

Sílvia Maria Fernandes Vilarinho da Cunha
Bolsista da Fundação para a Ciência e a Tecnologia

Razão e Loucura
A perspectiva arqueológica de Michel Foucault

Dissertação de Mestrado em Filosofia
Moderna e Contemporânea apresentada à
Faculdade de Letras da Universidade do
Porto sob a orientação da Prof.^a Doutora
Maria José Pinto Cantista da Fonseca

Porto, 2002

Aos meus pais

Agradecimentos

Realizar um trabalho de investigação sobre um pensador tão rico e complexo como Michel Foucault é uma tarefa apaixonante, mas implica também o confronto com alguns obstáculos que por vezes dificultam o prosseguimento da pesquisa. Na preparação da presente tese, deparei-me com dificuldades que certamente não são alheias a qualquer jovem investigador, mas tive a sorte de ter sempre por perto pessoas que me ajudaram a superá-las e a quem quero publicamente agradecer:

À Prof.^a Doutora Maria José Cantista, deixo aqui um agradecimento especial, pois foi graças às suas aulas de Filosofia Contemporânea que desenvolvi o meu interesse por esta área. O entusiasmo com que falava de Hegel, Husserl ou Merleau-Ponty foi sem dúvida determinante na minha escolha por um Mestrado no domínio da Filosofia Moderna e Contemporânea. E foi gratificante rever, passados quatro anos após a licenciatura, os mesmos gestos apaixonados que tanto esperamos de um verdadeiro professor. Nos momentos mais críticos da redacção da tese, foi essa mesma paixão que me fez sentir que o esforço vale sempre a pena. Quando um orientador consegue motivar um mestrando para acreditar no seu trabalho, muitas dificuldades são superadas. Devo muito à Prof.^a Doutora Maria José Cantista o facto de ter chegado até aqui, pois nos momentos em que me senti mais perdida, sempre acreditou em mim.

Ao Prof.^o Doutor Adélio Melo, agradeço a disponibilidade que sempre manifestou para me ajudar na difícil tarefa de compreender o pensamento de Michel Foucault. A forma como orientou o trabalho que apresentei no Seminário «Crítica e Linguagem» sobre *L'Archéologie du savoir* foi significativa para a escolha do tema da tese. Sendo um profundo conhecedor da obra foucaultiana, não só me elucidou acerca da especificidade da terminologia de Foucault, como também me mostrou a necessidade de ser prudente quando se opta por estudar um pensador tão complexo.

À Prof.^a Doutora Maria Manuel Jorge e ao Prof.^o Doutor Adalberto Dias de Carvalho, quero agradecer publicamente a preciosa ajuda que me deram na candidatura à bolsa de investigação da Fundação para a Ciência e a Tecnologia, complementando o contributo essencial da minha orientadora, Prof.^a Doutora Maria José Cantista, e do Prof.^o Doutor Adélio Melo.

Aos colegas de Mestrado, agradeço o espírito de colaboração que sempre demonstraram ao longo das sessões do ano curricular, contribuindo para um ambiente propício ao debate de ideias. À Daniela Gonçalves, deixo aqui um agradecimento especial por ter estado sempre presente quando precisei da sua ajuda.

Aos meus pais, a quem dedico a presente tese, um agradecimento muito especial pela força que sempre me deram para concluir o Mestrado. Quer ao longo da licenciatura em Filosofia, quer nestes dois anos, estiveram sempre ao meu lado nos momentos mais problemáticos e acreditaram até ao fim na minha opção vocacional.

À minha família em geral, agradeço a confiança que sempre teve no meu trabalho, em especial, o meu avô paterno, irmão, prima Ana Margarida e tio José Fernandes.

Aos meus amigos, agradeço a amabilidade com que sempre me trataram e o interesse que demonstraram pela minha pesquisa. Muitos foram aqueles que estiveram ao meu lado desde o início até ao fim desta caminhada. Quero contudo agradecer em especial a Ana Fernandes, Fernando Amaro, Dr. Horácio Queirós de Faria, João Pedro Pina Cabral, João Rodrigues, Júlia Barros, Mário Rodrigues e Valter Gaspar a força que me deram para chegar até aqui.

Porto, Janeiro de 2002

ÍNDICE

Siglas	6
Introdução	7
Primeira Parte: Razão e História	
O projecto foucaultiano de uma leitura arqueológica do saber	
Capítulo 1. A <i>arqueologia</i> enquanto desconstrução da visão moderna de uma racionalidade pura como origem do saber.....	12
Capítulo 2. A <i>arqueologia</i> — uma «história do discurso» em oposição a uma «história do pensamento».....	40
Capítulo 3. <i>Saber e poder</i>	47
Segunda Parte: Razão e Loucura	
A arqueologia do conhecimento psiquiátrico	
Capítulo 1. A <i>arqueologia</i> como horizonte metodológico de <i>Histoire de la folie à l'âge classique</i>	61
Capítulo 2. A história da loucura no Ocidente como «arqueologia de uma alienação».....	70
2.1. Do <i>Renascimento</i> à <i>Idade Clássica</i> — a alienação da loucura na <i>desrazão clássica</i>	70
2.2. A transição do <i>Classicismo</i> para a <i>Modernidade</i> — da loucura como <i>desrazão</i> à loucura como <i>alienação</i>	93
2.3. O advento da <i>Psiquiatria</i> na <i>Modernidade</i> — a alienação da loucura pela sua objectivação na <i>consciência analítica</i>	99
Capítulo 3. <i>Saber psiquiátrico e poder disciplinar</i>	115
Capítulo 4. <i>Razão e Loucura unidas na tragédia</i> — o encontro de Foucault com Nietzsche.....	123
Considerações finais	128
Bibliografia	134
Apêndice - Vida e obra de Michel Foucault	139

SIGLAS

Ao citarmos as obras de Michel Foucault (aqui apresentadas por ordem cronológica de publicação), recorreremos às seguintes siglas:

H. F. — Histoire de la folie à l'âge classique

M. M. P. — Maladie mentale et psychologie

N. C. — Naissance de la clinique

A. S. — L'Archéologie du savoir

O. D. — L'ordre du discours

S. P. — Surveiller et punir

V. S. — La volonté de savoir

D. É. — Dits et Écrits

Introdução

Entre a vasta produção filosófica de Michel Foucault, seleccionamos como objecto de análise da presente dissertação duas obras em particular, *Histoire de la folie à l'âge classique*¹ e *L'Archéologie du savoir*². Apesar das temáticas abordadas e dos objectivos perseguidos por Foucault nesses dois livros serem de natureza distinta, procuramos relacioná-los a partir de dois vectores fundamentais: a **desconstrução foucaultiana do paradigma moderno de razão** e a **arqueologia** enquanto **método de leitura da história do saber que ilegítima qualquer racionalismo transcendental**. Com efeito, e por um lado, parece-nos pertinente realçar nas duas obras a crítica que Foucault dirige à crença ocidental numa razão a-histórica que se impôs como figura hegemónica determinante nas concepções antropológicas e gnosiológicas da modernidade. Por outro lado, ambas constituem a nosso ver um testemunho precioso na compreensão dos princípios e consequências nucleares do *método arqueológico*, apesar deste ser objecto de um estudo mais aprofundado e sistemático em *L'Archéologie du savoir*.

Quanto ao primeiro ponto, é fácil apercebermo-nos de que as considerações apresentadas por Foucault em 1961 relativas à história da loucura no Ocidente estão directamente ligadas a uma reflexão sobre o rumo da própria razão ocidental. Se o título da primeira edição da obra (Plon, 1961) já nos indica tal ligação, a sua leitura atenta vem confirmá-la. Com efeito, ao reconstituir o trajecto da loucura desde o século XV até ao século XIX, Foucault vai-nos apresentando as fases de um divórcio que se consuma plenamente na *era moderna*, o divórcio entre a razão e a loucura. Mesmo apresentando um estilo mais descritivo do que crítico, o autor de *Histoire de la folie* não consegue esconder o seu desencanto face a uma civilização que silenciou a loucura a fim de assegurar a hegemonia da razão. As críticas que apresenta a Descartes, símbolo reconhecido do racionalismo da *idade clássica*, e os elogios que dirige a Nietzsche, Van Gogh ou Artaud deixam, com efeito, descobrir em Foucault um filósofo preocupado com a excessiva presunção de uma razão que não conseguiu conviver com o lado mais *trágico* da existência humana, exilando-o na ilha esquecida

¹ Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), col. «Tel», Gallimard, Paris, 1981 (a partir de agora, citada apenas pela sigla *H.F.*).

² Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir* (1969), col. «Bibliothèque des Sciences Humaines», Gallimard, Paris, 1980 (a partir de agora, citada apenas pela sigla *A.S.*).

da *desrazão*. Ora, é precisamente a mesma desconfiança em relação a uma razão demasiado pretensiosa que podemos encontrar em *L'Archéologie du savoir*. As páginas iniciais da obra são elucidativas do desacordo total de Foucault com a velha crença ocidental numa consciência soberana e auto-constituente. Toda a obra reforça a crítica ao paradigma moderno de uma razão autónoma, ao colocar na origem do saber um *a priori histórico* que ilegítima qualquer *racionalismo transcendental*. Ao situar a formação do conhecimento e do discurso no plano da historicidade, da contingência e da finitude, a *arqueologia* destrói todas as pretensões da razão a uma autonomia total. Apesar de Foucault ser mais recordado pela defesa de uma leitura descontinuista da história do pensamento, consideramos que o aspecto mais central da *arqueologia* foucaultiana reside precisamente nesta crítica que dirige ao modelo pós-socrático de racionalidade. Tal como o mostraremos ao longo do **primeiro capítulo**, a própria desconstrução que o filósofo faz da categoria histórica da *continuidade* está estritamente ligada ao esforço foucaultiano em minar os alicerces do mito racionalista de uma consciência soberana. Como o nota logo nas primeiras páginas de *L'Archéologie du savoir*, «a história contínua é o correlato indispensável à função fundadora do sujeito»³. Deste modo, e apesar das temáticas abordadas nas duas obras serem diferentes, ambas nos dão conta da profunda desconfiança de Foucault em relação às pretensões ilusórias de uma razão que insiste na procura vã e perigosa da autonomia total. Se em 1969 Foucault apresenta um método que ilegítima qualquer crença numa razão absoluta, em 1961 mostra-nos bem os perigos reais decorrentes de uma racionalidade que, ao longo da história, procurou afirmar o seu poder através da exclusão da diferença. Ao aplicar a *arqueologia* à história do saber ocidental sobre a loucura, o filósofo descobre as várias estratégias usadas pela razão ocidental para se constituir como instância soberana, uma razão unívoca que excluiu como loucura uma parte do Homem que não soube compreender.

Relativamente à importância do *método arqueológico* nas duas obras analisadas, procuramos mostrar que, apesar de Foucault apenas explicitar os seus conceitos operatórios em 1969, muitas conclusões que apresenta em *Histoire de la folie* já se baseiam no recurso às directrizes fundamentais da *arqueologia*. Assim, se num **primeiro momento** centramos a nossa atenção na *arqueologia* enquanto método

³ A.S., p. 21.

de análise da formação do saber em geral, num **segundo momento** dedicamos o nosso estudo à abordagem *arqueológica* que Foucault realizou de um tipo particular de saber, o saber ocidental sobre a loucura. Um dos objectivos da dissertação que aqui apresentamos em torno da reflexão foucaultiana sobre a história da loucura no Ocidente é assim o de enquadrar este ponto particular do pensamento de Michel Foucault no quadro geral da metodologia que serviu de guia ao conjunto dos trabalhos do pensador. Na medida em que seria uma tarefa impossível concretizar tal objectivo sem uma prévia clarificação dos conceitos principais da *arqueologia*, a primeira parte do nosso estudo é precisamente dedicada à análise das categorias e princípios fundamentais do novo método proposto por Foucault para explicar a formação e evolução do saber. Como já o notámos anteriormente, tal análise não será alheia a uma reflexão sobre a crítica *arqueológica* ao paradigma moderno de racionalidade.

Assim, e num **primeiro capítulo**, procuramos explicar a novidade introduzida pela «história arqueológica» do saber enquanto crítica à tradicional «história das ideias» baseada na crença numa razão teórica pura e transcendental que legitimou as filosofias racionalistas da modernidade, tais como as de Descartes, Kant e Hegel.

Recusando uma gnosiologia fundamentada numa racionalidade transcendental, Foucault propõe-nos uma leitura *arqueológica* do saber que não remete a sua formação a um sujeito metafísico, mas, bem pelo contrário, procura as condições reais e efectivas que constituem o seu *a priori histórico*. Como *arqueólogo*, Foucault não indaga o conhecimento com o propósito de nele encontrar uma verdade intemporal, mas antes com o de compreender em que medida a produção do saber e da própria verdade tem uma história, estando ligada à configuração epocal das forças sociais que num determinado momento legitima a aceitação de certos discursos como verdadeiros. O projecto *arqueológico* filia-se deste modo na *genealogia* de Nietzsche, permitindo-lhe pensar uma forma de história que atente na singularidade das produções gnosiológicas enquanto «acontecimentos», sem reduzi-las a nenhum princípio de síntese transcendental como a teleologia da razão ou a epifania da verdade. A intrínseca ligação do pensamento foucaultiano à *genealogia* nietzscheana será objecto da nossa reflexão nas páginas iniciais do presente trabalho.

Fiel ainda a Nietzsche na ideia de que as coisas não se dão ao sujeito numa relação de transparência, mas antes como construções da linguagem, Foucault dirige a *arqueologia do saber* para a compreensão da linguagem, como o veremos no **segundo capítulo da primeira parte**. Tal inflexão linguística da crítica *arqueológica* revela-nos

um filósofo que, pouco interessado na compreensão da estrutura sintáctica da linguagem, centra toda a sua atenção na descoberta da natureza estratégica do discurso entendido como *prática*.

Da perspectiva *arqueológica* do discurso como conjunto de *emunciados* que emerge no contexto de uma estratégia e dinâmica social específicas, resulta a importante conclusão de que não há um sistema lógico-discursivo puro, mas, pelo contrário, uma estreita relação de interdependência entre o pensamento, a linguagem e os *jogos de poder*. Recusando a ideia marxista do poder como um obstáculo à produção do conhecimento, Foucault apresenta-nos uma perspectiva inovadora que legitima a aceitação do poder enquanto lugar de formação do discurso e do saber. Esta ideia será explicada no **terceiro capítulo** que encerra a **primeira parte** da nossa análise.

Apesar da filosofia foucaultiana não defender de modo algum uma concepção negativa de poder, a leitura *arqueo-genealógica* que Foucault apresenta em *Histoire de la folie* acerca da emergência da Psiquiatria mostra-nos contudo como este tipo de saber constitui o resultado de um poder sobre o louco essencialmente repressivo e excludente. Disposto a desenterrar os alicerces mais frágeis da Psiquiatria, o autor confronta-se com uma ciência que, nascendo no que designa como *sociedade disciplinar*, está mais preocupada em controlar e normalizar o louco do que em compreender a loucura. A intrínseca ligação que Foucault encontra entre a *sociedade disciplinar* e o saber psiquiátrico constitui o objecto do nosso estudo no **terceiro capítulo da segunda parte**.

A análise minuciosa que Foucault desenvolve acerca do funcionamento do Hospital Geral ou da organização do Asilo não nos mostra apenas o admirável rigor de um historiador, mas sobretudo a aguda consciência crítica de um filósofo preocupado com o 'falso humanismo' de um saber como a Psiquiatria, ironicamente designado por ciência humana. Penetrando no terreno concreto da história, das instituições e da organização social, o *arqueólogo* descobre fortes interesses económicos, políticos, religiosos e sociais por detrás da pretensa procura da verdade da loucura tão anunciada pela Psiquiatria. As críticas que dirige ao saber *moderno* da loucura fundamentam-se assim numa prévia pesquisa *arqueológica* do seu *a priori histórico*. O **primeiro capítulo da segunda parte** procura precisamente mostrar em que medida *Histoire de la folie* é uma obra na qual Foucault já recorre ao *método arqueológico* para compreender a história do saber ocidental sobre a loucura.

Procuraremos então mostrar, numa segunda parte da nossa análise, em que medida o afastamento que Foucault realizou face a uma leitura *epistemológica* do conhecimento psiquiátrico a favor da sua compreensão *arqueológica* constitui o fundamento da denúncia que apresenta da Psiquiatria enquanto olhar que aliena e silencia a loucura. Em *Histoire de la folie à l'âge classique*, a perspectiva *arqueológica* assume assim uma dimensão nitidamente crítica da civilização ocidental que, desde o racionalismo da *idade clássica* até à formação da ciência psiquiátrica na *idade moderna*, procurou fundar um saber sobre a loucura no qual esta foi silenciada enquanto *desrazão* ou *alienação*. Estas categorias serão analisadas no **capítulo 2** da **segunda parte** enquanto conceitos estruturadores das várias *percepções* que a sociedade ocidental foi desenvolvendo ao longo de diferentes épocas, mais especificamente na era *renascentista*, na *idade clássica* e na *modernidade*. Acompanhando o percurso da loucura na sua relação com a razão ocidental, descobriremos as estruturas discursivas e não-discursivas que permitiram a exclusão do louco como *desrazoado* ou *alienado*, movendo-nos assim no domínio do que Foucault designa por *arqueologia de uma alienação*. À semelhança de Nietzsche, e como o mostraremos no **quarto capítulo**, a história da civilização ocidental apenas revela a Foucault o esquecimento progressivo a que foi sujeito o sentimento *trágico* próprio à existência humana a favor da entronização de uma razão linear e fechada alheia à complexidade constitutiva do Homem.

Sintetizando os nossos objectivos ao elaborar o presente trabalho, podemos considerar que se, numa primeira parte, procuramos, com Foucault, reflectir sobre **as falhas da crença moderna numa razão teórica pura e soberana**, numa segunda parte, tentamos, pela leitura de Foucault, mostrar como a **razão** pode estar ligada a **jogos de violência e dominação**. Um único Foucault atravessa todas as análises que aqui fazemos: o Foucault *arqueólogo* cujo intento principal é o de compreender o **saber** a partir da sua ligação à história real e concreta animada pela dinâmica do **poder**.

Primeira Parte: Razão e História
O projecto foucaultiano de uma leitura arqueológica do saber

**Capítulo I. A *arqueologia* enquanto desconstrução da visão moderna de uma
 racionalidade pura como origem do saber**

*Era preciso mostrar que a história do pensamento não podia
 assumir o papel revelador do momento transcendental.*

Michel Foucault

Numa entrevista concedida a François Ewald, Michel Foucault definiu o conjunto da sua obra como um «trabalho de história do pensamento»⁴. Pensar na sua obra como uma pesquisa profundamente histórica é uma ideia que certamente não espanta o leitor de Foucault, sempre confrontado com uma análise minuciosa de datas, acontecimentos políticos ou dados económicos que acompanha as suas reflexões sobre a loucura, o sistema prisional ou a sexualidade⁵.

Apesar da riqueza das suas análises históricas no que concerne à quantidade de fontes nas quais se apoiam, não é contudo neste ponto que Foucault mais nos surpreende. A originalidade dos seus trabalhos prende-se antes com a inovadora metodologia que emprega na leitura da história do saber, a *arqueologia*, na medida em que esta opera uma ruptura profunda com as categorias fundamentais da análise histórica tradicional, tais como as de *continuidade*, *causalidade* e *evolução*. Com a *arqueologia*, Foucault desconcerta um pensamento habituado a procurar no passado todas as explicações para o presente, abala o que aprendemos na escola sobre a necessidade imperiosa de articularmos obras, autores e ideias separados no tempo, baralha enfim a nossa percepção mais costumeira acerca da história. Talvez resida aí o fascínio que o Foucault *arqueólogo* provoca no leitor, aguçando a nossa curiosidade

⁴ Michel Foucault, «Souci de la vérité» (entrevista com F. Ewald in *Magazine Littéraire*, 207, Maio 1984), in *Dits et Écrits*, IV, Gallimard, Paris, 1994, p.668 (a partir de agora, citados apenas pela sigla D.É).

⁵ Paul Veyne refere-se a Foucault como a «um dos maiores historiadores da nossa época» [«Foucault Revolutionizes History» (1971), trad. Catherine Porter, in *Foucault And His Interlocutors*, ed. Arnold Davidson, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1997, p.147].

por um historiador que, sem quaisquer reservas, apresenta nos seguintes termos o seu projecto:

A arqueologia fala (...) de cortes, falhas, aberturas, formas inteiramente novas de positividade e de redistribuições súbitas. (...) A arqueologia procura soltar todos os fios que a paciência dos historiadores ligara; multiplica as diferenças, baralha as linhas de comunicação e esforça-se por tornar as passagens mais difíceis⁶.

Tendo utilizado tal análise *arqueológica* em obras como *Histoire de la folie, Naissance de la clinique*⁷ e *Les mots et les choses*⁸, Foucault apenas sistematiza os seus conceitos operatórios num trabalho de 1969 intitulado precisamente *L'Archéologie du savoir*. Trata-se de uma obra na qual o autor, inspirado nas novas tendências da História, realiza uma profunda crítica à tradicional «história das ideias» preocupada em garantir uma continuidade e uma evolução no terreno da História da Cultura. Foucault apresenta razões válidas para fundamentar tal crítica, considerando que a história continuista está construída sobre pré-conceitos que impedem a compreensão da novidade e da diferença que marcam a história na sua dimensão fenoménica. Trata-se, segundo o filósofo, de uma história ilusória e obscura baseada numa ideia profundamente metafísica, a da existência de uma Razão universal à maneira hegeliana que garantiria, pela sua actividade sintética, a continuidade e a unidade do pensamento humano. A *arqueologia* foucaultiana insurge-se deste modo contra uma imagem de razão que alimentou durante séculos o pensamento ocidental, considerando urgente libertar o pensamento histórico de qualquer referência metafísica que perpetue o «narcisismo transcendental» bem patente na «história das ideias»⁹.

A desconstrução que Foucault opera do conceito histórico de *continuidade* encontra-se assim profundamente ligada à negação da crença moderna nos poderes de uma consciência soberana e constituinte:

Libertar a história do pensamento da sua sujeição transcendental. (...) Tratava-se de analisar tal história numa descontinuidade que nenhuma teleologia reduziria antecipadamente. (...) De deixá-la desenrolar num anonimato a que nenhuma constituição transcendental importaria a forma do sujeito¹⁰.

⁶ A.S., p.221.

⁷ *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical* (1963), col. «Quadrige», Presses Universitaires de France, Paris, 1990 (a partir de agora, citada apenas pela sigla N.C.).

⁸ *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (1966), col. «Bibliothèque des Sciences Humaines», Gallimard, Paris, 1974.

⁹ Cf. A.S., p.265.

¹⁰ *Op. cit.*, p.264.

Abrigada na «actividade sintética do sujeito»¹¹ que unificaria a dispersão discursiva, a «história das ideias» podia descrever «continuidades obscuras»¹² entre diferentes discursos, garantindo entre eles uma «transição contínua e insensível»¹³. Negar tal continuidade implicava abandonar o Homem a um devir desconcertante, recusar-lhe o reencontro na história da sua própria identidade, confrontá-lo afinal com uma racionalidade que, inserida na contingência histórica, passaria a ser mais fundada do que fundadora. Com efeito, «fazer da análise histórica o discurso do contínuo e fazer da consciência humana o sujeito originário de todo o devir e de toda a prática são as duas faces de um mesmo sistema de pensamento»¹⁴. A recusa de uma história continuista do saber implicava assim a queda da crença tão reconfortante na soberania de uma consciência absoluta à maneira cartesiana, fundadora das suas representações, capaz de conhecer e produzir saber apenas a partir de *intuições claras e distintas*, abrigada num solipsismo incorruptível pela contingência histórica:

Se a história do pensamento pudesse permanecer como o lugar das continuidades ininterruptas (...), seria um abrigo privilegiado para a soberania da consciência. A história contínua é o correlato indispensável à função fundadora do sujeito¹⁵.

Neste sentido, vemos quão difícil seria apresentar uma leitura descontinuista do saber, pois tal implicava a problematização de uma imagem de razão aceite pelo pensamento filosófico ocidental desde Platão até Hegel. Foi essa contudo a tarefa arriscada que Foucault se propôs concretizar, lutando contra todas as denúncias que, apontando o uso das categorias da *descontinuidade* e da *diferença* como um atentado ao fundamento de toda a História, apenas lhe surgiam como uma tentativa camuflada de garantir uma forma específica de história, uma história referida à actividade unificadora do sujeito. Foucault abandonará o conforto dessa história transformada em «último lugar do pensamento antropológico»¹⁶, tomando como empresa de *L'Archéologie du savoir* «medir as mutações que se operam em geral no domínio da

¹¹ Cf. *op. cit.* p.24.

¹² Cf. *op. cit.*, p.180.

¹³ Cf. *op. cit.*, p.182.

¹⁴ *Loc. cit.*

¹⁵ *Op. cit.*, pp.21-22. Sobre a «história das ideias» como um esforço para garantir o carácter fundacional do Sujeito, ver Javier de la Higuera, *Michel Foucault: La filosofía como crítica*, Editorial Comares, Granada, 1999, pp.79-80.

¹⁶ Cf. *A.S.*, p.24.

história; empresa onde são postos em questão os métodos, os limites, os temas próprios à história das ideias; **empresa pela qual se tenta desfazer as últimas sujeições antropológicas**»¹⁷.

Na apresentação de uma história do saber liberta da tirania de uma consciência fundacional, encontramos um Foucault profundamente influenciado pela filosofia de Nietzsche à qual o *arqueólogo* atribui o mérito de ter conseguido apresentar «uma análise histórica do nascimento de um certo tipo de saber, sem nunca admitir a pré-existência de um sujeito de conhecimento»¹⁸. A importância de Nietzsche no pensamento de Foucault em geral e na sua concepção de história, em particular, é aliás explicitamente assumida pelo filósofo:

É possível, e talvez mais honesto, citar apenas um nome, o de Nietzsche, pois o que aqui digo só tem sentido se relacionado com a obra de Nietzsche que me parece ser, entre os modelos de que podemos lançar mão para as pesquisas que me proponho realizar, o melhor, o mais eficaz e actual¹⁹.

É no artigo *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*²⁰ que encontramos as ligações mais significativas entre a *arqueologia* foucaultiana e a *genealogia* nietzscheana, sobretudo no que concerne à negação de uma leitura teleológica e metafísica da história do saber. É precisamente nesta negação que reside a essência do que Nietzsche designa por «Wirkliche Histoire» (a *genealogia*) contraposta à «história dos historiadores» (ligada à metafísica dualista de cariz platónico)²¹. Enquanto esta se apoia num ponto de vista supra-histórico, procurando reduzir a diversidade da história a uma identidade ideal, seja a de uma verdade eterna, a de uma alma imortal ou a de uma consciência sempre idêntica a si mesma, a «Wirkliche Histoire» é fiel ao «sentido histórico», a um olhar atento às diferenças e às dispersões, recusando procurar na história a unidade da consciência humana²². Assim, e à semelhança da crítica realizada em *L'Archéologie du savoir*, Foucault denuncia neste texto as falhas de uma análise ainda presa a categorias antropológicas, incapaz de «apagar a unidade deste ser

¹⁷ *Op. cit.*, p.25 (o destaque é nosso).

¹⁸ Michel Foucault, «La vérité et les formes juridiques» (conferências pronunciadas na Universidade Católica do Rio de Janeiro entre 21 e 25 de Maio de 1973), in *D.É.*, II, p.542.

¹⁹ *Loc. cit.*

²⁰ Michel Foucault, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire» (artigo inicialmente publicado em *Hommage à Jean Hippolyte*, col. «Épiméthée», P.U.F., Paris, 1971), in *D.É.*, II, pp. 136-156.

²¹ Cf. *art. cit.*, pp.146-147.

²² Cf. *loc. cit.*

humano que supostamente o dirige soberanamente para o seu passado»²³. A recusa em transformar a história num lugar em que a consciência reencontraria a sua identidade apresenta-se a Foucault como a grande crítica que Nietzsche realizou à «história dos historiadores», crítica à qual aderiu, continuando a tarefa nietzscheana de «destruir as venerações tradicionais a fim de libertar o homem e de não lhe deixar outra origem senão aquela em que ele quer reconhecer-se»²⁴.

A *genealogia*, dirigindo o seu olhar para a «história efectiva», descobre que tudo o que acreditávamos estar liberto do devir, ser constante e perene no ser humano, como os sentimentos, os instintos ou as leis orgânicas, é afinal marcado pela história, pela transformação e destruição²⁵. Segundo Foucault, a grandeza da *genealogia* nietzscheana reside essencialmente nesta reintrodução no jogo do devir de tudo o que se tinha acreditado imortal no homem, destruindo uma história presa à procura de um *Eu* absoluto:

Tudo aquilo em que o homem se apoia para voltar-se em direcção à história e apreendê-la na sua totalidade, tudo o que permite retracá-la como um paciente movimento contínuo: trata-se de destruir sistematicamente tudo isto. É preciso dilacerar o que permitia o jogo consolador dos reconhecimentos. Saber, mesmo na ordem histórica, não significa "reencontrar" e sobretudo não significa "reencontrarmo-nos"²⁶.

A *história arqueológica*, à semelhança da *genealogia* nietzscheana, opõe-se assim ao «desdobramento meta-histórico das significações ideais e das indefinidas teleologias»²⁷, a uma leitura evolutiva presa à noção de «origem», noção que surge aos olhos de Nietzsche como o «exagero metafísico que reaparece na concepção de que no começo de todas as coisas se encontra o que há de mais precioso e essencial»²⁸. O

²³ *Art. cit.*, p.147.

²⁴ *Art. cit.*, p. 156.

²⁵ Ao referir-se a este artigo de Foucault, Arnold Davidson considera que a «genealogia» foucaultiana converge com a «arqueologia» na negação de uma subjectividade imóvel e perene, no esforço em reintroduzir o sujeito no processo histórico da mudança: «Ela coloca em movimento o que pensávamos imóvel, fragmenta o que acreditávamos unificado e mostra a heterogeneidade do que julgávamos homogéneo (...) Novas configurações do poder aliadas a novas regras de formação impedem que procuremos reencontrarmo-nos nelas» («Archéologie, Généalogie, Ethique», trad. Jacques Colson, in *Michel Foucault, lectures critiques*, De Boeck Université, Bruxelas, 1989, pp. 247-248).

²⁶ Michel Foucault, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», ed. cit., p.147.

²⁷ Cf. *art. cit.*, pp.136-137.

²⁸ Friedrich Nietzsche, *O Viajante e sua sombra*, parágrafo 3 (cit. por Foucault in «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», p.139).

genealogista, sendo aquele que «...tem o cuidado de escutar a história em vez de acreditar na metafísica», dirige o seu olhar para a singularidade dos acontecimentos, «... longe de toda a finalidade monótona; (...) fixa o seu retorno não para traçar a curva lenta de uma evolução, mas para reencontrar as diferentes cenas onde eles desempenharam papéis distintos»²⁹.

Negando a «idealidade longínqua da origem», a *genealogia* toma como objecto da sua pesquisa a «proveniência» (*Herkunft*) e a «emergência» (*Entstehung*). A «proveniência» designa o «tronco de uma raça», a pertença a uma raça ou a um grupo, seja o de sangue ou o da tradição³⁰. Contudo, esta pertença não implica reconduzir um indivíduo, uma ideia ou um sentimento ao conjunto das suas características gerais, a uma identidade que permitiria dizer "isto é grego ou isto é inglês", na medida em que a «proveniência», ao contrário da «origem», não é uma categoria da semelhança, mas antes uma ordenação de todas as marcas para nelas destacar a diferença³¹. Em vez de apagar a dispersão que se encontra na origem do que nós somos, o *genealogista* analisa a «proveniência» a fim de salientar as diferenças, os acidentes e as falhas, derrubando a crença numa identidade ou coerência absolutas do *Eu*:

A análise da proveniência permite dissociar o Eu e fazer pulular nos lugares e recantos de sua síntese vazia, mil acontecimentos agora perdidos. (...) Seguir o filão complexo da proveniência é (...) manter o que se passou na dispersão que lhe é própria; é demarcar os acidentes, os ínfimos desvios (...) que deram nascimento ao que existe e tem valor para nós³².

A «emergência» (*Entstehung*) designa «o ponto de surgimento», o «princípio e a lei» do aparecimento de um conceito, de um sentimento ou de um indivíduo. A *genealogia* não pretende contudo recuar desde o termo final até ao encontro desse ponto de surgimento como o faz a história tradicional continuista, a qual concebe o presente como o resultado de um destino necessário inscrito nos começos do tempo. Bem pelo contrário, o *genealogista*, recusando a «potência criadora de um sentido», remete a «emergência» a um «jogo casual de dominações», produzindo-se sempre num determinado «estado de forças»³³: «A emergência é portanto a entrada em cena das forças; é (...) o salto pelo qual elas passam dos bastidores para o teatro, cada uma com

²⁹ Michel Foucault, *art. cit.*, pp. 139 e 136.

³⁰ Cf. *art. cit.*, p.140.

³¹ Cf. *art. cit.*, pp.140-141.

³² *Art. cit.*, p.141.

³³ Cf. *art. cit.*, p.143.

o seu vigor e a sua própria juventude»³⁴. Para exemplificar o conceito de *Entstehung* como «lugar de confronto», Foucault recorre à «emergência» do conceito de «bom» tal como é analisada por Nietzsche em *A Genealogia da Moral*³⁵. Nietzsche não coloca o ponto de surgimento do conceito de «bom» na energia dos fortes ou na reacção dos fracos, mas antes no espaço onde uns e outros se defrontam, espaço concebido afinal como «não-lugar», dado que designa o vazio e a intransponível distância que separam os adversários. É nesse «teatro sem lugar» ou nessa luta constante de forças que também emergem os conceitos de «valor», «liberdade» e «lógica»: o primeiro surge da dominação dos homens por outros homens; o segundo da dominação de classes por outras classes; o terceiro da dominação das coisas pelo homem que, para sobreviver, lhes impõe uma duração que elas não possuem ou as assimila pela força³⁶.

Colocando a «emergência» dos conceitos e dos valores no domínio da luta de forças e de um jogo entre dominadores e dominados, a *genealogia* recusa uma leitura da história da moral, dos ideais ou dos conceitos que procure a sua origem numa verdade alheia aos jogos de poder. Descobre antes nessa «emergência» uma «vontade de saber que é instinto, paixão, obstinação inquisidora, refinamento cruel, maldade»³⁷. Realizando a análise histórica deste «querer-saber», conclui que ele não se aproxima de uma verdade universal, ou seja, que o saber não é originário de um sujeito puro apenas submetido às leis da razão, como o pretendia crer a «modalidade platónica» de história. Bem pelo contrário, o *genealogista* é apologista do «sacrifício do sujeito do conhecimento», da anulação de um sujeito sem instintos e sem paixões, apenas preocupado com a verdade, pois descobre que o saber, «em vez de (...) se separar, pouco a pouco, das suas raízes empíricas (...) para se tornar pura especulação (...), traz consigo uma obstinação sempre maior; nele, a violência instintiva acelera e cresce»³⁸.

³⁴ *Art. cit.*, p. 144.

³⁵ Limitamo-nos a apresentar a análise que Foucault realiza desta obra de Nietzsche, não sendo nosso propósito questionar a pertinência de tal análise.

³⁶ Cf. «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», pp. 144-145.

³⁷ *Art. cit.*, p. 155.

³⁸ *Loc. cit.* Gilles Deleuze explica claramente a importância da «vontade de poder» na «genealogia» de Nietzsche: «Sendo dados um conceito, um sentimento, uma crença, serão tratados como os sintomas de uma vontade que quer qualquer coisa. O que é que quer, aquele que diz isto, que pensa ou experimenta aquilo? Trata-se de mostrar que não poderia dizê-lo, pensá-lo ou senti-lo, se não tivesse tal vontade, tais forças, tal maneira de ser. (...) Querer não é um acto como qualquer outro. Querer constitui a instância simultaneamente genética e crítica de todas as nossas acções, sentimentos e pensamentos» (*Nietzsche e a Filosofia*, trad. António Magalhães, Rés, Porto, s.d., p. 118).

Na aula inaugural que pronunciou no Collège de France em 1970³⁹, Foucault já anunciava a importância do conceito nietzscheano de «vontade de poder» na sua concepção acerca da formação do discurso, sublinhando que a produção discursiva não resulta da procura desinteressada de uma verdade pura, sendo, pelo contrário, controlada pelo «poder» e pelo «desejo»⁴⁰. Numa proximidade bem clara à ideia *genealógica* de um «querer-saber», Foucault remete a ordem discursiva a uma «vontade de verdade» ou «vontade de saber», defendendo a ideia de uma estreita ligação entre o saber e o poder que será mais tarde retomada pelo filósofo noutras obras. Realça assim a importância das práticas institucionais, tais como as orientações pedagógicas ou o sistema editorial, no reforço dessa «vontade de verdade», salientando a força dos mecanismos de poder na aceitação ou recusa de certos discursos como verdadeiros⁴¹. Foucault desmascara deste modo a crença platónica no saber como representação de uma verdade universal, opondo-lhe a existência de uma verdade histórica condicionada pelo «poder» e pelo «desejo»:

... creio que essa vontade de verdade assim suportada por uma base e por uma distribuição institucional tende a exercer sobre os outros discursos (...) uma espécie de pressão e como que um poder de coerção. (...) E, contudo, é dela sem dúvida que menos se fala. Como se para nós a vontade de verdade e as suas peripécias fossem mascaradas pela própria verdade no seu desenrolar necessário. (...) Assim, só aparece aos nossos olhos uma verdade que seria riqueza, fecundidade, força doce e insidiosamente universal. E ignoramos, em contrapartida, a vontade de verdade como prodigiosa maquinaria destinada a excluir⁴².

Inspirado na filosofia de Nietzsche, o principal objectivo do método *arqueo-genealógico* de Foucault consiste assim num esforço para reintroduzir a verdade e o sujeito do conhecimento no próprio terreno da história. Recusando a ideia metafísica de uma razão pura, o *arqueólogo* apenas aceita uma racionalidade situada que, longe de permanecer idêntica ao longo da história, é necessariamente marcada

³⁹ Publicada um ano mais tarde com o título *L'ordre du discours*.

⁴⁰ Cf. *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970* (1971), Gallimard, Paris, 1996, p.12 (a partir de agora, citada apenas pela sigla *O.D.*). Referindo-se ao método «genealógico» de Nietzsche e à sua aplicação à linguística, Deleuze nota que Nietzsche desenvolveu uma «filologia activa» ao substituir a questão do sentido metafísico da linguagem pela questão da «vontade» que move alguém a pronunciar algo: «A filologia activa de Nietzsche tem apenas um princípio: uma palavra só quer dizer qualquer coisa na medida em que aquele que diz quer qualquer coisa ao dizê-lo. E uma só regra: tratar a fala como uma actividade real, colocar-se no ponto de vista daquele que fala» (*op. cit.*, p.113).

⁴¹ Cf. *O.D.*, p.19.

⁴² *Op. cit.*, pp.20-22.

pela diferença que separa as épocas. Afastando uma leitura continuista que anularia o devir na mesmidade de uma razão a-histórica, a *arqueologia* convida-nos a pensar nas rupturas e diferenças que marcam a nossa forma de pensar, substituindo o rosto eterno da razão hegeliana pela metamorfose dos rostos de uma racionalidade histórica. A crítica foucaultiana à categoria da *continuidade* constitui deste modo um apelo a um repensar da própria natureza da razão e da sua relação com a temporalidade⁴³.

Em *L'ordre du discours*, Foucault reforça tal crítica já apresentada em *L'Archéologie du savoir*, tomando o «princípio da descontinuidade» como regra metodológica essencial a qualquer história das produções discursivas. A leitura «genealógica»⁴⁴ renuncia assim a qualquer síntese transcendental que destrua a novidade e a diferença do que é enunciado:

Não é preciso imaginar, percorrendo o mundo e entrelaçando-se com todas as suas formas e com todos os seus acontecimentos, um não-dito ou um impensado que se trataria, por fim, de articular ou de pensar. Os discursos devem ser tratados como práticas descontinuas, que se cruzam, que por vezes se justapõem, mas que também se ignoram ou se excluem⁴⁵.

Nesta preocupação em introduzir a *descontinuidade* no campo específico da História das Ideias, Foucault aproxima-se das próprias tendências contemporâneas da História que «... já não procura compreender os acontecimentos por um jogo de causas e efeitos na unidade informe de um grande devir, vagamente homogêneo ou rigidamente hierarquizado»⁴⁶. O projecto *arqueológico* encontra um ponto forte de referência no pensamento revolucionário de alguns historiadores contemporâneos como Marc Bloch, Lucien Febvre, Furet, Richet e Braudel. A influência da *História Nova* na formação do seu pensamento é claramente assumida por Foucault numa entrevista publicada em 1968 na revista *Quinzaine littéraire*⁴⁷, na qual salienta a

⁴³ Ao comparar a concepção hegeliana de história com a foucaultiana, Javier de la Higuera sublinha que a temporalidade que encontramos em Foucault é, diferentemente da hegeliana, uma temporalidade «não antropológica» pois não é remetida ao processo contínuo e evolutivo de auto-descoberta da Razão: «O tempo da história não é o tempo da consciência ou do espírito. A ideia de uma pluralidade de tempos na história que se entrelaçam e se envolvem fez com que se abandonasse a imagem de um único tempo contínuo (...). Esta temporalidade é irredutível à de uma história da razão, distinta por isso da temporalidade própria do fluxo de consciência husserliano» (*op.cit.*, p.111).

⁴⁴ Cf. *O.D.*, p.62.

⁴⁵ *Op. cit.*, pp.54-55.

⁴⁶ *Op. cit.*, p.58.

⁴⁷ «Foucault répond à Sartre» (entrevista com Jean-Pierre Elkabbach, in *La Quinzaine littéraire*, 46, Março 1968), in *D.É.*, I, pp.662-668.

impertinência demonstrada por alguns filósofos ao continuarem a defender uma história evolutiva, quando os próprios historiadores a consideram como um mito há muito desacreditado.

O apego de certos filósofos ao «mito da História», ou seja, à visão da temporalidade como uma espécie de «grande e tosca continuidade», apenas resulta, segundo Foucault, da procura de uma justificação para a acção política levada a cabo por alguns intelectuais⁴⁸, não possuindo quaisquer origens numa pretensa salvação da História. Foucault aproxima-se assim das novas tendências do pensamento histórico para desconstruir as observações críticas que Sartre e outros intelectuais franceses dirigiram à obra *Les mots et les choses*, as quais lhe apontavam o grave perigo de destruir o próprio conceito de História. Num tom claramente irónico, responde que o seu intento nunca foi o de realizar uma análise a-histórica, mas sim o de se afastar da «História para filósofos»:

De facto, há muito tempo que pessoas tão importantes como Marc Bloch, Lucien Febvre ou os historiadores ingleses puseram um fim nesse mito da História. Praticam a história de um modo muito diferente. Quanto ao mito filosófico da História, esse mito de cujo assassinato me acusaram, gostaria realmente de tê-lo destruído, porque era precisamente com ele que eu queria acabar e não com a história em geral⁴⁹.

Francisco Vazquez Garcia salienta a importância desta entrevista, assim como de outras concedidas pelo filósofo entre 1966 e 1968, na compreensão da *arqueologia* foucaultiana, considerando-as como um «trabalho de clarificação que Foucault empreendeu desde a publicação de *Les mots et les choses*» no sentido de sistematizar a «estratégia geral do dispositivo arqueológico [que] consistiu em aproximar-se das tendências contemporâneas do saber histórico, demarcando-se da etiqueta de 'estruturalismo' e da acusação de 'antihistória'»⁵⁰. Sublinha assim a importância da historiografia contemporânea na configuração da *arqueologia*, sobretudo dos trabalhos de Dumézil que Foucault valorizou como um dos contributos mais importantes para

⁴⁸ Cf. *art. cit.*, pp.666-667.

