

FOUCAULT

LEITURAS DA HISTÓRIA DA LOUCURA

Esse grande livro de Foucault foi, há trinta anos, um acontecimento que nem mesmo tento identificar, e muito menos medir, no fundo de mim, a repercussão, tanto ela foi intensa e múltipla em suas figuras. Depois, porque amo a amizade e porque, há trinta anos, durante longos anos, a afeição confiante que Foucault me testemunhou foi ainda mais preciosa, pois, compartilhada, respondia à minha admiração declarada. Finalmente, porque o que veio a obscurecer essa amizade, depois de 1972, sem alterar a minha admiração, não é alheio precisamente a esse livro e a um certo debate que se seguiu.

JACQUES DERRIDA



ISBN 85-85427-95-7
9 788585 427955

R E L U M E



D U M A R Á

FOUCAULT

LEITURAS DA HISTÓRIA DA LOUCURA

ELISABETH ROUDINESCO

GEORGES CANGUILHEM

R E N É M A J O R

JACQUES DERRIDA



R E L U M E



D U M A R Á

FOUCAULT

LEITURAS DA HISTÓRIA DA LOUCURA

A publicação de *A história da loucura na idade clássica* foi, há trinta anos, um acontecimento marcante. De toda maneira que o releiamos nos dias de hoje, comprovaremos que trata-se de um livro que fez - e faz - época.

Os debates que suscitou são regularmente retomados por historiadores, filósofos, politicólogos, psiquiatras e psicanalistas. A riqueza do material histórico, a audácia das hipóteses postas em ação, o caminho percorrido (antes de mais nada, no pensamento do próprio Foucault), tudo isso justifica que queiramos agora, não fazer um balanço da obra ou celebrá-la - e nem mesmo avaliar o que teria significado - mas sim analisar *no processo* o que ela ainda nos faz

ELISABETH ROUDINESCO
GEORGES CANGUILHEM
RENÉ MAJOR
JACQUES DERRIDA

Foucault

Leituras da
história da loucura

celestine

TRADUÇÃO
Maria Ighes Duque Estrada

RELUME  DUMARÁ

Título original: *Penser la folie: essais sur Michel Foucault*
© Copyright 1992, Éditions Galilée

© Copyright da tradução, 1994
DUMARÁ DISTRIBUIDORA DE PUBLICAÇÕES LTDA.
Rua Barata Ribeiro, 17 — sala 202
22011-000 — Rio de Janeiro, RJ
tel.: (021) 542-0248 fax: (021) 275-0294

Copidesque
Anamaria Skinner

Revisão
Antonio dos Prazeres

Editoração
Carlos Alberto Herszterg

Capa
Tira-Linhas Studio

Foto
Hugo Denizart

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte.
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

F86 Foucault: leituras da história da loucura / Elisabeth Roudinesco... / et. al. /; tradução Maria Ines Duque Estrada. — Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

Tradução de: *Penser la folie: essais sur Michel Foucault*
ISBN 85-85427-95-7

1. Foucault, Michel, 1926-1984. História da loucura — Crítica e interpretação. 2. Psiquiatria — História. I. Roudinesco, Elisabeth, 1944-

94-1210 CDD - 616.89009
CDU - 616.89-008.444.9

Todos os direitos reservados. A reprodução não autorizada desta publicação, por qualquer meio, seja ela total ou parcial, constitui violação da lei 5.988.

Sumário

<i>Introdução</i>	7
Leituras da história da loucura (1961-1986) ELISABETH ROUDINESCO	
<i>Abertura</i>	33
GEORGES CANGUILHEM	
<i>Crises de razão, crises de loucura ou “a loucura” de Foucault</i>	37
RENÉ MAJOR	
<i>“Fazer justiça a Freud”</i>	53
A história da loucura na era da psicanálise JACQUES DERRIDA	

Introdução

Leituras da História da Loucura
(1961-1986)

Elisabeth Roudinesco

Ao longo dos anos que se seguiram à publicação da *História da loucura*, a crítica dos psiquiatras, psicólogos e historiadores da psicopatologia foi ao mesmo tempo virulenta e ambivalente. Michel Foucault denunciava todos os ideais sobre os quais repousava seu saber. Ele destroçava a prolongada persistência do humanismo pineliano e declarava guerra a todas as formas de reformismo institucional:

“Este livro não pretendeu contar a história dos loucos ao lado dos indivíduos racionais, diante deles, nem a história da razão em sua oposição à loucura. Tratava-se de narrar a história de sua divisão incessante, mas sempre modificada (...). Não foi a medicina que definiu os limites entre a razão e a loucura, mas, desde o século XIX, os médicos foram encarregados de vigiar a fronteira e de guardá-la. Ali assinalaram ‘doença mental’. A indicação significa interdição.”¹

¹. Michel Foucault defendeu sua tese em 20 de maio de 1961 diante de uma banca composta por Henri Gouhier (presidente), Georges Canguilhem

Henry Ey compreendeu imediatamente a mensagem. Clínico admirável, esse teórico do organodinamismo foi também o último grande representante do alienismo a se tornar psiquiatra. Ele invocava Philippe Pinel, e sua experiência no hospital de Bonneval, iniciada entre as duas grandes guerras, se parecia com a de William Tuke, o *quaker* inglês, um dos inventores do tratamento moral. Ela retomava a idéia, originária do Iluminismo, de que sempre existe no louco um resto de razão, permitindo a relação terapêutica. Mas essa experiência era também um prelúdio à criação de diversos lugares de acolhimento que, de Saint-Alban a Bonneuil e passando pelo castelo de Laborde, abriam à loucura um novo espaço de liberdade: vida comunitária, recusa dos constrangimentos do asilo, valorização freudiana da palavra viva do sujeito.

Inspirada na neurologia jacksoniana, à qual Freud tomara emprestado certos conceitos, a doutrina do organodinamismo, cuja teoria foi desenvolvida por Henri Ey durante os anos 30,

(relator) e Daniel Lagache. O título original era *Folie et déraison, histoire de la folie à l'âge classique*. Apresentado à editora Gallimard, o trabalho seria recusado por Brice Parain, apesar da opinião favorável de Roger Caillois. Seria publicado pela Plon no outono, graças a uma sugestão de Philippe Ariès. Essa primeira edição, hoje esgotada, inclui um curto prefácio que Michel Foucault suprimirá na edição de 1972 (Gallimard). Ele também modificará o título, conservando apenas *Histoire de la folie à l'âge classique*. A edição de 1972 exibe um novo prefácio, no qual Foucault explica porque não quis reatualizar seu livro em função dos acontecimentos presentes. No início, ele queria se explicar com a antipsiquiatria, mas renunciou a isso. Naquela edição constavam, como anexos, dois textos importantes: uma resposta a Henri Gouhier e outra a Jacques Derrida (a propósito de *Cogito et histoire de la folie*, ver adiante). Na edição de 1976 (coleção "Tel"), essas duas respostas foram suprimidas. Agradeço a todos aqueles que participaram da organização desse colóquio: François Bing, Thierry Gineste, René Major, Gérard Milleret, Michel Plon. Agradeço igualmente a Claude Naudin pelas anotações que tomou durante o colóquio e a Olivier Husson, que fez uma preciosa gravação das palavras dos oradores.