⁴⁹ *Art. cit.*, p.667. Esta crítica à «História para filósofos» aproxima Foucault de algumas considerações tecidas por Nietzsche em *Humano, Demasiado Humano*, obra na qual o autor considera que «a falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos (...)», sendo urgente substituir um filosofar metafísico por um «filosofar histórico» (*Humano, Demasiado Humano*, trad. Paulo Osório de Castro, col. «Obras Escolhidas de Friedrich Nietzsche», Relógio D'Água Editores, Lisboa, 1997, parágrafo 2, p.22).

⁵⁰ Francisco Vazquez Garcia, *Foucault y los Historiadores: analisis de una coexistencia intelectual*, Universidade de Cádiz, Cádiz, 1987, p.85.

libertar o pensamento do período pós-guerra do horizonte fenomenológico-existencial marcado pelas filosofias de Husserl, Sartre e Merleau-Ponty⁵¹.

A principal lição que o *arqueólogo* retira da observação dos trabalhos de Dumézil, Marc Bloch ou Lucien Febvre prende-se assim com a introdução da *descontinuidade* na leitura da história do saber, categoria que outrora concebida simultaneamente como o «dado e o impensável», passou a ser uma das categorias fundamentais da *História Nova*⁵². Com este movimento, começou a esboçar-se o projecto de realizar uma *história geral* que surgisse em substituição a uma *história global*⁵³. A *história global* procura estabelecer entre os fenómenos de um dado período um «sistema de relações homogéneas» e uma «rede de causalidade»⁵⁴ que permita encontrar, para além da sua dispersão aparente, um significado comum e uma lei de coesão que legitimem a sua referência à unidade de uma época. O seu principal objectivo é assim o de encontrar na história «grandes unidades (...) que detêm em si mesmas o seu princípio de coesão»⁵⁵. A *história geral*, em vez de dirigir a atenção para essas grandes unidades como as épocas, tenta, pelo contrário, isolar séries com o objectivo de estabelecer entre elas correlações e chegar a «séries de séries» ou «quadros»⁵⁶. Ao relacionar as séries de acontecimentos, nunca procura contudo abolir a descontinuidade que se verifica entre elas pela sua referência a uma síntese superior; bem pelo contrário, «uma história geral desdobraria (...) o espaço de uma dispersão»⁵⁷.

Respeitar a dispersão e a descontinuidade no domínio específico da história do saber exigiu contudo a Foucault a realização de um prévio «trabalho negativo» de desconstrução de um conjunto de noções que «...diversificam, cada uma à sua maneira, o tema da continuidade»⁵⁸, tais como as de «tradição», «influência», «desenvolvimento» e «evolução». A «tradição» anula a diversidade e a novidade inerentes às produções discursivas, remetendo-as a um mesmo começo ou origem (a um «fundo de permanência»), permitindo assim «...repensar a dispersão da história na

⁵¹ Cf. *op.cit.*, pp. 86-87; a este propósito, consultar ainda Michel Foucault, *Foucault répond à Sartre*, ed. cit., p.667.

⁵² Cf. *A.S.*, p.16.

⁵³ Cf. *op. cit.*, pp.17-19.

⁵⁴ Cf. *op. cit.*, pp.17-18.

⁵⁵ *Op. cit.*, p.18.

⁵⁶ Cf. *loc. cit.*

⁵⁷ *Ibidem.*

⁵⁸ Cf. *op. cit.*, p.31.

forma do mesmo»⁵⁹. A «influência» garante a continuidade da história das ideias através de um entendimento causalístico que consegue imaginar um elo de ligação entre obras, noções ou teorias dispersas no tempo. Liga assim à distância e através do tempo, «...como por intermédio de um meio de propagação, unidades definidas como indivíduos, obras, noções ou teorias»⁶⁰. As categorias de «desenvolvimento» e de «evolução» complementam as anteriores, criando uma união ideal entre os diversos acontecimentos discursivos através de um fio condutor ou de um «princípio organizador» que, numa espécie de sobrevoo, une por elos sucessivos as diferentes produções discursivas de acordo com uma sequência teleológica. Cada nova produção estará assim sempre e já ligada a uma «origem» e a um «termo jamais dados», mas sempre actuates que, simultânea e paradoxalmente, moldam a sua configuração ao mesmo tempo que lhe escapam na sua dimensão estrita de «acontecimento»⁶¹.

Já na primeira obra que escreveu, *Maladie mentale et personnalité* (1954), Foucault salientava a necessidade de abandonar o conceito de «evolução». Contrariando a tendência comum em realizar uma história em termos de «evolução», categoria que apenas compreende o passado à luz do presente, acabando por reduzir aquele a uma etapa preparatória deste, o autor defendia a pertinência de uma análise fiel ao conceito de «história», o qual não acumula o anterior no actual, mantendo antes entre eles uma distância que conserva a tensão sem anulá-la: «Na evolução, o passado promove o presente e torna-o possível; na história, o presente destaca-se do passado e confere-lhe um sentido, torna-o inteligível»⁶².

Em *Histoire de la folie*, o objectivo de Foucault foi igualmente o de apresentar uma história da loucura no Ocidente que respeitasse as rupturas e os cortes verificados

⁵⁹ Cf. *loc. cit.* Neste ponto, Foucault afasta-se radicalmente do pensamento histórico hegeliano que atribuía uma importância extrema ao conceito de «tradição». De acordo com as suas premissas filosóficas, Hegel compreendia a história do pensamento em geral e da filosofia, em particular, em termos profundamente continuistas, tomando a «história da filosofia» como um contínuo e evolutivo processo pelo qual a *Ideia* se encaminhava gradualmente para o seu auto-conhecimento. Ao conceber a história concreta das produções intelectuais como um instrumento para a auto-descoberta do *Espírito*, Hegel tinha que ser fiel a uma noção de tempo como unidade, à qual não podia ser estranho o conceito de «tradição»: «Se alguma coisa somos no domínio da ciência e da filosofia, devemos-lo à tradição, a qual, através do que é caduco, e por isso mesmo passado, forma, segundo a expressão de Herder, uma corrente sagrada que conserva e transmite tudo quanto o mundo produziu antes de nós» (Hegel, *Introdução à História da Filosofia*, trad. António Pinto de Carvalho, Arménio Amado Editor, Coimbra, 1980, p.38).

⁶⁰ *A.S.*, p.32.

⁶¹ Cf. *loc.cit.*

⁶² Michel Foucault, *Maladie mentale et personnalité*, trad. espanhola de Kestelboim, Paidós, Barcelona, 1988, p. 46 (cit. por Javier de la Higuera in *op. cit.*, p. 76).

na configuração da loucura ao longo de diferentes épocas. Nesta obra, o *arqueólogo* recusou-se a encontrar na Psiquiatria da *idade moderna* o efeito imediato de um processo evolutivo de desvelamento da natureza da loucura que, tendo sido iniciado na *Renascença* e prolongado na *Idade Clássica*, teria atingido o seu desfecho na *Modernidade*. Tal como o mostraremos na segunda parte deste trabalho, *Histoire de la folie* é com efeito uma obra na qual Foucault assume uma postura fiel ao princípio básico da *descontinuidade* no qual assenta a *arqueologia*, pois nela apresenta uma história não-teleológica que recusa a existência de uma verdade ou natureza intemporal da loucura. Já no prefácio à primeira edição da obra, salientava a necessidade de «...renunciar à comodidade das verdades terminais e nunca deixar-se guiar pelo que podemos saber da loucura»⁶³. Tal visão retrospectiva implicava, como o notou Foucault, «a persistência imóvel de uma loucura já dotada do seu eterno equipamento psicológico, mas cuja verdade exigiria um longo tempo para ser isolada»⁶⁴, ou seja, a existência da loucura como um objecto pré-existente ao saber psiquiátrico que «... na sua solidez intemporal, [teria permanecido] abrigado da história, retirado numa verdade que continua em estado de vigília até ao despertar total da positividade»⁶⁵.

Esta espécie de «ortogénese do saber»⁶⁶ sobre a loucura que encontraria na experiência médica o fim necessário de um processo evolutivo apenas oculta, segundo Foucault, a necessidade de encontrar para a Psiquiatria a sua «justificação a posteriori»⁶⁷, revelando-se como uma abordagem histórica profundamente marcada por preconceitos ideológicos.

O entendimento da história em termos de «evolução» apresenta-se com efeito ao *arqueólogo* como uma forma redutora de pensar o presente enquanto «acontecimento», erro no qual caiu a filosofia da história como a hegeliana, a qual «...encerra o acontecimento no ciclo do tempo; (...) converte o presente numa figura enquadrada pelo futuro e pelo passado; o presente é o anterior futuro que já se desenhava na sua própria forma, e é o passado por chegar que conserva a identidade do seu conteúdo»⁶⁸.

⁶³ D.É., I, p.159.

⁶⁴ H.F., p.93.

⁶⁵ Loc. cit.

⁶⁶ Cf. loc.cit.

⁶⁷ Cf. op. cit., p.446.

⁶⁸ Michel Foucault, «Theatrum philosophicum» (1970), in D.É., II, p.83.

Tendo afastado da história do saber uma série de «sínteses obscuras» e forçadas, como as de «evolução», «desenvolvimento», «tradição» e «influência», Foucault pôde então debruçar-se sobre o campo das produções discursivas na sua «pureza não sintética»⁶⁹. Ora, tal análise atenta do campo efectivo dos acontecimentos discursivos, liberta de quaisquer sínteses apriorísticas, confrontou o *arqueólogo* com práticas discursivas que lhe surgiram realmente como «sistemas de dispersão» ou, usando a terminologia de *L'ordre du discours*, como «práticas descontínuas». Com efeito, dirigindo a sua análise, em *L'Archéologie du savoir*, para «grandes famílias de enunciados» como a medicina, a gramática ou a economia, o que Foucault descobriu não foi a permanência, ao longo do tempo, de uma continuidade nos «objectos» tratados, nas «modalidades de enunciação» utilizadas, nos «conceitos» usados ou nos «temas» seleccionados, mas antes rupturas e dispersões.

Tendo inicialmente explorado a hipótese de ser possível fundar a unidade do discurso na permanência de um único e mesmo «objecto», Foucault veio posteriormente a considerá-la como um verdadeiro fracasso. Estudando a possibilidade específica dos enunciados da psicopatologia se organizarem sobre a identidade do objecto "loucura", o que descobriu foi antes a existência de diferentes "loucuras", na medida em que «...todos os objectos do discurso psicopatológico foram modificados desde Pinel ou Esquirol até Bleuler; não são as mesmas doenças aqui e ali; não são os mesmos loucos que estão visados».⁷⁰ A confirmar esta dispersão, o *arqueólogo* constatou que a "loucura" objectualizada no discurso médico dos séculos XVII e XVIII não era a mesma que estava presente no discurso jurídico ou no policial. Contrariamente à hipótese inicialmente colocada, Foucault optou então por estudar a ruptura e a dispersão que afectam a "loucura" enquanto «objecto discursivo», salientando «a descontinuidade interna que suspende a sua permanência»⁷¹.

Relativamente à pertinência de encontrar uma unidade discursiva não no «objecto», mas no «estilo» ou «modo de enunciação» de um discurso, Foucault considerou inicialmente possível encontrar, no caso específico da medicina emergente no século XIX, um carácter constante na enunciação. Com o método anátomo-clínico introduzido por Bichat, parecia realmente que a ciência médica tinha abandonado um conjunto de tradições e de observações heterogéneas para se organizar como uma série

⁶⁹ Cf. *A.S.*, p.38.

⁷⁰ *Op. cit.*, p.46.

⁷¹ Cf. *loc. cit.*

homogênea de enunciados descritivos, ou seja, como uma análise unitária dos fenómenos patológicos segundo o mesmo espaço visível do corpo⁷². Contudo, esta segunda tentativa de ultrapassar a dispersão no campo discursivo foi igualmente abandonada por Foucault ao constatar que a enunciação descritiva não só se transformou ao longo da evolução da medicina, como também não era a orientação dominante e exclusiva do discurso médico do século XIX, coexistindo antes com escolhas éticas, decisões terapêuticas, regulamentações institucionais e modelos de ensino dos quais não podia ser desligada⁷³.

A mesma dispersão é confirmada pela *arqueologia* em relação aos «conceitos», pois não é possível, segundo Foucault, encontrar num grupo de enunciados um sistema de conceitos permanentes e coerentes. Assim, e como exemplo, o *arqueólogo* nota que seria vão o esforço para descobrir na gramática uma disciplina unificada e uma figura coerente assente num conjunto definido de conceitos, cujo uso e conteúdo teriam permanecidos inalteráveis desde as análises feitas pelos autores de Port-Royal, na medida em que seríamos desde logo confrontados com o surgimento de novos conceitos, entre os quais alguns são incompatíveis com o sistema conceptual estabelecido pela gramática de Port-Royal⁷⁴.

Por último, analisando a possibilidade de fundamentar a unidade discursiva na identidade e na persistência dos «temas», Foucault recorreu ao exemplo do tema evolucionista, o qual poderia oferecer uma unidade à biologia, unificando tudo o que foi dito de Buffon a Darwin. Contudo, essa unidade não foi confirmada dada a constatação de que o mesmo tema apresenta conteúdos distintos quando analisado em dois discursos diferentes – nos enunciados da biologia do século XVIII e na abordagem do tema evolucionista do século XIX. Trata-se assim de «um único tema, mas a partir de dois tipos de discurso»⁷⁵.

Face à impossibilidade de evitar tal dispersão, Foucault não concluiu contudo ser impensável o encontro de outras formas de regularidade e de unidade na ordem do discurso. Bem pelo contrário, sublinhou claramente que o trabalho negativo de desconstrução da categoria da *continuidade* não visava de modo algum o fechamento do discurso numa total dispersão impossível de sistematizar: «fazer aparecer na sua

⁷² Acerca da importância do corpo na medicina clínica desenvolvida por Bichat e Broussais, consultar Michel Foucault, *N.C.*, ed. cit., cap. VIII, pp.125-149.

⁷³ Cf. *A.S.*, pp.47-48.

⁷⁴ Cf. *op. cit.*, pp.48-49.

⁷⁵ *Op. cit.*, p.51.

pureza o espaço em que se desenvolvem os acontecimentos discursivos não é tentar reestabelecê-lo num isolamento impossível de superar; é tornar-se livre para descrever nele e fora dele jogos de relações»⁷⁶. Nas páginas que se seguem, procuraremos explicitar que tipo de relações são encontradas pela *arqueologia* de modo a fundamentar a descoberta de uma nova regularidade discursiva que substitua a velha noção de *continuidade*.

Com efeito, o *arqueólogo* nunca abandonou a categoria da *descontinuidade*, assumindo antes como tarefa prioritária da sua pesquisa encontrar uma explicação para as rupturas e cortes confirmados pela observação do campo concreto dos «acontecimentos discursivos». Tais rupturas são claramente verificadas no caso específico da história das ciências, a qual é frequentemente 'sacudida' por grandes revoluções que implicam uma inversão profunda nos modelos de inteligibilidade do real. Face à modificação dos paradigmas científicos, a *arqueologia* assume uma postura explicativa bem diferente da tradicional «história epistemológica» de Bachelard ou Canguilhem⁷⁷. A leitura «epistemológica» encontraria na emergência de um novo paradigma científico o efeito de uma progressão do saber no sentido de uma pesquisa mais próxima da verdade, acabando por anular as descontinuidades nesse subsolo eterno da verdade. O *arqueólogo*, face à transformação do regime de verdade de uma disciplina científica, assume uma postura mais abrangente e radical, considerando que a própria verdade está sujeita ao devir histórico, de tal modo que apenas pela articulação de um discurso com o seu contexto histórico é que se podem encontrar as razões para que um enunciado, outrora aceite como verdadeiro, possa noutra época ser recusado como falso⁷⁸.

⁷⁶ *Op. cit.*, p.41. Gérard Lebrun, ao reflectir sobre a importância do conceito de *descontinuidade* em *L'Archéologie du savoir*, nota que o *arqueólogo* não se contenta em salientar cortes e rupturas na história do saber com o simples objectivo de realizar uma apologia da *descontinuidade*. Segundo este comentador, Foucault não se limita a constatar a existência de uma *descontinuidade*, procurando, bem pelo contrário, encontrar uma explicação sistemática para a mudança brusca de paradigmas que marca a história do saber, em geral, e da ciência, em particular. A *arqueologia* não é assim entendida como um trabalho apenas desconstrutivo, mas antes como uma tarefa essencialmente explicativa (Cf. «Pour la discontinuité», in *Maganize Littéraire*, 325, Outubro 1994, pp. 66-67).

⁷⁷ Ainda neste capítulo, retornaremos à questão da diferença entre «história epistemológica» e «história arqueológica».

⁷⁸ Ao referir-se à verdade, Foucault pretende descobrir o conjunto de regras que, de acordo com a configuração específica do «saber» numa determinada época, determinam os discursos que podem ou não ser aceites como verdadeiros. A verdade deixa assim de ser entendida como a adequação do discurso a um referente ontológico: «...por verdade não quero dizer o conjunto das coisas verdadeiras a descobrir ou a fazer aceitar, mas o conjunto das regras segundo as quais se distingue o verdadeiro do falso...» [Michel Foucault, «Entretien avec Michel Foucault» (1976), in *D.É.*, III, p.159]. Esta ideia será clarificada quando analisarmos os conceitos *arqueológicos* de «sistema de formação» e «saber».

Centremos a nossa atenção num exemplo ao qual já recorremos e que Foucault utiliza frequentemente para ilustrar os conceitos operatórios da *arqueologia*: a emergência, no século XIX, de uma disciplina psiquiátrica na qual se encontram «objectos», «conceitos», «modalidades de enunciação» e «estratégias» bem diferentes dos que preenchiam o tradicional estudo das «doenças da cabeça» ou das «doenças nervosas» do qual se ocupavam os médicos do século XVIII⁷⁹. Segundo uma perspectiva meramente «epistemológica», a Psiquiatria seria o resultado de um longo processo de descoberta da verdade da loucura que, apesar de ter sido parcialmente desvelada pela medicina do século XVIII, só se teria revelado plenamente na Psiquiatria do século XIX. Ora, o *arqueólogo*, em vez de analisar o passado como origem longínqua do presente, dirige o seu olhar para o contexto efectivo e actual no qual se formou a Psiquiatria do século XIX, concluindo que a loucura, tal como é pensada pelos psiquiatras, não encontra uma pré-existência em tempos remotos. Bem pelo contrário, enquanto «objecto» específico do discurso psiquiátrico, apenas pôde emergir no contexto de determinadas condições históricas presentes na *Modernidade*. Fenómenos como a delinquência, o homicídio, o suicídio, os crimes passionais ou certas formas de roubo, no século XVIII pertencentes apenas à esfera do discurso penal e judiciário, passaram no século XIX a ser entendidos como algo descritível e analisável pelos conceitos da Psiquiatria, adquiriram visibilidade nas páginas dos tratados médicos da altura, ou seja, ganharam o estatuto de «objectos» para a Psiquiatria⁸⁰. Para explicar, por exemplo, o regime de existência da delinquência como um novo «objecto» do discurso psiquiátrico, o *arqueólogo* considera essencial perceber a forma como a sociedade *moderna* experienciava a relação entre a loucura e o comportamento delinquente. Recusando compreender a evolução de uma prática discursiva a partir de critérios meramente internos, a *arqueologia* encontra assim no contexto histórico elementos muito importantes para explicar a emergência de novos «objectos discursivos». Neste sentido, remete o aparecimento da delinquência como fenómeno psicopatológico a um jogo complexo de relações que o discurso psiquiátrico manteve não só com práticas institucionais e sociais que lhe eram contemporâneas, como também com outros discursos de carácter não científico. A articulação entre o plano discursivo e o social é visível no que a *arqueologia* designa como «superfícies

⁷⁹ Cf. A.S., p.233.

⁸⁰ Cf. *op. cit.*, p.56.

primeiras de emergência» dos objectos discursivos. Já as conexões interdiscursivas são mais detectáveis na análise das «instâncias de delimitação»⁸¹.

Foucault encontra na família, no grupo social próximo, no meio de trabalho e na comunidade religiosa as «superfícies primeiras de emergência» da delinquência como «objecto» da Psiquiatria, instâncias nas quais se opera primeiramente o reconhecimento ético da criminalidade como uma forma de desvio aparentada à loucura. Assim, para que a partir do século XIX fossem reconhecidas ao discurso médico competências para explicar e tratar a delinquência como uma manifestação psicopatológica, foi primeiro necessário que tais instâncias sociais desenvolvessem uma nova percepção moral acerca do delinquente. É nestas «superfícies primeiras» que é reconhecida e designada a loucura, sendo posteriormente transferida para a medicina a tarefa de a explicar e tratar. É nesses «campos de diferenciação primeira» que novos fenómenos são reconhecidos pela sociedade como manifestações de loucura, tornando então pertinente o seu tratamento médico enquanto tal. O facto de tais *superfícies* não serem as mesmas em diferentes épocas e em diferentes sociedades influencia significativamente o tipo de «objecto» tratado pelo discurso médico, na medida em que é no seu contexto que «o discurso psiquiátrico encontra possibilidade de limitar o seu domínio, de definir aquilo de que trata, de dar-lhe o estatuto de objecto...»⁸². Ao articular a formação dos «objectos discursivos» com o domínio da percepção social, a *arqueologia* reconhece assim a estreita ligação entre práticas discursivas e extra-discursivas que será posteriormente reforçada pela *genealogia*.

Além da ligação entre o discurso e as práticas sociais, a *arqueologia* salienta a necessidade de pensar as relações entre diferentes práticas discursivas de modo a descobrir o que designa como «configurações interdiscursivas»⁸³. Deste modo, e recorrendo ao mesmo exemplo, considera importante analisar a percepção da loucura que numa mesma época se encontra não só no campo da medicina, como também nos domínios da justiça penal, da religião e da crítica literária. Com efeito, no século XIX

⁸¹ As múltiplas relações que numa época se estabelecem não só entre diferentes discursos, como também entre práticas discursivas e sociais desenvolvem-se num «terreno arqueológico» que Foucault designa por «saber». Como veremos ainda neste capítulo, o «saber» constitui o «a priori histórico» de qualquer conhecimento científico. Deste modo, o que neste momento da análise é designado por «superfícies primeiras de emergência» e «instâncias de delimitação» da delinquência como novo «objecto» da ciência psiquiátrica pertence ao espaço do que Foucault caracterizará como «saber» moderno acerca da loucura.

⁸² A.S., p.57.

⁸³ Cf. *op. cit.*, p.207.

não pertenceu exclusivamente à Psiquiatria a competência para designar, nomear e instaurar a loucura como «objecto», ou seja, a ciência médica não se constituiu como a única «instância de delimitação» da loucura como «objecto». Apesar de ser a que possuía mais poderes para tal, não foi a única a desempenhar esse papel: a justiça penal também foi significativa para a definição de certos tipos de delinquência como loucura, pois salientou a importância de novas categorias, como as de circunstâncias atenuantes ou de crime passionai, na determinação da natureza patológica dos comportamentos delinquentes; a autoridade religiosa funcionou igualmente como «instância de delimitação» da loucura como «objecto» do discurso médico ao distinguir os fenómenos corporais e patológicos passíveis de serem tratados pela medicina dos fenómenos espirituais e sobrenaturais que pertenceriam à exclusiva esfera da acção da Igreja; a crítica literária e artística também assumiu uma função importante neste domínio ao reconhecer na obra de arte uma linguagem na qual seria possível decifrar os instintos mais inconscientes do autor (explicativos de certas atitudes desviantes)⁸⁴.

Finalmente, e como complemento à análise das «superfícies primeiras de emergência» e das «instâncias de delimitação», o *arqueólogo* procura compreender as «grades de especificação» segundo a qual um fenómeno é reconhecido como "loucura", ou seja, «os sistemas segundo os quais separamos, reagrupamos, classificamos, derivamos umas das outras as diferentes loucuras como objectos do discurso psiquiátrico»⁸⁵. No século XIX, tais «grades de especificação» identificavam-se com a alma, o corpo, a vida e a história dos indivíduos. Assim, por exemplo, seria possível, a partir da história do indivíduo, dos seus traços psicológicos ou da repetição dos seus actos, avaliar um delinquente como louco e diagnosticar o tipo de loucura em que o seu comportamento deveria ser integrado.

O reconhecimento da influência destas três *instâncias* na emergência, delimitação e diferenciação da loucura como «objecto» do discurso psiquiátrico, instâncias profundamente ligadas à época e à sociedade na qual se insere essa prática discursiva, mostra bem o propósito da *arqueologia* em salientar a importância da especificidade das condições históricas na formação dos «objectos discursivos»:

O discurso psiquiátrico, no século XIX, caracteriza-se não por objectos privilegiados mas pela maneira pela qual forma os seus objectos (...). Essa

⁸⁴ Cf. *op. cit.*, pp.57-58.

⁸⁵ *Op. cit.*, p.58.

formação é assegurada por um conjunto de relações estabelecidas entre instâncias de emergência, de delimitação e de especificação. Dir-se-á, pois, que uma formação discursiva só se define (...) quando se pode estabelecer semelhante conjunto. (...) O que quer dizer que não se pode falar de qualquer coisa em qualquer época; (...) não basta abrir os olhos, prestar atenção, ou tomar consciência, para que novos objectos logo se iluminem, e que ao primeiro raio de sol lancem a sua primeira claridade⁸⁶.

Este excerto de *L'Archéologie du savoir* é bem ilustrativo da recusa *arqueológica* do postulado básico da tradicional «história das ideias»: o da crença num sujeito puro que, desligado de quaisquer condicionalismos históricos, poderia conhecer o objecto por um simples esforço de atenção ou por uma mera tomada de consciência.

Contudo, a *arqueologia* não aceita a descrição isolada dessas três *instâncias* como condição suficiente para a compreensão da emergência de um «objecto discursivo». Foucault apela a uma análise relacional da história, considerando que apenas a apreensão do «feixe complexo de relações» que se estabelecem entre tais *instâncias* permite o entendimento da emergência da loucura como «objecto» do discurso psiquiátrico. Assim, e a respeito do caso específico da aceitação da delinquência como fenómeno psicopatológico, sublinha que não se pode perspectivá-la como a descoberta solitária que um psiquiatra teria feito da semelhança entre condutas criminosas e comportamentos patológicos ou como o resultado isolado de um novo código penal. Essas *instâncias* (médica e penal) apenas contribuíram para a formação de um novo «objecto» do discurso psiquiátrico na qualidade de elementos de um «sistema», de um todo relacional ao qual Foucault atribui a designação de «sistema de formação» de um discurso:

... por sistema de formação, é preciso pois compreender um **feixe complexo de relações** que funcionam como regra; prescreve o que deve ser relacionado, numa prática discursiva, para que esta se refira a tal ou qual objecto, para que ponha em jogo tal ou qual enunciação, para que utilize tal ou qual conceito, para que organize tal ou qual estratégia⁸⁷.

O «sistema de formação» surge assim como uma figura histórica que define a regularidade de um discurso não pela sua pertença a uma origem remota a partir da qual as peripécias da história se desenrolariam de forma necessária, mas por um sistema de regras que surgiu num determinado tempo possibilitando a formação de

⁸⁶ *Op. cit.*, p.61.

⁸⁷ *Op. cit.*, p.98 (o destaque é nosso).

novos «objectos», «conceitos», «modos de enunciação» e «estratégias». As seguintes palavras de Michel Foucault são elucidativas desta ideia central da *arqueologia*:

Conjunto de regras para uma prática discursiva, o sistema de formação não é estranho ao tempo. (...) Uma formação discursiva não desempenha, pois, o papel de uma figura que pára o tempo e o enregela por décadas ou séculos; ela determina uma regularidade própria a processos temporais; coloca o princípio de articulação entre uma série de acontecimentos discursivos e outras séries de acontecimentos, de transformações, de mutações e de processos. Não uma forma intemporal, mas um esquema de correspondência entre diversas séries temporais⁸⁸.

Deste modo, a regularidade de uma determinada «formação discursiva» assenta numa convergência ou «correspondência» que numa determinada época se estabelece entre diferentes discursos e entre práticas discursivas e não-discursivas, determinando um **espaço possível** de emergência de novos «objectos», «conceitos», «temas» ou «modos de enunciação». Trata-se de uma regularidade que confirma a ruptura e a descontinuidade na história do saber, já que se identifica com uma unidade meramente local e sujeita a transformar-se e a desaparecer, dando lugar a novas «formações discursivas»⁸⁹. O *arqueólogo* concretiza assim a tarefa que inicialmente se propôs realizar: a de, desconstruindo a categoria tradicional da *continuidade*, encontrar uma nova unidade e regularidade no campo discursivo.

O interesse de Foucault pelo «sistema de formação» de um discurso mostra bem em que medida a *arqueologia* toma como seu principal objecto não o conhecimento já constituído, mas as condições históricas que o tornam possível, ou, como atrás o notámos, o espaço possível de emergência de uma nova «formação discursiva». Não dirige o seu olhar para «formas de conhecimento» ou «ciências» com uma «estrutura de idealidade» já definida, mas antes para o «**saber**» entendido como o «antecedente do que se revelará e funcionará como um conhecimento ou uma ilusão»⁹⁰. Sendo um conceito muito próximo do de «sistema de formação», Foucault define o «saber» como um «conjunto de elementos, formados de maneira regular por

⁸⁸ *Loc. cit.* (o destaque é nosso).

⁸⁹ Gilles Deleuze sublinha esse carácter histórico e efémero das «formações discursivas», notando que «as formações discursivas são verdadeiras práticas, e as suas linguagens, em vez de serem um logos universal, são linguagens mortais, aptas a promover e por vezes a exprimir mutações» [Foucault (1986), trad. José Carlos Rodrigues, Vega, Lisboa, 1998, p.33].

⁹⁰ *A.S.*, p.237.

uma prática discursiva e que são indispensáveis à constituição de uma ciência, apesar de não se destinarem necessariamente a dar-lhe lugar»⁹¹.

Ao situar a emergência da ciência no plano do «saber», a *arqueologia* foucaultiana introduz uma perspectiva acerca da formação do conhecimento científico que se afasta da tradicional «história epistemológica» realizada por Bachelard ou Canguilhem, na qual o contexto histórico de emergência das ciências era desvalorizado a favor da descoberta dos mecanismos que presidem à sua reorganização interna. Numa direcção bem diferente, a «história arqueológica» das ciências procura encontrar no terreno histórico do «saber» as condições de possibilidade para que um *enunciado* seja ou não aceite como científico. Tal foi o trajecto percorrido por Foucault no estudo da emergência da medicina clínica (*Naissance de la clinique*) ou da psiquiatria (*Histoire de la folie*)⁹². Ao contrário da «epistemologia», a «arqueologia» não se dirige assim a uma ciência já constituída, mas antes ao conjunto de regras que presidem à sua constituição, centrando a sua atenção no que Foucault designa por «limite de epistemologização», enquanto a «história epistemológica» estuda a ciência a partir do seu «limite de cientificidade».

Com efeito, ao analisar a emergência de uma disciplina científica a partir do campo do «saber», Foucault considera que o processo que conduz à sua formação como um conjunto autónomo e coerente de «enunciados» passa por determinados «limiares», ou seja, por diferentes passos que marcam a individualização dessa «formação discursiva» face ao domínio mais geral do «saber». Distingue assim quatro momentos essenciais na emergência de uma «formação discursiva», notando contudo que esta cronologia não é aplicável de forma universal:

a) O momento em que uma prática discursiva se autonomiza e individualiza, constituindo-se como um conjunto de «enunciados» provenientes do mesmo «sistema

⁹¹ A.S., p.220. Tendo o cuidado de distinguir os «domínios científicos» dos «territórios arqueológicos», Foucault considera que o campo do «saber» é muito mais abrangente do que o plano da ciência, englobando também textos jurídicos, expressões literárias, reflexões filosóficas, decisões de ordem política, comportamentos quotidianos e opiniões (Cf. *op. cit.*, pp.234-236).

⁹² No prefácio a *N.C.*, é bem claro o propósito de Foucault em realizar uma «história arqueológica» da medicina clínica: «A busca aqui empreendida implica assim o projecto deliberado de ser crítica, na medida em que se trata (...) de determinar as condições de possibilidade da experiência médica, tal como a época moderna a conheceu» (ed. cit., p.XV).

de formação», ou seja, emergindo como uma «formação discursiva». Trata-se do «limiar de positividade»⁹³.

b) O momento em que uma «formação discursiva» procura estabelecer um conjunto autónomo de normas de verificação e de coerência e impor-se como um modelo de crítica e de verificação face à estrutura geral do «saber». Pode dizer-se que tal grupo de «enunciados» transpõe o «limiar de epistemologização»⁹⁴.

c) O momento em que uma «formação discursiva», já tendo transposto o «limiar de epistemologização», se assume como uma disciplina que obedece a um certo número de critérios formais, ou seja, como um grupo de «enunciados» que não obedece apenas a regras *arqueológicas* de formação, mas também a certas leis de construção das proposições. A «formação discursiva» transpõe então o «limiar de cientificidade», assumindo-se como um discurso científico⁹⁵.

d) O momento em que um discurso científico consegue edificar o seu próprio sistema formal, ou seja, definir os axiomas que lhe servem de base, os elementos que usa e as estruturas proposicionais que aceita como legítimas. Essa disciplina científica terá assim conseguido transpor o «limiar de formalização»⁹⁶.

Esta distinção entre diferentes «limiares» permite a Foucault situar mais claramente o trabalho do *arqueólogo* e distinguir o posicionamento «arqueológico» do «epistemológico» no que concerne à análise da ciência. Considerando que a *arqueologia* «deve mostrar positivamente como uma ciência se inscreve e funciona no elemento do saber»⁹⁷, a sua análise não pode centrar-se sobre a ciência já constituída, ou seja, sobre o «limiar de cientificidade», mas antes sobre a relação que uma disciplina científica mantém com o «saber», a qual só é detectável no «limiar de epistemologização» de uma «formação discursiva».

O que a *arqueologia* tenta então descrever não é a ciência na sua estrutura específica, mas sim o domínio do «saber», procurando mostrar em que medida o

⁹³ Cf. *A.S.*, p.243.

⁹⁴ Cf. *op. cit.*, pp. 243-244.

⁹⁵ Cf. *loc. cit.*

⁹⁶ Cf. *loc. cit.*

⁹⁷ *Op. cit.*, p.241.

conjunto de relações entre práticas discursivas que se estabelecem numa determinada época podem dar lugar a «figuras epistemológicas»⁹⁸.

Afirma-se assim como a análise do «conjunto das relações que podem unir, numa época dada, as práticas discursivas que dão lugar a figuras epistemológicas, a ciências, eventualmente a sistemas formalizados»⁹⁹, ou seja, como a análise da «épistémè», a qual designa «o modo segundo o qual, em cada uma das formações discursivas, se situam e operam as passagens à epistemologização, à cientificidade, à formalização»¹⁰⁰.

A *arqueologia*, enquanto estudo da «épistémè», remete assim a formação da ciência a uma prática histórica na qual situa as suas condições de possibilidade, desviando-se das filosofias do conhecimento que descontextualizam a emergência das «figuras epistemológicas», reivindicando o seu direito à verdade e à cientificidade pela sua formação a partir de uma consciência transcendental¹⁰¹. Enquanto estas percorrem o eixo *consciência-conhecimento-ciência*, a *arqueologia* opta por partir da *prática discursiva* para o *saber* e deste para a *ciência*.¹⁰² Ao remeter o processo de construção da ciência a um «a priori histórico», Foucault apresenta igualmente uma crítica ao *cientismo* reinante na modernidade e do qual a contemporaneidade parece ainda não se ter libertado, «... recordando-nos que os objectos de uma ciência e as várias teorias científicas não são verdades eternas»¹⁰³.

Ao libertar a análise da ciência e do conhecimento em geral da figura tradicional de um sujeito gnosiológico puro, a leitura *arqueológica* não pode assim ser desligada da crítica que encerra às filosofias racionalistas da modernidade.

⁹⁸ Acerca dos conceitos de «saber» e de «ciência» na filosofia foucaultiana, Acílio Rocha nota que «...ao referir-se saber, pretende-se partir dum nível onde a distinção entre o científico e o não científico não é pertinente. O saber constitui-se segundo um campo epistemológico (épistémè) dum a priori histórico, que significa aquilo a partir do qual conhecimentos e teorias foram possíveis numa dada época» (*Problemática do Estruturalismo - Linguagem, Estrutura, Conhecimento*, col. «Filosofia», Instituto de Investigação Científica, Lisboa, 1988, p. 326).

⁹⁹ A.S., p.250.

¹⁰⁰ *Loc. cit.*

¹⁰¹ Comparando a análise recorrencial de Serres (que fixa a sua atenção no «limiar de formalização») e a análise «epistemológica» de Bachelard com a «história arqueológica» de Foucault, Pierre Billouet afirma «...que à diferença das precedentes, este tipo de história das ciências remete os factos científicos a 'processos históricos' e não a um sujeito transcendental cuja actividade atravessaria a história» (*Foucault*, col. «Figures du Savoir», Les Belles Lettres, Paris, 1999, p.102).

¹⁰² Cf. A.S., p.239.

¹⁰³ Paul Veyne, *art. cit.*, p.175.

Tal crítica é claramente notória nas seguintes palavras de Foucault:

... a arqueologia encontra no saber o ponto de equilíbrio da sua análise – isto é, num domínio em que o sujeito está necessariamente situado e dependente, sem que jamais possa ser considerado titular (...).

No enigma do discurso científico, o que ela põe em jogo não é o seu direito a ser uma ciência, é o facto de que ele existe. E o ponto onde se separa de todas as filosofias do conhecimento é que ela não relaciona tal facto à instância de uma doação originária que fundaria, num sujeito transcendental, o facto e o direito, mas ao processo de uma prática histórica¹⁰⁴.

O «saber» surge assim como o «a priori» não de verdades formais e necessárias, mas de verdades formadas historicamente, desempenhando para os «conhecimentos» e para as «ciências» o papel de seu «a priori histórico», ou seja, de um conjunto de regras e condições concretas que, num momento dado e num contexto determinado, tornam possível a emergência de certos conhecimentos como verdadeiros:

... O *a priori* não escapa à historicidade: não constitui, acima dos acontecimentos, e num véu estático, uma estrutura intemporal; define-se como o conjunto das regras que caracterizam uma prática discursiva: ora, essas regras não se impõem do exterior aos elementos que elas põem em relação; estão comprometidas com aquilo mesmo que ligam; (...) O *a priori* das positivities não é somente o sistema de uma dispersão temporal; é ele próprio um conjunto transformável. Contrariamente aos *a priori* formais cuja jurisdição se entende sem contingência, ele é uma figura puramente empírica¹⁰⁵.

A insistência de Foucault em sublinhar que o «saber», enquanto «sistema de formação» ou «a priori histórico» do discurso, não é uma estrutura formal mostra bem a sua intenção de se afastar não só das tradicionais filosofias do conhecimento, mas também do estruturalismo. Com efeito, apesar da noção de «sistema» estar bem presente no vocabulário *arqueológico*, Foucault recusa em vários momentos da sua obra qualquer ligação ao movimento estruturalista, talvez por nele ver, como o nota Blanchot, um certo transcendentalismo incompatível com os princípios *arqueológicos*¹⁰⁶. No diálogo final com que Foucault conclui *L'Archéologie du savoir*, é bem notório o esforço do filósofo para libertar a análise *arqueológica* de quaisquer

¹⁰⁴ A.S., pp.239 e 251.

¹⁰⁵ *Op. cit.*, p.168.

¹⁰⁶ Cf. Maurice Blanchot, *Foucault Como O Imagino*, trad. Miguel Serras Pereira e Ana Luísa Faria, Relógio D'Água Editores, Lisboa, s.d., p.28.

princípios estruturalistas ou «métodos de estruturação linguística», considerando que aquela não procura descobrir «leis de construção ou formas que seriam aplicadas da mesma maneira por todos os sujeitos que falam»¹⁰⁷. Apesar de Foucault não se reconhecer como um estruturalista, podemos contudo encontrar algumas semelhanças entre o seu pensamento e os trabalhos de Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan ou Roland Barthes. Tal como os estruturalistas, Foucault privilegia o discurso como objecto da sua análise e recusa estudá-lo com o fim de nele encontrar um sentido oculto que remeteria para uma representação do real. À semelhança da linguística estrutural de Ferdinand Saussure e Jakobson, Foucault não se interessa pelo referente ontológico dos discursos, mas antes pelo conjunto ou sistema de regras que permitem a sua formação. Ora, na obra *Cours de linguistique générale*, Saussure defendia precisamente a tese segundo a qual a «a língua, concebida como um sistema de signos, organiza os seus componentes de forma autónoma, sem referência directa a uma realidade extralinguística»¹⁰⁸. Tal como veremos no próximo capítulo, a *arqueologia* também não aceita o discurso como representação fiel da realidade, afirmando que as relações que se estabelecem no domínio discursivo não podem ser identificadas com as próprias relações «reais» ou «primárias» que se enquadram num plano anterior e exterior ao discurso.

Ao definir o discurso como uma «prática» ou «acontecimento histórico», Foucault aproxima-se da abordagem estruturalista da «língua». Esta é entendida por Saussure como um «facto social», ou seja, como uma instituição independente das consciências individuais e que exerce sobre elas um poder coercitivo, sendo, diferentemente da «fala», um acto que não depende da vontade ou da inteligência do sujeito falante¹⁰⁹. À semelhança da linguística estrutural, da análise dos mitos de Lévi-Strauss ou da abordagem lacaniana do inconsciente freudiano, Foucault recusa a ideia moderna de um sujeito livre e autónomo, o que nos permite concluir que, apesar de não assumir todos os seus princípios, o *arqueólogo* terá certamente encontrado no projecto estruturalista uma base segura para o seu pensamento.

¹⁰⁷ A.S., p.261. Em *O.D.*, Foucault também se insurge contra a identificação do seu pensamento com o movimento estruturalista: «... a análise do discurso, assim entendida, não desvenda a universalidade de um sentido. (...) E agora, os que têm lacunas de vocabulário, que digam – se isso lhes soar melhor – que isto é estruturalismo» (ed. cit., p.72).

¹⁰⁸ Franck Évrard, *Michel Foucault et l'histoire du sujet en Occident*, col. «Référence», Bertrand-Lacoste, Paris, 1995, p.18.

¹⁰⁹ Cf. Tito Cardoso e Cunha, «Estruturalismo», in *Dicionário do Pensamento Contemporâneo*, Círculo de Leitores, Lisboa, 1991, pp.129-133.

Encontramos um Foucault estruturalista no esforço empreendido pelo filósofo no sentido de despersonalizar o «saber», tomando-o como uma figura puramente histórica e empírica que remete a formação do conhecimento a uma configuração espaço-temporal e não a uma racionalidade transcendental à maneira kantiana. Num artigo publicado em 1984¹¹⁰, Foucault demarca-se claramente das filosofias modernas do conhecimento que encontravam o seu princípio de explicação na actividade autónoma de um sujeito puro (o *cogito* cartesiano, a *razão pura* kantiana ou a *Ideia* hegeliana). Referindo-se à filosofia kantiana, Foucault enaltece o valor do projecto de Kant pelo seu propósito de realizar uma crítica da racionalidade, considerando contudo que a possibilidade de concretizar tal crítica deve passar necessariamente pelo abandono de uma abordagem metafísica do conhecimento:

... a crítica já não irá exercer-se em busca de estruturas formais que tenham um valor universal, mas antes como **investigação histórica** (...). Neste sentido, **esta crítica não é transcendental**, e não tem como finalidade tornar possível uma metafísica: é uma crítica genealógica na sua finalidade e arqueológica no seu método. Arqueológica – e não transcendental – na medida em que não pretenderá extrair as estruturas universais de todo o conhecimento ou de toda a acção moral possível, mas procurará antes tratar os **discursos** que articulam o que nós pensamos, dizemos e fazemos, como tantos outros **acontecimentos históricos**¹¹¹.