estabelecia o primado de uma hierarquia das funções sobre as suas organizações estáticas. Considerava as funções psíquicas como dependentes umas das outras, de cima para baixo. Tal doutrina se opunha àquela chamada das "constituições", herança da dupla tradição alemã e francesa. Sob esse aspecto, o modelo jacksoniano era para Henri Ey aquilo que o modelo freudiano era para Jacques Lacan. Se Jackson retirara da neurologia os princípios mecanicistas, Freud abandonara a neurologia para fundar sua teoria do inconsciente e oferecer à psiquiatria uma nova concepção da loucura. Mas, segundo Ey, era preciso ligar a neurologia à psiquiatria para dotar a segunda de uma teoria capaz de integrar o freudismo. Lacan, ao contrário, desde sua tese de 1932,¹ preconizava uma renovação do gesto de Freud e uma reflexão sobre o saber psiquiátrico, com base no modelo do inconsciente freudiano. Enquanto Henri Ey, através de uma fenomenologia da consciência, tentava manter a ligação entre neurologia e psiquiatria, Jacques Lacan rejeitava ao mesmo tempo a psicogênese e a organogênese. A elas preferia uma noção de *psicogenia*, isto é, uma organização puramente psíquica da personalidade. Os dois compartilhavam da convicção de que a psicanálise não deveria servir de técnica acessória para a antiga psiquiatria. Aos olhos de ambos, a descoberta freudiana restituía uma significação à psiquiatria, porque rejeitava a idéia de uma nosologia que seria separada do vivido da loucura, de sua palavra. Mas divergiam quanto à sua posição quanto ao organicismo, incluído pelo primeiro, excluído pelo segundo.

O conflito explodira antes da guerra, mas só foi claramente enunciado no colóquio de Bonneval, de 1946, quando Jacques Lacan exaltou a necessidade de um grande retorno a Descar-

¹. Jacques Lacan, *La psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*. Paris, Le Seuil, 1975.

tes, para refletir sobre a causalidade essencial da loucura. Em breves linhas, ele comentava a famosa frase da primeira das *Meditações* de Descartes, sobre a qual versaria, posteriormente, a polêmica entre Michel Foucault e Jacques Derrida:

“E como poderia eu negar que estas mãos e este corpo são meus, senão talvez me comparando a certos insanos cujo cérebro está de tal forma perturbado e ofuscado pelos negros vapores da bile, que se convencem constantemente de que são reis quando, ao contrário, são muito pobres; de que estão vestidos de ouro e púrpura, quando estão nus, ou que imaginam serem jarras, ou terem um corpo de vidro? Mas qual! estes são loucos, e eu não seria menos extravagante se me orientasse por seus exemplos.”¹

Jacques Lacan deixava entender que a fundação, por Descartes, das condições do pensamento moderno não excluía o fenômeno da loucura. Tratava-se então, com certeza, diante de Ey e dos adeptos da psiquiatria dinâmica herdada de Philippe Pinel, de reafirmar o caráter exclusivamente psíquico do próprio fenômeno, com o risco de se pretender “anticartesiano”, três anos mais tarde, em pleno congresso da Associação Psicanalítica Internacional (IPA, Zurique, 1949), a fim de contrapor à *Egopsicologia* dominante a essa idéia de que a experiência da psicanálise “se opõe radicalmente a qualquer filosofia oriunda do Cogito”.² Por um lado, Descartes era reivindicado por ter pensado a loucura com o Cogito; do outro, o Cogito era revogado por ter dado nascimento, mal ou bem, a uma psicologia não-freudiana do Ego. Embora Lacan não tenha sido “foucaultiano” por antecipação, estava mais bem preparado que os psiquiatras de sua geração para aceitar as teses da *História da loucura*. Através do surrealismo, ele

1. Jacques Lacan, “Propos sur la causalité psychique”. *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 63

2. Na versão dos *Écrits*, Lacan corrigirá: “se opõe a qualquer filosofia oriunda diretamente do Cogito”.

havia, de fato, integrado perfeitamente à sua reflexão a idéia de que a loucura tinha sua lógica própria e que devia ser pensada fora do monólogo da razão sobre a loucura.

Estas não eram as posições de Henri Ey e de seu grupo da *Evolução psiquiátrica*.

A partir de 1961, Henri Ey passou vários anos meditando sobre o livro de Foucault, a que se referia como “psiquiátrica”. Entretanto, estava de tal forma consciente da importância da reflexão desse filósofo, historiador da ciência e da medicina, que decidiu consagrar um colóquio da *Evolução psiquiátrica à concepção ideológica da História da loucura*. A reunião ocorreu em Toulouse, dezembro de 1969, e Foucault não se dignou a comparecer.

“Trata-se de uma posição psiquiátrica de conseqüências tão graves para a própria idéia do homem, que teríamos apreciado bastante a presença de Michel Foucault entre nós. E também para render-lhe a devida homenagem de nossa admiração pelos procedimentos sistemáticos de sua reflexão, e por sua recusa em aceitar que a “doença mental” seja considerada como a maravilhosa manifestação da loucura ou, mais excepcionalmente, como a própria centelha do gênio poético. Porque ela é distinta de um fenômeno cultural. Se alguns de nós, estrangidos pela vulnerabilidade de suas próprias posições, ou seduzidos pelos brilhantes paradoxos do Sr. Foucault, prefeririam não ter de enfrentar esse debate, quanto a mim, lamento a ausência desse “face a face”. Michel Foucault, convidado por minha iniciativa, o lamenta tanto quanto nós, conforme me escreveu, desculpando-se por não poder estar em Toulouse estes dias. Faremos, então, como se ele aqui estivesse. A um debate de idéias, pouco importa a presença física daqueles que, precisamente, só combatemos no terreno das idéias.”¹

A defesa do saber psiquiátrico tornava-se ainda mais difícil porque as teses de Foucault se aproximavam das do movimento antipsiquiátrico. A crítica à noção de doença mental e a

1. *Évolution psychiatrique*, tomo 36, fasc. II, p. 226. Actes du colloque, Toulouse, Privat, 1971.

contestação de uma psiquiatria considerada patogênica haviam começado por volta de 1959, percorrendo caminhos totalmente diferentes dos seguidos pelo autor de *História da loucura*. Na Inglaterra, na Califórnia e na Itália, a contestação da psiquiatria surgira nos domínios do asilo e da prática, e ocupava o lugar que na França cabia ao dinamismo esclarecido de Henri Ey, à psicoterapia institucional e à renovação lacaniana. Os movimentos antipsiquiátricos tinham como ponto de ancoragem países onde a psicanálise se “normalizara” num dogma neofreudiano e onde a psiquiatria dinâmica evoluíra para um organicismo estático. Todos os contestadores eram, aliás, marcados por uma trajetória que ia da luta anticolonial ao transculturalismo, passando pelo engajamento militante. Gregory Bateson era antropólogo, David Cooper era psiquiatra e havia combatido o *apartheid* na África do Sul, Franco Basaglia era membro do Partido Comunista Italiano. Quanto a Ronald Laing, havia se tornado psicanalista depois de ter praticado a psiquiatria na Índia, no exército britânico. Para esses rebeldes, a loucura não era absolutamente uma doença, mas uma *história*: a história de uma viagem, de uma passagem ou de uma situação, das quais a esquizofrenia era a forma mais aperfeiçoada, porque traduzia em uma resposta delirante o desconforto de uma alienação social ou familiar.