Regressando à definição foucaultiana da sua obra como uma «história do pensamento» com a qual iniciámos este capítulo, podemos agora compreender em que medida Foucault completa tal definição com a importante ressalva de que não lhe interessa o pensamento enquanto actividade de uma razão pura, mas antes um pensamento configurado pela própria historicidade. Procurando fazer uma «...história das relações que o pensamento mantém com a verdade», Foucault, com o método *arqueológico*, pretende responder à importante questão de saber «em que medida o pensamento, enquanto tem uma relação com a verdade, pode ter também uma história»¹¹². A *arqueologia* não pode assim ser desligada da desconstrução que opera da visão moderna de uma racionalidade pura como origem do saber.

Em consonância com este posicionamento gnosiológico, Foucault não poderia tomar a linguagem como representação de um pensamento universal. Dentro do contexto da pesquisa *arqueológica*, seria certamente mais pertinente que o filósofo

¹¹⁰ «Qu'est-ce que les Lumières?» (1984), in *D.É.*, IV, pp.562-578.

¹¹¹ *Art. cit.*, p.574 (o destaque é nosso).

¹¹² Michel Foucault, «Souci de la vérité», *ed. cit.*, p.669.

interrogasse o discurso quanto às condições históricas que presidem à sua formação, interessando-se pela sua função estratégica num determinado contexto. E, com efeito, negando o carácter representativo da linguagem, a *arqueologia* sublinha a vertente pragmática do discurso, ou seja, a sua natureza de «prática» configuradora dos próprios «objectos». Ao adoptar um modelo estratégico para compreender a linguagem, Foucault prepara uma das teses centrais da sua filosofia, a de que é no próprio espaço do discurso que o saber se articula com o poder¹¹³. Deste modo, a *arqueologia*, quer pela sua abordagem do problema do conhecimento, quer pela sua análise acerca da linguagem, encontra-se intimamente ligada à ideia central da *genealogia*. Antes de analisarmos a questão da ligação *genealógica* entre saber e poder, consideramos assim necessário explicitar os pontos nucleares da abordagem foucaultiana do discurso.

¹¹³ Cf. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, 1: *la volonté de savoir*, col. «Bibliothèque des Histoires», Gallimard, Paris, 1976, p.133 (a partir de agora, citada apenas pela sigla *V.S.*).

Capítulo 2. A *arqueologia* — uma «história do discurso» em oposição a uma «história do pensamento»

Ignorei a transcendência do discurso; ao descrevê-lo, recusei-me a referi-lo a uma subjectividade.

Michel Foucault

Ao substituir o universo das «coisas» ocultas sob as palavras pelo mundo dos «objectos» criados pela linguagem enquanto «prática histórica», a *arqueologia* foucaultiana encontra-se novamente com a filosofia de Nietzsche. Vejamos de forma breve alguns aspectos do pensamento nietzscheano que serão adoptados por Foucault na abordagem *arqueológica* do discurso.

Na obra *Humano, Demasiado Humano* encontramos uma crítica radical à crença metafísica numa correspondência entre o plano linguístico e o ontológico, crítica que será retomada pelo projecto *arqueo-genealógico* de Foucault. Atentemos por agora nas palavras de Nietzsche:

Na medida em que o homem, durante longos espaços de tempo, acreditou nos conceitos e nos nomes das coisas como em *aeternae veritates*, adquiriu aquele orgulho com que se ergueu acima do animal: ele julgava realmente possuir na língua o conhecimento do mundo. (...) Muito mais tarde - só agora - os homens começaram a aperceber-se de que propagaram um enorme erro com a sua crença na língua¹¹⁴.

Em *Acerca da Verdade e da Mentira no Sentido Extramoral*¹¹⁵, a negação do carácter representativo da linguagem é acompanhada da afirmação da natureza estratégica do discurso. De acordo com a concepção do conhecimento como uma «arte da dissimulação» ligada não a um «impulso honesto e puro para a verdade», mas a um instinto de conservação da vida, Nietzsche desconstrói a crença clássica numa identificação entre as «designações» e as «coisas».

¹¹⁴ Friedrich Nietzsche, *Humano, Demasiado Humano*, ed. cit., parágrafo 11, pp.29-30.

¹¹⁵ Friedrich Nietzsche, *Acerca da Verdade e da Mentira no Sentido Extramoral*, trad. Helga Hoock Quadrado, col. «Obras Escolhidas de Friedrich Nietzsche», Relógio D'Água Editores, Lisboa, 1997. Esta obra é referenciada por Foucault em «La vérité et les formes juridiques» como um marco importante na sua concepção gnosiológica.

Concebe assim a língua como uma mera convenção necessária à manutenção da ordem social¹¹⁶:

Comparadas entre si, as diferentes línguas mostram que nas palavras nunca é a verdade que importa, nem a expressão adequada: caso contrário, não existiriam tantas línguas. (...) Julgamos saber algo das próprias coisas quando falamos de árvores, cores, neve e flores e, no entanto, não dispomos senão de metáforas das coisas que não correspondem de forma alguma às essencialidades primordiais¹¹⁷.

Numa linguagem que em muito o aproxima da *ontologia negativa* de Nietzsche, o *arqueólogo* concebe o discurso como uma «violência que fazemos às coisas», renunciando à ilusão de nele encontrar um «cúmplice do nosso conhecimento»¹¹⁸. Apesar de não considerar impossível realizar uma «história do referente» ou descobrir a existência de «experiências pré-discursivas», não é essa contudo a tarefa que Foucault atribui à *arqueologia*, recusando ver nela qualquer esforço de interpretação dos discursos dirigido ao encontro do seu significado originário ou remetente ontológico. Nesta recusa em operar uma análise hermenêutica capaz de remontar ao significado absoluto do discurso, Foucault não só se assume como um herdeiro de Nietzsche, como também de Freud e Marx, os quais mostraram precisamente a impossibilidade de atingir um ponto absoluto na interpretação, afirmando-a como uma tarefa sempre inacabada. É contudo no primeiro *mestre da suspeita* que Foucault mais se inspira para destruir a tirania do significado que dominou a concepção ocidental acerca da linguagem, considerando que a filosofia nietzscheana mostrou claramente em que medida a interpretação é «uma relação mais de violência que de elucidação», já que «não há nada absolutamente primário a interpretar, porque no fundo já tudo é interpretação, cada símbolo é em si mesmo não a coisa que se oferece à interpretação, mas a interpretação de outros símbolos»¹¹⁹.

Enquanto um trabalho de interpretação se centra no plano visível do que é dito para aí descobrir o plano invisível do não-dito, a *arqueologia* situa a sua pesquisa num meio termo entre o visível e o invisível, ou seja, no nível do «enunciado»¹²⁰. Com efeito, ainda que se dirija à linguagem na sua materialidade, o que mais interessa ao *arqueólogo* é compreendê-la na sua *instância de aparecimento*. Em vez de

¹¹⁶ Cf. *op. cit.*, pp.215-218.

¹¹⁷ *Op. cit.*, pp.219-220.

¹¹⁸ Cf. *O.D.*, p.55.

¹¹⁹ Michel Foucault, «Nietzsche, Freud, Marx» (1967), in *D.É.*, I, p.571.

¹²⁰ Como afirma Foucault, «o enunciado é ao mesmo tempo não visível e não oculto» (*A.S.*, p.143).

permanecer, por exemplo, no terreno mais visível da frase, procura desenterrar o subsolo mais profundo no qual a frase encontra as suas condições de emergência: «a linguagem, na instância do seu aparecimento e do seu modo de ser, é o enunciado»¹²¹. Em termos talvez demasiado simples face à complexidade da noção de «enunciado», poderíamos considerar que ao *arqueólogo* não interessa tanto o que foi dito, mas antes compreender porque é que algo pôde ser dito numa determinada época e numa determinada sociedade. Ou seja, o que procura descobrir são as regras que, de acordo com a configuração do «saber» num determinado contexto, permitem que se possa falar de certas coisas e não de outras. É assim ao «sistema de formação» dos «enunciados» que a *arqueologia* dirige toda a sua atenção, definindo o discurso como o «conjunto dos enunciados que provêm de um mesmo sistema de formação»¹²². Para exemplificar tal ideia, podemos considerar que, face ao termo *ADN*, o *arqueólogo* não procurará saber se ele corresponde ou não a um referente real, mas antes descobrir de que modo a organização da comunidade científica, os recursos económicos ou a ideologia dominante legitimam que o *ADN* surja como algo que ganha visibilidade nos discursos dos cientistas ou nos manuais dos alunos. Não interrogará a palavra *ADN* como símbolo de uma "coisa", mas antes como um "objecto" criado pela linguagem científica de acordo com um conjunto de condições e interesses contextuais. Só neste último sentido é que o termo *ADN* pode ser tomado como um «enunciado». Com efeito, o «enunciado» não pode de modo algum ser entendido como um elemento atómico definível em si e por si, sendo necessário integrá-lo num determinado contexto onde exerce uma função específica, de tal modo que a tarefa prioritária da *arqueologia* é a de delimitar o «campo de exercício da função enunciativa»¹²³. A dimensão semântica da linguagem é assim desvalorizada a favor da sua vertente pragmática.

Relembrando o exemplo do *ADN*, podemos compreender em que medida Foucault recusa o carácter representativo do discurso, interrogando antes a linguagem como uma «prática histórica» que 'cria os objectos' de acordo com a sua integração estratégica num determinado contexto¹²⁴. Quer em *L'Archéologie du savoir*, quer em

¹²¹ *Op. cit.*, p.148.

¹²² Cf. *op. cit.*, p.141.

¹²³ Cf. *op. cit.*, p.139.

¹²⁴ Referindo-se à concepção foucaultiana do discurso como lugar de criação de novos objectos, Richard Rorty compara-a com a abordagem da linguagem levada a cabo por Wittgenstein: «Poderíamos dizer que para Foucault, tal como para Wittgenstein, é necessário lembrarmo-nos de uma coisa que nós já sabemos muito bem: que a forma como as pessoas falam pode 'criar objectos' no sentido em que um grande número de coisas não existiria se as pessoas não falassem de certa forma.

L'ordre du discours, encontramos um Foucault profundamente nietzscheano pela negação que opera do carácter representativo do discurso a favor do seu entendimento estratégico como uma «prática» que forma os seus próprios «objectos»:

Numa palavra, quer-se integralmente evitar as "coisas". (...) Substituir o tesouro enigmático das "coisas" anteriores ao discurso pela formação regular dos objectos que só nele se delineiam. Definir esses *objectos* sem referência ao *fundo das coisas*, mas relacionando-os ao conjunto das regras que permitem formá-los como objectos de um discurso e que constituem assim as suas condições de aparecimento histórico¹²⁵.

Como herdeiro da visão nietzscheana da linguagem, Foucault procura restituir ao discurso o seu carácter de «acontecimento», lutando contra a soberania do significado de modo a «erguer finalmente a soberania do significante»¹²⁶. Este é um dos propósitos essenciais da leitura *genealógica* do discurso tal como é apresentada em *L'ordre du discours*, obra na qual Foucault considera que a análise do discurso deve «...tratar, não das representações que pode haver por trás dos discursos, mas dos discursos como séries regulares e distintas de acontecimentos...»¹²⁷. Criticando a tendência que desde Platão se observa no pensamento ocidental, a de esconjurar os poderes estratégicos que o discurso detinha nos sofistas a fim de o tornar mera expressão de verdades ideais¹²⁸, Foucault apresenta nessa obra, como uma das regras essenciais para a leitura do discurso, a «regra da exterioridade»:

...não passar do discurso para o seu núcleo interior e oculto, para o âmago de um pensamento ou de uma significação que nele se manifestariam; mas, a partir do próprio discurso, da sua aparição e regularidade, passar às suas condições externas de possibilidade, àquilo que dá lugar à série aleatória desses acontecimentos e fixa as suas fronteiras¹²⁹.

Podemos citar como exemplo as universidades, os contratos, os governos, os mecanismos de trocas monetárias internacionais (...)» («Foucault et L'Épistémologie», in *Foucault, lectures critiques*, ed. cit., p.56). Neste pequeno excerto, Rorty mostra-nos com uma simplicidade fabulosa como o poder criativo da linguagem do qual nos fala Foucault resulta precisamente da sua existência enquanto «prática». Sobre as semelhanças entre a análise da linguagem realizada por Foucault e a que foi desenvolvida por Wittgenstein, consultar Arnold Davidson, «Structures and Strategies of Discourse: Remarks Towards a History of Foucault's Philosophy of Language», in *Foucault And His Interlocutors*, ed. cit., pp. 1-22).

¹²⁵ A.S., p.65.

¹²⁶ Cf. O.D., p.53.

¹²⁷ Op. cit., p.61.

¹²⁸ Cf. op. cit., pp.17 e 48.

¹²⁹ Op. cit., p.55. A propósito da recusa foucaultiana em realizar uma interpretação do discurso, Angèle Marietti observa: «Nem uma história do referente, mas menos ainda uma interpretação e neutralização de um discurso, o que nos é exposto e proposto em *L'Archéologie du savoir* é o próprio

A *arqueologia* não pode assim ser identificada com um trabalho de «história do pensamento», pois o seu objectivo não é o de descobrir as ideias e representações ocultas sob as palavras, ou seja, «a consciência, obscura ou explícita, dos sujeitos que falam»¹³⁰. A «história arqueológica» interroga o discurso quanto às suas condições concretas de formação, procurando realizar uma «história das práticas discursivas nas suas relações específicas e articuladas com outras práticas»¹³¹. De acordo com a rejeição do que designa como «recurso histórico-transcendental», Foucault procura «referir o discurso não ao pensamento, ao espírito ou ao sujeito que o pronunciou, mas antes ao campo prático no qual aquele se integra».¹³²

Contrariamente à «história das ideias», a *arqueologia* não toma o discurso como um «documento» ou «signo de outra coisa», mas antes como um «monumento» cujas regras de construção reflectem o tempo no qual foi erguido:

A arqueologia procura definir não os pensamentos, as representações, as imagens, os temas, as obsessões que se ocultam ou se manifestam nos discursos; mas os próprios discursos enquanto práticas que obedecem a regras. Ela não trata o discurso como documento, como signo de outra coisa (...); dirige-se ao discurso no seu volume próprio, na qualidade de monumento»¹³³.

Ao interrogar o discurso como «monumento», o *arqueólogo* concebe a linguagem de modo bem diferente de um linguista ou de um lógico. O seu objectivo não é o de estudar a coerência interna de um grupo de signos, mas sim o de descobrir a sua modalidade de existência no contexto específico de um singular «sistema de formação». Neste sentido, Foucault abandona os modelos da lógica, da gramática ou da filosofia analítica como recursos para a definição do «enunciado», na medida em que tais disciplinas desenvolvem uma análise meramente interna da linguagem que não dá conta da importância do «sistema de formação» dos «enunciados»¹³⁴. Enquanto tais disciplinas se debruçam sobre um sistema linguístico já constituído, a *arqueologia* visa

discurso na sua consistência delimitada. Verdadeiro trabalho arqueológico, no sentido próprio do termo, a operação consiste em desenterrar, não em enterrar...» (Michel Foucault, *Archéologie et Généalogie*, col. «Le Livre de Poche», Librairie Générale Française, Paris, 1985, p.38).

¹³⁰ Cf. Michel Foucault, «Réponse a une question» (1968), in *D.É.*, II, p.681.

¹³¹ Cf. *art. cit.*, pp. 686-687.

¹³² Cf. *art. cit.*, p.683.

¹³³ *A.S.*, p.182 (o destaque é nosso). No artigo citado na nota anterior, Foucault afirma ter retomado o termo *monumento* de Canguilhem.

¹³⁴ «O novo arquivista anuncia que passará a só ter em conta enunciados. Não se ocupará daquilo que, de mil maneiras, fazia o enlevo dos arquivistas precedentes: as proposições e as frases» (Gilles Deleuze, *Foucault*, ed. cit., p.19).

descobrir as condições pelas quais, numa determinada época e contexto específico, algo pôde ser dito. A noção de «arquivo», objecto central da descrição *arqueológica*, diz precisamente respeito às condições históricas de aparecimento dos «enunciados», não se identificando com uma memória das coisas já ditas ou com uma massa inerte de textos que foram conservados, mas antes com o conjunto de regras que, numa determinada época e sociedade, definem aquilo de que se pode falar e ditam os critérios de conservação ou censura dos «enunciados»¹³⁵. Descrevendo os discursos no espaço do «arquivo», a *arqueologia* não remete o que é dito a um pensamento ou a um «cogito», mas antes à regularidade de uma prática¹³⁶.

Ao interrogar-se sobre as condições históricas de emergência dos discursos, a *arqueologia* acaba por realizar um trabalho comparativo, relacionando uma prática discursiva não só com outras *formações discursivas*, mas também com outras práticas de carácter económico, político ou social: «a descrição arqueológica do discurso desenrola-se no domínio de uma história geral; ela procura descobrir todo o domínio das instituições, dos processos económicos, das relações sociais com as quais se pode articular uma formação discursiva»¹³⁷. Ao relacionar as práticas discursivas com as instituições, os acontecimentos políticos e económicos, insere o discurso no imenso jogo de relações de força que animam uma sociedade, preparando a reflexão *genealógica* entre discurso e poder.

A ligação entre discurso e poder não pode contudo ser equivocadamente interpretada como uma submissão das práticas discursivas às práticas institucionais. Neste ponto, *L'Archéologie du savoir* é muito clara na defesa de que as «relações discursivas» não constituem um mero efeito ou reflexo das «relações primárias» que, «...independentemente de qualquer discurso ou de qualquer objecto de discurso, podem ser descritas entre instituições, formas sociais, etc.»¹³⁸. Considerando que «...as relações de dependência que se podem assinalar neste nível primário não se exprimem, forçosamente, no relacionamento que torna possíveis objectos de discurso»¹³⁹, o

¹³⁵ Cf. Michel Foucault, «Réponse a une question», ed. cit., pp.681-682. Em *A.S.*, o «arquivo» é precisamente definido como «a lei do que pode ser dito, o sistema que rege o aparecimento dos enunciados como acontecimentos singulares. (...) O arquivo não é (...) o que recolhe a poeira dos enunciados que se tornaram inertes e permite o milagre da sua ressurreição; é o que define o modo de actualidade do enunciado-coisa; é o *sistema do seu funcionamento*» (pp.170-171; o destaque é nosso).

¹³⁶ Cf. *A.S.*, p.161.

¹³⁷ *Op. cit.*, p.202.

¹³⁸ *Op. cit.*, p.62.

¹³⁹ *Loc. cit.*

arqueólogo inviabiliza qualquer entendimento da linguagem como instância reprodutora das práticas sociais. Ao relacionar os acontecimentos discursivos com o conjunto das práticas não-discursivas, a *arqueologia* está apenas interessada em descobrir entre elas «formas de articulação», recusando qualquer «análise causal»¹⁴⁰. Assim, no caso exemplificativo da emergência do discurso clínico no final do século XVIII, «quer mostrar não como a prática política determinou o sentido e a forma do discurso médico, mas como e a que título ela faz parte das suas condições de emergência, de inserção e de funcionamento»¹⁴¹. Ao afirmar que entre o plano institucional e o discursivo se estabelece uma relação de articulação e não de causalidade, a *arqueologia* prepara uma das teses centrais da reflexão *genealógica* foucaultiana: a de que entre poder e discurso não há qualquer exterioridade, ou seja, que o poder não age sobre o discurso como uma espécie de super-estrutura marxista determinando do exterior o que é enunciado.

Apesar da *arqueologia*, pela afirmação que faz de uma estreita imbricação entre o plano discursivo e o não-discursivo, já encerrar muitas das conclusões apontadas pela *genealogia*, o que conduz alguns autores a considerarem superficial a distinção entre os dois métodos¹⁴², nota-se contudo uma diferença no que concerne não às conclusões a que chegam, mas ao ponto do qual partem. Com efeito, enquanto no período *arqueológico* Foucault parte dos acontecimentos discursivos para descobrir as suas conexões com outras práticas, na fase *genealógica* (cujo início é geralmente identificado com a publicação de *Surveiller et punir*) toma a análise das práticas não-discursivas como objecto prioritário da sua reflexão. Apesar desta divergência, o percurso *arqueológico* coincide com o trajecto *genealógico* no que concerne à conclusão de que o discurso deve ser entendido como um «acontecimento» histórico que se relaciona com a dinâmica de forças sociais, políticas e económicas que dominam uma época, pelo que deve ser tomado como o local privilegiado para analisar as relações de interdependência entre o **poder** e o **saber**¹⁴³.

¹⁴⁰ Cf. *op. cit.*, pp.212-213.

¹⁴¹ *Op. cit.*, p.213.

¹⁴² A propósito da ligação entre o método «arqueológico» e o «genealógico», consideramos pertinente a seguinte observação de Maurice Blanchot: «... desde *A Arqueologia do saber*, em que parecemos comprazer-nos na ilusão da autonomia do discurso (ilusão que encantaria talvez a literatura e a arte), que se anunciam as múltiplas relações do saber e do poder (...)» (*op. cit.*, pp.39-40).

¹⁴³ Defendendo uma estreita articulação entre o método «arqueológico» e o «genealógico» no que respeita à questão do «saber» e do «poder», Carlo Freccero nota «que não há cesura entre o Foucault arqueólogo e o Foucault analista do poder: o poder é uma produção de saber; há reciprocidade entre saber e poder. Desde as suas primeiras obras, onde o poder aparecia de forma implícita, é a

Capítulo 3. Saber e poder

Não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder.

Michel Foucault

Apesar de ser em *L'ordre du discours* que encontramos a primeira referência explícita de Foucault às relações entre o poder e o discurso, não podemos contudo tomar tal obra como ponto de referência das reflexões do filósofo sobre esta questão, na medida em nela o poder é concebido de forma negativa, como uma instância limitadora e repressiva da produção e circulação do saber. O projecto que Foucault desenvolve nesse trabalho é com efeito movido pela preocupação em delimitar os mecanismos desenvolvidos pela sociedade ocidental, caracterizada pelo autor como uma sociedade «logofóbica»¹⁴⁴, para limitar ou proibir a emergência e circulação livre dos discursos. Tal preocupação está bem patente na forma como apresenta a hipótese de trabalho que presidiu à sua reflexão na aula inaugural no Collège de France:

Eis a hipótese que gostaria de apresentar esta noite, para fixar o lugar — ou talvez o teatro muito provisório — do trabalho que faço: suponho que em toda a sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, seleccionada, organizada e redistribuída por um certo número de procedimentos que têm por função esconjurar os seus poderes e perigos, dominar o seu acontecimento aleatório, esquivar a sua pesada e terrível materialidade¹⁴⁵.

Como já o notámos no primeiro capítulo a propósito da noção de «vontade de verdade», o poder é concebido nesta obra como algo exterior à ordem do discurso e que exerce sobre esta uma acção repressiva, fortalecendo a «vontade de verdade» que o filósofo salienta como o mais poderoso «mecanismo de exclusão» do discurso, maximizando os efeitos negativos do «interdito» e da «oposição razão e loucura»¹⁴⁶. Apesar de veicular uma concepção negativa de poder, esta obra assume contudo uma

organização do saber que regula as práticas de exclusão. O internamento representa também a outra face do *cogito*» («Savoir et pouvoir à l'ère de la vidéo», in *Maganize Littéraire*, 325, Outubro 1994, p.34).

¹⁴⁴ Cf. *O.D.*, p. 52.

¹⁴⁵ *Op. cit.*, pp.10-11.

¹⁴⁶ Cf. *op. cit.*, pp.11-15.

importância significativa no percurso filosófico de Michel Foucault, na medida em que nela defende explicitamente a tese *genealógica* de uma estreita articulação entre o discurso e o poder. Apesar de *L'Archéologie du savoir* já encerrar uma leitura estratégica acerca da produção do saber, só na obra de 1971 é que encontramos um Foucault completamente decidido a compreender a ligação entre o saber, o discurso e o poder.

A concepção ocidental de um discurso desligado do poder remonta, segundo o autor, à filosofia platónica que, concebendo o discurso como mera representação, remeteu ao esquecimento a força estratégica que a palavra detinha nos poetas gregos do século VI e nos sofistas. E é desse esquecimento que vivem os poderes opressivos da «vontade de verdade» sempre mascarada com as vestes de uma «verdade necessária». Assim, e de modo a desmascará-la, Foucault salienta a necessidade de compreender o discurso não na sua relação a um significado ontológico, mas antes aos efeitos que produz. Atentemos no modo como o autor descreve a ruptura que a filosofia platónica operou em relação ao modelo sofístico de discurso:

... a verdade mais elevada já não residia no que *era* o discurso ou no que ele *fazia*, mas residia no que ele *dizia*: chegou o dia em que a verdade se deslocou do acto ritualizado, eficaz e justo, para o próprio enunciado: para o seu sentido, sua forma, seu objecto, sua relação à referência. Entre Hesíodo e Platão uma certa distinção veio estabelecer-se, separando o discurso verdadeiro e o discurso falso; distinção nova, dado que doravante o discurso verdadeiro não é mais o discurso precioso e desejável, não é mais o discurso ligado ao exercício do poder. O sofista é excluído¹⁴⁷.

No ciclo de conferências que apresentou na Universidade Católica do Rio de Janeiro dois anos depois da publicação de *L'ordre du discours*¹⁴⁸, Foucault retoma esta ideia de que foi na sociedade grega do século V que nasceu a ideia tão comum no Ocidente de que o verdadeiro saber só pertence àqueles que não possuem o poder. Este torna-se desde então uma instância incompatível com o saber, começando a ser concebido como uma forma de ocultar e mascarar a verdade, impedindo o homem de encontrar a lucidez necessária para desenvolver o conhecimento.

¹⁴⁷ *Op. cit.*, pp.17-18.

¹⁴⁸ Referimo-nos às cinco conferências reunidas em «La vérité et les formes juridiques», in *D.É.*, II, pp. 538-623.

Tal ilusão em que ainda vive a civilização ocidental encontra-se bem representada na tragédia de *Édipo* narrada por Sófocles e n' *A República* de Platão¹⁴⁹. Tanto em Sófocles como em Platão, assiste-se à ruptura total dos laços que outrora uniam o saber e o poder nas sociedades indo-europeias do Oriente mediterrânico para as quais «saber e poder eram exactamente correspondentes, correlativos (...). Não podia haver saber sem poder, e não podia haver poder político que não implicasse por sua vez um certo saber especial (...), um saber mágico-religioso»¹⁵⁰. Ora, o Édipo de Sófocles está muito distante do homem de poder dos grandes impérios assírios a quem aquele pertencia em virtude da sua sabedoria, representando, bem pelo contrário, a cegueira e a ignorância que acompanham o poder político: «Édipo funcionará como o homem de poder, cego, que não sabia, e que não sabia porque podia demasiado»¹⁵¹.

Este «grande mito ocidental»¹⁵² sobre a renúncia ao poder como condição para atingir o saber na sua pura verdade é o núcleo central do humanismo moderno contra o qual Foucault, à semelhança de Nietzsche¹⁵³, se insurge, caracterizando-o como uma «forma utópica» de abordar tal temática:

Admite-se, e isto é uma tradição do humanismo, que a partir do momento em que se atinge o poder, deixa-se de saber: o poder enlouquece, os que governam são cegos. E que somente aqueles que estão à distância do poder, que não estão em nada ligados à tirania, fechados nas suas estufas, nos seus quartos, nas suas meditações, é que podem descobrir a verdade.

Ora, tenho a impressão de que existe, e tentei fazê-la aparecer, uma perpétua articulação do poder com o saber e do saber com o poder¹⁵⁴.

Ao sonho que alimentou o humanismo ilustrado, o de uma progressiva maioria intelectual do homem pela sua crescente autonomização face ao poder, Foucault contrapõe a análise *genealógica* de um sujeito de conhecimento profundamente marcado pelas forças do poder, as quais passam a assumir a forma positiva de energias criadoras de saber. A crítica à existência de um sujeito epistémico alheio às relações de poder é essencial na análise *genealógica* foucaultiana. Em

¹⁴⁹ Cf. *art. cit.*, pp.569-570.

¹⁵⁰ *Art. cit.*, p.569.

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² Cf. *art. cit.*, p.570.

¹⁵³ Foucault reconhece a profunda influência de Nietzsche na sua concepção acerca do «poder-saber», referindo-se a ele como «o filósofo do poder» que, contrariamente a Marx, conseguiu «... pensar o poder sem precisar de se fechar no interior de uma teoria política» [«Entretien sur la prison: le livre et sa méthode» (1975), in *D.É.*, II, p. 753].

¹⁵⁴ *Art. cit.*, pp. 751-752.

consonância com a *arqueologia*, aquela não se dirige a um sujeito autónomo e fundador, mas antes aos processos de constituição do próprio sujeito cognoscente, os quais são designados por Foucault como processos de «subjectivação»¹⁵⁵. Ora, nessa configuração do sujeito, assume uma importância significativa a dinâmica do poder, tal como afirma o filósofo em *Surveiller et punir*:

Essas relações de "poder-saber" não devem então ser analisadas a partir de um sujeito do conhecimento que seria ou não livre em relação ao sistema do poder; mas é preciso, ao contrário, considerar que o sujeito que conhece, os objectos a conhecer e as modalidades de conhecimento são outros tantos efeitos dessas implicações fundamentais do poder-saber e das suas transformações históricas. Resumindo, não é a actividade do sujeito do conhecimento que produziria um saber, útil ou arredo ao poder, mas o poder-saber, os processos e as lutas que o atravessam e constituem, que determinam as formas e os campos possíveis do conhecimento¹⁵⁶.

Com esta nova visão *genealógica* de um «poder-saber», Foucault distancia-se claramente da filosofia marxista para a qual o poder surgia apenas como uma instância deformadora do saber com o objectivo de veicular uma ideologia perpetuadora das relações de produção. O modelo marxista pressupunha assim a formação do saber num plano exterior ao poder, de tal forma que este só agiria sobre um saber já constituído e acabado, alterando-o e deturpando-o.

A negação desta relação de anterioridade e exterioridade entre saber e poder constitui o ponto nuclear e mais original da análise *genealógica* de Foucault, a qual encontra nos espaços de poder as próprias condições de possibilidade e emergência de determinados saberes: «Não nos podemos contentar em dizer que o poder tem necessidade (...) desta ou daquela forma de saber, mas que exercer o poder cria objectos de saber, fã-los emergir (...)»¹⁵⁷.

À exterioridade do poder face ao saber Foucault substitui uma relação de «imanência» entre os dois elementos: «Entre técnica de saber e estratégias de poder, não há nenhuma exterioridade, ainda que tenham o seu papel específico e se articulem

¹⁵⁵ Cf. Michel Foucault, «Foucault» (1984), in *D.É.*, IV, p. 632.

¹⁵⁶ Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (1975), col. «Tel», Gallimard, Paris, 1995, p.36 (a partir de agora, citada apenas pela sigla *S.P.*).

¹⁵⁷ Michel Foucault, «Entretien sur la prison: le livre et sa méthode», ed. cit., p.752. Em *S.P.*, encontramos a mesma defesa de uma profunda articulação entre o poder e o saber: «Temos (...) que admitir que o poder produz saber (e não simplesmente favorecendo-o porque o serve ou aplicando-o porque é útil); que poder e saber estão directamente implicados; que não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber; nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder» (p.36).

entre si a partir da sua diferença»¹⁵⁸. Foucault exemplifica a existência desse «poder-saber»: é impossível, por exemplo, compreender algo sobre o saber económico se não se souber como se exerce quotidianamente o poder económico¹⁵⁹; a sexualidade também só se constituiu como um objecto de saber a partir de relações de poder que lhe conferiram o estatuto de objecto cognoscível e, inversamente, se o poder se exerceu sobre a sexualidade, foi porque certas técnicas de saber foram capazes de a objectualizar¹⁶⁰.

Além da regra básica da «imanência», Foucault estabelece mais três princípios metodológicos essenciais na compreensão da relação entre o saber e o poder: o das «variações contínuas», o do «duplo condicionamento» e o da «polivalência táctica dos discursos».

Segundo a «regra das variações contínuas», as relações de «poder-saber» não devem ser compreendidas como formas que definem uma repartição estática das «distribuições de poder» e das «apropriações de saber» (quem tem o poder e quem está privado dele; quem tem o direito ao saber e quem dele é excluído), mas antes como «matrizes de transformação» sujeitas a um esquema de modificações incessantes dos dois elementos da relação¹⁶¹.

A «regra do duplo condicionamento», baseando-se numa «microfísica do poder», estabelece que os «focos locais» de «poder-saber» estão necessariamente situados em estratégias de conjunto, e, inversamente, estas apenas garantem os seus efeitos globais apoiando-se em relações particulares. Negando uma descontinuidade entre o nível microscópico e o macroscópico, Foucault defende um «duplo condicionamento» entre as tácticas específicas que servem uma estratégia e os conjuntos estratégicos que as fazem funcionar. Assim, por exemplo, o dispositivo familiar, enquanto «foco» ou «centro local» de «poder-saber», apesar de não reproduzir nem imitar a sociedade, condicionou as estratégias macroscópicas do controlo malthusiano da natalidade ou dos incitamentos populacionais¹⁶².

¹⁵⁸ V.S., p.130.

¹⁵⁹ Cf. «Entretien sur la prison: le livre et sa méthode», ed. cit., p.752.

¹⁶⁰ Cf. V.S., pp.129-130.

¹⁶¹ Cf. *op. cit.*, pp. 130-131. Numa entrevista publicada em 1984, Foucault reafirma esta ideia: «Não é verdade que numa sociedade existam pessoas que detêm o poder e, abaixo delas, pessoas que não têm qualquer poder. O poder deve analisar-se em termos de relações estratégicas complexas e móveis, nas quais ninguém ocupa a mesma posição nem permanece sempre na mesma» («Le style de l'histoire», in *D.É.*, IV, p.654).

¹⁶² Cf. V.S., pp.131-132.

A «regra da polivalência táctica dos discursos», corroborando a tese apresentada em *L'Archéologie du savoir*, determina que «é (...) no discurso que poder e saber se encontram articulados»¹⁶³. Os discursos deixam de ser pensados como meras superfícies de projecção dos efeitos de um poder que lhes seria exterior, passando a ser tomados como «elementos tácticos» cujo sentido e emergência remetem para a sua integração em estratégias gerais de «poder-saber».¹⁶⁴ Considerados sob este ângulo, os discursos surgem como o próprio espaço no qual o poder constitui ou produz o saber e este canaliza e reforça o poder. A ideia marxista de um poder como fonte ou origem secreta do discurso não tem qualquer pertinência neste contexto, na medida em que pressupõe um poder que age num plano exterior à ordem discursiva. Contrariando tal ideia, Foucault defende que «o poder não está (...) à margem do discurso. O poder não é nem fonte nem origem do discurso. O poder é algo que opera através do discurso, dado que o próprio discurso é um elemento num dispositivo estratégico de relações de poder»¹⁶⁵.

De modo a operacionalizar esta ideia de uma estreita implicação entre poder e saber reafirmada pela *genealogia*, Foucault recorre a um conceito mais abrangente do que a noção *arqueológica* de «épistémè». Trata-se do «dispositivo», categoria que permite dar conta da articulação entre os discursos e as práticas institucionais, diferentemente da «épistémè» que Foucault reconheceu ser uma figura essencialmente discursiva¹⁶⁶. Pretendendo realçar a «rede» que se estabelece entre o discurso e o poder, ou, seja, entre «o dito» e o «não dito», o *genealogista* trabalha com a noção de «dispositivo» que define nos seguintes termos: «...conjunto decididamente heterogéneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitectónicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. (...) O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos»¹⁶⁷.

Com o conceito de «dispositivo», Foucault pretende sublinhar a complexidade e mobilidade que caracterizam a relação entre tais elementos heterogéneos. Com efeito, o autor entende-a como um «jogo» no qual ocorrem ou mudanças constantes na posição dos seus elementos ou modificações das suas funções. Assim, por exemplo, a

¹⁶³ *Op. cit.*, p.133.

¹⁶⁴ *Cf. op. cit.*, pp.133-135.

¹⁶⁵ Michel Foucault, «Dialogue sur le pouvoir» (1978), in *D.É.*, III, p.465.

¹⁶⁶ *Cf. Michel Foucault*, «Le jeu de Michel Foucault» (1977), in *D.É.*, III, pp.300-301.

¹⁶⁷ *Art. cit.*, p.299.

função que o discurso ocupa nesse vasto conjunto não é sempre a mesma, podendo aparecer como programa de uma instituição ou, ao contrário, assumir a função de ocultar ou mascarar uma prática¹⁶⁸, o que revela a natureza estratégica do discurso e a sua ligação ao poder.

Com efeito, Foucault realça que «o dispositivo tem (...) uma função estratégica dominante»¹⁶⁹, considerando-o como uma resposta vital às necessidades específicas que surgem em determinados momentos históricos. Assim, por exemplo, o «dispositivo» de controle-dominação da loucura surgiu como resposta ao aumento desenfreado de uma população flutuante que se tornou num incómodo para uma economia de tipo mercantilista¹⁷⁰. O saber psiquiátrico encontra-se assim sustentado por interesses económicos, sociais e políticos, não sendo alheio a certos «jogos de poder», ao mesmo tempo que alimenta e reforça tal poder. Com o novo conceito de «dispositivo», a *genealogia* pode complementar a *arqueologia*, trabalhando no terreno de um «poder-saber», ou seja, no campo das «estratégias de relações de força sustentando tipos de saber e sendo sustentadas por eles»¹⁷¹.

No âmbito da análise que acabamos de apresentar acerca das relações entre o saber e o poder, afigura-se-nos importante realçar a especificidade que a noção de poder assume na filosofia foucaultiana, na medida em que, como o considera o próprio Foucault, «esta palavra 'poder' corre o risco de induzir vários mal-entendidos: mal entendidos acerca da sua identidade, da sua forma, da sua unidade»¹⁷². Com efeito, quando pensamos em poder, é usual que o concebamos não só como algo centralizado nas mãos dos que detêm as forças produtivas ou o controle político, mas também como um meio de censura capaz de ocultar ou deformar a 'verdade', transformando o saber em ideologia. Esta perspectiva, ligada em muito à filosofia marxista, não é contudo fiel à noção foucaultiana de poder que passamos a explicitar. A novidade introduzida pelo pensamento foucaultiano no que concerne a este ponto resulta precisamente da crítica realizada pelo filósofo às principais teorias que dominaram a visão ocidental acerca do poder, mais precisamente à concepção jurídica e à marxista.

A primeira concepção, adoptada pelos filósofos do século XVII e XVIII e pelos teóricos do "contrato social", perspectivava as relações de poder segundo o

¹⁶⁸ Cf. *loc. cit.*

¹⁶⁹ *Ibidem*

¹⁷⁰ Cf. *loc. cit.*

¹⁷¹ *Art. cit.*, p.300.

¹⁷² *V.S.*, p.121.

modelo das trocas mercantis, ou seja, o poder era encarado como um bem que se possuía e que, mediante um contrato, era cedido. Partia assim da ideia de um sujeito primitivo de direitos e poderes naturais, concebendo o poder político como algo que se constituiria a partir de um contrato originário de cedência por parte dos indivíduos: «no caso da teoria jurídica clássica (...), o poder é o poder concreto que cada indivíduo possui e que cederia, total ou parcialmente, para constituir um poder político, uma soberania política»¹⁷³. Pode referir-se, como exemplo desta concepção jurídica, a teoria de Hobbes sobre o Estado como *Leviatã*, a qual Foucault critica pelo pressuposto de um poder localizado num único órgão social e cuja essência seria repressiva e dominadora, alienadora da vontade individual dos homens numa vontade única e soberana.

O *genealogista* condena este modelo por se lhe apresentar demasiado limitativo, na medida em que não permite dar conta do poder como uma potência criadora, ficando presa ao «poder do não» como mera «antienergia» e imposição de limites. Trata-se de uma perspectiva que aos olhos do filósofo encerra um profundo paradoxo, já que postula um poder cuja eficácia será afinal apenas a de «nada poder, a não ser fazer com que aquele que submete nada possa senão o que ele lhe deixa fazer»¹⁷⁴.

Apesar desta concepção jurídica implicar uma visão do ser humano como aquele que meramente obedece, como um sujeito cuja essência é a de ser sujeitoado, nota-se contudo que a ideia de poder como lei que domina, submete e interdita ainda se encontra profundamente enraizada no imaginário da civilização ocidental, assumindo várias formas, como as do pai que proíbe, do censor que obriga a calar ou do mestre que dita a lei¹⁷⁵. Foucault remete a força com que tal ideia domina na sociedade moderna a duas razões, uma de carácter essencialmente funcional, e outra de cariz histórico:

1) Tal teoria cumpre uma função que se poderá designar por 'ideológica'¹⁷⁶, a qual consiste em ocultar e mascarar a realidade efectiva do poder. De modo a convertê-lo em algo mais aceitável, a sociedade precisa de o conceber como uma instância essencial na fixação de fronteiras entre o lícito e o proibido ou como uma

¹⁷³ Michel Foucault, «Cours du 7 janvier 1976», in *D.É.*, III, p.169.

¹⁷⁴ *V.S.*, p.113.

¹⁷⁵ Cf. *op. cit.*, p.112.

¹⁷⁶ Foucault não emprega este adjectivo.

barreira que impede a expansão desenfreada das forças do desejo: «... só se mascarar uma parte importante de si próprio é que o poder é tolerável. (...) O poder, como o puro limite traçado à liberdade é, pelo menos na nossa sociedade, a forma geral da sua aceitabilidade»¹⁷⁷.

2) A imposição do modelo jurídico de poder tem igualmente uma razão histórica que Foucault remete à formação da monarquia ocidental no final da Idade Média. Com efeito, o Estado monárquico edificou-se a partir de uma multiplicidade heterogênea de «núcleos de poder», apoiando-se neles ou até enfrentando-os, mas, em qualquer dos casos, organizando-se como uma ordem superior e reguladora que conseguiu introduzir um equilíbrio entre esses múltiplos poderes. Assim se explica a sua intervenção como instância jurídica, limitadora ou sancionadora. Desde a Idade Média que o aparato estatal pretendeu adoptar a forma do direito ao identificar a sua vontade com a lei e agindo através da imposição e da interdição. A linguagem do poder monárquico identificava-se assim com a da lei, nascendo a representação jurídica do poder: «O direito não foi simplesmente uma arma habilmente manejada pelos monarcas; foi para o sistema monárquico o seu modo de manifestação e a forma da sua aceitabilidade. Desde a Idade Média, nas sociedades ocidentais, o exercício do poder formula-se sempre no direito»¹⁷⁸.

As críticas que começaram a surgir a partir do século XVII relativamente à instituição monárquica apenas punham em causa, segundo Foucault, uma monarquia que ultrapassava os próprios limites da lei e do direito, não questionando o próprio paradigma jurídico de poder segundo o qual este deveria sempre exercer-se segundo um direito fundamental. A importância que ainda se atribui ao direito na compreensão do poder mostra bem como «no pensamento e na análise política nem sempre se cortou a cabeça do rei»¹⁷⁹. Ora, é precisamente deste modelo de poder como lei e soberania que Foucault afasta a sua análise no sentido de compreender o seu carácter difuso e de elaborar uma «microfísica do poder».

Tal como já o notámos anteriormente, a «analítica do poder» de Michel Foucault também recusa o modelo marxista que se apresentava como a teoria dominante na crítica política dos anos setenta. O filósofo denuncia no marxismo as semelhanças que o unem à perspectiva jurídica, nomeadamente a ideia de poder como

¹⁷⁷ V.S., p.114.

¹⁷⁸ *Op. cit.*, p.115.

¹⁷⁹ *Cf. op. cit.*, p. 117.

instância repressiva que opera sempre negativamente e a tendência para o substancializar numa única camada social.

Contudo, a crítica fundamental que Foucault aponta ao marxismo é a de ter subordinado as «relações de poder» às relações de produção, reduzindo a sua compreensão a uma mera questão de funcionalidade económica: «...funcionalidade económica no sentido em que o poder teria essencialmente como função manter relações de produção e reproduzir uma dominação de classe que o desenvolvimento e uma modalidade própria da apropriação das forças produtivas tornaram possível»¹⁸⁰.

No marxismo, o poder estaria assim centralizado na classe dominante, exercendo uma função repressiva sobre aqueles que não o possuem. A esta ideia, Foucault contrapõe a existência de um poder que penetra todas as classes sociais, não sendo propriedade exclusiva da classe dominante¹⁸¹. A concepção foucaultiana de uma «microfísica do poder» opera assim uma crítica radical aos postulados da «propriedade», da «localização» e da «subordinação»¹⁸² que suportam, quer a filosofia marxista, quer o modelo jurídico de poder.

Em *La volonté de savoir*, o postulado da «propriedade» é claramente negado pelo filósofo: «o poder não é qualquer coisa que se adquire, se arranca ou se partilha, qualquer coisa que se guarda e se deixa escapar; o poder exerce-se a partir de um sem número de pontos e num mecanismo de relações não igualitárias e móveis»¹⁸³. Mais do que algo que se **possui**, o poder apresenta-se aos olhos de Foucault como algo que se **exerce** a partir de uma dinâmica na qual participam todos os personagens sociais: «Temos em suma que admitir que esse poder se exerce mais do que se possui, que não é o 'privilegio' adquirido ou conservado da classe dominante, mas o efeito de conjunto das suas posições estratégicas»¹⁸⁴. Como o nota Deleuze, «este novo funcionalismo, esta análise funcional não nega, decerto, a existência das classes e das suas lutas, mas traça delas um quadro inteiramente diferente, com outras paisagens, outros personagens, outros procedimentos que não aqueles a que a história tradicional,

¹⁸⁰ Michel Foucault, «Cours du 7 janvier 1976», ed. cit., p.170.

¹⁸¹ Como o nota Carlo Freccero «o poder perde as suas características negativas de potência soberana que reprime, corrompe, interdita, para assumir o aspecto universal de um saber produtivo, gerado por todos e no qual todos participam» (art. cit., p.32).

¹⁸² A terminologia usada para adjectivar os postulados das concepções jurídica e marxista de poder é da autoria de Gilles Deleuze (cf. *Foucault*, ed. cit., pp. 47-49).

¹⁸³ *V.S.*, p.123.

¹⁸⁴ *S.P.*, p.35.

inclusive a marxista, nos habituou»¹⁸⁵. Com efeito, o filósofo recusa a ideia de um poder como uma mera «obrigação» que seria imposta àqueles que não o teriam, defendendo, em contraposição a tal visão estática das lutas sociais, uma perspectiva dialéctica: «Esse poder (...) não se aplica pura e simplesmente como uma obrigação ou uma proibição aos que o 'não têm'; ele investe-os, passa por eles e através deles; apoia-se neles, do mesmo modo que eles, na sua luta contra esse poder, apoiam-se por sua vez nos pontos em que ele os alcança»¹⁸⁶. A ideia de um poder que se exerce apenas por «subordinação» é assim claramente rejeitada na *genealogia* foucaultiana.

De acordo com este modelo dinâmico e estratégico do poder, Foucault fá-lo atravessar todas as instâncias da sociedade, não o centralizando na classe dominante ou no Estado, mas fazendo-o antes depender dessa luta contínua de forças entre *micropoderes*: «Por poder não quero dizer 'o Poder', como conjunto de instituições e de aparelhos que garantem a sujeição dos cidadãos num determinado Estado»¹⁸⁷. A negação do primeiro postulado liga-se deste modo ao distanciamento face ao segundo, o da «localização». Ao afirmar que o poder se manifesta como uma «rede» de relações de força que envolve todas as camadas da sociedade, Foucault recusa centralizá-lo numa única instância que seria o Estado: «...essas relações aprofundam-se dentro da sociedade, (...) não se localizam nas relações do Estado com os cidadãos (...), não se contentam em reproduzir ao nível dos indivíduos, dos corpos, dos gestos e dos comportamentos, a forma geral da lei ou do governo»¹⁸⁸. O que o filósofo defende é, bem pelo contrário, que os aparelhos estatais são o efeito da multiplicidade de engrenagens e de focos que se situam num nível mais profundo e que constituem, em si mesmos, uma «microfísica do poder». O Estado é assim entendido como uma «cristalização institucional» ou «forma terminal» de um poder essencialmente local e difuso¹⁸⁹.

Ao negar o poder como algo que estaria localizado no Estado ou na classe dominante, Foucault afasta a possibilidade de elaborar uma teoria acerca do poder, pois esta implicava toma-lo como uma realidade já formada. Concebendo-o como «um feixe aberto de relações», opta por realizar uma «analítica do poder»¹⁹⁰ que, em vez de

¹⁸⁵ Foucault, ed. cit., p.47.

¹⁸⁶ S.P., p.35.

¹⁸⁷ V.S., p.121.

¹⁸⁸ S.P., p.35.

¹⁸⁹ Cf. V.S., pp.122-123.

¹⁹⁰ Cf. Michel Foucault, «Le jeu de Michel Foucault», ed. cit., p.302 e V.S., p.109.

apontar conclusões finais sobre um objecto já construído, seja capaz de traçar princípios para a análise de uma relação sempre em aberto e em permanente construção.

Foucault apresenta-nos assim uma concepção «microfísica» do poder que perpassa todos os elementos da sociedade, que vive da própria dinâmica de forças sociais em conflito, não sendo algo externo ao sujeito e que o reprimiria, mas antes um poder que o configura e constitui enquanto tal. Contestando o modelo marxista e o paradigma do poder «Soberano-Lei» que durante tanto tempo dominaram as concepções políticas, Foucault nota que «...o poder circula através dos indivíduos, não se limitando a aplicar-se-lhes. Com efeito, aquilo que faz com que um corpo, gestos, discursos e desejos sejam identificados e constituídos enquanto indivíduos é um dos primeiros efeitos do poder. (...) O poder circula através do indivíduo que ele constituiu»¹⁹¹.

Foucault várias vezes notou que o que mais lhe interessava na «análítica do poder» era determinar de que forma o sujeito era um efeito dos «jogos de poder» e de uma «política da verdade», ou seja, em que medida as formas de «poder-saber» estavam intrinsecamente ligadas ao processo de «subjectivação». O poder deixa então de ser entendido como uma força que se aplicaria a um sujeito inerte e já constituído para passar a ser tomado como um poder profundamente subjectivante, de tal modo que o filósofo, realizando uma *genealogia* do poder, estaria simultaneamente a construir uma *genealogia* da subjectividade. Em *Surveiller et punir*, Foucault é bem explícito na apologia que faz dessa ligação entre a constituição da subjectividade e as estratégias de poder, ao afirmar que «a história [da] microfísica do poder punitivo seria então uma genealogia ou uma peça para uma genealogia da 'alma' moderna (...). Esta alma real, e incorpórea, não é substância; é o elemento no qual se articulam os efeitos de um certo tipo de poder e a referência de um saber (...)»¹⁹². Em grande parte das suas obras, o filósofo remete o nascimento das ciências humanas no século XIX à prática de um «poder disciplinar» que lhe surge como uma peça fundamental na configuração do sujeito moderno. Com efeito, no domínio geral do «poder-saber», Foucault seleccionou uma área específica à qual dedicou grande parte dos seus estudos: o tipo de poder que mais suscitou o interesse do *genealogista* foi o «poder

¹⁹¹ Michel Foucault, «Cours du 14 janvier 1976», in *D.É.*, III, p.180(o sublinhado é nosso).

¹⁹² *S.P.*, p.38.

disciplinar» reinante na *idade moderna*, ao qual o filósofo remeteu a formação de um género específico de saber, o saber sobre o Homem. A *arqueo-genealogia* assume assim como seu principal objecto de análise as recentes ciências humanas, procurando encontrar a articulação entre um novo objecto que é o Homem e o poder de disciplinarização e normalização emergente na *modernidade*. Ao realizar uma «arqueologia das ciências humanas», Foucault pretende mostrar em que medida «... as ciências do homem nasceram a partir do momento em que foram aperfeiçoados os procedimentos de vigilância e de registo dos indivíduos»¹⁹³.

Entre as «ciências do homem», a Psiquiatria mereceu desde muito cedo a atenção de Foucault, empenhado em realizar a história do objecto 'loucura' ao qual os psiquiatras atribuíram no século XIX a designação de *doença mental*: «Dos domínios cuja genealogia tentei fazer, o primeiro foi a psiquiatria, porque eu tinha uma certa prática e experiência de hospitais psiquiátricos e senti que ali havia combates, linhas de força, pontos de confronto, tensões»¹⁹⁴. Nasceu assim o projecto de redigir *Histoire de la folie*, obra na qual Foucault nos apresenta um testemunho essencial de como o saber está necessariamente ligado a jogos de poder:

Quando fiz os meus estudos, por volta dos anos 50-55, um dos problemas que se colocava era o do estatuto político da ciência e das funções ideológicas que podia veicular. Não era exactamente o problema Lyssenko que dominava, mas creio que em torno deste caso escandaloso, que durante tanto tempo foi dissimulado e cuidadosamente escondido, apareceu uma série de questões interessantes. Duas palavras podem resumi-las: poder e saber. Creio haver escrito *Histoire de la folie* dentro deste contexto. (...) No caso de uma ciência tão "duvidosa" como a psiquiatria, não poderíamos apreender de forma mais precisa o entrelaçamento dos efeitos de poder e de saber?¹⁹⁵

De modo a revelar a influência do poder na formação da ciência psiquiátrica, Foucault recorre a uma análise desta ciência que se afasta nitidamente da tradicional abordagem «epistemológica», optando por utilizar uma metodologia que mais tarde sistematizará em *L'Archéologie du savoir*. Com efeito, Foucault reconhece nesta última obra ter utilizado o *método arqueológico* na redacção de *Histoire de la folie*,

¹⁹³ Michel Foucault, «Questions à Michel Foucault sur la géographie» (1976), in *D.É.*, III, p.37.

¹⁹⁴ *Art. cit.*, p.29. O interesse de Foucault pela Psiquiatria deve-se em muito ao trabalho como psicólogo que, entre 1952 e 1955, exerceu no hospital de Sainte-Anne sob a direcção do professor Delay. Possuindo os diplomas em Psicopatologia e Psicologia Experimental do Instituto de Psicologia de Paris, Foucault dedicou os seus primeiros estudos à área da Psicologia (notas biográficas apresentadas por François Ewald em *Magazine Littéraire*, 325, Outubro 1994, pp.21-23).

¹⁹⁵ Michel Foucault, «Entretien avec Michel Foucault», ed. cit., pp.140-141.

notando contudo que neste trabalho a *arqueologia* ainda apresentava algumas incorrecções¹⁹⁶. Tais incorrecções parecem ligar-se à possibilidade do autor ter deixado seduzir-se por uma loucura ontológica e pré-discursiva que mais tarde rejeitará enquanto *arqueólogo*¹⁹⁷. Com efeito, o leitor que percorre a história que Foucault traçou da loucura no Ocidente fica com a ideia de existir uma loucura original e primitiva que teria sido reprimida pelos discursos racionais, apenas revelando a sua essência nas palavras e imagens dos poetas e pintores mais trágicos¹⁹⁸.

Suspendendo a problemática de uma hipotética contradição ou oscilação no posicionamento *arqueológico* de Michel Foucault, o que pretendemos mostrar nas páginas que se seguem é em que medida as teses fundamentais sustentadas em *Histoire de la folie* estão alicerçadas no *método arqueológico* e na desconstrução que este opera do carácter substancialista da loucura. A importância da *arqueologia* na reflexão foucaultiana sobre a loucura ocupará a nossa análise no capítulo que inaugura a segunda parte do presente trabalho.

¹⁹⁶ Cf. A.S., pp. 25-27.

¹⁹⁷ O Foucault de *Histoire de la folie*, tal como é imaginado por Maurice Blanchot, é um pensador que se condena por um dia ter colocado a hipótese «não-arqueológica» de uma loucura pré-existente ao discurso: «Pelo menos por duas vezes, Foucault censurar-se-á por se ter deixado seduzir pela ideia de que há uma profundidade da loucura, de que esta constituiria uma experiência fundamental situada fora da história e da qual os poetas (os artistas) foram e podem ainda ser as testemunhas, as vítimas ou os heróis. Se se tratar de um erro, ter-lhe-á sido benéfico, na medida em que, através desse erro (e de Nietzsche), tomou consciência do seu pouco gosto pela noção de profundidade, do mesmo modo que desmascarará, nos discursos, os sentidos ocultos, os segredos fascinantes (...)» (M. Blanchot, *op. cit.*, p.23).

¹⁹⁸ Tal ideia romântica de uma loucura como algo puro ou como uma essência *numénica* inacessível aos discursos da razão é considerada por alguns comentadores como uma mera possibilidade que não é assumida por Foucault em nenhum momento de *Histoire de la folie*. É o caso de Ian Hacking que se refere a tal ideia como uma «ideia incerta, jamais afirmada categoricamente» («L'Archéologie de Foucault», in *Michel Foucault, lectures critiques*, ed. cit., p. 42).

Segunda Parte

Razão e Loucura - a arqueologia do conhecimento psiquiátrico

Capítulo 1. A arqueologia como horizonte metodológico de *Histoire de la folie* à l'âge classique

Refazer a história desse processo de banimento é fazer a arqueologia de uma alienação.

Michel Foucault

No prefácio à primeira edição da obra, Michel Foucault informa o leitor que o seu propósito central ao elaborar *Histoire de la folie* não foi o de realizar uma história da Psiquiatria, mas antes o de traçar a história da loucura no Ocidente até ao seu 'aprisionamento' pelo saber, ou seja, até à sua transformação num objecto científico¹⁹⁹. Entendemos que esta advertência se prende essencialmente com a preocupação do filósofo em afastar-se de uma abordagem que reduza a complexidade da loucura ao seu tratamento por uma disciplina científica. Em vez de partir do pressuposto de que o discurso psiquiátrico encerraria a verdade última acerca do louco, Foucault procura as condições históricas que permitiram a sua aceitação como um discurso verdadeiro. Encontramos assim o autor de *Histoire de la folie* bem próximo do pensador que em 1969 garante que o objectivo das suas pesquisas não é o de explorar o «limiar de cientificidade» de uma «formação discursiva», mas antes o de descobrir o seu «território arqueológico». Aplicando a terminologia *arqueológica* à história foucaultiana sobre a loucura, podemos então considerar que o interesse de Foucault é o de compreender o «conhecimento» moderno da loucura no seu «limiar de epistemologização».

Foucault podia ter seguido o tradicional caminho da «história epistemológica»: partindo do pressuposto da Psiquiatria possuir uma cientificidade inquestionável, interrogaria o longo passado de práticas discursivas e sociais sobre a loucura como uma mera etapa necessária à revelação final da verdade objectiva da loucura, privilégio absoluto da ciência psiquiátrica. Contudo, e de acordo com o seu horror às categorias da *evolução* e da *continuidade*, o autor segue um caminho totalmente inverso,

¹⁹⁹ Cf. *D. É.*, I, p.164.

enveredando por um percurso *arqueológico* que recusa qualquer leitura da história em termos de progresso:

Trata-se apenas, isolando as cronologias e as sucessões históricas de toda a perspectiva de "progresso", restituindo à história da **experiência** um movimento que não toma nada emprestado do **conhecimento** ou da ortogénese do saber — trata-se de deixar aparecer o desenho e as estruturas dessa **experiência** da loucura, tal como o Classicismo realmente a sentiu. Esta **experiência** não é nem um progresso nem um atraso em relação a outra²⁰⁰.

A recusa em reduzir a história da loucura no Ocidente a uma «história epistemológica» da Psiquiatria é visível neste privilégio que Foucault atribui à «experiência» ou «percepção social» da loucura, remetendo a este subsolo mais profundo e complexo a possibilidade da Psiquiatria ter emergido como «conhecimento»²⁰¹. Mais do que uma história feita para psiquiatras, o autor apresenta ao leitor o rico panorama das diferentes «percepções» que a sociedade ocidental desenvolveu acerca da loucura, não se limitando a relatar a história da «ciência da loucura». Renunciando a olhar o passado apenas a partir do «conhecimento» médico, Foucault valoriza a «experiência» clássica da loucura no que ela tem de mais singular, deixando de lado perspectivas «epistemológicas» que nela veriam apenas o caminhar progressivo da ignorância para o verdadeiro saber. Ao referir-se a tal «experiência», o autor afirma:

... ela é um facto positivo. Manifesta, ao longo da era clássica, uma experiência original e irreduzível; designa um estranho domínio que nos é fechado, estranhamente silencioso quando se pensa que foi a primeira pátria da loucura moderna. Não é o nosso **saber** que se deve interrogar a respeito daquilo que nos parece ignorância, mas sim essa **experiência** a respeito do que ela sabe sobre si mesma e sobre o que pôde formular em relação a si própria²⁰².

Escavando esse terreno mais escondido da «experiência», Foucault encontra um complexo conjunto de elementos heterogêneos que nos dão conta dessa

²⁰⁰ H.F., pp.138-139 (o destaque é nosso).

²⁰¹ «Foucault utiliza o termo conhecimento no sentido mais geral de teoria sistemática sobre a loucura, isto é, a objectivação do fenómeno loucura por um discurso científico que tem a pretensão de aparecer como tal, como é o caso das teorias da medicina, da psiquiatria, do direito, que pretendem elaborar um saber objectivo, positivo» (Roberto Machado, *Ciência e Saber: a Trajectória da Arqueologia de Foucault*, Graal, Rio de Janeiro, 1982, p.84).

²⁰² H.F., p.96 (o destaque é nosso). Ao utilizar o termo «saber», Foucault refere-se neste contexto ao «conhecimento» científico, não lhe atribuindo o sentido que terá em *L'Archéologie du savoir*.

«percepção»: desde a pintura de Bosch e Brueghel, passando pela literatura de Brant, Erasmo e Diderot e pela filosofia de Descartes e de Nietzsche, são inúmeros os discursos nos quais a loucura foi sentida e pensada antes de ser objectualizada por um olhar científico; remontando ao acto ritual que entregava o louco ao destino incerto das águas e passando pelo encerramento dos loucos no universo confuso do Hospital Geral, Foucault chega por fim às práticas asilares de Pinel e Tuke, fazendo-nos lembrar o passado menos nobre da 'ciência da loucura'²⁰³.

Colocando de lado a procura dos critérios de validade interna da ciência psiquiátrica, o *método arqueológico* visa descobrir o seu *a priori histórico*, ou seja, as condições contextuais que presidiram à sua formação. Ao remeter a emergência do discurso psiquiátrico para o seu subsolo *arqueológico*, Foucault salienta a estreita implicação entre as práticas discursivas acerca da loucura e as práticas não discursivas de reconhecimento e controle do louco. Lembremos a este propósito como *L'Archéologie du savoir* relaciona o nascimento da loucura enquanto objecto do discurso psiquiátrico com as «superfícies primeiras de emergência» e as «instâncias de delimitação», as quais englobam o poder penal e judiciário, a autoridade religiosa e as regras morais da sociedade *moderna*²⁰⁴. Ao salientar a importância destes mecanismos de poder na formação da Psiquiatria, a *arqueologia* invalida a sua abordagem *epistemológica* enquanto procura desinteressada da verdade acerca da loucura. A questão da interdependência entre o saber, a verdade e o poder assume assim nesta

²⁰³ Em *L'Archéologie du savoir*, Foucault situa as condições de emergência da ciência psiquiátrica no campo complexo do «saber» sobre a loucura, o qual é entendido pelo *arqueólogo* como um todo relacional de elementos heterogêneos. Nessa obra, o autor realça a ideia já presente em *Histoire de la folie* de que o «saber» sobre a loucura não se resume a uma «forma de conhecimento» ou «ciência», incluindo também textos literários, reflexões filosóficas, decisões de ordem política, comportamentos quotidianos e opiniões (Cf. A.S., pp.233-234). Ao apelar para a importância da «percepção» acerca do louco na formação do «conhecimento» científico, parece-nos que Foucault já se aproximava da distinção que apresentará mais tarde entre «saber» e «conhecimento».

²⁰⁴ Quando Foucault articula os discursos sobre a loucura com as práticas sociais e institucionais de controle do louco, não visa encontrar quaisquer relações de causalidade ou de simbolismo. Como bem o notou em *L'Archéologie du savoir*, a «arqueologia» procura apenas compreender a articulação entre o plano discursivo e o não-discursivo a fim de captar a complexidade de relações que se estabelecem no campo do «saber». *Histoire de la folie* cumpre tal função de conexão ou articulação, ao mostrar, por exemplo, as analogias entre a exclusão da loucura na dúvida cartesiana e o encerramento da loucura no espaço do internamento. Contudo, não podemos considerar a filosofia cartesiana como a causa do internamento *clássico* ou o inverso. Na perspectiva *arqueológica*, trata-se apenas de dois fenómenos que revelam alguns paralelismos, dado pertencerem ao mesmo *saber clássico* sobre a loucura. Será neste sentido que orientaremos as nossas considerações na segunda parte do trabalho ao referirmo-nos às práticas discursivas e institucionais sobre o louco. Procuraremos mostrar em que medida esses dois planos servem a Foucault como sinais mais visíveis da «percepção» que uma época desenvolve acerca da loucura e da razão.

obra uma importância significativa, constituindo um testemunho essencial da aplicação do método *arqueo-genealógico*²⁰⁵. De acordo com a terminologia que usará em *L'ordre du discours*, podemos considerar que o propósito central de Foucault em *Histoire de la folie* não é o de procurar na Psiquiatria a verdade da loucura, mas, pelo contrário, desmascarar a «vontade de verdade» que alimenta o poder do psiquiatra sobre o doente mental.

Com efeito, quando Foucault desvenda todo esse imenso «território arqueológico» que serviu de subsolo originário da Psiquiatria, a conclusão a que chega só podia ser uma: os psiquiatras iludem-se ao acreditarem que a loucura permaneceu intacta durante séculos, oferecendo-se na sua pureza ontológica ao olhar da ciência; esquecem-se da grande lição da *arqueologia*, a de que por baixo do discurso psiquiátrico não existe 'a loucura' como arquétipo platónico, mas uma loucura criada por um conjunto de práticas sociais e discursivas que instituem critérios convencionais para fixar os limites da normalidade. Ao negar a existência da loucura como objecto ontológico, *Histoire de la folie* mantém-se fiel à recusa *arqueológica* em transformar o plano discursivo numa representação da realidade²⁰⁶. Em consonância com o que Francisco Vazquez Garcia designa por «crítica do referente natural»²⁰⁷, *Histoire de la folie* mostra-nos como as práticas discursivas, na sua relação com as práticas sociais, assumem uma função criadora da loucura. Neste sentido, o internamento clássico não se limitou a receber aqueles que eram naturalmente loucos; bem pelo contrário, criou a loucura onde dantes se encontravam apenas a pobreza, a homossexualidade ou o suicídio. O gesto que internou o *alienado* revela-se assim simultaneamente como um gesto criador de *alienação*.

²⁰⁵ Contrariamente à concepção de poder que dominará a *genealogia* foucaultiana, *Histoire de la folie* apresenta o poder como repressão, aproximando-se das abordagens marxistas e jurídicas que mais tarde Foucault criticará: «Obra brilhante, *Histoire de la folie* segue contudo a convenção romântica que vê no exercício do poder uma repressão, isto é, um mal. O traço marcante e essencial dos trabalhos recentes de Foucault é a rejeição desta ideia» (Ian Hacking, *art. cit.*, p.43). O próprio Foucault reconhece que *Histoire de la folie* ainda está presa à ideia negativa do poder como um mecanismo meramente repressivo: «Quando escrevi *Histoire de la folie* usei, pelo menos implicitamente, esta noção de repressão» (*D.É.*, III, p.148).

²⁰⁶ Em *L'Archéologie du savoir*, Foucault é bem claro no que concerne à recusa da loucura como substância ontológica pré-discursiva, procurando ultrapassar os mal-entendidos que poderiam derivar do uso da palavra "experiência" em *Histoire de la folie*: «Não se procura reconstituir o que podia ser a própria loucura, tal como se apresentaria inicialmente em qualquer experiência primitiva, fundamental, surda, apenas articulada, e tal como seria organizada em seguida (traduzida, deformada, travestida, reprimida talvez) pelos discursos e pelo jogo oblíquo, frequentemente retorcido, de suas operações» (*A.S.*, p. 64).

²⁰⁷ Cf. Francisco Vazquez Garcia, *op. cit.*, p.22.

Foucault é muito claro quanto à necessidade de abandonarmos a crença no carácter natural e dado da alienação a fim de compreendermos como o louco da *idade clássica* foi uma personagem criada pelos próprios muros do internamento:

... por volta de 1657 a centésima parte da população de Paris não foi internada a fim de que a cidade se livrasse dos "a-sociais". Esse gesto tinha, sem dúvida, outro alcance mais profundo: não isolava estranhos desconhecidos, durante muito tempo evitados pelo hábito; **criava-os**, alterando rostos familiares na paisagem social a fim de fazer deles figuras bizarras que já ninguém reconhecia. (...) Resumindo, pode dizer-se que esse gesto foi **criador** de alienação. Neste sentido, refazer a história desse processo de banimento é fazer a **arqueologia de uma alienação**. O que se trata então de determinar não é qual a categoria patológica ou policial assim abordada, o que pressupõe sempre a existência dessa alienação como um dado; é necessário saber como esse gesto foi realizado...²⁰⁸

Deste modo, Foucault não se limita a mostrar como diferentes sociedades determinam visões diversas acerca da loucura. Se assim fosse, a sua abordagem não seria tão inovadora. A atitude *arqueológica* assume um pendor bem mais radical, remetendo a emergência da loucura como «objecto» ao próprio poder fundacional das práticas discursivas e sociais.

Quando Foucault recusa a identidade e mesmidade de uma loucura ontológica e pré-discursiva, afasta consequentemente a viabilidade de uma leitura continuista da história da loucura no Ocidente²⁰⁹. Com efeito, esta só teria sentido face à existência de um rosto eterno de uma loucura intemporal que permaneceria como o subsolo imóvel que uniria os diferentes discursos e práticas acerca do louco²¹⁰. Numa atitude claramente oposta à «história das ideias», o *arqueólogo* sublinha a importância de estarmos atentos à singularidade da «experiência» *clássica* acerca da loucura, evitando reduzi-la a uma mera preparação da *modernidade*. Contrariando as intenções de muitos «historiadores da medicina»²¹¹, recusa encontrar no internamento *clássico* o presságio da hospitalização *moderna* ou tomar as classificações *clássicas* dos loucos

²⁰⁸ H.F., p.94 (o destaque é nosso).

²⁰⁹ Sobre a importância da categoria *arqueológica* da *descontinuidade* na abordagem foucaultiana da loucura, consultar Angèle Marietti, *op. cit.*, pp. 122-123.

²¹⁰ Foucault afirma claramente a necessidade do 'historiador da loucura' não se deixar aprisionar pelos «prestígios da identidade», pois «a continuidade é apenas o fenómeno de uma descontinuidade». O *arqueólogo* deve preocupar-se em seguir a «própria trama da história» a fim de detectar a «transformação do campo da experiência» (Cf. H.F., p.120).

²¹¹ Cf. *op. cit.*, p.150.

como antecedentes das futuras nosografias médicas²¹². Não negando que a Psiquiatria deve muito à exclusão institucional a que o louco foi sujeito no *Classicismo*, não entende a "*Grande Internação*" como a propedêutica ao "*Nascimento do Asilo*", já que os motivos pelos quais a *idade clássica* internou os loucos eram mais éticos do que médicos: «...a prática do internamento (...) de modo algum se pauta por uma decisão médica. (...) O que pôde determinar e isolar a loucura não foi tanto uma ciência médica quanto uma consciência susceptível de escândalo»²¹³. Vejamos como Foucault desconstrói a tão reconfortante ideia de encontrar na sensibilidade social da *idade clássica* o prelúdio da experiência médica da *era moderna*, afastando-se totalmente da «história epistemológica» da saber psiquiátrico:

De facto, semelhante análise implicava a persistência imóvel de uma loucura já dotada do seu eterno equipamento psicológico, mas cuja verdade exigiria um longo tempo para ser isolada. Ignorada há séculos, ou pelo menos mal conhecida, a era clássica teria começado a apreendê-la de modo obscuro como desorganização da família, desordem social, perigo para o estado. E aos poucos, esta primeira percepção ter-se-ia organizado e finalmente aperfeiçoado numa consciência médica que teria formulado como doença da natureza aquilo que até então era reconhecido apenas como mal-estar da sociedade. (...) A experiência social, conhecimento aproximado, seria da mesma natureza que o próprio conhecimento, e já a caminho da sua perfeição. Por essa mesma razão, o objecto do saber preexiste-lhe, dado que já era apreendido antes de ser rigorosamente delimitado por uma ciência positiva; na sua solidez intemporal, teria permanecido abrigado da história, retirado numa verdade que continuou em estado de vigília até ao despertar total da positividade. Mas não é de forma alguma aceitável que a loucura tenha esperado, recolhida na sua imóvel identidade, o aperfeiçoamento da psiquiatria a fim de passar de uma existência obscura para a luz da verdade. Também não é inquestionável, por outro lado, que era à loucura, ainda que de modo implícito, que se dirigiam as medidas de internamento²¹⁴.

Ao centrar a sua análise na «experiência» que a sociedade *clássica* tinha da loucura, Foucault acaba por questionar os próprios valores pelos quais se pauta a sociedade ocidental desde a revolução científica do século XVII. Com efeito, o percurso da loucura no Ocidente confronta o leitor de *Histoire de la folie* com a evolução da sociedade ocidental, com um lento silenciar da loucura que acompanha a entronização dos valores do racionalismo e do cientismo. Apesar de Foucault

²¹² A este propósito, nota Foucault que «o hospital não é a verdade próxima da casa de correcção» e que «não é possível dividir sobre uma superfície nosográfica coerente as fórmulas em nome das quais os insanos foram presos» (cf. *op. cit.*, pp. 139 e 150).

²¹³ *Op. cit.*, p. 143.

²¹⁴ *Op. cit.*, p. 93.

apresentar uma análise mais descritiva do que crítica, não podemos deixar de entrever nas palavras do filósofo uma condenação ao poder totalitário da razão moderna, uma razão que se tornou opressiva ao perder a capacidade para lidar com a diferença e a complexidade humanas. Com efeito, embora proclamasse a maioridade intelectual do Homem, a sociedade que o século XVII viu nascer não agiu de acordo com uma moral humanista, encerrando os loucos mais por questões ideológicas do que por finalidades terapêuticas. A abertura em Paris do Hospital Geral (1656) marcou o início de uma era onde a razão encerrou e excluiu todos os fenómenos que escapavam ao seu poder analítico. Tal foi o destino da homossexualidade, do suicídio, da libertinagem ou da magia que, nos séculos XVII e XVIII, passaram a habitar o mesmo universo confuso da *desrazão*.

Ao adentrar-se no nível *arqueológico* da «percepção» *clássica* sobre o louco, o que Foucault realmente descobre não é uma sociedade que pretende curar os loucos, mas antes que visa afastar os 'desrazoados'. Se a loucura lembrava ao homem *renascentista* a fragilidade e os limites da razão, o homem *clássico* apenas encontra na loucura o pólo oposto da razão, ou seja, a «desrazão». No tempo em que Descartes mostrava como o bom senso era a coisa que no mundo estava mais bem distribuída, o louco surgia apenas como aquele que se afastava deliberadamente dos caminhos seguros da razão, devendo por isso ser punido. A loucura passava a ser compreendida como o resultado de uma má vontade e de intenções pecaminosas, assumindo a «desrazão» o rosto do pecado. Se os homossexuais, os profanadores ou os libertinos eram internados como loucos, é porque neles o uso incorrecto da "luz natural" conduzia a uma atitude imoral. Bicêtre recebeu Sade como um louco, cuja razão afectada alimentava os costumes imorais. Na época do racionalismo, o libertino era encerrado nas casas de internamento encaradas como uma «pátria e um lugar de redenção comuns aos pecados contra a carne e às faltas contra a razão»²¹⁵. Mais do que cumprir uma função terapêutica, o internamento garantia assim uma vigilância constante de todos os perigos que ameaçavam a razão. A sociedade *clássica*, berço do racionalismo e palco da *Aufklärung*, revelou-se assim como uma sociedade profundamente opressora, excluindo como loucura todos os desvios ao padrão cartesiano de racionalidade²¹⁶.

²¹⁵ *Op. cit.*, p.100.

²¹⁶ A socióloga Annie Guédez nota a este propósito que «... da nau dos loucos ao grande internamento, o balanço das concepções sobre a loucura é também um balanço da nossa civilização.

Fazendo da loucura e da razão os personagens centrais de *Histoire de la folie*, Foucault adverte-nos para os perigos de uma razão demasiado analítica que confunde conhecer com objectualizar e dominar, condenando ao silêncio todos os fenómenos que escapam ao seu poder de compreensão e re-presentação. Segundo o 'historiador da loucura', a Psiquiatria é herdeira desse olhar analítico, dessa racionalidade mais preocupada em classificar a loucura do que em escutar a sua linguagem²¹⁷. Realizando a *arqueologia* do conhecimento psiquiátrico, Foucault confronta-se com um longo passado de práticas discursivas e sociais destinadas a manter a divisão entre a razão e a loucura, divisão que se torna absoluta na ciência médica como espaço privilegiado da «consciência analítica», na qual a loucura se transforma num objecto frio e distante para uma razão que já não a olha com a cumplicidade da *Renascença*.

A «consciência analítica», começando a impor-se com o racionalismo do século XVII, assume um total protagonismo na sociedade *moderna*, a qual é caracterizada por Foucault como uma *sociedade disciplinar* onde o Homem é dominado por uma razão instrumental que se impõe como olhar vigilante, fazendo do sonho «panóptico» da transparência o pior pesadelo para a liberdade humana. *Histoire de la folie* apresenta assim uma profunda crítica à razão ocidental, uma razão que ao guiar-se exclusivamente pelos critérios da clareza e da dominação, perdeu a sua capacidade dialógica, transformando-se num poder de divisão e exclusão²¹⁸. Mais do que realizar uma crítica à razão em geral, Foucault insurge-se contra a racionalidade instrumental

(...) Com efeito, à medida que a civilização ocidental ganha segurança na sua racionalidade (pense-se em Max Weber), passa pelo rolo compressor tudo o que escapa ao governo da toda-poderosa razão. (...) A modificação do estatuto da loucura é clarificada pela história ideológica da nossa sociedade (...). As zonas (Foucault fala de espaços) da razão e da desrazão não são dadas desde o começo do mundo, mas antes traçadas por uma sociedade» (Foucault, col. «Psychotèque», Éditions Universitaires, Paris, 1972, pp.20-24).

²¹⁷ Ainda que a psicanálise seja entendida por Foucault como um esforço significativo da razão moderna para escutar a linguagem da loucura, o autor considera que tal escuta só é permitida no espaço de uma diferença, de uma distância entre aquele que possui a razão para analisar e o doente que é objecto de análise. Foucault parece condenar a loucura ao silêncio, pelo menos a um silêncio que é mantido no seio da ciência regulada por uma razão *analítica*: «ainda que o papel do médico não fosse senão o de prestar ouvidos a uma palavra enfim livre, é sempre na manutenção da diferença que a escuta se exerce. (...) Se é necessário o silêncio da razão para curar os monstros, basta que o silêncio esteja alerta, e eis que a distinção permanece» (*O.D.*, p.15). Foucault encontra na *experiência trágica* da loucura a única possibilidade de minimizar tal diferença, permitindo a abertura da razão ao que nela há de mais irracional. Artaud, Nietzsche e Van Gogh não se limitaram a escutar a linguagem do louco; falaram na própria linguagem da loucura, promovendo uma cumplicidade entre a razão e a desrazão. Só as suas vozes revelam a Foucault um diálogo activo da razão com os seus monstros.

²¹⁸ Referindo-se a *Histoire de la folie*, Roberto Machado nota que «...esse primeiro grande livro de Foucault é uma crítica da razão: uma análise de seus limites, das fronteiras que estabelece e desloca, excluindo o que ameaça sua ordem, sem jamais questionar radicalmente a criação dessas fronteiras» (Foucault, *a filosofia e literatura*, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 2000, p.18).

que dominou o *Classicismo* e a *Modernidade*, apelando ao diálogo da razão com o lado mais trágico do ser humano²¹⁹. Trata-se de uma mensagem perfeitamente actual num mundo onde ainda impera a fé cega numa racionalidade científica de carácter instrumental. Se Foucault é antikantiano pela descrença na ideia de uma razão teórica pura, é absolutamente kantiano pelo projecto de questionar o presente e de reequacionar a nossa dívida face à Ilustração. Ao realizar esta «ontologia do presente», retoma o tema da razão que abordámos na primeira parte, fazendo-nos lembrar como aquela não está acima da história, mas é antes um instrumento de construção da própria história.

O nosso objectivo na segunda parte deste trabalho é explorar com Foucault o «terreno arqueológico» do saber ocidental sobre a loucura, o qual engloba os discursos sobre a loucura e as práticas sociais e institucionais de dominação do louco. Ao percorrer o destino da loucura desde o *Renascimento* até à *Idade Moderna*, reconstituiremos o que Foucault designa como uma «arqueologia da alienação», a alienação da loucura por uma razão totalitária que ironicamente dominou o chamado Século das Luzes.

²¹⁹ Recusando encontrar na filosofia foucaultiana qualquer vestígio de irracionalismo, Maurice Blanchot salienta que o objectivo de Foucault nunca foi o de criticar a razão em geral, mas antes o de desmascarar o poder opressivo de certas formas históricas de racionalidade: «Quanto à razão, não se trata de a fazer ceder o lugar à desrazão. O que nos ameaça, tal como o que nos serve, é menos a razão do que as formas diversas de racionalidade, uma acumulação acelerada de dispositivos racionais, uma vertigem lógica de racionalizações que informam e são utilizadas tanto no sistema penal como no sistema hospitalar ou no sistema de ensino. E Foucault dá-nos, para a inscrevermos na nossa memória, esta sentença de oráculo: 'A racionalidade do abominável é um facto da história contemporânea. Mas nem por isso o irracional adquire direitos imprescritíveis'» (*op. cit.*, p.40).

Capítulo 2. A história da loucura no Ocidente como "arqueologia de uma alienação"

2.1. Do *Renascimento* à *Idade Clássica* — a alienação da loucura na *desrazão clássica*

A loucura, cujas vozes a Renascença acaba de libertar, cuja violência porém já dominou, vai ser reduzida ao silêncio pela era clássica através de um estranho golpe de força.

Michel Foucault

A história da loucura no Ocidente, tal como nos é contada por Michel Foucault, inicia-se na *Renascença*, período que o filósofo situa entre inícios do século XV e meados do século XVII. Se muitas vezes o início das histórias é esquecido pelo leitor embrenhado nos pormenores de desenvolvimentos complicados, já o começo desta história ficará certamente gravado na sua mente. Com efeito, a forma como Foucault apresenta o destino da loucura no Ocidente serve um propósito central no contexto geral da obra: o de mostrar que a *Renascença* foi a única época histórica em que a razão ocidental conviveu saudavelmente com a loucura. Quando chegamos ao fim da obra, não nos confrontamos com o célebre 'final feliz', encontrando antes uma loucura reprimida e silenciada por uma razão hegemónica e totalitária. A Psiquiatria emergente na *modernidade* (século XIX) constitui a etapa final desse processo de dominação da loucura iniciado na *idade clássica* (época que Foucault situa entre meados do século XVII e finais do século XVIII). Quando termina essa viagem tão dramática, o leitor é convidado a relembrar o período áureo da *Renascença* no qual a loucura ainda não tinha sido remetida ao silêncio, convivendo com a razão no que Foucault designa por *experiência trágica*. O autor faz questão de realçar a importância dessa «experiência» esquecida pela ciência moderna. Artaud, Hölderlin, Van Gogh e Nietzsche servem-lhe de referências cruciais para lembrar ao leitor como a linguagem científica não encerra a verdade final acerca da loucura. Recusando o cientismo tão presente na sociedade contemporânea, *Histoire de la folie* nunca poderá ser identificada com uma «história epistemológica» da ciência psiquiátrica.

De acordo com a sua postura *arqueológica*, Foucault procura adentrar-se no que designa como a «percepção» que a *época renascentista* desenvolveu face ao

louco; quando utiliza esse termo, o autor refere-se a uma «sensibilidade social» que se encontra num nível mais profundo do que o das práticas institucionais e discursivas, conferindo uma unidade a todos os gestos e palavras com os quais uma época configura a loucura. Para aceder a esse subsolo *arqueológico*, o historiador precisa contudo de encontrar vestígios materiais ou elementos visíveis cuja decifração lhe permita compreender o terreno mais oculto dessa «percepção social». A imagem renascentista da *Nau dos Loucos* apresenta-se a Foucault como um material precioso para iniciar tal pesquisa.

A literatura e a pintura renascentistas utilizavam frequentemente essa imagem. Em 1494, surgia a primeira edição da *Nau dos Loucos* de Sebastian Brant, obra na qual o escritor recorria à sátira moral para realçar as fraquezas e loucuras humanas. A *Nave dos Loucos* de Hieronymus Bosch também usou essa metáfora tão popular na Renascença para representar os pecados e a imoralidade do homem. Num quadro anterior e menos conhecido, *Uma Nave à Volta do Pescoço*, o pintor já recorria a essa imagem tão usual na *Renascença*.

A *Stultifera Navis*, personagem central em muitas composições literárias e iconográficas, não teve contudo uma existência meramente simbólica e imaginária, dizendo também respeito a uma prática histórica bem frequente na *Renascença*²²⁰. Com efeito, era um costume habitual nas cidades europeias do século XV confiar os loucos a barqueiros que transportavam para longe dos limites das cidades essa carga insana que era entregue ao destino incerto das águas²²¹. Foucault encontra nesta prática pistas importantes para desvelar a forma como o homem renascentista *experienciava* a loucura. Com efeito, o acto de entregar o louco ao grande oceano não tinha um objectivo meramente pragmático, o de assegurar a segurança dos cidadãos, possuindo igualmente uma carga simbólica muito forte que o *arqueólogo* associa à «experiência» renascentista da loucura. A importância desse simbolismo é bem clara nas seguintes palavras de Michel Foucault:

...confiar o louco aos marinheiros é assegurar-se que ele não fica vagueando indefinidamente entre os muros da cidade, é ter a certeza de que ele irá para longe; é torná-lo prisioneiro da sua própria partida. Mas a isso a água acrescenta a massa

²²⁰ Ao articular os discursos literário e artístico da Renascença com as práticas extra-discursivas da época, o autor de *Histoire de la folie* já assume a postura metodológica que mais tarde explicitará em *L'Archéologie du savoir*.

²²¹ Cf. *H.F.*, p.19.

obscura dos seus próprios valores: ela afasta, mas faz mais do que isso, ela purifica²²².

O homem renascentista não se limitava assim a colocar a loucura num universo distante do qual ela não poderia jamais voltar; sentia a necessidade de a purificar, porque sabia que um dia ela podia ressurgir. A loucura não estava presa num espaço longínquo que já não o atemorizava; bem pelo contrário, ia e voltava incessantemente ao ritmo oscilante das águas, lembrando-lhe constantemente a sua possível chegada e a sua proximidade assustadora. O ritual de purificação da loucura revela-se assim muito significativo na compreensão da «experiência» renascentista da loucura. A *Renascença* experienciava a loucura simultaneamente como uma ameaça que visava afastar e uma presença que sabia não poder evitar. O oceano colocava-a num espaço demasiado aberto que tornava impossível o seu aprisionamento seguro. Local de todas as partidas e de todas as chegadas, o oceano mantinha comunicáveis os territórios da loucura e da razão²²³.

Esta estranha liberdade que o louco possuía na *Renascença* mostrava ao homem racional como as divisões absolutas se tornavam impossíveis e como todas as fronteiras eram ténues. Se na *idade clássica* a loucura será excluída como erro, na *era renascentista* ela ainda representava a verdade mais escondida do ser humano. Em vez de se afirmar como figura soberana, a razão aceitava os seus limites, convivendo com o lado mais irracional da existência humana, com a desordem dos instintos e a ameaça dos medos mais profundos. A loucura não representava o *Estrangeiro* que habitava

²²² *Op. cit.*, p.22.