Portanto, os antipsiquiatras compartilhavam com Foucault da idéia de que a loucura devia ser pensada como uma história cujos arquivos haviam sido banidos, à custa de uma formidável conjuração: a do alienismo tornado psiquiatria, a da razão tornada opressão. Mas enquanto os antipsiquiatras eram puros práticos, utilizando as ferramentas da filosofia sartriana ou da antropologia culturalista para fazer explodir todas as normas institucionais, Foucault mantinha-se como um teórico, um filósofo, um militante da coisa intelectual. Ele lutava pela emergência de uma história da loucura mas não vivia entre os loucos. E era em Bataille e em Nietzsche que se apoiava para

fazer surgir da razão ocidental uma “parte maldita” irreduzível a qualquer forma de autoridade discursiva. Daí o combate que travou com e contra os historiadores, para dar a palavra ao arquivo “transgressivo”, isto é, ao documento bruto e alucinatório, ao texto “infame”, ao traço não do especialista, do juiz ou do censor, mas ao do louco, do criminoso e do assassino.

Os historiadores da psiquiatria reprovaram em Foucault a atitude prometéica. Com razão. Ele lhes tinha não só roubado o objeto do seu desejo como ameaçava tornar inútil sua razão de ser. Desde que a psiquiatria se tornou domínio do saber, ela se historicizou sob a forma de um puro relato hagiográfico: os feitos e os gestos gloriosos dos mestres eram em geral relatados pelo discípulo mais respeitoso, aquele que, tornando-se por sua vez um mestre, tinha de antemão a garantia de ver seu aluno mais próximo repetir o elogio que ele próprio pronunciara ao suceder a seu próprio mestre. Assim se constituíra, numa esfera de pura transmissão de poderes, uma história piedosa, que se encadeava da Salpêtrière a Charenton, passando por Bicêtre, uma legendária galeria de retratos cujo único objetivo era ostentar, num grande quadro genealógico, a filiação que ligava cada um a seu ilustre ancestral: Philippe Pinel.

O ilustre ancestral era, aliás, representado como uma espécie de mito e todos sabiam que esse mito fora inventado por Étienne Esquirol, durante a Restauração, a fim de unicamente mostrar Pinel como um antijacobino convicto e esconder que ele devia sua nomeação para o hospital de Bicêtre a um decreto da Convenção montanhista,¹ datada de 11 de setembro de 1793. O mito se transmitira de geração a geração, sob

¹. Em francês, *montagnard*, relativo à *Montagne*, a bancada mais alta da Assembléia francesa, onde tinham assento os deputados de esquerda, liderados por Robespierre e Danton (NT).

uma forma canônica que não tinha relação com a realidade histórica. Mas tinha a força de um mito e tornara-se mais verdadeiro que a realidade. Ei-lo: durante o Terror, Pinel recebeu a visita de Couthon, que procurava suspeitos entre os loucos. Todos tremiam diante do aspecto do fiel ajudante de Robespierre, que deixara sua cadeira de paraplégico para ser carregado nos braços dos homens. Pinel o conduziu para a frente das celas, onde a visão dos agitados lhe causou um medo enorme. Recebido com injúrias, ele se voltou para o alienista e disse: “Cidadão, deves ser também um louco para querer libertar tais feras?” O médico respondeu que os insanos ficavam ainda mais intratáveis por serem privados de ar e de liberdade. Couthon aceitou então a supressão das correntes mas advertiu Pinel contra a sua presunção. Carregaram-no para seu carro e o filantropo começou a sua obra: ele retirou as correntes dos loucos e deu origem ao alienismo.¹

Quando o livro de Michel Foucault foi publicado, essa história piedosa havia caído em desuso, e a comunidade dos historiadores da psiquiatria a havia abandonado em favor de um método moderno, inspirado, de um lado, pelos trabalhos de Georges Canguilhem, de outro, pela herança dos fundadores dos *Annales*. Começava-se, então, a estudar a história das ferramentas conceituais utilizadas pela psiquiatria em suas diferentes construções nosológicas, assim como tentava-se mostrar que essa história não começava com Pinel, mas se confundia com a aventura progressiva de um desvencilhamento laborioso da noção de doença mental. A loucura, dizia-se, era “natural” ao homem. Provinha da noite dos tempos e, por uma evolução constante, fora arrancada ao olhar lançado so-

¹. O melhor exemplo é a obra de René Semelaigne, *Les pionniers de la psychiatrie française avant et après Pinel*, 2 volumes, Paris, Baillière et fils, 1930.

bre ela pelo pensamento mágico para se tornar o objeto de uma ciência. Passava-se assim do obscurantismo ao progresso, da religião ao humanismo, da natureza à cultura e do culturalismo ao universalismo, conservando a idéia perfeitamente legítima de que o homem é um ser de razão e que, em suma, um psiquiatra moderno, modelado pela instrução freudiana e nutrido pela etnologia, sempre é preferível a um feiticeiro, a um ilusionista ou a um inquisidor. Mais vale a justiça dos magistrados que o suplício medieval, mais vale o tratamento moral de Pinel que a *nave dos loucos*.

No momento em que o domínio da história da psiquiatria tornou-se honrado por ter renunciado aos demônios da hagiografia, um homem, nem psiquiatra nem historiador, pretendia reduzir todos os esforços dos especialistas a nada, pelo simples artifício de um deslocamento estrutural. Em lugar de afirmar — era o que lhes dizia, em resumo — que o surgimento de uma parafernália conceitual, a da psicopatologia, permite explicar a presença da loucura na natureza humana, mais vale mostrar que essa parafernália se construiu sobre a ilusão retroativa de uma loucura previamente existente na natureza. Conseqüentemente, a loucura não é um fato de natureza mas de cultura, e sua história é a das culturas que a dizem loucura e a perseguem. Da mesma forma, a ciência médica só intervéem como uma das formas históricas da relação da loucura com a razão. Seus conceitos, portanto, não são adequados à análise dessa relação, e por isso é preciso, para apreender a significação dessa relação, começar por afastá-los. Georges Canguilhem, que aceitara ser o relator da tese de Foucault, logo compreendeu que se tratava de uma revisão radical da maneira psiquiátrica de pensar a loucura.

“É, portanto, a significação dos começos da psiquiatria positivista — antes da revolução freudiana — o que está em questão no trabalho do Sr. Foucault. E, através da psiquiatria, é a significação do evento da psicologia positiva que passa por uma revisão. Não será motivo de surpre-

sa que esse estudo provoque a reconsideração do estatuto de 'ciência' da psicologia."¹

Com esses comentários, Georges Canguilhem atacava seu amigo Daniel Lagache. Na banca examinadora, este representava o domínio da psicopatologia, e bem se sabe que ele não se sentiu muito à vontade. O gesto foucaultiano fazia desabar a obra à qual consagrara sua vida universitária: a unidade da psicologia. Mas não apresentou nenhum argumento teórico, contentando-se em lhe opor erros de detalhes: insuficiências de informação ou negligências relativas à conceptualidade psicanalítica.

Os historiadores da área não deixaram de criticar o trabalho, reconhecendo ao mesmo tempo, e em cada oportunidade, que ele imprimira à sua reflexão um impulso inesperado. Pode-se, aliás, avaliar o poderio de intromissão do acontecimento foucaultiano através da forte resistência que suscitou. Os mais positivos tentaram opor a esse grande gesto de reviravolta estrutural a interminável lista de uma longa série de intermináveis bobagens. E Deus sabe quantas encontraram! Erros de datas, erros de interpretação, erros de seleção de documentos, desconhecimento de um tal fato, valorização imaginária de um outro que foi exagerado... Em suma, Foucault foi acusado de ter fantasiado uma história da loucura que não constava dos arquivos da história da psiquiatria. E, de fato, ela não constava. Porque ele tinha *visto* algo que os

¹. Didier Éribon, *Michel Foucault*, Flammarion, Paris, 1991 (col. "Champs"); *Rapport de Georges Canguilhem* de 19 de abril de 1960. Ver também Georges Canguilhem, "Sur l' 'Histoire de la folie' en tant qu' événement", *Le Débat* (número especial "Foucault"), 41, setembro-novembro de 1986; "Apresentação" do colóquio *Michel Foucault, philosophe*, encontro internacional de janeiro de 1988, Paris, Le Seuil, 1989; "Mort de l'homme ou épuisement du Cogito?", *Critique*, 242, julho de 1967.

historiadores da psiquiatria não podiam ver e, para fazer com que esse *algo* aparecesse, tinha literalmente inventado aquela famosa "cena primitiva" da divisão primordial e sempre recorrente: divisão entre a desrazão e a loucura, divisão entre a loucura ameaçadora dos quadros de Bosch e a loucura aprisionada do discurso de Erasmo, divisão entre uma consciência crítica, na qual a loucura se torna doença, e uma consciência trágica, na qual ela se torna criação, como em Goya, Van Gogh ou Artaud, divisão, enfim, interna ao Cogito cartesiano, no qual a loucura é excluída do pensamento no mesmo instante em que deixa de pôr em risco os direitos do pensamento.

Assim como os psiquiatras, os historiadores da psicopatologia tiveram então a impressão de que essa "loucura", que eles não tinham visto nos arquivos e que Foucault parecia ter exumado num passe de mágica, decorria de uma construção literária brilhante mas irresponsável. Ela permanecia alheia à realidade do sofrimento dos verdadeiros doentes que os psiquiatras tinham a seu cargo, cuja triste epopéia os historiadores tinham por tarefa relatar. E, por causa disso, ganhou força essa idéia de que Foucault não era nem médico, nem psiquiatra, nem psicólogo, e que ele jamais se encontrara com verdadeiros loucos de asilo. Com que direito ousava transformar a loucura anônima dos verdadeiros loucos em um afresco sublime? Em que o louco comum do asilo comum se pareceria com um Artaud, um Van Gogh? Parece que Foucault, disseram, se diverte zombando dos honestos funcionários hospitalares, que todos os dias têm de enfrentar loucos de camisa-de-força.¹

Outra versão: por que esse filósofo elegante, filho de médico, se interessava tanto pela loucura, se ele próprio não tinha

¹. Cf. Robert Castel, "Les aventures de la pratique", *Le Débat*, 41, setembro-outubro de 1986. Todas essas posições foram expressas durante o colóquio de Toulouse, especialmente por Georges Daumézon, Henri Sztulman, Antoine Porot, Eugène Minkowski, Julien Rouart etc.

querido seguir uma carreira na área da psiquiatria? Por que tanta violência e tanta rebelião, por que tal transgressão? Não estaria esse homem traspassado por uma experiência do desvio que o levava a se identificar com loucos imaginários para melhor romper com uma corporação da qual escolhera não fazer parte? Sabia-se que Foucault tentara o suicídio, sabia-se que era homossexual, sabia-se que tentara durante três semanas fazer análise, sabia-se, enfim, que freqüentara os loucos do hospital Sainte-Anne e que acompanhara, para obter seu diploma em psicopatologia, numerosas apresentações de doentes. Pensou-se, então, que seu livro era uma autobiografia camuflada.

Era ignorar o lugar que esse livro ocupava tanto no itinerário de seu autor quanto na história das maneiras de narrar a loucura. O texto fora quase todo redigido nas brumas da cidade de Uppsala, para acabar sendo concluído na Cracóvia, "Sob o grande sol teimoso da liberdade polonesa".¹ Se Foucault pusera nele essa parte maldita da loucura, esquecida pelo discurso da psicopatologia, sem dúvida ele próprio experimentara a divisão que seu livro colocava em cena: divisão entre uma consciência do olhar lançado sobre a loucura e o afastamento total de qualquer olhar. Mas ao mesmo tempo não abandonara sua posição de cientista. Em Uppsala, dispunha de uma quantidade impressionante de arquivos: os que haviam sido confiados à biblioteca Carolina Rediviva pelo doutor Erik Waller. Vinte e um mil documentos: cartas, manuscritos, livros raros e obscuros, bem como um acervo considerável de tratados médicos sobre as doenças da alma, o tratamento dos insanos, o direito hospitalar, ou sobre as instituições de caridade. Para o período revolucionário, ele poderia se apoiar nos clássicos: Doublet e Colombier, Tenon,

¹. Citado por Didier Éribon, *op. cit.*

Brissot, Cabanis, Pinel, relatórios do comitê da mendicidade, e finalmente os quatro volumes de documentos apresentados por Alexandre Tuetey sobre a assistência pública em Paris.¹

Mas, como a esse acervo faltavam os arquivos dos manicômios e das prisões, que permitiriam *contabilizar* a longa duração do confinamento, enfatizou-se que Foucault passara ao largo da verdadeira historização de seu estudo, porque os arquivos de que dispunha — por mais fecundos que fossem — não exprimiam a verdadeira verdade da verdadeira história do verdadeiro enclausuramento, que não era senão uma seqüência de pequenos acontecimentos imperceptíveis desenrolados num espaço de vários séculos. De que servia então recorrer à linguagem complicada do "Grande Confinamento", da "conjunção" ou da "divisão" para descrever aquilo que, afinal, era explicado por uma simples cronologia? Outra versão: Foucault se limitara aos vinte e um mil arquivos da biblioteca Carolina porque eles reforçavam as hipóteses nascidas de sua imaginação, às quais, de antemão, decidira não renunciar.