²²³ Michel Serres, ao analisar *Histoire de la folie* como uma obra escrita na linguagem da geometria, salienta a importância que ela atribui ao espaço físico na configuração das relações entre a loucura e a razão. Os lugares em que cada época coloca a loucura, seja o oceano na *Renascença* ou o internamento na *Idade Clássica*, são significativos para a compreensão do próprio espaço simbólico que a loucura ocupa em cada momento histórico. Assim, se o espaço aberto do oceano revela a existência de um diálogo entre a loucura e a razão renascentista, já o «Grande Internamento», símbolo de uma "geometria do incomunicável", representa uma razão clássica obstinada em manter a loucura num silêncio e numa distância objectivamente garantidos pelos muros altos do Hospital Geral. A respeito da espacialização físico-simbólica da loucura renascentista, Michel Serres observa: «Pode dizer-se que originalmente existe um espaço único, estruturado de forma cabótica, tão indefinível como o espaço do mar onde navega a *Stultifera Navis*. O louco está aí, em todo o lado, sempre próximo, iminente (...), representando (...) um mundo (...) tão distante e tão próximo (...). A experiência da loucura está assim ligada à experiência da proximidade imediata de todos os pontos possíveis do espaço (...). Ainda existem, em certo sentido, dois mundos, mas tornam-se num (...). O limite, a fronteira, a divisão (...) encontram-se dissolvidas e contudo presentes em cada ponto; formam o sistema de todas as possíveis proximidades» [«The Geometry of the Incommunicable: Madness» (1968), trad. Felicia McCarren, in *Foucault And His Interlocutors*, ed. cit., pp.39-40].

num lugar distante, mas o eterno *Passageiro*²²⁴ que podia sempre entrar na cidade pouco protegida da razão²²⁵. Este diálogo entre razão e loucura só foi possível no contexto da *experiência trágica* da loucura.

Na *experiência trágica*, a loucura não é pensada como um objecto para uma razão *analítica*, sendo antes sentida e vivenciada como algo imanente à própria existência humana. Se na Idade Média a morte confrontava o homem com a irracionalidade do mundo, na Renascença a loucura mostra-lhe a sua própria irracionalidade. Ao contrário da morte, não designa um limite exterior à existência:

A substituição do tema da morte pelo da loucura não representa uma ruptura, mas antes uma torção no interior da mesma inquietude. Trata-se ainda do vazio da existência, mas esse vazio já não é reconhecido como termo exterior e final, simultaneamente como ameaça e conclusão; é sentido do interior como forma contínua e constante da existência²²⁶.

As figuras híbridas pintadas por Bosch, Brueghel ou Thierry Bouts não representavam um mundo desumano; pelo contrário, lembravam ao homem a assustadora proximidade que o unia ao universo mais selvático da irracionalidade animal, fazendo «habitar o estranho no próprio coração do familiar»²²⁷. Confrontavam-no com o seu lado mais obscuro e impenetrável que coabitava com a rectidão do pensamento numa lógica humana de complexidade. A forma como Foucault caracteriza a pintura renascentista mostra-nos bem esta singularidade da «experiência» da loucura que dominou o século XV:

Os animais impossíveis, oriundos de uma imaginação enlouquecida, tornaram-se na natureza secreta do homem (...). A animalidade escapou à domesticação pelos valores e pelos símbolos humanos; e se ela agora fascina o homem pela sua

²²⁴ Cf. H.F., p.22.

²²⁵ Ao referir-se à caracterização foucaultiana das relações entre razão e loucura na *Renascença*, Jürgen Habermas observa que o século XVI representa para Foucault uma época na qual «a razão ainda possui um carácter diáfano que autoriza a osmose; quanto à loucura, que ainda está ligada ao trágico e ao profético, é o lugar das verdades apócrifas, assume a função de um espelho que desmascara ironicamente as fraquezas da razão» [«Les sciences humaines démasquées par la critique de la raison: Foucault», in *Le discours philosophique de la modernité: douze conférences* (1985), trad. Christian Bouchindhomme e Rainer Rochlitz, col. «Bibliothèque de Philosophie», Gallimard, Paris, 1988, pp.287-288].

²²⁶ H.F., p.27. «Assim, a Renascença, depois da grande obsessão da morte, do medo dos Apocalipses e das ameaças de um outro mundo, enfrentou neste mundo um novo perigo: o de uma invasão surda, vinda do interior (...). Esta invasão é a do Insensato que coloca o Outro mundo ao mesmo nível que este (...)» [Michel Foucault, *Maladie mentale et psychologie* (1962), col. «Quadrige», P.U.F., Paris, 1977, p.91; a partir de agora, citada apenas pela sigla M.M.P.].

²²⁷ M.M.P., p. 91.

desordem, (...) é ela quem desvenda a raiva obscura, a loucura infértil que reside no seu coração. (...) O animal que assombra os seus pesadelos e as suas noites de privação é a sua própria natureza ...²²⁸

Apesar da pintura expressar com mais intensidade a cumplicidade renascentista entre razão e loucura, as farsas populares tão comuns na época também davam voz a uma loucura capaz de penetrar nos segredos da razão. Em tom de comédia, ela abalava a segurança do homem mais racional, porque, na sua linguagem de parvo, o louco expressava afinal um saber profundo acerca da natureza humana:

Se a loucura a todos arrasta para um estado de cegueira onde todos se perdem, o louco, pelo contrário, lembra a cada um a sua verdade; na comédia em que todos enganam os outros e se iludem a si próprios, ele é a comédia em segundo grau, o engano do engano. Ele pronuncia na sua linguagem de parvo, que não se assemelha à da razão, as palavras racionais que fazem a comédia desatar no cómico...²²⁹

A literatura erudita dos séculos XV e XVI também sugeria uma profunda relação entre razão e loucura ao desmascarar o rosto patético de uma racionalidade que, desconhecendo os seus limites numa presunção desmesurada, em muito se aproximava dos devaneios da loucura. Com efeito, o *Elogio da Loucura* de Erasmo (1509) tecia uma crítica mordaz a uma razão que, ignorando as suas falhas, acabava por assemelhar-se à fantasia que domina a mente dos insanos. Os sábios são ironicamente tomados por Erasmo como homens dementes que conduzem a razão a excessos que culminam em discussões fúteis bem distantes da rectidão de um pensamento equilibrado. Ao comparar os sábios com os loucos, o escritor-filósofo renascentista criticava as ilusões de uma razão desregrada, lembrando como a racionalidade pode facilmente aparentar-se com a irracionalidade. Assim falava a Loucura pela pena de Erasmo de Roterdão:

Ingratos são para comigo esses homens que pertencendo embora à minha clientela, se envergonham do meu nome e com ele injuriam os outros. São esses os mais tolos, os *moro tatoí*, que querem passar por sofos, que pretendem ser uns Tales. Não mereciam antes que os denominássemos *morósofos*, loucos-sábios?²³⁰

²²⁸ H.F., pp.31-33.

²²⁹ *Op. cit.*, p.24.

²³⁰ Erasmo, *Elogio da Loucura* (1509), trad. Álvaro Ribeiro, col. «Filosofia e Ensaios», Guimarães Editores, Lisboa, 1998, pp.16-17. A literatura e o teatro renascentistas ainda davam voz a uma loucura que será reduzida ao silêncio na Idade Clássica. Se nas sociedades contemporâneas o discurso do louco é desvalorizado como palavra desprovida de sentido, na Idade Média e na Renascença a linguagem da loucura gozava de um estatuto bem diferente. Numa conferência que em 1970

Apesar dos textos eruditos de Erasmo ou de Flayder defenderem uma proximidade entre razão e loucura, Foucault considera que nesse domínio, e contrariamente ao que se observava no campo da pintura e das farsas populares, já começava a esboçar-se um movimento de dominação e exclusão da loucura pela razão. Foi no seio da literatura renascentista que a loucura começou a ser objectualizada por uma *consciência crítica* que já pouco tinha em comum com a *experiência trágica*. O *Elogio da Loucura* representa esse estranho movimento pelo qual a razão, ao mesmo tempo que acolhia a loucura, se preparava para a dominar e excluí-la do seu âmbito. Com efeito, quando esta era tomada por Erasmo como o resultado de um uso incontroado da razão, desenhava-se já a possibilidade de a dominar através do exercício correcto da *luz natural*²³¹. Afastada da obscuridade incontroável que possuía em Bosch ou em Brueghel, a loucura passava a ser entendida como um erro humano e, nesse sentido, podia ser objecto de uma correcção que poderia suprimi-la. Além disso, Erasmo não a situava numa *experiência trágica* irracionalizável como o fizeram Bosch ou Brueghel. Bem pelo contrário, ao usar como instrumento de análise o suporte racional da ironia, transformava-a num objecto para uma razão analítica que, ao objectualizá-la, preparava a sua delimitação, apropriação e futura exclusão: «...pela própria acolhida que lhe faz, a razão assume a loucura, delimita-a, toma consciência dela e pode situá-la»²³². A *consciência crítica* da loucura que revelará todos os seus poderes na *idade clássica* começa assim a ganhar terreno na literatura erudita da

pronunciou no Instituto Franco-Japonês de Kyoto, subordinada ao tema «A loucura e a sociedade», Foucault refere a personagem medieval e renascentista do bufão como um claro exemplo da «institucionalização da linguagem da loucura» na sociedade pré-clássica (Cf. *D.É.*, II, p. 131). O bobo tinha como tarefa principal dizer determinadas verdades que não podiam ser reveladas por aqueles que tinham o estatuto de 'pessoas normais'. Sendo um marginal em relação aos valores sociais da família e do trabalho, era-lhe contudo permitido participar na sociedade através do discurso. O bufão era acolhido como aquele que conseguia dizer as verdades mais escondidas, desmascarar as mentiras e até predizer o futuro. Ele representava assim «a verdade em estado livre» (Cf. *loc. cit.*). Em *M.M.P.*, Foucault já notava que na Renascença a loucura ainda não estava excluída do discurso; ao contrário do século XVIII que desvalorizará a palavra do louco como *delírio* e espaço de erro, «o final do século XVI é certamente uma dessas épocas onde a loucura se reconcilia com os poderes essenciais da linguagem. (...) A loucura é essencialmente experienciada num estado livre; ela circula, faz parte do cenário e da linguagem comuns, é uma experiência quotidiana que se procura mais exaltar do que subjugar. Em França, existem no início do século XVII loucos célebres com os quais o público, e o público culto, adora divertir-se; alguns como Bluet d'Arbères escrevem livros que se publicam e são lidos como obras de loucura. Até aproximadamente 1650, a cultura ocidental foi estranhamente hospitalar para estas formas de experiência» (pp.78-80).

²³¹ Na filosofia cartesiana, a razão será identificada com a capacidade natural que Deus atribuiu a todos os homens para discernir o verdadeiro do falso. O *Discurso do Método* (1637) pretendia encontrar as regras que todo o espírito deve seguir para aproveitar ao máximo essa *luz natural* e evitar cair em erro.

²³² *H.F.*, p.45.

Renascença. No contexto dessa «consciência», a razão tomará a loucura como um simples objecto a ser olhado numa relação de total alteridade, encarando-a como um estranho que em nada compromete a sua tranquilidade:

Enquanto Bosch, Brueghel e Dürer eram espectadores terrivelmente terrestres e implicados nesta loucura que viam surgir ao seu redor, Erasmo observa-a de bem longe para estar fora de perigo; (...) A loucura já não é mais a estranheza familiar do mundo, é apenas um espectáculo bem conhecido do espectador estrangeiro²³³.

Apesar de considerar que a literatura renascentista já anunciava o destino da loucura no *classicismo*, o *arqueólogo* esforça-se contudo por evidenciar as rupturas e as descontinuidades que alimentam o ritmo da história. Nota assim que, ao contrário da razão *renascentista*, a razão *clássica* jamais aceitará a existência de uma «loucura sábia» que fazia todo o sentido na *Renascença*. Impondo-se como figura absoluta e soberana, reduzirá ao mais completo silêncio tudo o que ultrapassa o seu domínio. Se a loucura *renascentista* podia enfrentar o homem com verdades inacessíveis à razão, já a loucura *clássica* não falará qualquer verdade, sendo pelo contrário identificada com o erro. A *arqueologia* mostra assim como a verdade e a normalidade não são essências absolutas, mas antes naturezas criadas pelo homem, variando de acordo com o contexto histórico. *Histoire de la folie* não é a história de uma loucura intemporal; é antes uma viagem por várias loucuras que assumem os rostos criados pelo «saber» de uma época. Qualquer esforço «epistemológico» para encontrar na Psiquiatria o desvelamento final da essência da loucura é assim totalmente inviabilizado pela defesa *arqueológica* da loucura enquanto *objecto* criado e configurado pelo *saber* de uma época. Como o observa Pierre Billouet referindo-se à aplicação do método *arqueológico* em *Histoire de la folie*, «uma história da loucura não é uma história da psiquiatria, mas da emergência conjunta desta e do seu objecto»²³⁴. A Psiquiatria não encontra o seu «a priori» numa verdade intemporal da loucura, mas antes no terreno real e concreto da história de uma sociedade que dita os critérios de distinção entre o 'normal' e o 'anormal' ²³⁵.

²³³ *Op. cit.*, pp.36-37.

²³⁴ Pierre Billouet, *op. cit.*, pp.24-25.

²³⁵ Georges Canguilhem considera que um dos aspectos centrais da tese apresentada por Foucault consiste precisamente na recusa de uma loucura como essência, ou seja, enquanto algo que seria constitutivo da própria natureza humana e que teria assim sido "dado" ao conhecimento psiquiátrico numa pureza alheia à normatividade social: «Foucault esforça-se sobretudo por mostrar que a loucura é um objecto de percepção num 'espaço social' estruturado de diversas formas ao longo do curso da história, um objecto de percepção criado por práticas sociais (...)» [«Report from Mr. Canguilhem on

Ainda de acordo com o método *arqueológico*, e tal como já o notámos no capítulo anterior, Foucault procura explorar o terreno tão vasto da «percepção» a partir da descoberta dos vários elementos que o constituem. O *arqueólogo* move-se sempre num terreno heterogéneo de práticas sociais e discursivas para perceber a complexidade inerente à «percepção» da loucura numa determinada época. Para caracterizar a «experiência» *renascentista* da loucura, recorreu à literatura, à pintura e ao teatro, assim como à prática social de entregar os insanos aos marinheiros.

De modo a explicar a *experiência clássica* da loucura, Foucault segue o mesmo método, centrando a sua atenção em duas referências, uma de carácter teórico ou discursivo, outra de cariz institucional ou extra-discursivo. Trata-se, respectivamente, da análise cartesiana sobre a loucura presente nas *Meditações Metafísicas* (1641) e da criação do Hospital Geral em 1656 por ordem de Luís XIV, instituição sediada em Paris e destinada a abrigar toda uma população de indigentes da qual faziam parte os loucos. Em consonância com o que afirmará em *L'Archéologie du savoir*, Foucault não procura encontrar qualquer relação *causal* ou *simbólica* entre o discurso filosófico e as práticas de internamento. O seu objectivo ao adentrar-se no contexto sócio-histórico de um discurso é o de compreender a sua articulação com os fenómenos não-discursivos. No caso concreto do discurso das *Meditações Metafísicas* e da prática do *Grande Internamento* dos loucos, o *arqueólogo* descobre algo que os articula, permitindo a sua compreensão a partir de um mesmo «saber» sobre a loucura. Ambos dão conta da emergência de uma nova «*ratio*» na *idade clássica*²³⁶, uma *ratio* que se constitui essencialmente como um poder de divisão: no domínio discursivo, opera a divisão entre a verdade e a ilusão; no campo institucional, funda a divisão entre o bem e o mal. A loucura na *idade clássica* é assim apreendida simultaneamente como *desrazão* (num plano teórico) e *pecado* (num plano ético e social). Nos dois domínios, veste a mesma pele do *Outro*, do *Estrangeiro* ou do *Não-Ser*. A Psiquiatria moderna, apesar dos esforços de Freud, nunca conseguirá ultrapassar esta distância entre razão e

the Manuscript Filed by Mr. Michel Foucault, Director of the Institut Français of Hamburg, in Order to Obtain Permission to Print His Principal Thesis for the Doctor of Letters» (1960), trad. Ann Hobart, in *Foucault And His Interlocutors*, ed. cit., p. 24]. Em *M.M.P.*, Foucault é bem claro quanto à importância de conceber a loucura não como uma entidade ontológica, mas sim como um *objecto* configurado pelas diferentes práticas históricas: «...pode situar-se a doença mental em relação à génese humana, em relação à história psicológica e individual, em relação às formas de existência. Mas não deve fazer-se destes diversos aspectos da doença formas ontológicas (...). Na realidade, é apenas na história que se pode descobrir o único *a priori* concreto no qual a doença mental assume, com a abertura vazia da sua possibilidade, as suas figuras necessárias» (p.101).

²³⁶ Cf. *H.F.*, p.58.

loucura. A partir da *idade clássica*, a loucura foi remetida a um silêncio quase total só quebrado pelas palavras dos poetas, pintores, escritores e filósofos do *trágico*.

Tomando como referência o discurso filosófico, vejamos com Foucault de que forma a loucura era *percebida* na Idade Clássica. Do amplo leque de pensadores que animaram a filosofia dos séculos XVII e XVIII, Foucault salienta o nome de Descartes, pois considera que foi no contexto do seu pensamento que «...o perigo da loucura desapareceu no próprio exercício da Razão»²³⁷. É neste ponto que a análise foucaultiana centra toda a sua atenção, considerando relevante que a loucura tenha sido afastada pela dúvida cartesiana dada precisamente a sua total incompatibilidade com o exercício do *pensamento*. Foucault nota assim que, ao contrário das ilusões dos sentidos e dos sonhos que Descartes encontrou no caminho da dúvida, a loucura não foi tomada pelo filósofo como um simples obstáculo que a razão podia superar para atingir a verdade; segundo Foucault, Descartes trata a loucura de modo muito diferente, considerando-a como algo totalmente impeditivo do próprio exercício da razão. O texto das *Meditações* afirma assim a loucura como a absoluta "*desrazão*":

Como poderia eu negar que estas mãos e este corpo são meus? A não ser que me compare com alguns insanos, cujo cérebro é tão perturbado e ofuscado pelos negros vapores da bília, que asseguram constantemente serem reis quando na verdade são muito pobres; que estão vestidos de ouro e púrpura quando estão completamente nus; que imaginam serem bilhas ou ter um corpo de vidro. Mas como? são loucos; e eu próprio não seria menos extravagante se seguisse os seus exemplos²³⁸.

Descartes exclui a loucura do âmbito do *pensamento* entendido como capacidade de discernir o verdadeiro do falso²³⁹. Garantindo ao sujeito a possibilidade de aceder à verdade, o *pensamento* não pode ser louco, embora o homem possa: «Se o *homem* pode sempre ser louco, o *pensamento*, como exercício de soberania de um sujeito que se atribui o dever de perceber o verdadeiro, não pode ser insensato»²⁴⁰.

Sendo tomada como «desrazão», a loucura já não compromete de modo algum o acesso da razão *clássica* à verdade, assistindo-se a uma profunda ruptura face à ideia *renascentista* de uma «razão desrazoada». O pensamento de Descartes surge a

²³⁷ *Loc. cit.*

²³⁸ René Descartes, *Méditations Métaphysiques* (1641), Flammarion, Paris, 1992, p.59.

²³⁹ A razão é precisamente definida por Descartes como a *faculdade ou poder de julgar e de distinguir o verdadeiro do falso*, ou seja, como uma *luz natural* [cf. *Discurso do Método* (1637), trad. Tavares Guimarães, Porto Editora, Porto, 1987, pp. 56 e 64].

²⁴⁰ *H.F.*, p.58.

Foucault como o extremo oposto da filosofia de Montaigne na qual a loucura ainda era capaz de comprometer as certezas da razão. Com efeito, e como já o notámos, o século XVI não ignorava as ameaças constantes da «Não-Razão»; bem pelo contrário, o homem renascentista vivia intensamente a dúvida e tinha uma consciência profunda dos limites da razão na procura de verdades absolutas. Entre todas as formas de ilusão em que a razão podia cair, a loucura constituía um dos exemplos mais referidos pelo ceticismo renascentista. Segundo Foucault, a seguinte afirmação de Montaigne ilustra bem a importância que a *Renascença* atribuía à «Não-Razão»: «Não nos lembramos de como sentimos a presença da contradição no nosso próprio juízo?»²⁴¹. A razão *clássica*, tão bem representada no pensamento cartesiano, assume-se pelo contrário como a faculdade de distinguir claramente a verdade da falsidade, afastando qualquer contradição ou erro apenas pelo exercício correcto das suas capacidades naturais²⁴². Com Descartes, a possibilidade da loucura afectar as certezas da razão é completamente abandonada. Na *idade clássica*, assiste-se assim a uma divisão absoluta entre a loucura e a razão que torna impossível a experiência tão familiar à *Renascença* de uma *Razão irrazoável* ou de uma *razoável Desrazão*²⁴³.

A *arqueologia* foucaultiana aplicada à história da loucura no Ocidente mostra assim a profunda descontinuidade que se oculta sob a superfície mais aparente da continuidade. Com efeito, ainda que o termo *desrazão* esteja presente no discurso *renascentista* de Montaigne e na filosofia *clássica* de Descartes, possui uma existência bem diferente conforme o contexto discursivo em que aparece. Não se trata do mesmo *objecto discursivo* apesar do signo ser o mesmo. Se adoptarmos o posicionamento *arqueológico* de interrogarmos o termo *desrazão* na qualidade de *enunciado*, facilmente constatamos a profunda diferença que separa Montaigne de Descartes. Enquanto no contexto *renascentista* da *experiência trágica*, a *desrazão* remetia a um

²⁴¹ Montaigne, *Essais*, Livro I, Cap. XXVI, p.236 (citado em *H.F.*, p.58).

²⁴² A gnosiologia cartesiana fundamenta-se no pressuposto de que é possível aceder a um conhecimento totalmente certo por uma via estritamente racional, ou seja, através de dois *actos da inteligência* que Descartes designa por *intuição* e *dedução*. Na definição cartesiana de *intuição*, está claramente expressa a confiança clássica numa razão soberana capaz de se representar a si própria e ao mundo numa lógica de total transparência. Descartes define nos seguintes termos tal operação da razão: «... o conceito que a inteligência pura e atenta forma com tanta facilidade e distinção que não resta absolutamente nenhuma dúvida sobre aquilo que compreendemos; ou então (...), o conceito que nasce exclusivamente da luz da razão...» [*Regras Para A Direcção Do Espírito* (1701), trad. António Reis, Editorial Estampa, Lisboa, 1987, Regra III, pp.20-21]. Como o nota Foucault, a razão clássica encontra-se «entrincheirada na plena posse de si mesma» (*H.F.*, p.58).

²⁴³ Cf. *loc. cit.*

diálogo constante entre razão e loucura, já no contexto *clássico* da *consciência crítica* significa a negação total da razão²⁴⁴.

Se ao nível teórico-discursivo a loucura *clássica* foi entendida como o absolutamente 'outro' face à razão, ao nível social o louco foi realmente excluído como o 'outro' e privado do convívio social pelos muros do Hospital Geral: «... o mundo da loucura torna-se o mundo da exclusão»²⁴⁵. Ao estudar a prática *clássica* de internamento, o *arqueólogo* não pretende encontrar aí qualquer antecedente da futura Psiquiatria. Bem pelo contrário, verificando que o Hospital Geral não foi criado por motivos médicos, Foucault procura compreender as significações políticas, sociais, religiosas, económicas e morais que, apesar de menos visíveis, constituem o «a priori histórico» do «*Grande Internamento*». Realizando um trabalho *arqueológico* no sentido mais comum do termo, Foucault trabalha nesse subsolo mais escondido da «experiência» clássica do qual o internamento é apenas a estrutura mais visível²⁴⁶.

Convidando o leitor a libertar-se da sedutora continuidade, confronta-o com o desafio de estar atento à especificidade da «experiência» clássica da loucura sem a olhar a partir da categoria médica da *doença mental*. Se o leitor insistir em compreender o passado apenas a partir do presente, estará a tomar uma posição «epistemológica» que o impedirá de apreender a singularidade dessa «experiência». O acto tão familiar à *idade clássica* de internar os insanos juntamente com os pobres ou os criminosos surgir-lhe-á apenas como o resultado de uma mera ignorância, escapando-lhe o seu verdadeiro sentido:

O espanto por se ter encerrado os doentes, por se ter misturado loucos com criminosos, surgirá mais tarde. (...) As diferenças são agora claras para todos: a consciência indistinta que os confunde dá-nos a impressão de uma ignorância. No entanto, ela é um facto positivo. Manifesta, ao longo da era clássica, uma experiência original e irreduzível; (...) Não é o nosso saber que se deve interrogar a respeito daquilo que nos parece ignorância, mas sim essa experiência a respeito do

²⁴⁴ A respeito da distinção entre os dois significados que o termo "desrazão" possui em *Histoire de la folie*, Ernani Chaves observa: «O primeiro significado remete ao sentido da desrazão na 'experiência trágica', isto é, da desrazão enquanto 'saber', supondo um diálogo incessante entre razão e desrazão, e justificando a familiaridade com que o Renascimento encara a existência de uma razão 'desrazoada'. O outro significado (...) é o produzido na Idade Clássica, não remetendo já à existência de um determinado tipo de saber, mas a uma soberania da razão, da qual a desrazão é o negativo» (*Foucault e a Psicanálise*, Editora Forense Universitária, Rio de Janeiro, 1988, p. 27).

²⁴⁵ *M.M.P.*, p.80.

²⁴⁶ Cf. *H.F.*, p.59.

que ela sabe sobre si mesma e sobre o que pôde formular em relação a si própria²⁴⁷.

Quando Foucault interroga essa «experiência» na sua singularidade e especificidade, constata que, longe de ter o sentido médico que hoje atribuímos à hospitalização psiquiátrica, o acto de internar o louco estava fundamentado numa «percepção» essencialmente ética. Como o nota Roberto Machado, «o louco, na época clássica, é parte integrante de um perigo que a razão clássica, não como razão pura, científica, médica, mas como razão moral, social, classifica e desclassifica como desrazão, ausência de razão, negatividade vazia de razão (...) e exclui da sociedade»²⁴⁸. O 'desrazoado' não era internado como doente, mas antes como alguém a quem a ausência de razão conduzia ao pecado, tornando-se num perigo à ordem moral vigente. Aparentava-se assim com os ociosos, os criminosos ou os libertinos, fazendo parte de uma população de internos que se aos nossos olhos parece confusa, surgia como um conjunto bem homogêneo para a razão clássica, uma razão mais sensível ao escândalo do que à doença.

Em vários momentos da obra, Foucault reforça a ideia de que é preciso compreendermos a prática clássica do internamento a partir da reorganização do mundo ético que ocorreu no século XVII. Com efeito, a sociedade ocidental desse período não se limitou a internar aqueles que sempre foram reconhecidos como a-sociais. Sendo dominada por uma ética profundamente intolerante a qualquer desvio, criou personagens a-sociais onde dantes apenas se reconheciam rostos familiares. Assim, e como exemplo, enquanto a cultura da *Renascença* aceitava sem reservas todo um lirismo homossexual presente na libertinagem erudita, já a sociedade clássica

²⁴⁷*Op. cit.*, p.96. A renúncia arqueológica dos conceitos tradicionais de evolução e de continuidade, tão valorizados na clássica história global, assume em *Histoire de la folie* uma importância decisiva na apresentação de uma história não-epistemológica da loucura. No prefácio à edição original de *Histoire de la folie*, Foucault realça a importância de nos libertarmos do que hoje sabemos da loucura como condição necessária para compreendermos o seu passado, um passado cuja singularidade torna inviável a sua transformação numa mera etapa preparatória da Psiquiatria. Ao percorrer a história da loucura no Ocidente, Foucault procurou realmente «... não deixar-se guiar pelo que hoje sabemos da loucura. Nenhum dos conceitos da psicopatologia deve exercer (...) um papel organizador» na reconstituição da "experiência" da loucura anterior à sua medicalização — «não se trata de modo algum de uma história do conhecimento, mas antes dos movimentos rudimentares de uma experiência. História não da psiquiatria, mas sim da própria loucura, na sua vivacidade, antes de qualquer apropriação pelo saber» (Cf. *D.É.*, I, pp.159 e 164).

²⁴⁸ Foucault, *a filosofia e a literatura*, ed. cit., pp.17-18.

condenou a homossexualidade como «amor desrazoado» que devia ser proibido e remetido a um silêncio total²⁴⁹.

A *arqueologia* assume neste momento da obra uma função crucial, mostrando que a 'anormalidade' que habitava o Hospital Geral foi em grande parte criada pela própria sociedade *clássica*. O gesto que internou não se limitou assim a abrigar aquele que seria 'o alienado' por natureza, representando pelo contrário um gesto criador de alienação. Compreender em que medida uma sociedade denuncia o *Estrangeiro* onde dantes apenas reconhecia rostos familiares equivale, como Foucault o nota, a fazer uma «*arqueologia da alienação*», ou seja, a descobrir no terreno histórico da «percepção social» da *idade clássica* as condições de emergência de um novo rosto da loucura:

Refazer a história deste processo de banimento é fazer a arqueologia de uma alienação. O que se trata então de determinar não é qual a categoria patológica ou policial assim abordada, pois tal pressupõe essa alienação como algo já dado; é antes necessário saber como esse gesto foi realizado, isto é, que operações se equilibram na totalidade por ele formada, de que horizontes diversos provinham aqueles que partiram juntos sob o golpe da mesma segregação...²⁵⁰

Em vez de representar uma mudança ao nível do conhecimento médico sobre a loucura, o internamento resultou antes da reorganização do espaço social que ocorreu no século XVII²⁵¹. Com efeito, este englobou no mesmo terreno da loucura comportamentos aos quais o século XVI não atribuía quaisquer semelhanças. Foram essencialmente três novas experiências que o mundo *clássico* uniu sob o mesmo rosto da loucura: as transgressões ao padrão vigente de sexualidade, o pensamento libertino

²⁴⁹ Cf. H.F., p.103.

²⁵⁰ *Op. cit.*, p.94. Como já o notara em M.M.P., «o internamento no qual o louco, tal como muitos outros, se encontrava preso na época clássica, não coloca em questão as relações da loucura com a doença, mas as relações da sociedade consigo mesma, com o que reconhecia e não reconhecia na conduta dos indivíduos» (p.81).

²⁵¹ Esta ideia é reiterada por Foucault em 1970 na conferência «La folie et la société», na qual procura mostrar que a primeira «percepção» que o Ocidente desenvolveu acerca do louco foi essencialmente social e não médica. Com efeito, antes de adquirir o estatuto de doente com a Psiquiatria, o louco foi originalmente percebido como o indivíduo marginal em relação aos quatro critérios fundamentais que regulam a integração do sujeito na sociedade: a capacidade para trabalhar; o cumprimento das normas sexuais vigentes; a competência para interagir com os demais através do discurso; a participação nas actividades lúdicas, nas festas e jogos da comunidade. Em todas as sociedades, há sempre indivíduos que são excluídos por não cumprirem algum desses requisitos, mas o louco possui um estatuto singular, sendo totalmente rejeitado como a-social dada precisamente a sua incapacidade para respeitar qualquer dessas exigências: «... pode acontecer que a mesma pessoa seja excluída em todos os domínios: é o louco» (*D.É.*, II, p.130).

e os actos profanos como a alquimia ou a magia²⁵². Sob este gesto aparentemente arbitrário que englobou no mesmo espaço personagens vindos de horizontes tão diferentes, o *arqueólogo* encontra a coerência menos visível da «percepção» *clássica* acerca da loucura:

O internamento (...) não tem nenhuma coerência médica, psicológica ou psiquiátrica — se pelo menos consentirmos em encará-lo sem anacronismos. (...) O internamento só pode identificar-se com o arbitrário aos olhos de uma crítica política. De facto, todas essas operações diversas que deslocam os limites da moralidade (...), todas essas operações são sem dúvida fiéis a uma coerência implícita: uma coerência que não é nem a de um direito nem a de uma ciência, mas sim a coerência mais secreta de uma *percepção*. Aquilo que o internamento e as suas práticas móveis desenham, como em pontilhado, na superfície das instituições, é aquilo que a era clássica percebe da desrazão²⁵³.

Trabalhando nesse subsolo *arqueológico* da «percepção», Foucault descobre que o acto *clássico* de internar os loucos num espaço social e físico bem delimitado constitui apenas o sintoma mais visível de uma nova relação entre a razão e a loucura. Como o nota Jürgen Habermas, *Histoire de la folie* revela um historiador preocupado em detectar na sucessão das épocas «as constelações variáveis formadas pela razão e pela loucura»²⁵⁴. Os muros altos do Hospital Geral escondem o trabalho subterrâneo de uma razão que prepara o seu triunfo absoluto sobre a loucura. A substituição do oceano pelo internamento como lugar natural do louco assinala uma profunda revolução no modo como a razão ocidental passou a relacionar-se com a loucura. Enquanto a loucura representada pela *Nau dos Loucos* era uma personagem fugidia, simultaneamente distante e presente num espaço mais imaginário do que real, os loucos da *idade clássica* são personagens bem delimitados e identificados no espaço concreto do internamento. Se outrora o homem *renascentista* sentia medo face a uma "desrazão" que podia sempre comprometer a razão, o homem *clássico* já não precisa de temer a loucura. Esta deixa de ser encarada como um perigo constante para passar a circunscrever-se num espaço bem definido onde pode ser reconhecida e evitada²⁵⁵.

²⁵² Cf. *H.F.*, p.97.

²⁵³ *Op. cit.*, pp.116-117.

²⁵⁴ Cf. Jürgen Habermas, *op. cit.*, p.287.

²⁵⁵ Segundo Michel Serres, esta alteração na "geometria" da loucura marcou uma nova era nas relações entre razão e loucura. O espaço aberto e uniforme do oceano que permitia o diálogo entre razão e loucura deu lugar à criação de dois espaços diferentes nos quais elas passaram a habitar separadamente e sem qualquer comunicação: «... subitamente, o espaço da loucura será estruturado de uma nova forma. A complexidade desse infinito sistema de proximidades e reconhecimentos será

Ao identificar os loucos com personagens reais no domínio social, tais como o homossexual, o blasfemador ou o alquimista, a razão sabe onde encontrar a loucura e como evitá-la:

O internamento destaca a desrazão, isola-a dessas paisagens nas quais ela sempre estivera presente e onde era ao mesmo tempo evitada. O internamento liberta-a igualmente desses equívocos abstractos que, até Montaigne, até à libertinagem erudita, a implicavam necessariamente no jogo da razão. Através apenas do movimento do internamento, a desrazão liberta-se: liberta-se das paisagens nas quais estava presente por toda a parte — e ei-la por conseguinte *localizada* — mas liberta-se também das suas ambiguidades dialécticas e nessa medida é delimitada na sua *presença concreta*²⁵⁶.

Em vez de habitar no universo aberto da *Renascença* onde lembrava constantemente ao homem a sua presença, a loucura passou a designar o mundo concreto dos a-sociais, vendo-se encerrada numa «quase-objectividade» onde a razão pode analisá-la numa distância que não compromete a sua autonomia:

Para que se pudesse denunciar esses homens de desrazão como estrangeiros na sua própria pátria, foi primeiro necessário realizar esta alienação, a qual afastou a desrazão da sua verdade e a confinou apenas ao espaço do mundo social. (...) *Alienação*: este termo, pelo menos aqui, preferiria não ser inteiramente metafórico. Em todo o caso, ele procura designar esse movimento pelo qual a desrazão deixou de ser experiência na aventura de toda a razão humana, e através do qual ela se viu contornada e como que encerrada numa quase-objectividade. Então, ela não pode mais animar a vida secreta do espírito, nem acompanhá-lo com a sua constante ameaça. É posta à distância; — a uma distância que não é apenas simbolizada, mas realmente assegurada, na superfície do espaço social, pelas casas de internamento²⁵⁷.

Recusando qualquer leitura continuista, o *arqueólogo* nota que essa objectivação da loucura em nada faz adivinhar qualquer 'libertação' para o saber 'iluminado', na medida em que se estabeleceu através da exclusão e da punição dos loucos: «Se é verdade que o internamento circunscreve a área de uma objectividade possível, é num domínio já afectado pelos valores negativos do banimento»²⁵⁸. Com efeito, o Hospital Geral constituía uma ordem de repressão situada entre a polícia e a

substituída pela divisão do espaço em duas regiões: de um lado, a região de todas as razões e de todas as vitórias; do outro lado, o lugar onde eu sei que nunca vou entrar, pois a minha coragem e energia espiritual manter-me-ão afastado, ainda que seja tentado. E, como Descartes o dirá, porque o outro está aí, e porque eu estou certo de ser diferente dele, eu penso correctamente» (*art. cit.*, p.40).

²⁵⁶ H.F., p.117.

²⁵⁷ *Op. cit.*, p.118.

²⁵⁸ *Op. cit.*, p.119.

justiça²⁵⁹, tendo como objectivos prioritários o castigo e a reforma moral. A existência de um único médico no Hospital Geral de Paris mostra bem em que medida a cura não constituía a tarefa fundamental do pessoal hospitalar. Sendo a loucura aparentada com o crime, a devassidão e a desordem social, era tratada essencialmente como um assunto de polícia. Assim, por exemplo, a maior parte dos internamentos efectuados em Saint-Lazare eram feitos por ordem do magistrado, não sendo exigido qualquer certificado médico. Apesar de em certos hospitais os loucos receberem um tratamento especial, como em Hôtel-Dieu onde lhes eram aplicadas medidas de cura como as sangrias, na maior parte das casas de internamento eram tratados como simples presos:

Com efeito, essa ausência de cuidados médicos, excepção feita à visita prescrita, coloca o Hospital Geral quase na mesma situação de uma prisão. (...) O internamento não é um primeiro esforço na direcção da hospitalização da loucura, sob seus variados aspectos mórbidos. Constitui antes uma homologação dos alienados a todos os outros correcionais (...). O internamento destina-se a corrigir, e se lhe é fixado um prazo, não é um prazo de cura, mas antes o de um sábio arrependimento. (...) O tempo que marca e limita o internamento é apenas o tempo moral das conversões e da sabedoria, tempo para que o castigo cumpra o seu efeito²⁶⁰.

Alienado nessa população indistinta de presos, o louco perde toda a sua individualidade, sendo «absorvido numa massa indiferenciada»²⁶¹ marcada pela mesma desonra abstracta. Deste modo, o século XVII não poderá ser entendido como uma etapa no movimento geral de individualização do louco que conduziria ao seu conhecimento científico no século XIX. Bem pelo contrário, e criticando os «historiadores da medicina» que insistem em encontrar uma evolução e um progresso na história da loucura no Ocidente²⁶², a *arqueologia* descobre a existência de uma «involução» quando compara o modo como o louco é *percebido* na *idade clássica* com a «percepção» *renascentista* da loucura²⁶³. Com efeito, o início da *Renascença* foi marcado pela construção na Europa de hospitais dedicados exclusivamente aos loucos. Provavelmente por influência da cultura árabe que foi pioneira na fundação de instituições próprias para tal fim, a Espanha do século XV assistiu à criação de casas de internamento exclusivamente dedicadas aos insanos, tais como o hospital de

²⁵⁹ Cf. *op. cit.*, p.61.

²⁶⁰ *Op. cit.*, pp.128-129.

²⁶¹ Cf. *op. cit.*, p.135.

²⁶² Cf. *op. cit.*, pp. 92-93.

²⁶³ Cf. *op. cit.*, p.135.

Valência (1409), de Saragoça (1425), de Toledo (1483) e de Valladolid (1489). No resto da Europa, começaram a reservar-se alas especiais para os loucos em hospitais já construídos, como no de Bethleem e Frankfurt. Apesar de nesses espaços o louco ainda não possuir um estatuto médico, era contudo objecto de cuidados especiais, diferenciando-se dos outros internos: «torna-se objecto de uma solicitude e de uma hospitalidade que lhe dizem respeito, a ele exactamente e a nenhum outro do mesmo modo»²⁶⁴. Ao reservar para o louco o simples estatuto de um preso comum, a *idade clássica* destrói «as linhas de um rosto que já se havia individualizado há séculos»²⁶⁵. Qualquer tentativa de operar uma «leitura epistemológica» da história da loucura vê-se assim desarmada face a esta «involução» na «percepção» ocidental acerca da loucura. Com efeito, apesar da *idade clássica* ainda conservar alguns hospitais destinados à terapia dos loucos, a categoria que melhor a ilustra não é a hospitalização, mas antes o internamento.

A loucura está ainda muito longe de ser considerada como uma doença por um olhar positivista, permanecendo num universo moral onde é vista como o resultado da negação deliberada da razão, ou seja, como *desrazão*. Se ao nível do internamento e da «percepção social» a loucura é julgada como *desrazão*, no domínio do conhecimento médico do século XVIII é igualmente reconhecida pela mesma categoria. A «consciência científica» ou «médica» converge com a «consciência prática» no contexto de uma mesma «experiência» da loucura como negatividade, não-ser, ausência e vazio: «esta experiência única, que reside aqui e ali, que sustenta, explica e justifica a prática do internamento e o ciclo do conhecimento, é ela que constitui a experiência clássica da loucura. É ela que se pode designar através do termo *desrazão*»²⁶⁶.

A medicina clássica, tal como Foucault a caracteriza em *Naissance de la clinique*, era essencialmente uma medicina classificatória. Tendo como modelo teórico a história natural, os médicos do século XVIII pretendiam ordenar as patologias mentais segundo uma ordem e um espaço racionais, classificando-as e dividindo-as em classes, ordens, géneros e espécies. Considerando-as como o resultado da acção de uma Razão toda-poderosa identificada com Deus, perseguiram o projecto de entendê-las segundo uma lógica estritamente racional que nada tivesse em comum com

²⁶⁴ *Ibidem*.

²⁶⁵ *Ibidem*.

²⁶⁶ *Op. cit.*, p.191.

a sua «percepção moral». O seu grande projecto era reproduzir a ordem divina através da organização das diferentes formas da loucura no espaço harmonioso de um «*jardim das espécies*» patológicas. Contudo, este esforço de naturalização e racionalização levado a cabo pelas nosologias do século XVIII acabou por revelar-se um fracasso. Com efeito, à medida que as classificações se distanciavam da natureza geral da loucura para distinguir as suas variedades concretas, aproximavam-se cada vez mais de uma «galeria de retratos morais»²⁶⁷. Quando a razão científica pretendia classificar a loucura num positivismo alheio a qualquer apreciação moral, acabava por encontrar a mesma categoria da *desrazão* que animava a «experiência moral» da loucura: «quando o pensamento, na sua especulação científica, tentava aproximar a loucura dos seus rostos concretos, era necessariamente essa experiência moral da desrazão que ele encontrava»²⁶⁸.

A loucura da *idade clássica*, quer no domínio prático do internamento, quer no domínio teórico da ciência, nunca foi valorizada na sua essência, mas, bem pelo contrário, como mera ausência de razão. O Século das Luzes apenas iluminou o rosto da razão, abandonando ao completo silêncio a linguagem da loucura. Identificada com a ilusão e o erro, a palavra do louco era entendida como um discurso essencialmente irracional: «[a loucura] entra num tempo de silêncio do qual não sairá durante muito tempo; é despojada da sua linguagem; e se se pôde continuar a falar sobre ela, foi contudo impossível que ela própria falasse acerca de si»²⁶⁹. Um dos sintomas da loucura mais referidos pela medicina *clássica* era precisamente o *delírio*, linguagem na qual transparecia o desvio total do louco face à razão. No *delírio* do homem louco, o sonho aliava-se ao erro. Se o homem racional conseguia discernir as imagens oníricas da verdadeira realidade, o louco atribuía um valor de verdade à própria imagem, tornando-se assim prisioneiro do erro:

O sonho engana; conduz a confusões; é ilusório. Mas não é errado. E é nesse aspecto que a loucura não se esgota na modalidade desperta do sonho, aproximando-se antes do erro. (...) Haverá loucura quando às imagens, tão próximas do sonho, se acrescentar a afirmação ou a negação constitutiva do erro. É neste sentido que a Enciclopédia propunha a tão famosa definição da loucura: afastar-se da razão 'com confiança e na firme convicção de que se segue os seus

²⁶⁷ Cf. *op. cit.*, p.214.

²⁶⁸ *Loc. cit.*

²⁶⁹ *M.M.P.*, p.82.

ditames, é a isso que, parece-me, se chama ser *louco*'. O erro é, com o sonho, o outro elemento sempre presente na definição clássica da alienação²⁷⁰.

Descartes sabia não estar louco, embora sonhasse, pois a sua razão era capaz de se libertar da imagem. O que caracteriza o louco da *era clássica* é a ausência dessa capacidade de discernir o verdadeiro do falso, tornando-se o sonho na 'verdade' de uma loucura que se afirma como vazio total de razão. O *delírio*, signo maior da loucura *clássica*, é uma categoria essencialmente negativa: «esta palavra deriva de *lira*, sulco, de modo que *delírio* significa exactamente afastar-se do sulco, do caminho recto da razão»²⁷¹. A loucura da *era clássica* era sempre definida pela ausência, pelo vazio, vendo-se envolvida num «ciclo do não-ser»²⁷² do qual ainda não se libertou: «unindo a visão e a cegueira, a imagem e o juízo, o fantasma e a linguagem, o sono e a vigília, o dia e a noite, a loucura no fundo não é nada, pois liga o que eles têm de negativo»²⁷³.

Assumindo o *delírio* como principal categoria de inteligibilidade da loucura, o conhecimento médico do século XVIII encontra as suas condições de emergência ou o seu «a priori» na «experiência» comum a todas as práticas *clássicas* (institucionais e discursivas) relativas à loucura: a «experiência» da *Desrazão*. Aqueles que a reduzirem a um mero presságio da *doença mental* não são para Foucault verdadeiros historiadores, pois esquecem a diferença que marca a história, diferença à qual a *arqueologia* presta o devido respeito: «Pode ser que, de um século para outro, não se fale das *mesmas doenças* com os mesmos nomes, mas isso é fundamentalmente porque não se trata da *mesma* doença»²⁷⁴. Articulando o *saber*²⁷⁵ clássico sobre a loucura com a época específica em que emergiu, foi essencialmente isto que «a *arqueologia do saber* nos pôde ensinar aos poucos»²⁷⁶:

Esse gesto que fazia a loucura desaparecer no mundo neutro e uniforme da exclusão não assinalava um compasso de espera na evolução das técnicas médicas, nem no progresso das ideias humanitárias. Ele assumia o seu exacto sentido neste facto: que na *era clássica* a loucura deixou de ser o signo de um outro mundo e tornou-se a paradoxal manifestação do não-ser. No fundo, o internamento não visa

²⁷⁰ H.F., pp.258-259.

²⁷¹ *Op. cit.*, p.255.

²⁷² Cf. *op. cit.*, p.250.

²⁷³ *Op. cit.*, p.261.

²⁷⁴ *Op. cit.*, p.231.

²⁷⁵ Diferentemente de outras passagens onde utilizamos o conceito de *saber*, nesta frase não lhe atribuímos o sentido que Foucault lhe dá em *L'Archéologie du savoir*, identificando-o antes com o que nesta obra o autor designa por *conhecimento*.

²⁷⁶ Cf. H.F., p.265 (o destaque é nosso).

tanto suprimir a loucura, ou excluir da ordem social uma figura que aí não encontra lugar; a sua essência não é a conjuração de um perigo. Ele apenas manifesta aquilo que a loucura é na sua essência: uma revelação do não ser. (...) O internamento é a prática que melhor corresponde a uma loucura sentida como desrazão, isto é, como negatividade vazia de razão; nele, a loucura é reconhecida como sendo *nada*. Quer dizer que (...) ela é imediatamente sentida como diferença...²⁷⁷.

A relação *clássica* entre razão e loucura foi deste modo marcada pela diferença, categoria que esteve presente não só na «percepção social» e na prática do internamento, como também na representação científica da loucura. Lembremos a este propósito que na obra *Les mots et les choses* (1966) Foucault caracterizará a *épistémè* *clássica* precisamente pelo valor que nela assume a *diferença*. Em oposição à *épistémè* *renascentista* na qual a *semelhança* conduzia a razão à descoberta da *analogia* e da *identidade* que unia os vários seres numa *cosmografia analógica*²⁷⁸, a *épistémè* *clássica* abandonará a figura do *Mesmo*, instaurando a hegemonia da *Diferença*.

No início do século XVII (...) o pensamento deixa de mover-se no elemento da semelhança. A similitude não é a forma do saber, mas antes a ocasião do erro, o perigo a que nos expomos quando não examinamos o local mal iluminado onde surgem as confusões. (...) E exactamente por isso o saber do século XVI deixa a lembrança deformada de um conhecimento misto e sem regras no qual todas as coisas do mundo podiam aproximar-se ao acaso das experiências, das tradições ou das crenças. Doravante, as belas figuras rigorosas e constringentes da similitude vão ser esquecidas. E os signos que as marcavam serão tomadas por sonhos e devaneios de um saber que ainda não se tornara razoável²⁷⁹.

Neste contexto em que a razão persegue a *Diferença*, o louco é alienado como o *Diferente*, precisamente porque não conhece a *Diferença*. Perdido numa linguagem delirante que assimila o imaginário à realidade, não pode ser o portador do verdadeiro saber fundado na capacidade de discernimento. Vê-se assim condenado a possuir um saber que nada sabe, pois, ao fundar-se na *analogia*, cai necessariamente no erro:

A actividade do espírito (...) já não consistirá (...) em *aproximar* as coisas umas das outras, em partir à descoberta de tudo o que nelas pode revelar como que um parentesco, uma atracção ou uma natureza secretamente partilhada, mas, pelo contrário, em *discernir*, quer dizer, em estabelecer as identidades, e a seguir a necessidade da passagem para todos os graus de diferenciação. Neste sentido, o

²⁷⁷ *Op. cit.*, pp.267-268 (o destaque é nosso).

²⁷⁸ Cf. Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, ed. cit., pp.32-40.

²⁷⁹ *Op. cit.*, p.65.

discernimento impõe à comparação a procura primitiva e fundamental da diferença...²⁸⁰

Para uma razão que se auto-representa como capacidade natural de distinguir a verdade do erro, a noite do dia ou o sono da vigília, a loucura surge-lhe apenas como o verdadeiro 'outro' no qual jamais poderá reconhecer-se. A linguagem do louco, preenchida por espantosas analogias, cai necessariamente numa zona de ruído, e se um dia os psicanalistas sentirão interesse por ela, será apenas para aí descobrir o porquê da diferença e da alienação em que vive o louco. A razão do louco assume o rosto pelo qual ainda hoje a reconhecemos: o de uma «razão ofuscada» que «abre os olhos para o sol e *nada vê*, isto é, *não vê*»²⁸¹. A *épistémè clássica* inaugura assim um período na cultura ocidental onde a loucura permanecerá afastada do mundo racional dada a sua ligação a um raciocínio dialéctico, a uma dialéctica que não tem qualquer valor para uma cultura decidida em levar até às últimas consequências uma lógica dualista:

O louco, entendido não como doente, mas como desvio constituído e mantido, (...) tornou-se, na experiência ocidental, o homem das semelhanças selvagens. Esta personagem, tal como é descrita nos romances ou no teatro da época barroca, e tal como se institucionalizou a pouco e pouco até à psiquiatria do século XIX, representa aquele que se *alienou na analogia*. É o jogador desregrado do Mesmo e do Outro. (...) Segundo a percepção cultural que se tem do louco até finais do século XVIII, ele apenas é o Diferente na medida em que não conhece a Diferença²⁸².

A cultura *clássica*, instaurando uma diferença profunda entre a razão e a loucura, remete ao silêncio a *experiência trágica* que ainda estava viva na *Renascença*. Qualquer cumplicidade entre a lucidez e o devaneio é afastada por uma razão plenamente segura da sua capacidade de discernimento. Se na dialéctica da *consciência trágica* a noite podia sempre revelar a verdade mais profunda do dia, na lógica dicotómica da *consciência crítica* tudo deve ser ou dia ou noite, ou verdade ou ilusão, ou razão ou loucura. A lei que domina a *épistémè clássica* é uma «lei que exclui toda a dialéctica e toda a reconciliação»²⁸³.

Em *Histoire de la folie*, a *arqueologia* serve assim o propósito de evidenciar as rupturas e as descontinuidades que fazem parte do terreno concreto da história,

²⁸⁰ *Op. cit.*, p.69.

²⁸¹ *H.F.*, p.262.

²⁸² Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, ed. cit., p.63.

²⁸³ Cf. *H.F.*, p.263.

salientando a distância que separa a *Renascença* da *Idade Clássica*. Atentemos na forma como Foucault descreve a *experiência dialéctica* da loucura na *Renascença*:

O século XIV privilegiou a experiência dialéctica da loucura: mais que qualquer outra época, mostrou-se sensível ao que podia haver de indefinidamente reversível entre a razão, e a razão da loucura (...). De Brant a Erasmo, a Louise Labé, a Montaigne, a Charron, a Régnier enfim, é a mesma inquietude que se comunica, a mesma vivacidade crítica, o mesmo consolo na acolhida sorridente da loucura²⁸⁴.

Que profunda diferença, que espantosa descontinuidade é revelada pelas palavras que servem a Foucault para caracterizar a *consciência crítica* da loucura:

Consciência (...) que *denuncia*. A loucura é aí sentida a partir de uma oposição imediatamente experimentada; ela explode na sua visível aberração, mostrando abundantemente e numa pletora de provas que 'tem a cabeça vazia e o sentido de cabeça para baixo'. Neste ponto ainda inicial, a consciência da loucura está segura de si mesma, isto é, segura de não estar louca²⁸⁵.

Pesquisando o terreno mais escondido da «experiência» ocidental da loucura, a *arqueologia* desvela-nos igualmente o lado mais oculto da civilização ocidental. Com efeito, para afirmar a claridade como o verdadeiro ser, o homem ocidental escondeu na penumbra do internamento a verdade mais terrível da noite. A razão toda-poderosa dos séculos XVII e XVIII revela a sua fragilidade quando se furta ao diálogo com a loucura. Aparentemente segura da diferença que a afasta do irracional, vive secretamente o grande medo de encontrar na loucura o outro lado do ser humano que levianamente designou como 'não-ser'.

Não foi contudo preciso esperar por Freud para que a razão enfrentasse esse grande medo que tanto quis recalcar. A «desrazão» que encerrou no internamento libertou-se no ar doentio que o século XVIII viu assaltar as suas cidades tão bem guardadas. Com efeito, na segunda metade deste século, as populações começaram a temer as doenças transportadas pelos odores nauseabundos que vinham do Hospital Geral. Em 1780, uma epidemia espalhou-se por Paris, sendo atribuída a Bicêtre, local que era encarado como a condensação de todos os males. As casas de internamento tornaram-se então objecto de um novo medo, um medo face à doença que podia surgir

²⁸⁴ *Op. cit.*, p.187.

²⁸⁵ *Op. cit.*, p.182.

da podridão que aí habitava. As imagens de terror que outrora eram associadas aos leprosários foram transferidas para o «*Grande Internamento*». Todo o horror que a lepra suscitara no homem medieval foi associado à loucura *clássica* encarada como origem de todos os males, como morte da mente que arrastava a morte da carne. Bem antes de se determinar a sua natureza patológica, foi ao nível do fantástico que a loucura começou a aparentar-se com a doença. O «*Grande Medo*» revelou-se assim como o primeiro agente de união entre o mundo da loucura e o universo médico:

O círculo está fechado: todas as formas de desrazão que haviam ocupado o lugar da lepra na geografia do mal e que foram banidas para bem longe para manter as distâncias sociais, tornaram-se agora lepra visível, e exibem as suas chagas consumidas à promiscuidade dos homens. A desrazão está novamente presente, mas agora marcada por um indício imaginário de doença atribuído aos seus poderes aterradores. Portanto, é no fantástico, e não no rigor do pensamento médico, que a desrazão enfrenta a doença e dela se aproxima²⁸⁶.

A curiosidade *arqueológica*, decidida a penetrar nas origens mais secretas da Psiquiatria, salienta a importância da sociedade ter reivindicado a intervenção da medicina como *guardiã* ²⁸⁷, como instância protectora que devia afastar dos homens esse perigo que ameaçava ultrapassar os muros do internamento. Ao médico não era exigida a cura da doença mental, mas a salvaguarda da saúde das populações. Quando se pensa que a Psiquiatria está alicerçada na procura da verdade da loucura, Foucault mostra-nos bem como foi antes o medo e o desejo de afastar a loucura o que primeiro motivou a aproximação médica ao universo dos loucos. O médico não foi chamado em nome do louco que precisava de ser curado, mas a pedido de uma sociedade que já não reconhecia no internamento uma divisão segura entre o bem e o mal. A entrada da medicina no espaço da loucura foi suscitada pelo «*Grande Medo*» face a uma loucura que estava demasiado próxima da normalidade. Mais uma vez, a *arqueologia* desmonta qualquer raciocínio que procure na história o progresso e o lento despertar da consciência médica. Mostra-nos que, bem antes dos psiquiatras reconhecerem a loucura como *alienação*, já o louco tinha sido alienado num universo confuso de imoralidade e impureza carnal.

²⁸⁶ *Op. cit.*, p.337.

²⁸⁷ *Cf. op. cit.*, p.378.

Assumia assim o rosto negro do *Fermentado*, do *Corrompido* ou do *Impuro*:

Aquilo que tradicionalmente se chama de 'progresso' na direcção da aquisição do estatuto médico da loucura, na verdade só foi possível graças a um estranho recuo. Na inextrincável mistura entre contágios morais e físicos, e através desse simbolismo do Impuro tão familiar no século XVIII, imagens muito antigas retornaram à memória dos homens. E foi graças a essa reactivação imaginária, mais do que por um aperfeiçoamento do conhecimento, que a desrazão se viu confrontada com o pensamento médico. Paradoxalmente, é no retorno dessa vida fantástica que se mistura às imagens contemporâneas da doença, que o positivismo vai adquirir uma influência sobre a desrazão, ou antes, vai descobrir um novo motivo para defender-se dela²⁸⁸.

Quando a razão *clássica* pensava ter silenciado a loucura no universo confuso da «desrazão», ela subitamente ressurgiu investida de poderes mais obscuros. Já não ameaça apenas a mente, mas consegue também destruir a saúde, valor central na sociedade do século XVIII. Tornava-se então urgente exorcizá-la, encontrando outras medidas mais eficazes do que o internamento *clássico*. Lentamente, a sociedade ocidental conseguirá novamente isolar a loucura e dominá-la. Na segunda metade do século XVIII, período que prepara a transição da *Idade Clássica* para a *Modernidade*, uma nova «consciência» começa a formar-se. Num nível mais profundo do que o institucional, Foucault descobre que algo de significativo ocorreu no subsolo *arqueológico* da «percepção» sobre a loucura. Nos anos que precederam o advento da Psiquiatria, formou-se uma nova «experiência» que será significativa para a relação *moderna* do homem com a loucura: a «experiência» da loucura como *alienação*.

2.2. A transição do *Classicismo* para a *Modernidade* — da loucura como *desrazão* à loucura como *alienação*

No final do século XVIII, esboçam-se as linhas gerais de uma nova experiência na qual o homem, na loucura, não perde a verdade, mas a sua verdade. (...) Ei-lo agora retido na sua própria verdade e, por isso mesmo, afastado dela. Estranho em relação a si mesmo, Alienado.

Michel Foucault

Nessa passagem da loucura do mundo geral da «desrazão» para o universo delimitado da «alienação», assumiu uma importância decisiva uma nova distinção

²⁸⁸ *Loc. cit.* (o destaque é nosso).

estabelecida pela sociedade ocidental na segunda metade do século XVIII: a distinção entre «mundo» e «meio». Na *épistémè renascentista*, na qual a *semelhança* aproximava o homem do universo, a loucura habitava o grande reino do «macrocosmos» — os devaneios dos loucos eram explicados pelos movimentos gerais do «mundo» e as transformações do seu humor atribuídas à alternância natural das fases lunares. Já no contexto da *épistémè clássica*, na qual a *Diferença* substitui a figura do *Mesmo*, emerge uma distinção que será decisiva para o entendimento da loucura. Do «mundo» como «lugar das cumplicidades de todos os mecanismos»²⁸⁹, o século XVIII isola um pequeno espaço no qual localiza a emergência da loucura — o «meio». Os médicos encontram nesta nova noção um instrumento precioso para explicar a demência. Se no «mundo» detectam a ordem de uma «natureza» que segue livremente as suas leis, no «meio» vêem o afastamento do homem face à ordem natural e o seu abandono ao desregramento dos sentidos e da imaginação²⁹⁰.

Como *arqueólogo*, Foucault não se esquece de situar a emergência deste conceito no contexto histórico do apogeu da economia mercantilista. É nesse horizonte que os tratados sobre a loucura começam a avizinhá-la com os excessos permitidos pelo dinheiro: quando a riqueza entrega o homem ao ócio, ele pode facilmente envolver-se nos exercícios arriscados da imaginação e afastar-se dos sentidos que o ligam ao «mundo». Elevando-se muito acima da satisfação das suas necessidades imediatas, cria um espaço favorável à emergência da loucura. É nesse «meio» em que as forças da imaginação vencem as leis naturais do «mundo» que os médicos encontram as doenças do espírito. Conceito carregado de significações negativas, o «meio» é definido pela medicina do século XVIII como «aquilo que, no *cosmos*, se opõe à *natureza*»²⁹¹:

O meio (...) altera o sensível e seus calmos ecos no homem através das vibrações de uma sensibilidade que apenas se rege pelos excessos do imaginário; ele afasta o homem das suas satisfações imediatas para submetê-lo às leis do interesse que o impedem de escutar as vozes do seu desejo. (...) O meio não é a positividade

²⁸⁹ Cf. *op. cit.*, p.385.

²⁹⁰ Em finais do século XVIII, o conceito de «natureza» foi essencial na organização do sistema explicativo e operativo da medicina. A compreensão médica da doença regia-se pelas classificações da botânica, mais particularmente pela classificação de Lineu. A doença era assim estudada à semelhança de uma planta, devendo ter géneros, espécies e características observáveis. Os médicos procuravam detectar as suas leis naturais, pois consideravam que «a doença é a natureza, mas uma natureza devida a uma acção particular do meio sobre o indivíduo» [Michel Foucault, «L'incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne» (1978), in *D.É.*, III, p.517].

²⁹¹ *H.F.*, p.392.

da natureza tal como ela se oferece ao ser vivo; pelo contrário, é essa negatividade pela qual a natureza na sua plenitude se subtrai ao ser vivo; e neste recuo, nesta não-natureza, algo se substitui à natureza, que é plenitude de artifícios, mundo ilusório no qual se anuncia a antiphysis²⁹².

A liberdade permitida pelo «meio», longe de recolocar o homem na posse de si mesmo, afasta-o cada vez mais da **sua** «natureza». Em vez de encaminhá-lo para a tarefa de descobrir-se na sua interioridade, *aliena* a sua essência numa total exterioridade e artificialidade: «entre o homem e a felicidade de um mundo em que ele se reconheceria, entre o homem e uma natureza onde encontraria a sua verdade, a liberdade do estado mercantil é o 'meio': e é nessa medida que se constitui em elemento determinante da loucura»²⁹³. A loucura vê-se assim identificada com a perda da «natureza» que é própria ao homem. É nesse «meio» ou mundo ilusório que ele próprio construiu que ele perde a sua verdade, tornando-se num *alienado*. Se o «delírio» afectava a relação do homem com a 'Verdade', tornava-o contudo senhor de uma verdade que reconhecia ser sua. No contexto desta nova «experiência» que situa a passagem do *classicismo* à *modernidade*, a loucura vê-se envolvida numa nova e mais forte exclusão: como *alienado*, o louco é o Outro por excelência, um estranho não só para os não-loucos, mas sobretudo **um estranho para si próprio**. Com todos os artifícios da *Vigilância* e do *Julgamento*, Tuke e Pinel reforçam a *alienação* do louco. Na Psiquiatria do século XIX, o louco será confrontado com a ilusão em que vive para poder reencontrar a sua verdade. Se a «desrazão» ainda possuía a capacidade de revelar a verdade mais oculta do ser humano, ei-la agora remetida a um silêncio total. Quando fala, só revela a *alienação* que deverá ser suprimida. Mais do que nunca, o louco é um prisioneiro, abandonado à pior das solidões, não a que lhe era destinada pelos muros do internamento, mas a que sente no seu próprio interior:

No final do século XVIII, esboçam-se as linhas gerais de uma nova experiência na qual o **homem, na loucura, não perde a verdade, mas a sua verdade**; não são mais as leis do mundo que lhe escapam, mas ele mesmo é que escapa às leis da sua própria essência. (...) Quando agora se falar de um homem louco, será designado aquele que abandonou a terra da *sua* verdade imediata e que se perdeu. (...) E enquanto ele era outrora Estranho em relação ao Ser — homem do nada, da ilusão, *Fatuus* (vazio do não-ser e manifestação paradoxal desse vazio),

²⁹² *Loc. cit.*

²⁹³ *Op. cit.*, p.387.

ei-lo agora retido na sua própria verdade e, por isso mesmo, afastado dela. **Estranho em relação a si mesmo, *Alienado***²⁹⁴.

Sendo a loucura colocada no interior do homem, desaparece a ameaça cósmica da «Desrazão». A «consciência da loucura» vê-se para sempre afastada da «consciência da Desrazão»:

... a loucura entra num novo ciclo. Está agora isolada da desrazão que durante muito tempo irá permanecer como estrita experiência poética ou filosófica repetida de Sade a Hölderlin e de Nerval a Nietzsche (...). Para o século XIX, a loucura (...) estará, pela sua natureza e por tudo o que a opõe à natureza, bem perto da história²⁹⁵.

A antropologização da loucura foi essencial para afastar qualquer transcendência que ainda a colocava no horizonte cósmico da «Desrazão». Inserida no interior do homem, pode ser objecto de uma 'ciência do homem louco'. A par desta antropologização da loucura, o final do século XVIII marca o início da sua entrada num tempo histórico irreversível, aspecto que Foucault considera ter sido bem mais decisivo no advento da Psiquiatria do que a famosa libertação dos acorrentados de Bicêtre. A inserção da loucura na história inscreve-se nesse terreno *arqueológico* da «experiência» que se encontra na base de qualquer prática institucional.

A loucura foi historicizada a partir do momento em que foi concebida como o resultado negativo do progresso e da civilização. Um dos grandes temores que assombrava os séculos XVIII e XIX era a degeneração provocada pelos excessos do «meio» que retiravam ao homem a sua vitalidade natural²⁹⁶. Se outrora era o louco que estava próximo do animal, já no século XIX o homem são é aquele que mais se aproxima da natureza animal preservada da corrupção da civilização. A loucura passa então a ser identificada com a própria história do homem como afastamento progressivo face às suas origens primordiais. Constitui o lado negativo da evolução humana no sentido de um maior progresso. No começo do século XIX, o tratado *Medical Inquiries* de Rush mostrava como nos povos mais primitivos era quase inexistente qualquer perturbação do espírito²⁹⁷.

²⁹⁴ *Op. cit.*, p.400 e pp.534-535 (o destaque é nosso).

²⁹⁵ *Op. cit.*, p.397.

²⁹⁶ *Cf. op. cit.*, p.395.

²⁹⁷ *Cf. op. cit.*, p.394.

Com a entrada da loucura numa temporalidade humana, verifica-se uma transformação profunda na sua «percepção», uma transformação que prepara o seu destino na *Modernidade*. A loucura deixa de atemorizar a razão numa reversibilidade que mantinha sempre iminente o despertar da «desrazão». Sob a distinção que a *consciência crítica* operava entre razão e loucura, ocultava-se ainda a fragilidade de uma razão que devia estar sempre alerta para evitar o reaparecimento do «delírio». Na *idade clássica*, este ainda vagueava num tempo reversível que o mantinha livre para comprometer a segurança da razão. Quando, no final do século XVIII e ao longo de todo o século XIX, a loucura passa a ser identificada com o resultado do progresso, vê-se prisioneira de um tempo humano linear e irreversível. Se surgir, já não vem de outro mundo e de outro tempo. Inserida no próprio devir humano, pode agora ser identificada pelos signos mais visíveis da degeneração. O desregramento da imaginação ou o desvio face às normas sociais já não simbolizam o abandono do homem à "*transcendência do delírio*", indicando antes o resultado negativo do progresso. Esta nova experiência da loucura conduz ao esquecimento da «Desrazão» que constituiu uma das figuras maiores da *Renascença*:

... ela inverteu a perspectiva temporal na qual normalmente se percebia a loucura; colocou-a no curso indefinido de um tempo cuja origem era fixa e cujo fim era cada vez mais recuado; abriu a loucura para uma duração irreversível, quebrando os seus ciclos cósmicos e arrancando-a à fascinação do erro passado; prometia a invasão do mundo pela loucura; não mais sob a forma apocalíptica do triunfo do Insensato como no século XV, mas sob a forma contínua, pernicioso, progressiva, jamais fixada em nenhuma figura terminal, rejuvenescendo com o próprio envelhecimento do mundo²⁹⁸.

Curiosamente, nesse mesmo momento em que a loucura estava tão próxima do ser humano e da sua história, viu-se para sempre afastada do próprio homem. Na *Renascença*, ela colocava-o num confronto permanente com a sua verdade mais oculta, obrigando-o a um diálogo constante com os seus próprios fantasmas. Mesmo no século XVII, o afastamento da loucura como «desrazão» também implicava uma experiência que remetia profundamente à interioridade. Com efeito, para que a razão pudesse excluir a loucura como «desrazão», teria de afirmar-se como auto-consciência plena das suas formas naturais. Num tempo em que a loucura era concebida como o resultado de uma escolha ética, a separação entre razão e loucura ainda era realizada

²⁹⁸ *Op. cit.*, p.395.

inteiramente no universo da interioridade. Quando o século XIX passa a identificá-la com a «alienação» do homem num «meio» externo, coloca-a bem longe dessa interioridade. Arranca-a da alma humana e deposita-a num «meio» onde pode ser olhada numa distância que já em nada afecta a consciência do não-louco. Se no século XVII ainda era sentida como falta ética e desvio da vontade humana, na *Modernidade* reduz-se à positividade de uma «contra-natureza»:

No século XIX, a razão procurará situar-se em relação à desrazão na base de uma necessidade positiva, e não mais no espaço livre de uma escolha. A partir daí, a recusa da loucura não será mais uma exclusão ética, mas sim uma distância já conquistada; a razão já não terá de afastar-se da loucura, mas de reconhecer-se como tendo sido sempre anterior a ela, mesmo que possa alienar-se nela.²⁹⁹

Confortavelmente instalada numa distância real face à loucura, a razão do século XIX pode finalmente olhá-la sem qualquer perigo. A loucura torna-se então num simples objecto para um sujeito racional que nela já não reconhece qualquer proximidade. Esta objectivação da loucura permitida pelo conceito de «alienação» revela-se a Foucault como o verdadeiro «a priori» da Psiquiatria:

Esse tema é muito importante para a psiquiatria do século XIX: a loucura fecha o homem na objectividade. Durante o período clássico, a transcendência do delírio assegurava à loucura, por mais manifesta que fosse, uma espécie de interioridade que nunca se expandia para o exterior, que a mantinha num irredutível relacionamento consigo mesma. Agora, toda a loucura e o todo da loucura deverão ter o seu equivalente externo; ou, melhor dizendo, a essência da loucura será objectivar o homem, expulsá-lo de si mesmo, expo-lo finalmente ao nível de uma natureza pura e simples, ao nível das coisas³⁰⁰.

Se na «consciência crítica» que dominou a *percepção clássica*, a razão ainda dialogava com a loucura no próprio gesto de a excluir, nos séculos XIX e XX a razão médica olha a loucura numa distância total, uma distância conquistada plenamente na «consciência analítica» que é própria da *Modernidade*:

Durante muito tempo e talvez para sempre, a loucura ocultará a parte essencial dos seus poderes e das suas verdades no mal conhecido, mas é contudo nesta consciência analítica que ela alcança a tranquilidade do bem sabido. Ainda que realmente nunca se consiga esgotar os seus fenómenos e as suas causas, ela

²⁹⁹ *Op. cit.*, p.158.

³⁰⁰ *Op. cit.* pp.542-543. Foucault refere-se explicitamente à «alienação» como ao «a priori da percepção médica» (cf. *op. cit.*, pp.547-548).

de pleno direito ao olhar que a domina. A loucura (...) não comporta mais nenhum perigo, já não implica nenhuma divisão; não pressupõe nenhum outro recuo para além do exigido a qualquer outro objecto do conhecimento. É esta forma de consciência que funda a possibilidade de um saber objectivo da loucura. (...) Os séculos XIX e XX (...) fazem incidir todo o peso da sua interrogação sobre a consciência analítica da loucura³⁰¹.

2.3. O advento da Psiquiatria na *Modernidade* — a alienação da loucura pela sua objectivação na *consciência analítica*

Por mais livre que seja a loucura no mundo que lhe prepara o homem racional (...), nunca deixará de ser para ele um simples objecto. (...) Esta queda na objectividade é que domina a loucura, mais profundamente e melhor do que a sua antiga sujeição às formas da desrazão.

Michel Foucault

A racionalidade médica, mais do que a razão *clássica* responsável pelo «*Grande Internamento*», apresenta-se a Foucault como uma instância de repressão e dominação da loucura. Com efeito, afastando qualquer diálogo com a «desrazão», o grande objectivo da razão *moderna* é, segundo o filósofo, o de assegurar a vigilância da loucura por um olhar que mantém uma diferença absoluta entre o louco e o não-louco. Adentrando-se no nível mais profundo da «percepção» *moderna* da loucura, o *arqueólogo* encontra na Psiquiatria do século XIX a pior exclusão a que foi submetido o louco. Se na *idade clássica* tal exclusão era assegurada pelas correntes, na *modernidade* será conseguida ao nível mais subtil e perigoso da consciência. Segundo Foucault, é realmente na consciência plena de não ser louco que o psiquiatra pode analisar o "doente mental" como um objecto que não altera a sua razão. Estranhamente, não é na proximidade, mas antes na distância entre o médico e o doente que se funda a Psiquiatria como ciência humana³⁰². Nascendo numa época

³⁰¹ *Op. cit.*, pp. 185 e 187.

³⁰² Segundo Canguilhem, a tese apresentada por Michel Foucault, ao referir a Psiquiatria como um momento decisivo na história da loucura, insiste na importância da distância entre razão e loucura como condição necessária à emergência desse saber: «Toda a história das origens da psiquiatria moderna torna-se falsa dada a sua ilusão de retroactividade segundo a qual a loucura já seria *dada* — embora desconhecida — na natureza humana. A verdade, segundo Foucault, é que a loucura teve de

dominada pelo positivismo de Comte, a ciência psiquiátrica acabou por adoptar o mesmo *método explicativo* das ciências naturais, esquecendo-se de que a especificidade do seu objecto exigia mais a *compreensão* do que a *explicação*³⁰³.

Criticando a heroificação de Pinel pelas histórias da Psiquiatria, Foucault considera que quando o médico libertou os loucos das celas de Bicêtre, não os entregou à liberdade, mas, bem pelo contrário, a um olhar que os dominava. A Psiquiatria torna-se o reino de um *Olhar* que reforça a «alienação» do louco, pois coloca-o como um estranho face aos outros e a si próprio. O modo como Foucault caracteriza a «percepção asilar» mostra-nos bem como o Asilo do século XIX só surge como o resultado de uma evolução àqueles que insistem em permanecer na superficialidade da história. Para o *genealogista* que a interroga nas suas origens menos 'nobres', o saber psiquiátrico surge carregado de um terrível poder, o poder de uma «vontade de verdade» mais interessada no domínio do que na compreensão. Mais do que qualquer outro saber, as ciências do homem em geral, e a Psiquiatria em particular, nasceram, segundo Foucault, de um poder de disciplinarização e normalização bem presente nos rituais de cura empregues por Tuke e Pinel. Ao *alienado* já não é concedido qualquer direito de falar a sua linguagem; bem pelo contrário, é-lhe imposto o dever de reconhecer a sua diferença e regressar às normas da razão. A linguagem da loucura só encontrará voz na razão artística e filosófica de Artaud, Hölderlin, Van Gogh e Nietzsche, na qual terá direito a permanecer numa liberdade alheia a quaisquer normas sociais. Reencontrará aí os poderes *trágicos* que a *Renascença* lhe concedeu e que foram abafados por uma razão demasiado preocupada em estabelecer diferenças e divisões.

ser primeiro *constituída* como uma forma de desrazão posta à distância pela razão como condição necessária para que surgisse como um objecto de estudo» (*art. cit.*, p.24).

³⁰³ No contexto da polémica que se instalou no século XIX a propósito da metodologia que deveria ser adoptada pelas recentes ciências humanas, Dilthey propôs que estas usassem um método que designou por *explicação*. Insurgindo-se contra o monismo metodológico defendido pelo positivismo comteano, o qual implicava a utilização do método experimental no estudo do Homem, Dilthey operou a distinção entre *explicação* e *compreensão*. Segundo Dilthey, se as *ciências da natureza* podiam *explicar* as plantas ou os minerais com a máxima distância e neutralidade, já as *ciências do espírito*, tendo em conta a complexidade do seu objecto de estudo, deveriam privilegiar a *compreensão*. Esta metodologia permitia ao observador manter uma aproximação e empatia com aquele que era observado, tão necessárias para estudar o ser humano. Dilthey procurava deste modo pôr em causa a valorização excessiva da objectividade nas ciências humanas, chamando a atenção para a grande diferença que as separa das ciências da natureza: se estas podiam assegurar a neutralidade possível numa relação 'homem-coisa', já as *ciências do espírito* precisavam de criar um envolvimento necessário a uma relação 'homem-homem', o qual não colocaria em causa o seu estatuto científico.

Como historiador atento, Foucault descobre que o Asilo nasceu precisamente de uma "*Nova Divisão*", ou seja, de uma separação entre a «desrazão» e a loucura operada não só ao nível da «percepção», mas também no domínio institucional das práticas de internamento. Se no Hospital Geral a loucura convivía com o crime, a homossexualidade ou a magia, no Asilo encontrará um lugar onde reinará sozinha. Em finais do século XVIII, a sociedade ocidental 'libertou' a loucura desse universo confuso onde habitava com todas as formas de «desrazão», isolando-a num espaço destinado apenas aos «alienados». Quando Pinel é consagrado pelas histórias da Psiquiatria como aquele que libertou os loucos, Foucault lembra-nos como a loucura já tinha sido libertada desse mundo confuso da «desrazão», uma 'libertação' que ironicamente transformou o internamento no lugar natural da loucura: «o facto de ter conquistado uma distância, de ter-se tornado enfim numa forma delimitada no mundo perturbado da desrazão, não libertou a loucura; entre ela e o internamento estabeleceu-se uma profunda ligação, um elo quase essencial»³⁰⁴. Isolada no espaço concreto do internamento e afastada do horizonte alargado da «desrazão», a loucura pôde mais facilmente oferecer-se ao olhar do psiquiatra: «... é todo um trabalho de 'despojamento' que, poucos anos antes da reforma de Tuke e de Pinel, permite que ela apareça enfim isolada da grande figura flagrante e arruinada da desrazão»³⁰⁵. Será a uma loucura despojada de todos os seus poderes *trágicos* que se dirigirá o olhar do médico, um olhar totalmente descomprometido como o exige o positivismo do século XIX. Já que retomaremos esta temática do *olhar* no próximo capítulo, detenhamo-nos por agora nas condições *arqueológicas* que estiveram na origem da passagem do "*Grande Internamento*" ao "*Nascimento do Asilo*". Foucault não atribui a criação dos asilos a uma evolução do saber no sentido de um conhecimento mais verdadeiro da loucura. Recusando tal leitura «epistemológica», o *arqueólogo* descobre que a prática asilar esteve essencialmente ligada a uma nova visão social acerca do internamento e à situação económica vivida no Ocidente em finais do século XVIII.

Devido ao "*Grande Medo*", a sociedade ocidental começou a exigir o isolamento da loucura. Tal como a Idade Média havia isolado os leprosos, a Idade Clássica retoma os velhos medos do contágio, reclamando a construção de locais exclusivamente destinados aos loucos. Por outro lado, aqueles que haviam sido

³⁰⁴ H.F., p.422.

³⁰⁵ *Op. cit.*, p.439.

colocados em Bicêtre ou Salpêtrière por libertinagem ou devassidão exigem aos directores que os separem dos loucos a fim de não serem afectados pela demência. Ministros, tenentes da polícia e magistrados recebem continuamente queixas de internos que reclamam a sua separação face àqueles cujos gritos e delírios os arrastam para a loucura. Com o medo gerado no seio da população e as exigências feitas pelos internos, tornava-se inadiável a criação de locais próprios para os loucos. Quando acreditamos que o asilo do século XIX nasceu de uma nova consciência médica, Foucault desarma a nossa ingenuidade, mostrando-nos como a sua construção esteve ligada a razões bem mais políticas do que filantrópicas. Será nesses locais que o século XVIII construiu para evitar as revoltas dos internos que Pinel encontrará os seus doentes: «a presença dos loucos representa aí o papel de uma injustiça, mas injustiça *para os outros*»³⁰⁶. Recusando até ao fim qualquer modelo «epistemológico», Foucault nota insistentemente que o que esteve na base da Psiquiatria não foi a evolução da consciência médica, mas a reestruturação do próprio espaço do internamento exigida para a salvaguarda dos não-loucos:

... a consciência da loucura (...) não evoluiu no quadro de um movimento humanitário que aos poucos a teria aproximado da realidade humana do louco (...); também pouco evoluiu sob a pressão de uma necessidade científica que a teria tornado mais atenta, mais fiel àquilo que a loucura pode ter a dizer sobre si mesma. Se mudou lentamente, foi no interior desse espaço real, e ao mesmo tempo artificial, do internamento³⁰⁷.

No momento em que o internamento era criticado pelos insistentes protestos dos internos e dos directores, as novas exigências económicas também punham em causa a sua estrutura *clássica*. Na economia mercantilista do século XVII, o pobre devia ser internado, porque não tinha lugar numa sociedade centrada na produção e no consumo. Desempregado e sem dinheiro, o seu destino natural era o internamento. Em finais do século XVIII, e devido à crescente colonização das ilhas, a sociedade começou a precisar de mão-de-obra. Entre a população do Hospital Geral, foram então escolhidos aqueles que podiam ajudar a França na colonização da América. Devido a necessidades essencialmente económicas, o internamento começou então a libertar-se de toda uma população activa. Passado um século, Pinel e Tuke só

³⁰⁶ *Op. cit.*, p.422.

³⁰⁷ *Op. cit.*, p.418.

encontrarão aí os criminosos e os loucos: «É entre os muros do internamento que Pinel e a psiquiatria do século XIX encontrarão os loucos; é lá — não nos esqueçamos — que eles os deixarão, não sem antes se vangloriarem de os terem 'libertado'»³⁰⁸.

Para o *arqueólogo* é realmente importante que não nos esqueçamos que a loucura só pôde tornar-se num objecto de saber no contexto real e efectivo da prática de internamento. A *arqueologia* aplicada a *Histoire de la folie* revela então uma estreita cumplicidade com a *genealogia*: ao encontrar no terreno concreto do internamento as condições de emergência do discurso psiquiátrico, mostra também como este só pôde nascer em virtude de um poder essencialmente repressivo. Qualquer esforço «epistemológico» para designar a Psiquiatria como o desvelamento final da verdade da loucura é inviabilizado pela perspectiva *arqueo-genealógica* de Foucault, a qual insiste em mostrar como «a loucura é entregue ao conhecimento numa estrutura que é, desde logo, alienante»³⁰⁹. Articulando o saber psiquiátrico com as práticas de internamento, o *arqueólogo* apresenta a Psiquiatria como um saber que só foi possível a partir de um poder de reclusão do louco.

Ao desenterrar os alicerces pouco nobres da ciência psiquiátrica, *Histoire de la Folie* foi criticada pela comunidade médica como uma obra precursora do movimento «antipsiquiátrico» que começava a desenvolver-se com Cooper, Laing e Basaglia, entre outros³¹⁰.

³⁰⁸ *Op. cit.*, p.59.

³⁰⁹ *Op. cit.*, p. 479. Em *M.M.P.*, Foucault reforça esta ideia de que a Psiquiatria só foi possível a partir de um prévio trabalho de *alienação* da loucura. Considera aí que «o que se denomina 'doença mental' não é mais do que a *loucura alienada*, alienada nesta psicologia que ela própria tornou possível»(p.90).

³¹⁰ A crítica à visão psiquiátrica da loucura já iniciada pelo movimento surrealista com Céline, Beckett e Artaud é continuada pela «antipsiquiatria», movimento revolucionário iniciado essencialmente por dois médicos ingleses, David Cooper e Ronald Laing. Fortemente influenciado pelas análises de Marcuse sobre o "*homem unidimensional*" e pela filosofia revolucionária de Sartre, a «antipsiquiatria» insurgiu-se contra a Psiquiatria enquanto forma de saber que reforçava as relações de poder instauradas pelo capitalismo industrial. Numa altura em que a sociedade, sobretudo a francesa, contestava o poder do capitalismo como instância geradora da alienação do homem, este movimento foi bem acolhido pelas camadas sociais mais revolucionárias que começaram a dar voz aos seus protestos a partir de 1968. Cooper e Laing punham em causa a objectividade da Psiquiatria, considerando que o médico não agia como um observador imparcial, mas sobretudo como um instrumento de repressão social e de normalização dos indivíduos. A ciência que nomeou a loucura como 'doença mental' é concebida por esses médicos como uma violência que reprime a liberdade do indivíduo, exigindo-lhe uma normalidade forçada, mais instituída pela sociedade do que pertencente à natureza humana. Basaglia, uma figura importante no contexto da «antipsiquiatria», defende que o louco, apesar de dever ser acompanhado pela família e pelo médico, tem todo o direito de experienciar a liberdade que lhe oferece a sua loucura, não tendo qualquer sentido submetê-lo à vontade do médico como meio para o aprisionar numa normalidade instaurada por uma sociedade opressora. Apesar de Foucault comungar algumas ideias com a «antipsiquiatria», *Histoire de la folie* não pode ser tomada

Mesmo negando qualquer ligação à «antipsiquiatria», Foucault arriscava-se a ser alvo de duras críticas quando apresentava considerações como esta:

Quanto aos que professam que a loucura só caiu sob o olhar serenamente científico do psiquiatra quando se libertou das velhas participações religiosas e éticas nas quais a Idade Média a havia encerrado, devem ser constantemente remetidos a esse momento decisivo em que a desrazão tomou as suas dimensões de objecto ao partir para esse exílio onde durante séculos ficou muda; deve colocar-se diante dos seus olhos esse pecado original e fazê-los reviver a obscura condenação que lhes permitiu, e só ela, manter sobre a desrazão, afinal reduzida ao silêncio, esses discursos cuja neutralidade é proporcional à capacidade que eles têm para esquecer os factos. Não é importante para a nossa cultura que a desrazão só tenha podido tornar-se num objecto de conhecimento na medida em que foi, primeiramente, objecto de excomunhão?³¹¹

Foucault não se limitou contudo a mostrar que a Psiquiatria nasceu de práticas de exclusão do louco. O autor de *Histoire de la folie* vai mais longe nas suas críticas, ao considerar que o próprio saber psiquiátrico é alimentado por um poder repressivo sobre o louco. Apesar de ainda presa a uma concepção negativa de poder que Foucault mais tarde abandonará, *Histoire de la folie* já anuncia uma das directrizes fundamentais e definitivas da filosofia foucaultiana: a ideia de que o próprio poder é criador de saber. O asilo do século XIX é apresentado por Foucault como o lugar privilegiado onde os psiquiatras começaram a construir um saber sobre o louco baseado em técnicas que reforçavam a sua *alienação*. Os métodos de cura usados pelos pioneiros da Psiquiatria — Tuke e Pinel — ilustram bem como o louco era sujeito de um *poder-saber* altamente repressivo.