Essa querela sobre arquivos devia-se menos à maneira pela qual Foucault os havia utilizado do que ao modo pelo qual os historiadores da psicopatologia queriam e não queriam ver que o céu desabava sobre suas cabeças. Na ocasião em que a *História da loucura* foi publicada, eles ainda não tinham produzido nada que se pudesse rivalizar seriamente com o trabalho de Foucault. O livro de Henri F. Ellenberger, *A la découverte de l'inconscient*,² que seria o primeiro grande texto fundador do domínio da história da psiquiatria (e da psicanálise), numa perspectiva ao mesmo tempo positivista e analista, só apareceria em 1972, ou seja, onze anos depois do

¹. Didier Éribon, *op. cit.*, pp. 106 e 125.

². H.F. Ellenberger, *A la découverte de l'inconscient. Histoire de la psychiatrie dynamique*. Villeurbanne, Simep, 1974 (ed. inglesa: 1972).

de Foucault. Sem ter lido a *História da loucura*, que ele definirá mais tarde como “obscuro”, Ellenberger compartilhava com Foucault da idéia de que a loucura era um fato de cultura. Mas, sendo culturalista, ele não encarava a divisão natureza/cultura da mesma maneira que o filósofo. A seus olhos, a loucura era sem dúvida “natural” ao homem, mas só era percebida como tal na diversidade de suas manifestações culturais. Sob esse aspecto, ela existia desde a noite dos tempos, mas só se tornara compreensível no dia em que o homem foi capaz de apreendê-la, sob a forma de um pensamento mágico ou de um pensamento racional.

Em 1961, os historiadores da psicopatologia haviam abandonado o terreno da hagiografia e adquirido a consciência crítica do acontecimento iminente de seu objeto. Em outras palavras, do ponto de vista historiográfico, o gesto foucaultiano chegara cedo demais para que lhe pudessem opor um saber constituído, mas tarde demais para que pudessem contorná-lo, negando seu valor de fundador. Foram, portanto, constrangidos a reconhecer sua existência, seja consciente, seja inconscientemente, mas sempre à custa de um julgamento negativo: o filósofo era de fato um mestre, mas um mestre perverso: sua obra era de fato uma obra inaugural, mas era uma obra condenável e destrutiva.

Michel Foucault havia mudado de posição entre 1954 e 1961. Em sua primeira obra teórica, *Maladie mentale et psychologie*, publicada em 1954, ele mostrava que a gênese das formas modernas de alienação devia ser buscada a partir de suas formas antigas: o “energúmeno” dos gregos, o “cativo” dos latinos e o “demoníaco” dos cristãos. Nessa época, portanto, ele adotava, com relação ao objeto loucura, uma atitude evolucionista, exatamente aquela que seus detratores mais tarde o censurariam por ter abandonado. Ele fazia aparecer o conceito de doença mental como o último ponto de um olhar sobre a loucura iniciado na Antiguidade e passando pela no-

ção medieval de “possessão divina”. Então, em 1954, ele pressupunha uma permanência da alienação através da história, enquanto em 1961 renunciava à idéia de continuidade em benefício de seu sistema das divisões, fundado na exclusão da loucura pela razão.¹

Essa mudança radical mostrava muito bem que ele não ignorava que a loucura pudesse decorrer de uma outra história, diferente daquela que desenvolvia em Uppsala. Mas ele não podia pensar essa história ao mesmo tempo que a outra: seu objeto de pesquisa não era a verdade psicológica da doença mental, mas a busca de uma verdade ontológica da loucura. Daí a necessidade imperiosa de uma revisão.

*

A crítica de Gladys Swain foi a mais pertinente. Dezesseis anos após a publicação da *História da loucura*, ela censurou seu autor por ter tomado ao pé da letra o mito da abolição das correntes sem tentar saber o que ele escondia. E, de fato, Foucault não tinha se interessado por esse assunto. Embora soubesse que Pinel nunca fizera aquele gesto, embora não ignorasse o papel do enfermeiro Pussin na gradativa libertação dos insanos, e embora soubesse que o encontro com Couthon nunca ocorrera, ele considerou que o mito era verdadeiro porque, no sistema das divisões, enunciava o ato fundador do alienismo.

¹. Pierre Macherey foi o primeiro a assinalar que Foucault não só tinha mudado de concepção sobre a loucura entre 1954 e 1961, mas que também tinha modificado seu texto de 1954 para a reedição de 1962, em função de sua nova concepção, deste modo fazendo desaparecer sua posição anterior. Cf. M. Foucault, *Maladie mentale et psychologie*, Paris, PUF, 1954 e 1962; P. Macherey, “Aux sources de l’Histoire de la folie”: une rectification et ses limites”, *Critique*, número especial “Foucault”, 471-472, agosto-setembro de 1986.

Gladys Swain contestava esse sistema. Ela não discutia a história da loucura na época clássica, e sim a história do olhar sobre a loucura em seu aspecto mais específico: o nascimento, no século XIX, do manicômio moderno. Ela mostrava que a psiquiatria nascera não de um ato de libertação dos loucos — seguramente um mito —, e sim da atribuição ao alienista dos poderes exercidos antes pelos enfermeiros. O mito da abolição servia, portanto, para eliminar Pussin, permitindo melhor a Esquirol reinar sobre o manicômio e sobre a nosologia, em nome de um ancestral totêmico, tornado sujeito hagiográfico: Philippe Pinel.¹

Ela propunha que esse ancestral fosse historicizado e não mais mitificado, para que se compreendesse quem ele era de verdade e qual fora a sua obra (Foucault não tratava dessa questão, pois se recusava a se situar nesse terreno). Entretanto, a abordagem de Gladys Swain devia tudo à de Foucault. Consistia em transportar para o lado do discurso psiquiátrico as interrogações que ele formulara a propósito da linguagem da loucura. Era exatamente *contra* Foucault que ela fazia emergir uma problemática nova para a história da psiquiatria — a da gênese da instituição asilar —, mas pagando o preço de não poder reconhecer abertamente quanto a sua argumentação ficava devedora ao gesto foucaultiano.

Três anos após publicar *Le Sujet de la folie*, Gladys Swain escreveu com Marcel Gauchet uma obra consagrada ao tratamento moral e à gênese da instituição asilar de Pinel a Esquirol, *La Pratique de l'esprit humain. L'institution asilaire et la*

¹ Gladys Swain, *Le sujet de la folie*. Toulouse, Privat, 1977. Cf. também o belo livro de Jacques Postel, *Genèse de la psychiatrie*, Paris, Le Sycomore, 1981, que ampliou o debate proposto por Swain, integrando a história de Mesmer a partir dos trabalhos de Ellenberger. Eu mesma utilizei essa reconstrução de Pinel em *Théroigne de Méricourt, Une femme mélancolique sous la Révolution*, Paris, Seuil, 1989.

révolution démocratique.¹ As teses de Foucault não eram refutadas explicitamente, mas os autores mostravam que a história das sociedades modernas respondia a uma lógica da integração, subentendida pelo postulado do igualitarismo. Em conseqüência, ela não podia ser pensada segundo o modelo de uma exclusão da alteridade. Nas sociedades pré-clássicas, hierarquizadas e não-igualitárias, o louco era tolerado, mas ou era considerado infra-humano (animal insano) ou supra-humano (a possessão divina). Nas sociedades modernas e igualitaristas, uma reviravolta se operou: o louco era encarado não como o Outro-excluído mas como o *Alterego*, quer dizer, como um sujeito doente.

Os dois autores prosseguiram assim o excelente trabalho iniciado por Swain três anos antes: trabalho ao mesmo tempo *diferente* do de Foucault, pois descrevia o asilo do século XIX como a realização de uma utopia democrática, e perfeitamente *inscrito* na seqüência da *História da loucura*, pois queria mostrar que a loucura se transformara em função da instauração da psiquiatria. Foucault não descrevera o asilo como a realização de uma utopia democrática e não mostrava de que modo essa utopia continha em si mesma seu próprio fracasso, ou seja, o fracasso do asilo e do tratamento moral. Por quê? Simplesmente porque essa tese, perfeitamente justa, decorria de uma evidência continuísta à qual ele havia renunciado em 1960. Aliás, ele construíra seu sistema das divisões não para negá-la, mas para mostrar como cada época organizava sua própria utopia, isto é, seu olhar sobre a loucura. Fazer surgir uma alteridade recorrente da loucura na história das sociedades humanas era o mesmo que fazer emergir o que todo olhar sobre a loucura contém de utopia.

¹ Gladys Swain, Marcel Gauchet, *La pratique de l'esprit humain. L'institution asilaire et la révolution démocratique*. Paris, Gallimard, 1980.

Longe de criticar a obra de Foucault, Gladys Swain e Marcel Gauchet reconheciam nela um posição inaugural. Entretanto, no prefácio de seu livro, eles atribuíam a *A vontade de saber*, publicado em 1976,¹ uma importância maior do que à *História da loucura*: a primeira era qualificada de obra “central”, a segunda de obra “indiretamente” central, fazendo já parte do passado. Mas, sobretudo, nossos dois autores precediam o reconhecimento assim prestado a Foucault de um formidável estraçalhamento da descoberta freudiana. Conforme escreviam, esta era acusada de participar “como um todo de uma lógica totalitária” e os adeptos da “volta a Freud” eram apresentados como os jacobinos em 1793, já bolcheviques sem o saber e, portanto, já stalinistas sem disso terem consciência. Em outras palavras, sem mencionar de modo algum os nomes de Freud e de Lacan, Swain e Gauchet declaravam tranquilamente aos leitores dos anos oitenta que a “revolução” freudiana era a imitação totalitária de uma sinistra revolução jacobina, a qual por sua vez não era senão o ato fundador, por antecipação, de um abominável Gulag.

Mas o que vinha fazer tal prefácio em uma obra científica de quinhentas páginas inteiramente consagrada à história da instituição asilar, e na qual não se tratava nem de Freud, nem de Lacan, nem de psicanálise?

Se Swain e Gauchet declaravam preferir *A vontade de saber* é porque nessa obra Foucault presta homenagem às críticas formuladas contra o freudismo por Gilles Deleuze e Félix Guattari. Em 1972, no *Antiédipo*,² os dois haviam de fato reatado com uma posição reichiana. Eles opunham ao

1. Michel Foucault, *La volonté de savoir*, primeiro volume de *l'Histoire de la sexualité*. Paris, Gallimard, 1976.

2. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *L'Anti-Oedipe, capitalisme et schizophrénie*. Paris, Minuit, 1972.

sistema freudiano, considerado repressivo e edipiano, uma teoria dos fluxos desejantes, hostil a qualquer forma de representação simbólica. E, para além de Freud, era na verdade a doutrina lacaniana que era visada, por sua audácia dogmática e lógica.

Em 1961, na *História da loucura*, Foucault situava a descoberta freudiana em uma continuidade interna à história da psicopatologia, cuidando ao mesmo tempo de deixar manifesto seu estatuto de alteridade. Ele mostrava muito bem o vínculo que unia Freud a Pierre Janet mas, simultaneamente, insistia em afirmar a evidência de uma descontinuidade radical entre as duas doutrinas. Em 1976, em *A vontade de saber*, ele não colocava o mesmo problema, preferindo mostrar a continuidade interna que unia a técnica da confissão e da revelação à da cura. E, nessa perspectiva, as teses de Deleuze e Guattari o ajudaram a formular as suas.

Que boa oportunidade para Swain e Gauchet! A substituição da *História da loucura* pela *A vontade de saber* lhes permitia ao mesmo tempo invocar um Foucault mais antifreudiano que em 1961 e abolir a obra inaugural, a fim de construir sobre suas ruínas uma doutrina positiva, a qual se pretendia que fosse, a partir daí, a única a poder tratar seriamente, não da loucura, mas do “assunto” da loucura: o homem alienado das sociedades democráticas. O virulento ataque contra a descoberta freudiana tinha o mesmo objetivo. Visava liquidar Lacan-leitor-de-Freud na medida em que ele havia desenvolvido, tanto quanto Foucault e já há cinquenta anos, uma verdadeira reflexão sobre a loucura. E a única maneira de liquidá-lo, no momento em que sua doutrina mergulhava no sectarismo, era fazê-lo passar por um sinistro selvagem totalitário, quer dizer — insulto supremo — por um jacobino de 1793.

Essa tentativa de abolição mostrava bem que, vinte anos após sua publicação, a *História da loucura* continuava a enve-

nenar todos aqueles que invocavam a psicopatologia: tanto os historiadores desse domínio quanto os terapeutas. Deve-se assinalar que eles tiveram que enfrentar as múltiplas derivas que ela suscitara em seu encontro com a antipsiquiatria, e também através dos acontecimentos de maio de 1968: valorização ultra-esquerdista de uma função dita “criativa” da loucura, rotulação de toda forma de tratamento como um complô repressivo, recusa sistemática de qualquer reforma etc. Nessa conjuntura, Swain e Gauchet “diabolizavam” a descoberta freudiana para melhor negar o impacto histórico da *História da loucura* e, assim, dar aos artesãos do pensamento psicopatológico uma ferramenta capaz de substituí-la. E, sob esse aspecto, seu sucesso foi completo. Hoje, graças a eles, esses artesãos conseguiram finalmente integrar a história da loucura à história da psiquiatria. E, graças a essa integração, eles não se sentem mais culpados de serem leitores recalitrantes de uma obra destrutiva nem discípulos involuntários de um mestre perverso.¹

Mas toda a questão é saber se essa positividade do objeto foi adquirida por causa das teses realmente defendidas em *La pratique de l'esprit humain* ou por causa de um prefácio mortífero, que antes de mais nada pretendia fazer *tabula rasa* de duas das mais importantes reflexões da nossa época sobre a loucura: a de Lacan-leitor-de-Freud e a de Foucault. Poderia

¹. Refiro-me aqui apenas à situação francesa. Seria preciso estudar, na mesma perspectiva, as críticas à *História da loucura* em outros países. Assinalemos também que a reação dos historiadores franceses, dos escritores e dos filósofos não foi igual à dos especialistas do domínio psiquiatria-loucura. Ver, a esse respeito, a excelente entrevista de Jacques Revel, que aproxima a abordagem de Michel Foucault da de Fernand Braudel e acentua que Foucault reutilizou as palavras e as questões dos historiadores para fazer delas uma outra coisa (*Magazin littéraire*, 101, junho de 1975). Ver também Arlette Farge, “Michel Foucault e os historiadores: o mal-entendido”, *L'Histoire*, 153, março e 1992.

ser, em todo caso, que a tentativa de abolição fosse consequência de uma volta da psiquiatria a uma concepção puramente organicista da loucura, dominada pela farmacologia e não reivindicando mais nem Pinel, nem a nosologia, nem a loucura e nem alguma utopia, e sim a completa ausência de qualquer reflexão. O livro de Swain e Gauchet seria, então, a obra inaugural dessa ausência de qualquer reflexão. E nele, ainda mais porque restituíam ao asilo uma única função — a de ser uma utopia democrática —, os dois autores registrariam o fracasso deste, e portanto o seu fim.