Samuel Tuke foi o responsável pela criação em finais do século XVIII de um espaço destinado exclusivamente ao tratamento dos loucos. Pertencendo à sociedade dos Quakers, uma das inúmeras organizações de beneficência privada que foram perseguidas pelo Governo no século XVII, Tuke encontrou na nova legislação inglesa da segunda metade do século XVIII as condições legais para legitimar a sua obra. Com efeito, o Estado aprovou em 1793 uma lei que incentivava a assistência privada

como um manifesto desse movimento, pois a intenção da obra é essencialmente a de compreender a história da loucura e não a de realizar uma história da Psiquiatria. Se Foucault se referiu à Psiquiatria, foi porque esta representou uma etapa significativa no percurso ocidental da loucura. A *arqueo-genealogia* foucaultiana, contrariamente à *genealogia* nietzscheana, é essencialmente um método descritivo e analítico, dirigido mais à compreensão das estruturas do *poder-saber* do que à sua transformação.

³¹¹ H.F., p.119.

aos pobres e aos loucos como forma de garantir a diminuição das despesas estatais. Foi no contexto desta reorganização legal dos deveres da assistência privada que nasceu o *Retiro* de Tuke na Inglaterra da última década do século XVIII (1795).

Os Quakers mantinham-se fiéis ao entendimento da loucura que dominava a sociedade dessa época. Deste modo, encaravam-na não como uma doença do próprio homem, mas sobretudo como um mal resultante dos excessos do «meio» urbano. Tendo origem num factor externo, a loucura deixava intacta uma parte essencial da natureza humana, a razão. A cura dos loucos não tinha assim outro objectivo para além da recuperação da razão natural que se havia alienado no «meio». É importante salientar este aspecto, pois ele revela que o asilo não se destinava à compreensão da essência da loucura, mas antes à recuperação da razão. Na origem da Psiquiatria moderna, encontramos uma razão que se apresenta simultaneamente como o juiz da loucura e o objectivo da sua cura.

De modo a curar os "alienados", o *Retiro* colocava-os em contacto com a natureza, o campo e o ar puro com o propósito de os libertar de todos os excessos do «meio» que os tinham conduzido aos devaneios da imaginação. A instituição de Tuke era uma casa de campo situada nos arredores de York, onde os doentes podiam desfrutar do ar sadio dos jardins e ocupar o seu espírito em trabalhos agrícolas que os colocavam em contacto directo com a Natureza. Seria assim possível que eles reencontrassem a *sua natureza* que estava apenas adormecida pela vida urbana e ressurgisse nos seus espíritos a lucidez da razão: «as estações e os dias, a grande planície de York, essa sabedoria dos jardins, onde a natureza coincide com a ordem dos homens, devem encantar a razão, por um momento oculta, até ao seu pleno despertar»³¹². Segundo Foucault, esta importância que o *Retiro* atribuía à Natureza é conforme a um dos mitos mais importantes que organizará toda a Psiquiatria do século XIX. Trata-se do mito das três naturezas: a *Natureza-Verdade*, a *Natureza-Razão* e a *Natureza-Saúde*. Na Psiquiatria moderna, a ideia de loucura como *alienação* e os processos para a sua cura permanecerão ligados a esta nova concepção de Natureza:

Se a Natureza-Saúde pode ser abolida, a Natureza-Razão só pode ser ocultada, enquanto a Natureza como Verdade do mundo permanece indefinidamente igual a si mesma; e é a partir dela que se poderá despertar e restaurar a

³¹² *Op. cit.*, p.493.

Natureza-Razão, cujo exercício, quando coincide com a Verdade, permite a restauração da Natureza-Saúde³¹³.

Todo o trabalho do psiquiatra consistirá então em curar a *alienação* a fim de que o homem encontre a Razão que está apenas ofuscada, não tendo desaparecido do espírito do louco. Nela residem todas as esperanças de cura e será em torno dela que se organizarão todas as ideias centrais da Psiquiatria, uma ciência que afinal se revela a Foucault como um reforço claro de um longo processo de dominação da loucura pela razão ocidental: «Doravante, todo o domínio objectivo sobre a loucura, todo o conhecimento, toda a verdade formulada sobre ela será a própria razão, a razão recuperada e triunfante, o desenlace da alienação»³¹⁴.

Foi em nome dessa razão que Tuke pôde concretizar os seus ideais pouco racionais. Com efeito, a sociedade dos Quakers era movida por interesses essencialmente religiosos aos quais não eram alheios os processos de cura dos doentes mentais. Estes não passavam pela simples reintegração dos doentes na Natureza, incluindo igualmente o cumprimento de normas religiosas muito rígidas. Foucault não hesita em salientar a fragilidade de uma ciência que só reivindica uma total imparcialidade quando se esquece dos motivos menos científicos que estiveram na sua origem. Com efeito, o *Retiro* procurava curar a loucura através da religião, a qual era considerada pelos Quakers como um instrumento através do qual a razão assegura a vigília secreta junto da loucura. Segundo Tuke, a religião colocava o doente no interior de um mundo moral onde estava em debate constante consigo mesmo e com a comunidade. Confrontado com a harmonia moral que reinava no *Retiro*, o louco deveria sentir-se culpado por introduzir o desvio numa ordem tão perfeita e desejar então a sua cura. Se tal não acontecesse de forma natural, os vigilantes encarregavam-se de assegurar a cura através do «Medo». A qualquer louco que entrava no *Retiro* era-lhe prometida a ausência de correntes ou de castigos corporais desde que ele respeitasse os regulamentos da casa e os princípios básicos da moral humana. Se fosse sujeito a qualquer castigo, a culpa seria inteiramente sua, já que não tinha sabido aproveitar a liberdade que lhe fora dada. A relação *clássica* entre medo e loucura inverte-se totalmente: se no internamento era a loucura que suscitava o medo no homem racional, agora é o próprio louco que tem medo da sua loucura, pois esta

³¹³ *Loc. cit.*

³¹⁴ *Op. cit.*, p.496.

poderá conduzi-lo ao castigo. Com a interiorização do medo, as grades do internamento são substituídas pela angústia interior da responsabilidade. O *Retiro* aprisiona o *alienado* num lugar bem mais sombrio, o lugar da consciência. Doravante, o louco sentir-se-á culpado pela sua loucura e confrontado com a urgência da cura face ao terrível *Olhar* da sua consciência e do homem racional:

... é preciso reavaliar as significações atribuídas à obra de Tuke: libertação dos alienados, abolição das coacções, constituição de um meio humano — tudo isso não passa de justificações. As operações reais foram bem diferentes. Na verdade, Tuke criou um asilo onde substituiu o terror livre da loucura pela angústia fechada da responsabilidade; o medo já não reina do outro lado das portas da prisão, mas exerce-se agora nos subterrâneos da consciência. Os terrores seculares nos quais o alienado se encontrava preso foram transferidos por Tuke para o próprio âmago da loucura. (...) Através dessa culpabilidade, o louco torna-se objecto de punição sempre oferecido a si mesmo e ao outro; e do reconhecimento dessa condição de objecto, da tomada de consciência da sua culpabilidade, o louco deve retornar à sua consciência de sujeito livre e responsável, e por conseguinte, à razão³¹⁵.

Todo o fascínio que a loucura possuía na «experiência trágica» é abolido nesta dupla objectivação a que foi sujeita pela percepção asilar: o louco oferece-se como objecto não só à sua consciência como também ao olhar do homem racional, o eterno vigilante. A separação entre a razão e a loucura já não é assegurada pelas grades, mas pela angústia interior vivida pelo "alienado". Na *modernidade*, a razão atinge o máximo do seu poder, pois já não se limita a apontar a loucura como um estranho; ela penetra na própria loucura e transforma-a na alteridade máxima na qual o louco já não se reconhece. A razão já não é apenas a verdade que a loucura afasta, mas a verdade interior que o próprio louco persegue. Torna-se o ideal absoluto para o qual toda a humanidade deve convergir, o *Olhar* sempre vigilante e atento a qualquer desvio.

O *Olhar* assumiu no *Retiro* e em toda a Psiquiatria *moderna* uma importância crucial no tratamento do louco. Um ritual comum no asilo de Tuke testemunha esta nova forma de controlar a loucura: as "*tea parties*". Os directores e os vigilantes do *Retiro* convidavam os loucos a participar nesses convívios sociais bem habituais na sociedade inglesa e que eram minuciosamente reproduzidos no espaço asilar. Tudo era organizado de forma a imitar a convivência social com todas as suas exigências formais. Sendo recebidos com a máxima hospitalidade, os loucos participavam desse

³¹⁵ *Op. cit.*, pp.504-505.

ritual onde deviam comportar-se com dignidade. Era uma ocasião especial para mostrarem como eram capazes de controlar os seus delírios e actuar como pessoas 'normais'. Qualquer desvio podia denunciar a sua loucura e retirá-los do grupo. Os olhares entrecruzavam-se à procura de qualquer sinal de loucura. Os loucos ajudavam os vigilantes na tarefa de evitar qualquer perturbação. Neste estranho ritual, o louco era convidado a aproximar-se do mundo dos não-loucos; estranha aproximação, pois não implicava qualquer diálogo ou conhecimento mútuo. Quando os homens racionais o recebiam, exigiam-lhe que ele colocasse a máscara da normalidade. Sujeito ao olhar atento dos não-loucos, ele não podia falar a linguagem da loucura sob o risco de ser banido do convívio com a razão.

Entre loucura e razão não se detectava então qualquer diálogo, mas apenas um olhar impiedoso sempre disposto a julgar qualquer desvio. Se o internamento *clássico* também oferecia o louco ao olhar dos não-loucos, conservava contudo alguma reciprocidade nesse jogo de olhares: na sua estranha animalidade, o louco mostrava ao homem racional o lado mais obscuro da humanidade; no seu olhar distante, confrontava-o com os seus fantasmas mais aterradores. No *Retiro* de Tuke, essa reciprocidade desaparece totalmente. Quando os vigilantes observam os loucos, já não temem encontrar na loucura um espelho da sua fragilidade:

...a loucura oferece-se aos olhares. Já se oferecia no internamento clássico quando dava o espectáculo da sua animalidade; mas o olhar que se voltava sobre ela ainda era um olhar fascinado, no sentido em que o homem contemplava nessa figura tão estranha uma bestialidade que afinal era a sua e que ele reconhecia de um modo confuso como infinitamente próxima e infinitamente distante (...) O olhar que agora incide sobre a loucura já não manifesta tantas cumplicidades; é dirigido para um objecto ...³¹⁶.

Concebida como «alienação», a loucura perdeu todos os poderes que outrora ainda possuía na «experiência trágica». Já não consegue lembrar ao homem racional a fragilidade da sua existência e colocá-lo num diálogo interior com os seus medos. A segurança conquistada pela razão *moderna* é bem visível na atitude serena dos vigilantes do *Retiro*:

O espaço reservado pela sociedade à alienação vai ser agora assombrado pelos que estão 'do outro lado' e que representam ao mesmo tempo os prestígios da

³¹⁶ *Op. cit.*, p.462.

autoridade que interna e o rigor da razão que julga. O vigilante intervém, desarmado, sem instrumentos de coacção, apenas com o olhar e a linguagem; (...) No entanto, não é como pessoa concreta que ele vai enfrentar a loucura, mas como ser de razão, investido exactamente por isso, antes de todo o combate, da autoridade que lhe vem do facto de não ser um louco. A vitória da razão sobre a desrazão era antes assegurada apenas pela força material e numa espécie de combate real. Agora, o combate já se apresenta como tendo existido desde sempre: a derrota da desrazão está antecipadamente inscrita na situação concreta em que se defrontam o louco e o não-louco. A ausência da coacção nos asilos do século XIX não é desrazão liberta, mas loucura há muito dominada³¹⁷.

Na base do novo internamento, Foucault detecta assim o trabalho subterrâneo da razão ocidental, uma razão que encontra no asilo a ferramenta necessária para garantir o seu poder absoluto e definitivo sobre a loucura:

... se o novo espaço do internamento aproxima, a ponto de reuni-las numa morada mista, a loucura e a razão, ele estabelece entre ambas uma distância bem mais temível, um desequilíbrio que já não poderá ser invertido; por mais livre que seja a loucura no mundo que lhe prepara o homem razoável, por mais próxima que esteja do seu espírito e do seu coração, nunca deixará de ser para ele um simples objecto³¹⁸.

A Psiquiatria surge a Foucault como o espaço onde se instaura a divisão absoluta entre loucura e razão. Mais do que uma evolução no conhecimento médico do doente mental, ela representa para Foucault o nascimento de uma nova "*estrutura de protecção*" na qual se abriga a "*consciência de não ser louco*"³¹⁹. Criticando a posição da «história epistemológica» que insiste em ver na ciência psiquiátrica o desvelamento final da verdade da loucura, o *arqueólogo* mostra como esta loucura «só se oferece exactamente àquele que está protegido dela»³²⁰. Segundo Foucault, a possibilidade da Psiquiatria não se funda numa aproximação entre a loucura e a razão, mas pelo contrário, e como o reafirmará em *L'ordre du discours*³²¹, na manutenção de uma nítida oposição entre elas:

O advento histórico do positivismo psiquiátrico só está ligado à promoção do conhecimento de uma maneira secundária. Originariamente, é a certificação de um modo particular de estar fora da loucura: uma certa consciência de não loucura que

³¹⁷ *Op. cit.*, pp.508-509.

³¹⁸ *Op. cit.*, p.463.

³¹⁹ *Cf. op. cit.*, pp.478-479.

³²⁰ *Cf. op. cit.*, p.480.

³²¹ *Cf. O.D.*, pp.12-15.

se torna, para o sujeito do saber, situação concreta, base sólida a partir da qual lhe é possível conhecer a loucura³²².

Na *Renascença* assistíamos a um diálogo incessante entre razão e loucura que foi reprimido pelo internamento *clássico*, mas não abolido inteiramente. Foucault encontra no internamento, nas celas, nas prisões e até mesmo nos suplicios a existência de um combate entre a razão e a desrazão que alimentava entre elas um «diálogo mudo»³²³. Com o nascimento do Asilo e da Psiquiatria, a loucura é remetida a um silêncio absoluto que torna impensável qualquer diálogo com a razão. O *silêncio* foi precisamente um dos meios escolhidos por Pinel para 'curar' os *alienados*.

Assumindo funções como médico de Bicêtre em 1793, Philippe Pinel é lembrado por todas as histórias da Psiquiatria como o primeiro homem que libertou os loucos das pesadas correntes que os assemelhavam a verdadeiros criminosos. Considerado como o fundador da Psiquiatria, é-lhe atribuído o mérito de ter sido o primeiro a tratar os loucos como doentes. Ao contrário de Samuel Tuke, não estava ligado a nenhuma organização religiosa, recebendo em Bicêtre todo o tipo de doentes mentais. Segundo Pinel, as crenças religiosas dos loucos não deviam ser alimentadas pelos médicos, pois constituíam possíveis causas de alucinações e devaneios. O ideal de asilo para este médico francês seria assim um espaço neutro no qual a fé não pusesse em causa a objectividade científica. O asilo que ele realmente organizou estava contudo bem longe dessa imparcialidade ideal, já que Pinel transformou Bicêtre num local onde a cura dos loucos passava necessariamente pela sua reforma moral. A medicina encontrava na ética um forte aliado para garantir o sucesso de qualquer terapia. Sob a reestruturação asilar das práticas de internamento, permanecia ainda viva uma «percepção moral» da loucura que foi tão familiar ao internamento *clássico*. Se Tuke transformou o asilo num meio de segregação religiosa, Pinel utilizou-o como um instrumento ao serviço da moral burguesa. Todos os desvios ao padrão burguês de moralidade, tais como o celibato, a devassidão ou a preguiça, deviam ser reprimidos de forma a evitar a loucura. Com efeito, esta não passava para Pinel de um simples afastamento do homem face a certas virtudes básicas como o amor à família e a entrega ao trabalho. Se o médico conseguisse despertá-las no espírito dos "alienados", estes seriam certamente curados. O sucesso de qualquer tratamento era avaliado

³²² H.F., p.480.

³²³ Cf. *op. cit.*, p.516.

segundo o grau de reintegração sócio-moral do louco. Quando o doente mostrasse ter interiorizado os valores básicos da moral burguesa, Pinel 'libertava-o' para a 'normalidade': «Num único e mesmo movimento, o asilo, nas mãos de Pinel, torna-se num instrumento de uniformização moral e de denúncia social»³²⁴. No universo pretensamente científico da Psiquiatria, é afinal uma razão moral que consegue triunfar sobre a loucura.

Se o asilo foi a primeira pátria da Psiquiatria, deve então repensar-se a imparcialidade de uma ciência cuja infância foi passada na presença constante da ética. A forma como Foucault descreve a actuação de Pinel convida-nos a tal reflexão:

... trata-se de operar sínteses morais, assegurar uma continuidade ética entre o mundo da loucura e o da razão, mas praticando uma segregação social que garanta à moral burguesa uma universalidade de facto e que lhe permita impor-se como um direito a todas as formas de alienação³²⁵.

Todos os comportamentos dos médicos, dos vigilantes e dos internos eram organizados por Pinel de forma a garantir que tais sínteses morais se efectuassem. Três técnicas serviam esse propósito: o *silêncio*, o *reconhecimento pelo espelho* e o *julgamento perpétuo*.

Com o *silêncio* dos outros, pretendia-se que o louco tomasse consciência que o seu *delírio* não lhe trazia qualquer reconhecimento público, conduzindo-o pelo contrário à solidão. Um dos *alienados* tratados por Pinel vivia num *delírio* constante que o levava a identificar-se com Cristo. Ordenando todos os seus movimentos de acordo com a imagem que tinha da vida de Cristo, comportava-se de uma forma estranha que suscitava o riso e o sarcasmo na plateia de internos habituada a assistir a tal espectáculo. Os comentários mais desagradáveis alimentavam ainda mais o seu *delírio*, já que, à semelhança de Cristo, devia aceitar a incompreensão dos outros. Pinel ordenou que o libertassem das correntes e que ninguém lhe dirigisse qualquer palavra quando ele se entregasse a semelhantes devaneios. Habitado aos risos e aos comentários dos outros, o louco viu-se então repentinamente cercado de um silêncio total que o entregava à solidão. Quando era reconhecido através do seu comportamento invulgar e recebia do exterior uma reacção à sua atitude, ele sabia ser portador de alguma verdade. Agora, o mutismo dos que o cercam mostra-lhe que a

³²⁴ *Op. cit.*, p.514.

³²⁵ *Op. cit.*, p.515.

sua verdade é pura ilusão, já que não é reconhecida nem observada. Confronta-o com a sua própria *alienação* que suscita no seu espírito a vergonha e o consequente desejo de ser curado. Se Pinel o libertou das correntes, foi para encerrá-lo num universo moral de culpabilidade e de vergonha:

Desde então, aprisionado de um modo mais real do que o poderia ser na cela ou pelas correntes, prisioneiro apenas de si mesmo, o doente vê-se envolvido num relacionamento consigo mesmo que é da ordem da falta e num não-relacionamento com os outros que é da ordem da vergonha. (...) Liberto das suas correntes, está agora acorrentado pela virtude do silêncio, pela falta e pela vergonha³²⁶.

Se na *idade clássica* o *delírio* era escutado pela razão, ainda que enquanto manifestação de erro, a *modernidade* instaura o silêncio absoluto entre a loucura e a razão. O louco só será ouvido pelo homem racional quando estiver disposto a confessar a sua culpa e a reencontrar-se com a razão. Qualquer diálogo entre loucura e razão só será doravante possível pela confissão. Segundo Foucault, a psicanálise ilustra bem como a partir da *modernidade* a linguagem da loucura apenas falará de culpabilidade:

... o silêncio é absoluto; já não existe uma língua comum entre a loucura e a razão; à linguagem do delírio só pode responder uma ausência de linguagem, pois o delírio não é um fragmento do diálogo com a razão, não é linguagem de modo algum; apenas remete, na consciência enfim silenciosa, à falta. E é apenas a partir daí que uma linguagem comum se tornará possível, na medida em que será aquela da culpabilidade reconhecida. (...) Quando Freud, na psicanálise, (...) se colocar novamente à escuta dessa linguagem (...), deve ficar-se admirado pelo facto das formulações ouvidas serem sempre as da falta?³²⁷

Através do *reconhecimento pelo espelho*, Pinel pretendia que a loucura se observasse a si mesma sem quaisquer limites externos. Se no *Retiro* ela era sobretudo um objecto para o olhar dos outros, no Asilo de Pinel transformar-se-á num objecto para o próprio olhar do louco. Arrancada da profundidade da sua alma, é trazida para uma consciência que a afasta como um estranho. Sendo-lhe retirada a sua soberania de sujeito, a loucura é silenciada na máxima objectualização que se poderia conceber.

O *reconhecimento pelo espelho* passava por dois momentos. Numa primeira fase, os doentes de Bicêtre eram encorajados a reconhecer a loucura nos

³²⁶ *Op. cit.*, pp.516-517.

³²⁷ *Op. cit.*, p.517.

comportamentos dos outros internos. Neste momento, a loucura era convocada a observar-se a si mesma, mas através de um elemento mediador — aquele que condenava o outro como louco ainda não tinha consciência da sua loucura; esta residia apenas num objecto que lhe era exterior. Numa segunda fase, os vigilantes procuravam mostrar-lhe como o seu comportamento era afinal bastante similar ao daqueles que ele denunciara como loucos. Nesse momento, o louco reconhecia como num espelho essa loucura que tinha criticado. Identificava-se com o objecto que censurara na sua segurança de sujeito. Restava-lhe apenas a humilhação e a vergonha de reconhecer-se como louco nesse espelho que os homens racionais tão astuciosamente colocaram no seu caminho:

Liberta das correntes que a tornavam num puro objecto olhado, a loucura perde, de maneira paradoxal, o essencial da sua liberdade, que é a liberdade da exaltação solitária; torna-se responsável por aquilo que sabe sobre a sua verdade, aprisiona-se num olhar que a remete indefinidamente a si mesma. **É finalmente acorrentada à humilhação de ser objecto para si própria.** A tomada de consciência está agora ligada à vergonha de ser idêntica a esse outro, de estar comprometida nele e de já ter sido desprezada antes de ter podido reconhecer-se e conhecer-se³²⁸.

No asilo de Pinel, a loucura não é apenas observada por si mesma no *reconhecimento pelo espelho*. Torna-se também num objecto para o olhar alheio que a vigia constantemente no *juízo perpétuo*. De modo a garantir que o louco se sentisse perpetuamente julgado, Pinel organizou o asilo à imagem de um tribunal, convertendo-o numa espécie de «microcosmos judiciário»³²⁹. Nesse «tribunal invisível permanente»³³⁰, todas as faltas e desvios dos internos eram imediatamente julgadas e punidas. Utilizando métodos terapêuticos já muito frequentes no século XVIII, como os banhos frios e a camisa-de-força, Pinel transformou-os em castigos: «estas técnicas que a psicologia da época justificava foram retomadas por Pinel e pelos seus sucessores num contexto puramente negativo e repressivo»³³¹. O doente mental deveria reconhecer a eficácia da justiça asilar e associar a falta à punição. Através da aplicação continuada de castigos, seria levado a confessar a sua culpa e a mostrar

³²⁸ *Op. cit.*, p.519 (o destaque é nosso).

³²⁹ *Cf. loc. cit.*

³³⁰ *Cf. loc. cit.*

³³¹ *M.M.P.*, p.85.

arrependimento. Culpa, vergonha e arrependimento acompanhavam a loucura nessa nova pátria edificada pela Psiquiatria do século XIX:

O louco 'libertado' por Pinel e, depois dele, o louco do internamento moderno, são personagens sob processo; (...) O asilo da era positivista, pelo qual é glorificado Pinel, não é um domínio livre de observação, de diagnóstico e de terapêutica; é um espaço judiciário onde se é acusado, julgado e condenado e do qual só se consegue a libertação através dessa entrada nas profundezas psicológicas, isto é, através do arrependimento³³².

Ao colocar o louco sob eterna vigilância e julgamento, o asilo de Pinel manteve-se fiel às novas técnicas de controle e normalização dos indivíduos emergentes em finais do século XVIII — as *disciplinas*. Sendo aplicado em muitas instituições da sociedade *moderna*, tais como a prisão, a escola e o asilo, o *poder disciplinar* também esteve, segundo Foucault, na origem das ciências humanas que nasceram na *modernidade*, tais como a Criminologia, a Pedagogia, a Psicologia e a Psiquiatria³³³. Interligando as ciências do homem com o poder de vigilância e julgamento das *disciplinas*, Foucault mostra-nos em que medida aquelas se dirigem mais à dominação do que à compreensão do ser humano. O criminoso, o aluno ou o louco surgem aí essencialmente como objectos para um *poder-saber* que pretende aliená-los da sua vontade própria a fim de os poder controlar. Objectualizado e normalizado, o ser humano perde a sua liberdade enquanto *pessoa*, vendo-se obrigado a agir e a pensar de acordo com os critérios impostos por uma vontade que lhe é exterior, seja a do mestre de escola, a do vigilante ou a do médico.

No próximo capítulo, analisaremos as relações que Foucault estabelece entre o novo *poder disciplinar* emergente na *era moderna* e a Psiquiatria. Essencialmente ligada ao *Olhar* que vigia e julga, esta ciência teria nascido, segundo Foucault, mais de um esforço para controlar o homem do que de um progresso no conhecimento sobre a loucura. A imparcialidade e a objectividade da Psiquiatria são assim postas em causa pela *arqueo-genealogia* foucaultiana que, focando o seu olhar nas estruturas históricas do saber psiquiátrico, descobre a sua íntima relação com a *sociedade disciplinar*.

³³² H.F., pp.522-523. Em M.M.P., Foucault critica o mito histórico da libertação dos loucos por Pinel, considerando que a estranha liberdade que o asilo permitia ao louco passava afinal pelo seu encerramento num *sadismo moralizador*: «Toda esta psicologia não existiria sem o *sadismo moralizador* no qual a 'filantropia' do século XIX encerra [a loucura], sob as espécies hipócritas de uma 'libertação'» (p.87).

³³³ Cf. S.P., pp.262-263.

Capítulo 3. Saber psiquiátrico e poder disciplinar

Se a personagem do médico pode delimitar a loucura, não é porque a conhece, mas sim porque a domina.

Michel Foucault

Uma das características essenciais da *sociedade disciplinar* que acolheu a Psiquiatria é a valorização da *Norma*; o «poder disciplinar» é essencialmente "*o poder da Norma*"³³⁴. Uma das principais tarefas da *modernidade* foi com efeito a construção de um tecido social estandardizado e homogéneo cuja harmonia não fosse afectada por nenhum desvio: «...a regulamentação é um dos grandes instrumentos do poder no fim da era clássica»³³⁵. Se a diferença tinha algum lugar nesse tipo de sociedade, encontrava-o no asilo. A função dos psiquiatras seria apenas a de anular qualquer desvio à normalidade e recolocar os doentes numa sociedade que só reconhecia a identidade. Pinel assumiu com a máxima eficiência esse poder de normalização que a *modernidade* conferiu ao psiquiatra. As técnicas que usou não eram com efeito dirigidas à compreensão da diferença, mas, bem pelo contrário, à sua supressão.

Uma das principais críticas que Foucault dirige à Psiquiatria prende-se precisamente com o sobre-poder que ela concede ao médico enquanto instrumento de normalização. A relação médico-doente estabelecida pela Psiquiatria é tomada por Foucault como um processo de dominação da vontade do louco. Se no internamento clássico este era deixado na liberdade do seu "delírio", no asilo deve necessariamente submeter-se à verdade absoluta do médico e, nesse confronto, é-lhe exigido que abandone o erro de ser louco. Neste caminho para a 'cura', Foucault apenas encontra «o direito absoluto da não-loucura sobre a loucura»³³⁶. Em *Histoire de la folie*, apresenta uma crítica directa à personagem do médico enquanto titular de um saber que visa mais a dominação do louco do que a compreensão da loucura: «Se a personagem do médico pode delimitar a loucura, não é porque a conhece, mas sim porque a domina; e aquilo que para o positivismo assumirá a figura da objectividade é apenas o outro lado, o nascimento desse domínio»³³⁷. Segundo Foucault, Pinel e Tuke

³³⁴ Cf. S.P., p.216.

³³⁵ Loc. cit.

³³⁶ Michel Foucault, «Le pouvoir psychiatrique» (1974), in D.É., II, p.685.

³³⁷ H. F., p.525.

não agiram em nome de uma ciência imparcial, mas, bem pelo contrário, «em nome de um poder que lhes seria conferido pela sua razão ou normalidade»³³⁸. Apresentando a «disciplina» como o «a priori» da Psiquiatria, o filósofo mostra-nos como a intervenção do psiquiatra não foi legitimada pelo aperfeiçoamento do saber médico, mas sobretudo por uma sociedade que lhe conferiu o poder de ser o guardião da normalidade³³⁹. A descoberta *arqueo-genealógica* da *sociedade disciplinar* como *superfície primeira de emergência*³⁴⁰ do discurso psiquiátrico revela a Foucault a sua inegável ligação ao poder.

Nessa sociedade construída em torno do *Normal*, todos os desvios deviam ser rigorosamente identificados, classificados e hierarquizados. Para que o «poder disciplinar» pudesse realmente assegurar a homogeneidade social, devia primeiro isolar a diferença. Todos os indivíduos 'anormais' deviam ser identificados de modo a que se pudesse garantir sobre eles uma vigilância mais rigorosa. O saber que se desenvolveu nos hospitais e nos asilos da *modernidade* era assim essencialmente dirigido aos doentes na sua singularidade. Cada interno tinha uma etiqueta no pulso a fim de ser identificado e distinguido dos outros e todas as camas possuíam uma ficha com o nome e a doença do paciente. Esse método não tinha como objectivo prioritário uma aproximação mais humanista do médico ao doente, servindo antes um controle mais eficaz e um poder mais seguro:

A disciplina é o conjunto de técnicas pelas quais os sistemas de poder vão ter por alvo e resultado os indivíduos na sua singularidade. É o poder de individualização que usa o exame como instrumento fundamental. O exame é a vigilância permanente, classificatória, que permite distribuir os indivíduos, julgá-los, medi-los, localizá-los e, por conseguinte, utilizá-los ao máximo. Através do exame, a individualidade torna-se num elemento pertinente para o exercício do poder³⁴¹.

³³⁸ Michel Foucault, «Le pouvoir psychiatrique», ed. cit., p.686.

³³⁹ Como já o notara em *M.M.P.*, a Psiquiatria não age sobre uma 'loucura natural', mas antes sobre uma loucura criada por uma sociedade que estabelece uma separação artificial entre o comportamento normal e o desviante: «O reconhecimento que permite dizer: este é um louco, não é um acto simples nem imediato. Baseia-se num certo número de operações prévias e sobretudo na divisão do espaço social segundo o limiar da valorização e da exclusão. Quando o médico crê diagnosticar a loucura como um fenómeno natural, é afinal a existência desse limiar que legitima o julgamento da loucura» (p.93).

³⁴⁰ Cf. *A.S.*, pp. 55-56.

³⁴¹ Michel Foucault, «L'incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne», ed. cit., pp. 516-517. O indivíduo que se torna objecto dessa forma de *poder-saber* que é o *exame* «é o indivíduo que tem que ser (...) classificado, normalizado, excluído, etc. (...) A criança, o doente, o louco, o condenado tornar-se-ão (...) objecto de descrições individuais e de relatos biográficos. Esta transcrição por escrito

A entrada do *exame* no espaço asilar deveu-se essencialmente à reavaliação da função do médico no internamento. Na *idade clássica*, o médico só era solicitado a intervir nas casas de internamento quando alguém estava doente. Como já referimos anteriormente, o Hospital Geral era essencialmente uma instituição prisional, não estando vocacionado para a cura dos alienados. As visitas dos médicos eram pouco frequentes e não existia um número suficiente de especialistas para tantas casas de internamento. Em finais do século XVIII, a visita do médico começou a ser mais regular e em certos hospitais psiquiátricos já existia um médico permanente. Esta transformação permitiu que no século XIX o *exame* já constituísse uma prática comum nos asilos: «A inspecção (...) descontinua e rápida transforma-se numa observação regular que coloca o doente numa situação de exame quase perpétuo»³⁴².

O *exame* constituía um dos instrumentos mais preciosos ao serviço do *poder disciplinar*, pois permitia cumprir as duas grandes funções das *disciplinas*: a de normalizar e a de vigiar. Através dessas duas funções complementares, o *exame* transformava o louco num objecto de saber e num alvo de poder. Num mesmo gesto, aquele que era examinado via-se obrigado a revelar a verdade da sua loucura e a submeter-se à cura para a normalidade. O *reconhecimento pelo espelho* e o *julgamento perpétuo* usados por Pinel assemelham-se muito ao *exame*, na medida em que sujeitavam o louco a uma vigilância permanente que o conduzia à confissão da sua culpa e o entregava ao poder normalizador do médico:

O exame combina as técnicas da hierarquia que vigia e da sanção que normaliza. É um controle normalizador, uma vigilância que permite qualificar, classificar e punir. Estabelece sobre os indivíduos uma visibilidade através da qual são diferenciados e sancionados. É por isso que, entre todos os dispositivos da disciplina, o exame é o mais ritualizado. Nele reúnem-se (...) a demonstração da força e o estabelecimento da verdade. (...) A sobreposição das relações de poder e das de saber assume no exame todo o brilho possível³⁴³

Como forma de *poder-saber*, o *exame* implicava a «organização de um sistema de registo permanente e, na medida do possível, exaustivo»³⁴⁴. Tudo deveria ser rigorosamente anotado para que «no cume da pirâmide disciplinar, nenhum detalhe,

das existências reais já não é um processo de heroificação; funciona antes como um processo de objectivação e de sujeição» (S.P., p.159).

³⁴² S.P., p.218.

³⁴³ Op. cit., p.217.

³⁴⁴ Cf. Michel Foucault, «L'incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne», ed. cit., p.520.

acontecimento ou elemento disciplinar escape a esse saber»³⁴⁵. A vigilância constante sobre os doentes e o controle do seu comportamento passava necessariamente pela acumulação do máximo de informação possível sobre cada um deles: «O exame que coloca os indivíduos num campo de vigilância situa-os igualmente numa rede de anotações escritas; compromete-os em toda uma quantidade de documentos que os captam e fixam. Os procedimentos de exame são acompanhados imediatamente de um sistema de registo intenso e acumulação documentária»³⁴⁶. Através do *exame*, poder e saber reforçam-se mutuamente.

De modo a garantir uma vigilância permanente sobre o indivíduo, o *poder disciplinar* não se serviu apenas do *exame*. Actuou também ao nível da organização do espaço físico, transformando-o num sistema onde cada elemento podia ser facilmente detectável pelo olhar. Neste sentido, a *disciplina* afirmou-se essencialmente como uma «arte de distribuição espacial dos indivíduos»³⁴⁷. Nos asilos do século XIX, os doentes já não estavam amontoados no espaço confuso que caracterizou o internamento *clássico*. Tal como em todos os hospitais dessa altura, distribuíam-se os doentes num espaço bem organizado para que se pudesse vigiá-los constantemente e registar todos os seus movimentos. Em finais do século XVIII, quase todos os hospitais tinham adoptado o princípio de que não deveria haver mais do que um doente por cama, acabando-se desta forma com os antigos leitos conjuntos. Os muros altos e as portas sólidas das antigas casas de internamento foram substituídos por aberturas e passagens onde o olhar podia circular livremente. A nova arquitectura asilar «já não é feita simplesmente para ser vista (...) ou para vigiar o espaço exterior (...), mas para permitir um controle interior, articulado e detalhado — para tornar visíveis os que nela se encontram»³⁴⁸. Distribuídos numa ordem espacial tão minuciosamente organizada, os

³⁴⁵ Cf. *art. cit.*, p.516.

³⁴⁶ *S.P.*, p.222.

³⁴⁷ Michel Foucault, «L'incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne», ed.cit., p.515.

³⁴⁸ *S.P.*, p.202. A importância que a Psiquiatria do século XIX concedia à visibilidade e à transparência é, em grande parte, explicável pela configuração epistemológica da medicina clínica emergente nessa época. Contrariamente à medicina classificatória do século XVIII que tomava a doença como uma entidade ideal, baseando-se mais na abstracção do que na observação, a medicina moderna organiza o seu trabalho em torno do olhar directo sobre o corpo doente. Em *Naissance de la clinique*, Foucault explica em que medida o novo método anátomo-clínico emergente com Bichat já não se limita a especular sobre a natureza da doença, partindo apenas dos sintomas; com a dissecação dos cadáveres, inaugura-se uma medicina que pretende levar o olhar do médico a todos os pormenores do corpo, transformando o *invisível* da vida em algo *visível* pela morte. Com a anátomo-clínica, todos os segredos que outrora eram sepultados com o cadáver são no século XIX oferecidos a um olhar que penetra no interior dos corpos: «O olho converte-se no depositário e na fonte da claridade; tem o poder de trazer à luz uma verdade que apenas recebe na medida em que a deu à luz» (*N.C.*, p.IX). Ao

doentes constituíam objectos facilmente detectáveis pelo olhar atento dos médicos e dos vigilantes: «A disciplina é uma técnica de poder que implica uma vigilância perpétua e constante dos indivíduos. Não basta olhá-los às vezes ou ver se o que fizeram é conforme à regra. É preciso (...) submetê-los a uma perpétua pirâmide de olhares»³⁴⁹.

Liberto das grades e das correntes, o louco do século XIX é então aprisionado pelo *Olhar*. Transformado num simples objecto para si e para os outros, já não pode ser sujeito da sua loucura. Se outrora as celas lhe permitiam viver em segredo a sua loucura, é agora obrigado a entregá-la a uma visibilidade que a desmascara e censura. *O Panóptico* de Jeremy Bentham, editado em finais do século XVIII, descreve o modelo ideal de uma arquitectura preparada para a tirania absoluta do *Olhar*. A ideia de Bentham não ficou esquecida no papel, tendo sido aplicada na construção de prisões e de asilos ao longo do século XIX: «Bentham pensou e disse que o seu sistema óptico era a grande inovação que permitia exercer bem e facilmente o poder. Na verdade, ela foi amplamente utilizada depois do final do século XVIII»³⁵⁰. Com

contrário da medicina das espécies do século XVIII que se baseava mais num exercício racional de comparação e diferenciação das doenças e na sua organização em esquemas conceptuais, construindo-se sobre um «olhar intelectual», a experiência clínica do século XIX funda-se essencialmente na observação atenta da doença exposta aos focos de luz do laboratório: «É um olhar da sensibilidade concreta, um olhar que vai de corpo em corpo, e cujo trajecto se situa inteiramente no espaço da manifestação sensível. Toda a verdade para a clínica é verdade sensível» (*op. cit.*, p.121). Ultrapassando-se a proibição religiosa de abrir os cadáveres, Bichat e Corvisart puderam aventurar-se na descoberta desse mundo cheio de cores, formas e cheiros que desvelam a essência da doença que no século XVIII os médicos só podiam adivinhar através desse *olhar intelectual*: «Soberania do visível. E tanto mais imperiosa quanto mais se associa ao poder da morte. O que oculta e envolve, a cortina nocturna sobre a verdade, é, paradoxalmente, a vida; e a morte, pelo contrário, abre para a luz do dia o cofre negro dos corpos. (...) A medicina do século XIX esteve obcecada por este olho absoluto que dá carácter de cadáver à vida, e reencontra no cadáver a frágil nervura já rompida da vida» (*op. cit.*, p. 170). Foi essa mesma obsessão por um olhar absoluto que esteve na origem do saber psiquiátrico e das práticas asilares de internamento dos loucos.

³⁴⁹ Michel Foucault, «L'incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne», ed. cit., p.515. Em finais do século XVIII, a reorganização do espaço asilar, em particular, e do espaço hospitalar, em geral, passa a ser feita segundo o modelo de luta contra a peste, abandonando o antigo cenário destinado à exclusão da lepra. O internamento clássico ainda era organizado segundo este último modelo, pois o que procurava era essencialmente manter os loucos num espaço distante dos indivíduos sãos, recorrendo sempre a uma estratégia de isolamento e de exclusão da loucura. Em finais do século XVIII, o espaço hospitalar já não será organizado com vista à exclusão, mas antes à vigilância dos indivíduos. A loucura será sujeita às mesmas normas de controle da peste, as quais implicavam essencialmente um conhecimento atento do estado de saúde de cada cidadão. Tal como a cidade era dividida em bairros para facilitar a fiscalização de todos os habitantes, o espaço asilar também será cuidadosamente organizado de modo a isolar os indivíduos e vigiar atentamente o comportamento de cada um. Esta medicina dirigida aos doentes na sua singularidade tinha assim como objectivo central assegurar um olhar onnipotente que não era permitido pela antiga «*medicina de exclusão*».

³⁵⁰ Michel Foucault, «L'oeil du pouvoir» (1977), in *D.É.*, III, pp.191-192.

efeito, o edifício imaginado por Bentham oferecia a possibilidade de uma visibilidade total tão procurada pelos médicos, juristas e educadores da altura. O *Panóptico* resolvia todos os problemas ligados à vigilância permanente dos indivíduos, pelo que foi sobretudo aplicado na reconstrução das prisões, embora os projectos de edificação dos asilos também encontrassem nas suas ideias uma forte inspiração. O modelo arquitectónico idealizado por Bentham permitia a espacialização desse novo *Olhar* que nasceu na *sociedade disciplinar*, um *Olhar* simultaneamente global e individualizante que permitia vigiar todos os pormenores do comportamento de cada indivíduo.

Em *Surveiller et punir*, Foucault descreve esse edifício³⁵¹: na periferia, encontrava-se uma construção em anel; no centro, existia uma torre com grandes janelas que se abriam para a parte interior do anel. A construção periférica era dividida em celas, devendo cada uma ocupar toda a largura da construção. Todas as celas possuíam duas janelas: uma que dava para o interior, correspondendo às janelas da torre; outra que se abria para o exterior, permitindo que a luz atravessasse a cela de um lado a outro. Na torre central, era colocado um vigilante permanente e nas celas encontravam-se os doentes ou os presos, devendo existir apenas um indivíduo em cada uma. Dado o efeito provocado pela contraluz, o vigilante da torre podia avistar as pequenas silhuetas dos indivíduos presos nas celas da periferia: «Tantas jaulas, tantos pequenos teatros, em que cada actor está sozinho, perfeitamente individualizado e constantemente visível»³⁵². Esta organização arquitectónica inverte totalmente o princípio de construção das casas *clássicas* de internamento que se assemelhavam a masmorras — se a escuridão do Hospital Geral protegia os internos de uma vigilância permanente, a visibilidade do dispositivo *panóptico* torna-os prisioneiros de um olhar sempre presente. Confrontados permanentemente com a silhueta da torre central, os presos sabem que são objecto de uma vigilância contínua, o que assegura o funcionamento automático do poder. Através do *Panóptico*, o «poder disciplinar» garantia o controle dos indivíduos sem ter que agir directamente sobre eles. Recorria ao olhar, «apenas um olhar. Um olhar que vigia e que cada um, sentindo-o pesar sobre si, acabará por interiorizar a ponto de se observar a si mesmo; sendo assim, cada um exercerá esta vigilância sobre e contra si mesmo»³⁵³. Já não será necessário acorrentar os loucos para assegurar o seu bom comportamento. Sabendo estar submetido a uma

³⁵¹ Cf. *S.P.*, pp.233-234.

³⁵² *Op. cit.*, p.233.

³⁵³ «L'œil du pouvoir», ed. cit., p.198.

visibilidade permanente, é o próprio louco que se auto-controla. Neste ponto reside o efeito mais sinistro deste novo poder representado pelo *panoptismo* — aqueles que são controlados pelo poder tornam-se os principais agentes da sua conservação:

A eficácia do poder, a sua força limitadora, passaram, de algum modo, para o outro lado — para o lado da sua superfície de aplicação. Quem está submetido a um campo de visibilidade, e sabe disso, reforça as limitações do poder; fã-las funcionar espontaneamente sobre si mesmo; inscreve em si próprio a relação de poder na qual desempenha simultaneamente os dois papéis; torna-se no princípio da sua própria sujeição. Deste modo, o poder externo pode aliviar-se dos seus fardos físicos; tende ao incorpóreo ...³⁵⁴.