Nada mais restava então, para pensar seu fim e o fim de toda reflexão, que reativar os méritos de um pluralismo empírico. É o que Gladys Swain fará em 1987, atribuindo à psiquiatria uma única linha de conduta possível, a mais melancólica e a mais conformista que possa existir: medicação farmacológica de um lado, responsabilidade social do outro.¹

No mesmo momento, aliás, e pela mão de dois filósofos, Alain Renault e Luc Ferry, que pretendiam ser os exterminadores de um hipotético “pensamento 68” e adeptos de Swain e Gauchet, a *História da loucura* foi lançada, desta vez explicitamente, no inferno de um novo totalitarismo, não mais jacobino mas nietzsche-heideggeriano. Não se tratava agora de dizer em que Foucault era de fato nietzschiano, nem o que ele retivera da leitura de Heidegger. Não! O termo era empregado como um sintagma fixo, significando que se passara de um totalitarismo a outro: do jacobinismo bolchevique ao nazismo. Retomando por sua conta as quinhentas páginas de *La pratique de l'esprit humain*, que — não esqueçamos —, fora o prefácio, eram dedicadas ao estudo científico da instituição asilar no século XIX, os dois filósofos acusavam Foucault de

¹. Gladys Swain, “Chimie, cerveau, esprit”. *Le Débat*, 47, novembro-dezembro de 1987.

ser ao mesmo tempo obscurantista e antidemocrata. Obscurantista porque preferia a *nave dos loucos* “não-igualitária” à camisa-de-força química “igualitária”. Antidemocrata porque não queria ver que o asilo moderno respondia menos a uma lógica da exclusão do que a uma utopia democrática, quer dizer, a um projeto de integração da loucura pelo tratamento moral, contendo em si mesmo seu próprio fracasso.¹

Assim, em 1986, vinte e cinco anos após a publicação da *História da loucura* e dois anos após a morte de Foucault, acusavam-no de um “crime”, atribuindo-lhe uma abordagem que não fora a sua. Ao afirmarem que seu sistema das divisões seria apenas a tradução de uma escolha “nietzsche-heideggeriana” destinada a privilegiar a época bendita dos feiticeiros da Idade Média contra a época maldita de Tocqueville e das camisas-de-força, faziam-no envergar uma extravagante sotaína de profeta niilista, tendo como missão destruir os dois grandes pilares das nossas belas sociedades modernas: a ciência e a democracia.

Foucault havia de fato se alistado nos combates suscitados pelo encontro de seu livro com o movimento antipsiquiátrico, apoiando as diversas redes alternativas hostis ao poder psiquiátrico. Mas, por conta disso, não aceitou a redução de suas teses a *slogans* maniqueístas. No decorrer das batalhas, ele se revelou um homem do diálogo, preferindo sempre o debate às ações de rebeldia espontâneas. E, no terreno concreto da psiquiatria, mostrou-se antes um reformista. Sem dúvida, era seu modo pessoal de fustigar sua própria escrita, esta sim, atravessada por uma verdadeira violência insurrecional. Sem dúvida era, também, um modo de evitar que sua obra, cuja paternidade ele nunca desejou reivindicar, fosse geradora de qualquer filiação. Nascida de uma constatação de exclusão,

¹ Luc Ferry, Alain Renault, *La Pensée* 68. Paris, Gallimard, 1986.

ela deveria respeitar o princípio de uma alteridade, permanecendo como um lugar de obsessão: parte maldita de uma parte maldita.

*

A crítica derridiana também tinha sua origem na reviravolta foucaultiana. Mas ele não se situava no terreno da historiografia. Além disso, ao contrário de Gladys Swain, Jacques Derrida reivindicava não só o caráter crítico de seu discurso como também a necessidade, para todo discurso crítico, de reconhecer sua dívida para com o objeto criticado. Ele enfatizava que a consciência do discípulo, quando deseja dialogar com a do mestre, é sempre uma consciência infeliz. E não esperou muito tempo para se exprimir: isso aconteceu na conferência intitulada *Cogito et histoire de la folie*, pronunciada em 3 de março de 1963 no Collège Philosophique.¹

A polêmica versava sobre o estatuto do Cogito cartesiano em relação à história da loucura. Foucault separava em Descartes o exercício da loucura e do sonho. No primeiro, a loucura era excluída e esse decreto de exclusão anunciava o decreto político do “grande confinamento” (1656). No segundo, ela fazia parte das virtualidades do sujeito, cujas imagens sensíveis se tornavam enganosas sob a ação do Malin Génie. Assim como Henri Gouhier recusara-se a ver na frase das *Meditações*, “Mas qual, estes são loucos!”, o degredo da loucura, também Derrida recusava a Foucault o direito de realizar sobre o Cogito um ato de confinamento.

Onde Foucault fazia Descartes dizer que “o homem pode muito bem ser louco, mesmo que o Cogito não o seja”,

¹ Publicada pela primeira vez em *La revue de métaphysique et de morale*, 3 e 4, 1964. Incluída em Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Le Seuil, 1967.

Derrida replicava que, com a ação do Cogito, o pensamento não mais precisava temer a loucura, porque “o Cogito vale mesmo se sou louco”. Por conseguinte, em Descartes, a loucura era incluída no Cogito, sua fissura era interna à razão, e o *Malin Génie* só era afastado para melhor se ver que o Cogito permanecia verdadeiro, mesmo no contexto de uma loucura generalizada. Derrida, portanto, reprovava em Foucault que um evento fosse constituído como estrutura: o degredo contra a loucura não começava com o Cogito, mas com a vitória de Sócrates sobre os pré-socráticos. Para pensar a história da loucura, fora de uma totalidade estrutural que corria o risco de se tornar “totalitária”, era preciso mostrar que a divisão entre razão e loucura existia na história da filosofia a título de uma presença original, ultrapassando amplamente o sistema no qual Foucault a havia inscrito.