O *julgamento perpétuo* utilizado por Pinel representa bem esse poder sobre o louco que já não precisa das correntes para assegurar o seu controle. Sujeito a um olhar permanente, a loucura objectualiza-se numa visibilidade que lhe retira qualquer fascínio: «O louco já não causa nenhum medo nem fascínio: apenas pede para ser *cuidado, tratado*»³⁵⁵. A loucura vê-se exposta numa transparência face a si própria e aos outros que já não lhe permite guardar qualquer segredo. Enquanto estava mergulhada no universo 'oculto' da «Desrazão», podia revelar à razão o lado mais obscuro da existência humana. Transformada num simples objecto para uma «consciência analítica», é reduzida ao silêncio por uma razão que só aceita a transparência e a claridade e que recusa qualquer diálogo com todos os fenómenos que não consegue re-presentar ou objectualizar: «O jogo familiar de encarar o outro extremo de nós próprios na loucura, e de nos colocarmos à escuta de vozes que, vindas de muito longe, nos dizem com grande proximidade o que somos, este jogo (...) permanecerá para sempre apenas um ritual complexo cujas significações terão ficado reduzidas a cinzas»³⁵⁶. Como o nota Jürgen Habermas, o *panoptismo* consolida a vitória final da razão sobre a loucura:

O *olhar* objectivante e examinador, esse olhar que decompõe, controla e atravessa tudo (...) é o olhar do sujeito racional que perdeu todo o contacto simplesmente intuitivo com o que o rodeava, que rompeu todas as ligações com a compreensão, e para o qual, no seu isolamento monológico, os outros sujeitos só são acessíveis na posição de objectos percebidos através de uma observação passiva.

³⁵⁴ S.P., p.236.

³⁵⁵ Frédéric Gros, «Littérature et folie», in *Maganize Littéraire*, 325, Outubro 1994, p.47.

³⁵⁶ Michel Foucault, «La folie, l'absence d'oeuvre» (1964), in *D.É.*, I, p.413.

Este olhar, no panoptismo concebido por Bentham, é como que congelado arquitectonicamente»³⁵⁷.

A partir de finais do século XVIII, a loucura só poderá dialogar com formas de racionalidade que não exigem ao homem o dever de se auto-representar numa relação de total visibilidade. A poesia de Hölderlin, a pintura de Van Gogh, o teatro de Artaud e a filosofia de Nietzsche dão voz e imagem a uma loucura que ainda tem algo a dizer à razão. Permitem que ela fascine uma racionalidade que resiste à tentação da claridade absoluta e aceita dialogar com os seus fantasmas. A filosofia de Nietzsche representa para Foucault um exemplo significativo da viabilidade e urgência de um diálogo entre razão e loucura reivindicado pela própria natureza humana na sua dimensão *trágica*. Durante tanto tempo afastada da interioridade humana e objectualizada por uma razão teórica, a loucura encontrou na obra de Nietzsche uma oportunidade para se libertar da vigilância opressora da consciência:

A bela rectidão que conduz o pensamento racional à análise da loucura como doença mental deve ser interpretada numa dimensão vertical; verifica-se então que, sob cada uma das suas formas, ela oculta de uma maneira mais completa, e também mais perigosa, essa experiência trágica que não conseguiu reduzir totalmente. No ponto extremo da opressão, essa explosão a que assistimos desde Nietzsche era necessária³⁵⁸.

Numa época dominada pela crença hegeliana numa razão absoluta, Nietzsche conseguiu reabilitar a *experiência trágica* na qual a loucura ainda resiste à tirania de uma razão demasiado preocupada em suprimir todas as diferenças. No próximo capítulo, analisaremos de forma breve o encontro do Foucault de *Histoire de la folie* com o Nietzsche d' *O Nascimento da Tragédia* na crítica que ambos realizaram à razão hegemónica da modernidade. Abrigada na ilusão da identidade, esta poderá reaprender com Nietzsche a importância de aceitar a diferença, já que *O Nascimento da Tragédia* «provoca um dilaceração sem reconciliação onde o mundo é obrigado a interrogar-se»³⁵⁹. Esse mundo que silenciou a loucura em nome da *Norma*, «esse mundo que acredita avaliá-la, justificá-la através da psicologia, deve justificar-se diante dela, uma vez que no seu esforço e nos seus debates ela mede-se por obras desmedidas como as de Nietzsche, de Van Gogh, de Artaud»³⁶⁰.

³⁵⁷ Jürgen Habermas, *op. cit.*, p.290.

³⁵⁸ H.F., p.40.

³⁵⁹ Cf. *op. cit.*, p.556.

³⁶⁰ Cf. *op. cit.*, p.557.

Capítulo 4. Razão e Loucura unidas na *tragédia*: o encontro de Foucault com Nietzsche

Pouco importa o dia exacto do Outono de 1888 em que Nietzsche se tornou definitivamente louco (...). A loucura de Nietzsche, isto é, o desmoronamento do seu pensamento, é aquilo através do qual este se abre para o mundo moderno. O que o tornava impossível, tornou-o presente para nós; aquilo que o subtraía de Nietzsche, é agora aquilo que no-lo oferece.

Michel Foucault

O valor que Foucault atribui à «experiência trágica» como o único espaço no qual a loucura pode coabitar com a razão aproxima-o muito da filosofia de Nietzsche, mais especificamente do Nietzsche d'*O Nascimento da Tragédia* (1872). Se no prefácio à primeira edição de *Histoire de la folie* considera que este livro foi escrito «sob o sol da grande pesquisa nietzscheana»³⁶¹, é essencialmente porque nele a «experiência trágica» da loucura é encarada até ao fim como a única forma do homem encontrar a sua verdade. Para um Foucault profundamente nietzscheano, a razão que abandonou o diálogo *trágico* com a loucura afastou o homem da sua verdadeira natureza, uma natureza cuja complexidade é incompatível com a exigência de apodicticidade da «consciência analítica». A razão ocidental, ao operar uma divisão absoluta entre loucura e consciência, fragmentou a unidade do ser humano que era mantida na *experiência trágica*. Segundo Foucault, a possibilidade do homem se oferecer como objecto para a Psiquiatria funda-se precisamente numa prévia aniquilação dessa faceta tão importante na existência humana. Em *Naissance de la clinique*, afirma claramente que o homem só pôde tornar-se num objecto científico a partir da sua própria destruição: «...o homem ocidental só pôde constituir-se a seus próprios olhos como objecto de ciência, só se tomou no interior da linguagem e apenas se deu nele e por ele uma existência discursiva em referência à sua própria destruição»³⁶². Nietzsche e Foucault constituem pensadores significativos no contexto geral da filosofia contemporânea como espaço de reavaliação e crítica dos pressupostos centrais das 'filosofias do *cogito*' que animaram toda a modernidade. Na

³⁶¹ D.É., I, p.162.

³⁶² N.C., pp.200-201.

esteira do existencialismo e da fenomenologia, puseram em causa a possibilidade da subjectividade se esgotar numa auto-representação capaz de colocar o sujeito numa relação de total transparência face a si próprio. Aos olhos de Foucault, a razão cartesiana só conseguiu representar-se como auto-consciência absoluta pela negação da diferença que é constitutiva do sujeito. O 'eu' que se oferece à «consciência crítica» e «analítica» não é dado na sua totalidade, surgindo essencialmente como um 'eu' fragmentado. Com efeito, para que a razão pudesse reinar como figura soberana, precisou de remeter ao silêncio o lado *trágico* do ser humano com o qual não conseguiu conviver. Segundo Habermas, *Histoire de la folie* reconstitui o percurso de uma razão que se tornou *monológica* ao distanciar-se de todos os fenómenos que não conseguiu objectualizar³⁶³. Sob a tirania de uma razão totalitária e hegemónica, escondia-se o conflito de um 'eu' que não foi resolvido pelo pensamento ocidental. Van Gogh, Artaud e Nietzsche apenas vieram reanimar esse desassossego natural ao homem, reivindicando a tragicidade da vida que foi recalcada por uma cultura obstinada na procura de certezas absolutas:

A experiência trágica e cósmica da loucura foi ocultada pelos privilégios exclusivos de uma consciência crítica. É por isso que a experiência clássica, e através dela a experiência moderna da loucura, não pode ser considerada como uma figura total que finalmente chegaria, por esse caminho, à sua verdade positiva; é uma figura fragmentária que, de modo abusivo, se apresenta como exaustiva; é um conjunto desequilibrado por tudo aquilo que lhe falta, isto é, por tudo aquilo que oculta. Sob a consciência crítica e as suas formas filosóficas e científicas, morais ou médicas, uma abafada consciência trágica não deixou de ficar em vigília.

Foi ela que as últimas palavras de Nietzsche e as últimas visões de Van Gogh despertaram³⁶⁴.

Profundamente influenciado pelo 'pensador do trágico', Foucault denuncia a segurança que a «consciência analítica» oferece ao homem como o resultado de uma aniquilação do sentimento *trágico* que é próprio a toda a natureza humana. Como o nota Roberto Machado, «...do mesmo modo que, para Nietzsche, a história do mundo ocidental é a recusa ou o esquecimento da tragédia, a história da loucura, tal como é interpretada por Foucault, é a história do vínculo entre a racionalidade moderna (...) e um longo processo de dominação que, ao tornar a loucura objecto de ciência, a

³⁶³ Cf. Jürgen Habermas, *op. cit.*, p.283.

³⁶⁴ H.F., pp.39-40 (o destaque é nosso).

destituíu de seus antigos poderes»³⁶⁵. Ambos se insurgem contra uma razão que só conseguiu afirmar-se através da exclusão da diferença, uma razão que se tornou repressiva ao renunciar qualquer diálogo com o desconhecido. Tal como para Nietzsche, a história do saber no Ocidente revela a Foucault o percurso de uma civilização que ao atribuir poderes absolutos a uma razão teórica e analítica, acabou por condenar ao silêncio uma parte importante do homem que nunca conseguiu aceitar. Como o observa Eduardo Lourenço, em *Histoire de la folie* «Foucault esforça-se por integrar na trama da Cultura Ocidental o 'impensável' e ocultado vector da Irração contra o qual ela se constituiu. (...) Não é na luz da 'normalidade' cultural europeia que Foucault entende 'ler' Nietzsche ou Artaud, mas, ao contrário, na luz ou no fogo destes últimos que ele julga a nu a fragilidade e o segredo mal guardado de uma Cultura incapaz de conviver com o mais profundo dela sem o relegar para o invocável da 'loucura'»³⁶⁶.

Recusando a identificação entre Ser e Razão operada pelo racionalismo metafísico, Nietzsche denunciou a insuficiência da filosofia ocidental pós-socrática para pensar a diferença e a contradição que habitam todo o ser humano. Foucault encontrar-se-á com Nietzsche na valorização da *tragédia* como a única categoria que permite a convivência dos contrários, uma convivência completamente anulada pela síntese hegeliana. A razão hegeliana, aprisionada na procura obsessiva da identidade, nunca poderia aceitar a loucura na sua diferença. Só quando o homem ocidental aceitar a tragicidade própria à existência humana é que a loucura poderá abandonar a região do erro e da alienação e regressar ao território da verdade. Não se trata afinal de uma tarefa impossível, pois o Ocidente que hoje venera Apolo já soube um dia acolher Díonisos³⁶⁷. Será necessário que uma sociedade que procura a felicidade na linearidade de uma razão científica relembre como outrora ainda sabia aceitar a vida na sua complexidade.

³⁶⁵ Roberto Machado, *Foucault, a filosofia e a literatura*, ed. cit., p.25.

³⁶⁶ Eduardo Lourenço, «Michel Foucault ou O Fim do Humanismo», Prefácio à tradução portuguesa de *Les mots et les choses*, col. «Signos», Edições 70, Lisboa, 1988, p.16.

³⁶⁷ A *arqueologia* foucaultiana, ao mostrar em que medida a *loucura moderna* não é a manifestação necessária da própria essência da loucura, mas antes uma construção relativa e histórica, legitima a possibilidade do rumo futuro da história alterar o rosto que lhe foi atribuído na Modernidade. Numa entrevista concedida à revista *Magazine Littéraire*, Jeannete Colombel insiste nesta abertura ao futuro que é permitida pelo pensamento foucaultiano: «... descobrimos que as estruturas, as normas, as instituições, dado que são relativas historicamente, podem ser modificadas: para Foucault, tal como para Sartre, a fatalidade não existe (...)» («L'exigence de la liberté», in *Magazine Littéraire*, 325, Outubro 1994, p.70).

Se Nietzsche tanto valorizou a sabedoria *trágica* dos poetas pré-socráticos, foi precisamente porque estes conseguiram respeitar o desassossego próprio à existência humana. A tragédia grega representava para o filósofo um hino à diferença e ao conflito que são constitutivos do próprio ser. Foi afinal da união entre duas forças vitais antagônicas (o espírito apolíneo e o dionisiaco) que nasceu a tragédia, expressão máxima da tensão bipolar de dois impulsos distintos que todavia se estimulam reciprocamente. Quando os gregos colocavam em diálogo Díónisos e Apolo celebravam a vida como um combate perpétuo entre a ordem e a desordem, o nascimento e a morte, o prazer e a dor. O homem surgia aí na sua plenitude, ou seja, como um ser que se encontra num confronto permanente entre a rectidão apolínea do pensamento e a desordem dionisiaca dos instintos. Não é por acaso que Foucault encontra nas palavras de Nietzsche a possibilidade da razão rever na loucura um aliado precioso, retomando o diálogo com o que outrora silenciou como seu contrário. Se para Nietzsche Apolo encontra Díónisos no espaço da *tragédia*, para Foucault a razão só poderá unir-se à loucura na *experiência trágica*. É no contexto desta experiência que a loucura pode assumir-se como "loucura sábia" em vez de ser silenciada como "negatividade de razão".

Segundo Nietzsche, o socratismo anulou a unidade humana presente na *tragédia*. Quando Sócrates elevou o conceito acima dos instintos, transformou o homem num prisioneiro de uma ilusão, a ilusão de encontrar na razão teórica toda a verdade sobre si próprio. Para Foucault, a *experiência moderna* da loucura ainda é tributária dessa velha ilusão do humanismo clássico. A Psiquiatria persegue afinal o sonho socrático de reconduzir o homem à clareza racional, esquecendo-se que a desordem que designou como doença faz parte do sentido *trágico* da existência. Parece-nos que, tal como para Nietzsche, será urgente para Foucault que a civilização ocidental aceite o sonho e a embriagues dionisiacas como condição necessária a todo o equilíbrio universal e humano. Se isso acontecer, não assistiremos ao triunfo do irracional. Não era isso que Foucault e Nietzsche pretendiam. Se Díónisos aniquilasse Apolo ou a loucura tiranizasse a razão, a divisão permanecia, embora revestida de outros contornos. O que a «experiência trágica» oferece ao homem é a possibilidade de acabar com todas as divisões e reencontrar-se no diálogo eterno entre loucura e razão. Quando a razão souber aceitar os seus fantasmas, talvez encontremos a harmonia que tanto procuramos. Quebrar-se-ão então todas as divisões e o homem celebrará o reencontro com uma parte de si que há muito abandonou. E será pela mão de Díónisos

que ele verá aproximar-se o seu filho pródigo: «Sob a magia do elemento dionisíaco estreita-se não apenas a união entre um ser humano e outro: também a natureza alienada, hostil ou subjugada volta a celebrar a festa de reconciliação com o seu filho pródigo, o ser humano»³⁶⁸.

³⁶⁸ Friedrich Nietzsche, *O Nascimento da Tragédia*, trad. Teresa Cadete, col. «Obras Escolhidas de Friedrich Nietzsche», Relógio D'Água Editores, Lisboa, 1997, pp.27-28.

Considerações finais

Parece-nos que o que Foucault anuncia (...) não é o fim do Homem em sentido banal de um apocalipse orgânico ou antropológico, mas de uma sua 'imagem'.

Eduardo Lourenço

Ao analisarmos as obras *Histoire de la folie à l'âge classique* e *L'Archéologie du savoir*, o nosso objectivo prioritário foi enquadrá-las na reflexão foucaultiana sobre o conceito de razão. Com efeito, considerámos pertinente realizar uma investigação articulada das duas obras, tomadas como expressões de um pensamento crítico acerca do paradigma ocidental de racionalidade que dominou a tradição filosófica desde Platão até Hegel. Ainda que Foucault, na crítica que apresentou à noção de *autor* em *L'Archéologie du savoir*, tenha insistido na descontinuidade que separa as diferentes produções de um pensador, foi-nos possível encontrar uma continuidade entre o filósofo de 1961 e o de 1969. Com efeito, o pensador que reflecte sobre os princípios da *arqueologia* e o historiador que relata o destino da loucura no Ocidente encontram-se para discutir as falhas da crença moderna numa razão pura e soberana. Se o *arqueólogo* substitui a pureza do sujeito gnosiológico pela sua determinação histórica, o historiador da loucura mostra-nos bem como o sujeito perde a sua autonomia ao tornar-se num simples objecto para uma racionalidade científica analítica e instrumental. Nas duas obras, confrontamo-nos com um pensamento profundamente crítico do paradigma moderno de razão e de subjectividade, o qual constitui por isso um marco significativo no contexto geral da filosofia contemporânea como movimento de reavaliação dos princípios fundamentais da filosofia moderna. Arriscando-nos a desrespeitar a profunda aversão de Foucault à continuidade, procurámos ler as duas obras como testemunhos preciosos de uma mesma intenção central do autor: a de desconstruir a noção moderna de sujeito enquanto *autor*.

Debruçando-nos brevemente sobre esta noção, pensamos que um dos traços fundamentais do pensamento filosófico da modernidade foi, com efeito, a salvaguarda da autonomia do sujeito, o qual foi entendido essencialmente como um sujeito livre em termos de consciência e de vontade. Descartes, Kant, Espinosa, entre muitos outros, elaboraram complexos sistemas ontológicos, gnosiológicos e éticos dirigidos à

fundamentação da soberania da consciência e da vontade. Desde a capacidade de *intuição* do *cogito* cartesiano, passando pelo carácter *apriorístico* da razão kantiana e pela autonomia ética da *substância* espinosana, vários foram os meios encontrados pela modernidade para garantir uma imagem de homem como sujeito auto-constituente das suas ideias e acções. Luc Ferry sintetiza de modo esclarecedor a ideia fundamental que perpassa as *filosofias da consciência*, tão determinantes na construção da imagem moderna de homem : «o homem é antes do mais representado como um *autor*, autor das suas ideias em primeiro lugar (ideias que domina graças à sua consciência), mas também autor dos seus actos (que produz livremente pela sua vontade)»³⁶⁹.

Esta representação do homem como *autor* das suas ideias e dos seus actos constitui um alvo preferencial dos ataques dirigidos pela filosofia contemporânea à modernidade. Desde o movimento existencialista até à fenomenologia e ao estruturalismo, vários foram os esforços dos pensadores contemporâneos para mostrar a incompatibilidade entre esse homem ideal concebido como transparência e liberdade absolutas e o homem concreto, cuja complexidade não se compraz com uma linearidade forjada pela filosofia racionalista³⁷⁰. Nietzsche, Freud e Marx, recordados como os *mestres da suspeita*, enterraram esse sujeito unificado e auto-transparente eternizado pela *Ideia* hegeliana. Depois da descoberta psicanalítica do *Inconsciente*, tornava-se vão o esforço em defender uma subjectividade como linearidade e consciência autónoma. O mistério, o irracional e o invisível tornavam-se essenciais na compreensão da natureza complexa do ser humano. Pensar no mistério do homem e do ser tornava-se uma tarefa prioritária para a filosofia contemporânea. Nietzsche, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, entre muitos outros, já não estavam presos às ilusões do humanismo clássico, reivindicando a importância do trágico, do impensado e do invisível na compreensão do pensamento e da acção humanas. Estruturalistas como Claude Lévi-Strauss ou Lacan punham em causa a velha ilusão do homem como *autor*, ao mostrarem que o pensamento do sujeito está sempre determinado por estruturas que o transcendem. Como o nota Vergílio Ferreira ao questionar a influência do movimento estruturalista no pensamento foucaultiano, a ideia mais

³⁶⁹ Luc Ferry, «Modernidade e Sujeito», trad. Miguel Serras Pereira, in *Dicionário do Pensamento Contemporâneo*, Círculo de Leitores, Lisboa, 1991, p. 235.

³⁷⁰ Sobre a crítica contemporânea ao «síndrome racionalista» da modernidade, consultar Maria José Cantista, *Racionalismo em Crise*, col. «ideologia e informação», Livraria Civilização-Editora, Porto, 1984, pp.5-9.

importante veiculada por tal movimento é precisamente a de que «... não é o sujeito que pensa, mas o Sistema por ele»³⁷¹.

Será possível catalogar Foucault como um existencialista, um fenomenólogo ou um estruturalista? Certamente que não, pois em várias entrevistas que deu, o filósofo sempre afastou qualquer classificação do seu pensamento nesses termos. É aliás bem conhecido o seu esforço para se libertar da designação de estruturalista. Apesar de não querermos aqui reduzir a filosofia foucaultiana a qualquer um desses rótulos que comodamente nos servem para classificar um autor, não podemos deixar de afirmar a ligação de Foucault ao existencialismo, à fenomenologia ou ao estruturalismo neste ponto particular: o pensamento de Michel Foucault encontra-se com o de Nietzsche, de Husserl, de Heidegger ou de Lacan na aguda crítica que apresenta ao modelo pós-socrático de racionalidade e de subjectividade. Um mesmo objectivo une com efeito estes autores, ainda que cada um tenha a sua singularidade inabalável: fundar um novo humanismo que atente no homem real, concreto, corporal, histórico e complexo, abandonando uma abstracção de homem à qual esteve ligada o idealismo moderno.

A reposição *arqueológica* do sujeito no terreno da história serve em Foucault o propósito explícito de criticar as ilusões do humanismo clássico preso a uma gnosiologia e a uma ética alheias à historicidade da natureza humana. Quando o filósofo chama a atenção para a articulação entre o saber e o poder, não o faz numa perspectiva marxista, mas antes com a clara intenção de sublinhar a inegável inserção do sujeito epistémico numa dinâmica social e numa estratégia global. Ao opor-se ao solipsismo do *cogito* cartesiano, Foucault nega claramente a existência de um sujeito puro e a-histórico, mostrando em que medida a subjectividade é profundamente configurada pelos «jogos de poder» próprios a uma época.

Um dos contributos mais importantes da *arqueologia* do saber psiquiátrico reside, a nosso ver, precisamente nessa chamada de atenção para o carácter construído do sujeito (normal e louco), no apelo que faz para a fragilidade de distinções que não são determinadas naturalmente, mas antes social e historicamente fixadas. Quando lemos *Histoire de la folie à l'âge classique*, não deixamos certamente de nos questionarmos acerca da legitimidade da Psiquiatria para fixar os critérios de diferenciação entre a loucura e a razão. As questões assaltam o nosso espírito quando

³⁷¹ Vergílio Ferreira, «Questionação a Foucault e a algum Estruturalismo», Prefácio à tradução portuguesa de *Les mots et les choses*, ed. cit., p.21.

Foucault nos mostra claramente o carácter opressor de uma *sociedade disciplinar* que encontra no saber psiquiátrico um valioso instrumento para destruir a diferença em nome de uma normalidade funcional. Como deixarmos de interrogar a falsa objectividade de uma ciência que procura a verdade da loucura através do seu prévio aniquilamento? Como podemos ficar alheios ao falso humanismo de um saber que se alimenta do sobre-poder do médico sobre o doente? Estas são algumas das questões deixadas em aberto por um filósofo que partiu à descoberta dos mecanismos de poder reais e concretos que estão na base das ciências humanas. Renunciando ao velho mito de um sujeito soberano, encontrou um sujeito altamente influenciado por um *poder disciplinar* que lhe retira toda a autonomia, tornando-o num simples objecto para ser visto, analisado e moldado.

É no contexto desta reflexão sobre a categoria de sujeito que encontramos a mensagem mais significativa e actual deixada por Foucault a uma sociedade que começa a compreender os perigos inerentes ao sonho de uma razão soberana. Quando são óbvios os problemas colocados pela excessiva confiança nos poderes da racionalidade científica, Foucault mostra-nos bem em que medida a grande vítima da pretensão do Homem ao Absoluto acaba por ser o próprio Homem. Faz-nos pensar na importância tão actual de questionarmos os perigos reais e concretos de uma racionalidade acrítica em relação aos seus limites. Coloca-nos face à necessidade humanista de repensarmos os perigos de uma razão dogmática e hegemónica, uma razão que, como o nota Edgar Morin, constituiu a bandeira de muitos estalinistas³⁷².

A obra de Foucault deixa-nos este convite irrecusável de construirmos um novo humanismo, um humanismo que abandone a perigosa tentação de confundir autonomia com auto-referência e que afaste para sempre a procura de uma identidade aniquiladora das diferenças. Numa sociedade multicultural como a nossa, é urgente que repensemos os perigos de construirmos um *eu* a partir da exclusão do *outro*. De modo a tornar possível uma ética aberta e dialógica, é necessário que procuremos a nossa verdade pela mediação da diferença, o que implica colocarmo-nos de novo à escuta desses fenómenos que exilamos no mundo da *desrazão* e da *alienação*. Tal como Foucault o nota em *Histoire de la folie*, a sociedade moderna já não precisa dos muros altos do Hospital Geral para manter intacta a zona da 'normalidade'. Quando o

³⁷² Cf. Edgar Morin, *Amor, Poesia, Sabedoria* (1997), trad. Ana Paula de Viveiros, col. «Epistemologia e Sociedade», Instituto Piaget, Lisboa, 1999, p.60.

próprio indivíduo apenas reconhece a sua verdade através do total distanciamento face ao outro, as barreiras tornam-se mais invisíveis e difíceis de transpor, pois abrigam-se na pura interioridade. Torna-se urgente que a humanidade do século XXI abrace o desafio de destruir essas barreiras cimentadas nos séculos XIX e XX. Com efeito, a via mais perigosa para ir ao encontro da verdade do homem será sempre a do esquecimento da diferença e da complexidade que habitam a natureza humana. Ao reflectir sobre as linhas orientadoras de um projecto antropológico contemporâneo, Edgar Morin, na esteira da sua concepção de ser humano como *homo sapiens-demens*, insiste na importância de aplicar *o paradigma da complexidade* à procura de um sentido para a vida humana:

...o ser humano é um animal não só insuficiente em razão, mas também dotado de sem-razão. (...) Devemos fazer tudo para desenvolver a nossa racionalidade, mas é no seu próprio desenvolvimento que a racionalidade reconhece os limites da razão e efectua o diálogo com o irracional. (...) Portanto, podemos assumir, mas com plena consciência, o destino antropológico do *homo sapiens-demens*, isto é, jamais cessar em nós o diálogo entre sabedoria e loucura (...). É aceitar a tensão dialógica que mantém em permanência a complementaridade e o antagonismo entre amor-poesia e sabedoria-racionalidade³⁷³.

A partir da leitura atenta do pensamento foucaultiano, podemos e devemos reavaliar o preço elevado que temos que pagar pela busca obsessiva da verdade absoluta acerca do homem. Quando acreditamos na Psiquiatria como o discurso verdadeiro acerca da normalidade e procuramos nas receitas medicamentosas o bilhete para o auto-controle e para a autonomia, devemos parar para pensar. Parar para pensar criticamente numa verdade que tão facilmente aceitamos, tornando-nos escravos de uma imagem que nos é imposta. Como podemos ser livres, ser verdadeiramente *autores* das nossas ideias e dos nossos actos, ou seja, afirmarmo-nos como *pessoas* no sentido pleno da palavra, se abdicamos da nossa diferença em nome de uma normalidade abstracta? Antes de aderirmos sem reservas aos discursos 'verdadeiros', pensemos como Foucault: interroguemo-nos, tal como ele, sobre os interesses estratégicos que se escondem por detrás de discursos aparentemente tão inabaláveis.

Ao lermos Foucault, aprendemos a desconfiar das certezas, a relativizar distinções absolutizadas e, sobretudo, a sermos críticos face a verdades lineares acerca

³⁷³ Edgar Morin, *op. cit.*, pp.10-13.

de nós próprios e dos outros. Se alguma verdade pode ser concedida ao homem, talvez este apenas a encontre no domínio da complexidade e do diálogo permanente com os seus fantasmas; se alguma tristeza nos assaltar na difícil procura do nosso *eu*, será talvez «a tristeza de nunca sermos dois...»³⁷⁴.

³⁷⁴ Mário de Sá-Carneiro, «Partida», in *Antologia da Poesia Portuguesa*, vol. II, Lello & Irmão Editores, Porto, 1977, p.1551.

Bibliografia

1) De Michel Foucault

Dits et Écrits, vol. I: 1954-1969, ed. Daniel Defert e François Ewald, Gallimard, Paris, 1994.

Dits et Écrits, vol. II: 1970-1975, Gallimard, Paris, 1994.

Dits et Écrits, vol. III: 1976-1979, Gallimard, Paris, 1994.

Dits et Écrits, vol. IV: 1980-1988, Gallimard, Paris, 1994.

Histoire de la folie à l'âge classique (1961), col. «Tel», Gallimard, Paris, 1981. Tradução portuguesa: *História da Loucura na Idade Clássica*, trad. José Teixeira Coelho Netto, col. «Estudos», Editora Perspectiva, São Paulo, 1997.

Histoire de la sexualité, I: la volonté de savoir, col. «Bibliothèque des Histoires», Gallimard, Paris, 1976. Tradução portuguesa: *História da Sexualidade-I. A Vontade de Saber*, trad. Pedro Tamen, col. «Antropos», Relógio D'Água Editores, Lisboa, 1994.

L'Archéologie du savoir (1969), col. «Bibliothèque des Sciences Humaines», Gallimard, Paris, 1980. Tradução portuguesa: *A Arqueologia do Saber*, trad. Luiz Felipe Baeta Neves, col. «Epistemologia e Pensamento Contemporâneo», ed. Vozes, coed. Centro do Livro Brasileiro, Petrópolis-Lisboa, 1972.

Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines (1966), col. «Bibliothèque des Sciences Humaines», Gallimard, Paris, 1974. Tradução portuguesa: *As Palavras E As Coisas*, trad. Isabel Dias Braga, col. «Signos», Edições 70, Lisboa, 1988.

L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970 (1971), Gallimard, Paris, 1996. Tradução portuguesa: *A Ordem do Discurso. Aula Inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de Dezembro de 1970*, trad. de Laura Fraga de Almeida Sampaio revista por Nuno Nabais, Relógio D'Água Editores, Lisboa, 1997.

Maladie mentale et psychologie (1962), col. «Quadrige», Presses Universitaires de France, Paris, 1997.

Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical (1963), col. «Quadrige», Presses Universitaires de France, Paris, 1990.

Surveiller et punir. Naissance de la prison (1975), col. «Tel», Gallimard, Paris, 1995. Tradução portuguesa: *Vigiar e Punir. Nascimento da Prisão*, trad. Raquel Ramalheite, Vozes, Petrópolis, 2000.

2) Sobre Michel Foucault

BILLOUET, Pierre. *Foucault*, col. «Figures du Savoir», Les Belles Lettres, Paris, 1999.

BLANCHOT, Maurice. *Foucault Como O Imagino*, trad. Miguel Serras Pereira e Ana Luísa Faria, Relógio D'Água Editores, Lisboa, s.d.

CARVALHO, Maria Manuela. *O poder e o saber. Um olhar sobre Michel Foucault*, col. «Campo da Filosofia/Nous», Campo das Letras, Porto, 2001.

CHAVES, Ernani. *Foucault e a Psicanálise*, Editora Forense Universitária, Rio de Janeiro, 1988.

DAVIDSON, Arnold (Ed.). *Foucault And His Interlocutors*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1997.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*, trad. José Carlos Rodrigues, col. «Perfis», Vega, Lisboa, 1998.

» «Désir et Plaisir», in *Magazine Littéraire*, 325, Outubro 1994, pp.57-65.

DERRIDA, Jacques. «Cogito et Histoire de la folie», in *L'écriture et la différence* (1967), col. «Essais», Seuil, Paris, 1979, pp.51-97.

ÉVRARD, Franck. *Michel Foucault et l'histoire du sujet en Occident*, col. «Référence», Bertrand-Lacoste, Paris, 1995.

FERREIRA, Vergílio. «Questionação a Foucault e a algum Estruturalismo», Prefácio à tradução portuguesa de *Les mots et les choses*, col. «Signos», Edições 70, Lisboa, 1988, pp.21-46.

GABILONDO, Ángel. «La creación de modos de vida», in *Michel Foucault. Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires, 1999, pp.9-35.

GARCIA, Francisco Vazquez. *Foucault y los historiadores: analisis de una coexistencia intelectual*, Universidade de Cádiz, Cádiz, 1987.

GUÉDEZ, Annie. *Foucault*, col. «Psychotèque», Éditions Universitaires, Paris, 1972.

HABERMAS, Jürgen. «Les sciences humaines démasquées par la critique de la raison: Foucault», in *Le discours philosophique de la modernité: douze conférences* (1985), trad. Christian Bouchindhomme e Rainer Rochlitz, col. «Bibliothèque de Philosophie», Gallimard, Paris, 1988, pp.281-314.

HIGUERA, Javier de la. *Michel Foucault: la filosofía como crítica*, col. «Filosofía Hoy», Editorial Comares, Granada, 1999.

HOY, David Couzens (Ed.). *Michel Foucault, lectures critiques*, trad. Jacques Colson, col. «Le Point Philosophique», De Boeck Université, Bruxelas, 1989.

LOURENÇO, Eduardo. «Michel Foucault ou O Fim Do Humanismo», Prefácio à tradução portuguesa de *Les mots et les choses*, col. «Signos», Edições 70, Lisboa, 1988, pp.9-20.

MACHADO, Roberto. *Ciência e Saber: a Trajectória da Arqueologia de Foucault*, Graal, Rio de Janeiro, 1982.

» *Foucault, a filosofia e a literatura*, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 2000.

» «Por uma genealogia do poder», Introdução a *Microfísica do Poder*, col. «Biblioteca de Filosofia e História das Ciências», Graal, Rio de Janeiro, 1999.

MAGAZINE Littéraire, 325, Outubro 1994, pp.16-73.

MARIETTI, Angèle. *Michel Foucault. Archéologie et Généalogie*, col. «Le Livre de Poche», Librairie Générale Française, Paris, 1985.

MOREY, Miguel. «Para una política de la experiencia», in *Michel Foucault. Entre filosofía e literatura, Obras esenciales, Volumen I*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires, 1999, pp. 9-24.

ROCHA, Acílio da Silva Estanqueiro. *Problemática do Estruturalismo – Linguagem, Estrutura, Conhecimento*, col. «Filosofia», Instituto de Investigação Científica, Lisboa, 1988.

» «FOUCAULT (Michel)», in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 2, Verbo, Lisboa/São Paulo, 1990, pp.691-699.

VILELA, Eugénia. «A via crítico-genealógica: Michel Foucault», in *Do Corpo Equívoco. Reflexões Sobre A Verdade E A Educação Nas Narrativas Epistemológicas Da Modernidade*, Angelus Novus, Braga-Coimbra, 1998, pp.69-78.

YÁGÜEZ, Jorge Álvarez. *Michel Foucault: Verdad, Poder, Subjetividad. La Modernidad Cuestionada*, col. «Historia de la Filosofía», Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1996.

3) Bibliografia geral

CANTISTA, Maria José. *Racionalismo em Crise*, col. «ideologia e informação», Livraria Civilização-Editora, Porto, 1984.

CUNHA, Tito Cardoso. «Estruturalismo», in *Dicionário do Pensamento Contemporâneo*, Círculo de Leitores, Lisboa, 1991, pp.129-143.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche E A Filosofia*, trad. António Magalhães, RÉS, Porto, s.d.

DESCARTES, René. *Méditations Métaphysiques* (1641), Flammarion, Paris, 1992.

» *Discurso do Método* (1637), trad. Tavares Guimarães, Porto Editora, Porto, 1987.

» *Regras Para A Direcção Do Espírito* (1701), trad. António Reis, col. «Clássicos de Bolso», Editorial Estampa, Lisboa, 1987.

DONZELOT, Jacques. «Espacio Cerrado, Trabajo y Moralización. Génesis y transformaciones paralelas de la prisión y del manicomio» (1970), trad. Julia Varela e Fernando Alvarez-Uría, in *Espacios de Poder*, col. «Genealogia del Poder», La Piqueta, Madrid, 1991, pp. 27-51.

ERASMO. *Elogio da Loucura* (1509), trad. Álvaro Ribeiro, col. «Filosofia e Ensaio», Guimarães Editores, Lisboa, 1998.

FAGES, J.B. *Para entender o estruturalismo*, trad. Miguel Castro Henriques, Moraes Editores, Lisboa, 1976.

FERRATER MORA, José. *Dicionário de Filosofia*, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1982.

FERRY, Luc. «Modernidade e Sujeito», trad. Miguel Serras Pereira, in *Dicionário do Pensamento Contemporâneo*, Círculo de Leitores, Lisboa, 1991, pp.235-242.

FINK, Eugen. *A Filosofia de Nietzsche*, trad. Joaquim Lourenço Duarte Peixoto, col. «Biblioteca de Textos Universitários», Editorial Presença, Lisboa, 1983.

GAUQUELIN, Michel e Françoise (direcção científica). *Dicionário de Psicologia*, col. «Psicologia Moderna», Verbo, Lisboa/São Paulo, 1978.

HEINEMANN, Fritz. *A Filosofia no Século XX*, trad. Alexandre Morujão, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1983.

KAULBACH, Friedrich. «As Metamorfoses da Razão Moderna e a Modernidade», trad. António Marques, in *ARGUMENTO — Revista Quadrimestral de Filosofia*, 1, Abril 1991, pp.27-32.

MELO, Adélio. *A Aventura Moderna Das Ideias. Descartes, Locke, Kant, Nietzsche*, col. «Diagonal», RÉS, Porto, 2000.

MORIN, Edgar. *Amor, Poesia, Sabedoria*, trad. Ana Paula de Viveiros, col. «Epistemologia e Sociedade», Instituto Piaget, Lisboa, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *Acerca da Verdade e da Mentira no Sentido Extramoral*, trad. Helga Hooek Quadrado, col. «Obras Escolhidas de Friedrich Nietzsche», Relógio D'Água Editores, Lisboa, 1997.

» *Humano, Demasiado Humano*, trad. Paulo Osório de Castro, col. «Obras Escolhidas de Friedrich Nietzsche», Relógio D'Água Editores, Lisboa, 1997.

» *O Nascimento da Tragédia*, trad. Teresa R. Cadete, col. «Obras Escolhidas de Friedrich Nietzsche», Relógio D'Água Editores, Lisboa, 1997.

SPADONE, Christian. *A Doença Mental. Pesquisas e Teorias*, trad. Miguel Mascarenhas, col. «Biblioteca Básica de Ciência e Cultura», Instituto Piaget, Lisboa, 1998.

VATTIMO, Gianni. *O Fim Da Modernidade. Niilismo e Hermenêutica na Cultura Pós-Moderna*, trad. Maria de Fátima Boavida, col. «Biblioteca de Textos Universitários», Editorial Presença, Lisboa, 1987.

APÊNDICE

*Vida e obra de Michel Foucault**

1926: nascimento em Poitiers, a 15 de Outubro, de Paul-Michel Foucault, filho de Paul-André Foucault e de Anne Malapert.

1930-1944: Michel Foucault estuda no liceu Henri IV de Paris e no colégio de Saint-Stanislas de Poitiers. Na primeira instituição, aprende Filosofia com Jean Hyppolite, destacando-se pelas excelentes classificações nesta área.

1946: ingressa na Escola Normal Superior, onde conhece Althusser que aí começou a leccionar Filosofia a partir de 1948 e Maurice Merleau-Ponty que, em 1947, foi nomeado professor de Psicologia; Michel Foucault redige a tese em Filosofia sobre Hegel sob a orientação de Jean Hyppolite.

1948: termina a licenciatura em Filosofia na Universidade de Sorbonne.

1949: termina a licenciatura em Psicologia criada em 1947 pela mesma Universidade.

1950: adere ao Partido Comunista que abandonará dois anos depois.

1952: exerce funções como Psicólogo no Hospital Psiquiátrico de Sainte-Anne sob a orientação do Professor Jean Delay; em Junho desse ano, recebe o diploma em Psicopatologia do Instituto de Psicologia de Paris; em Outubro, torna-se assistente de Psicologia na Universidade de Lille.

1953: substitui Althusser como assistente de Filosofia na Escola Normal Superior.

1954: publicação de *Maladie mentale et personnalité*.

* Para uma biografia mais completa de Michel Foucault, consultar Didier Eribon, *Michel Foucault*, Flammarion, Paris, 1989.

1955: assume funções como director da *Maison de France* em Uppsala, onde conhece o cineasta Éric-Michel Nilsson a quem dedicará a primeira edição de *Histoire de la folie à l'âge classique* (Plon, 1961), intitulada *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*.

1957: Jean Hyppolite lê o manuscrito *Folie et déraison* e aconselha Foucault a apresentá-lo como tese de doutoramento em Filosofia sob a orientação de Georges Canguilhem.

1958: Foucault parte para Varsóvia, onde reescreve *Folie et déraison* que envia em Dezembro a Georges Canguilhem.

1959: abandona Varsóvia e parte para Hamburgo para aí dirigir o Instituto Francês.

1960: em Dezembro desse ano, conclui a redacção de *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, obra que será um ano depois publicada pela editora Plon.

1961: em 20 de Maio, Foucault apresenta esse estudo como tese de doutoramento em Filosofia na Universidade de Sorbonne, a qual foi avaliada por um júri constituído por Henri Gouhier (presidente), Georges Canguilhem (orientador), Daniel Lagache, Jean Hyppolite e Maurice Gondillac; em Novembro, conclui a redacção de *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*; no mês seguinte, começa a trabalhar em *Raymond Roussel*.

1962: aceitando o convite para reeditar *Maladie mentale et personnalité*, reescreve na totalidade a segunda parte do livro, a qual constitui uma espécie de resumo de *Histoire de la folie* - esta reedição tem como título *Maladie mentale et psychologie*. Em Maio, assume o cargo de professor de Psicologia na Universidade de Clermond-Ferrand e substitui Jules Vuillemin como chefe do Departamento de Filosofia.

1963: publicação de *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical* e de *Raymond Roussel*.

1966: trabalha como professor destacado de Filosofia na Universidade de Tunis; publicação de *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*.

1968: em Dezembro, assume o cargo de professor de Filosofia na Universidade de Vincennes.

1969: publicação de *L'Archéologie du savoir*.

1970: pronuncia a sua aula inaugural no *Collège de France* no dia 2 de Dezembro, a qual será no ano seguinte publicada com o título *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée de 2 décembre 1970*; nos anos que se seguem, dedica-se a uma intensa actividade política e intelectual, participando em várias conferências e seminários universitários; todas as conferências, colóquios, artigos e entrevistas de Foucault, as quais constituem um contributo essencial na compreensão da sua obra, foram recolhidas por Daniel Defert e François Ewald e publicadas pela editora Gallimard com o título *Dits et Écrits*; todos os documentos que podemos encontrar nos quatro volumes de *Dits et Écrits* foram integralmente revistos por Michel Foucault.

1971: funda o *G.I.P.* (Grupo de Informação sobre as Prisões).

1972: a obra *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* publicada em 1961 pela Plon é reeditada pela Gallimard com o título *Histoire de la folie à l'âge classique*.

1973: com Sartre e Clavel, Foucault cria o jornal *Libération*.

1975: publicação de *Surveiller et punir. Naissance de la prison*.

1976: publicação de *Histoire de la sexualité, 1: la volonté de savoir*.

1984: publicação de *Histoire de la sexualité, 2: l'usage des plaisirs* e de *Histoire de la sexualité, 3: le souci de soi*; em Junho desse ano, a morte vai ao encontro de um dos maiores pensadores do nosso tempo.