A posição derridiana, portanto, não visava a construção por Foucault de um domínio da loucura ausente dos arquivos, mas uma interpretação excessivamente restritiva, porque excessivamente estruturalista, do sistema das divisões. Tratava-se ali da primeira etapa de uma crítica interna à história do estruturalismo francês, por meio da qual Derrida se propunha “desconstruir” a utilização, considerada dogmática, dos dados da lingüística saussuriana nas ciências ditas humanas. Do ponto de vista historiográfico, ele se aproximava da tese que seria a de um Ellenberger: a existência da loucura é anterior ao gesto da idade clássica que a constitui como “a outra” da razão. Para Derrida, a exclusão é anterior ao Cogito e deve ser buscada em Sócrates; para Ellenberger, a loucura é um fato cultural.

Em 3 de março de 1963, Foucault estava presente à sala onde se realizava a conferência. Permaneceu em silêncio. Por ocasião da publicação de *A escritura e a diferença*, que incluía esse texto, ele chegou a enviar a Derrida uma carta calorosa. A querela estourou mais tarde, e Foucault redigiu

uma resposta em duas partes, que acrescentou em 1972 à reedição da *História da loucura*. “Desculpe por te responder tão tarde”, dizia em sua dedicatória a Derrida. A primeira parte era uma longa discussão filosófica sobre o estatuto do Cogito, a segunda um ataque em regra e *ad hominem* contra o conjunto da abordagem derridiana, que reduzia a uma “textualização” e a uma “pequena pedagogia”. Os dois homens não se viram mais durante nove anos. Em 1981, quando apresentava um seminário em Praga para intelectuais dissidentes, Derrida foi preso e acusado de tráfico de drogas. De Paris, Foucault apressou-se a defendê-lo e lançou um apelo em seu favor pelo rádio.¹

Foi no centro desta luta pela liberdade que os dois filósofos se reconciliaram, no momento em que a *História da loucura* começava a se tornar, pela escrita dos seus detratores, um monumento de antidemocracia.

*

Os ensaios reunidos nesse volume foram apresentados em 23 de novembro de 1991, por ocasião do IX Colóquio da Sociedade de História da Psiquiatria e da Psicanálise, que teve como tema a *História da loucura, trinta anos depois*. Numa época em que é de bom-tom afirmar que Foucault foi uma espécie de esteta lírico, fascinado pelos loucos e pelos criminosos a ponto de se entregar incansavelmente a uma apologia do crime,² nunca é inútil mostrar como essa obra inaugural, tão estranha e tão criticada, continua sendo hoje o instrumen-

1. Didier Éribon, *op. cit.*, p. 147.

2. Ver a polêmica contra Foucault a propósito do livro coletivo publicado em 1973, *Moi, Pierre Rivière*, Gallimard-Julliard (col. “Archives”). Críticas de Daniel Fabre e de Philippe Lejeune, com uma resposta de Jean-Pierre Peter, *Le Débat*, 1966, setembro-outubro de 1991.

to mais subversivo e mais vivo para as indagações do nosso tempo sobre a origem da loucura, ainda que provoque controvérsia.

Apresentado pelo professor Georges Lautéri Laura, Georges Canguilhem, que foi amigo de Foucault e relator de sua tese, salienta, em sua palestra de abertura, quanto está feliz por ter contribuído para a celebridade desse grande livro. René Major situa a relação de Foucault com a psicanálise entre crises de razão e crises de loucura, enquanto Jacques Derrida, sem prolongar o diálogo que o colocou em oposição a Foucault a propósito do Cogito, prefere delinear as diferentes modalidades do olhar foucaultiano sobre a descoberta de Freud.

Abertura

Georges Canguilhem

Por que aceitei ser o primeiro a apresentar algumas notas escritas sobre uma obra publicada há trinta anos? É porque, como terceiro leitor do manuscrito de Michel Foucault, eu me regozijo hoje de ter contribuído para torná-lo célebre. Explico: terceiro leitor depois de Georges Dumézil e Jean Hyppolite, no espaço institucional em que o manuscrito podia pretender ser aceito como tese de doutorado. Faço esta ressalva por respeito a Maurice Blanchot, que diz ter tido o primeiro a tomar conhecimento dele, por intermédio de Roger Caillois. Já me aconteceu, ao longo de minha carreira de professor, ser considerado como capaz e culpado de auto-satisfação. Naturalmente, não sou juiz desses julgamentos. Mas se há em meu trabalho universitário um momento com que me sinta feliz, ainda hoje, e de que possa me envaidecer comigo mesmo foi o de ter sido relator da tese de doutorado de Michel Foucault. Permitam-me que eu esqueça por um minuto de que se passaram trinta anos e que situe de novo a mim mesmo trinta anos atrás. Eu era então bastante discutido por não ter em grande estima certas escolas de psicologia. Não era, portanto, totalmente inculto no assunto. Em 1925-1926, na Escola Normal,

colega de classe de Daniel Lagache, eu seguira com ele algumas aulas e conferências de Georges Dumas. Mais tarde, colega de Lagache na Faculdade de Letras de Estrasburgo, abrigada¹ em Clermont-Ferrand, assisti a alguns de seus cursos. Embora minha tese de doutorado em medicina, em 1943, tratasse principalmente de problemas de fisiologia, a interrogação sobre o normal e o patológico convidava-me também a fazer referências a autores como Karl Jaspers, Eugène Minkowski, Henri Ey. No verão de 1944, como médico do *maquis* de Auvergne, escondi e cuidei dos feridos, durante algumas semanas, no hospital psiquiátrico de Saint-Alban, em Lozère, e nas suas vizinhanças. Conhecera antes, em Toulouse, o diretor do hospital, Lucien Bonnafé. Ele havia acolhido o doutor François Tosquelles, cujo papel, mais tarde, nos debates sobre a psicoterapia institucional conhecemos hoje. Assisti a alguns de seus trabalhos. Conversamos muito. Guardo de sua cordialidade uma lembrança muito viva.

São estas, sem dúvida, algumas das razões da confiança que meu amigo Jean Hyppolite quis me conceder quando aconselhou Michel Foucault a vir me apresentar o seu trabalho. Nunca escondi que fui conquistado imediatamente. Eu aprendia a conhecer, melhor do que até então havia feito, uma forma de anormalidade diferente do patológico-orgânico. E Foucault me ajudou a reconhecer a existência histórica de um poder médico duvidoso.

Sobre os contra-sensos e os usos desviantes suscitados pela tese de Foucault sobre os poderes, existe um estudo muito rigoroso de Robert Castel, com o título “Les aventures de la pratique”, publicado no número especial da revista *Le Débat*, em 1986, após a morte de Foucault. Da minha parte, considero que é no fim da *História da loucura* (p. 611 da 1ª edição;

¹. Durante a Segunda Guerra Mundial (NT).

p. 521 da 2ª edição) que se compreende quando e como a psiquiatria deixa de ser realmente, sob uma roupagem de filantropia, uma polícia dos loucos. É com e por Freud. Foucault diz a seu respeito: “Ele desmistificou as estruturas asilares, trouxe para si [...] todos os poderes que se encontravam repartidos na existência coletiva do asilo.” E quinze anos mais tarde, em *A vontade de saber*, Freud e a psicanálise são novamente louvados por terem, ao repudiar a neuropsiquiatria da degenerescência, rompido com “os mecanismos do poder” que pretendiam controlar e gerir o cotidiano da sexualidade. Essa tomada de posição se segue imediatamente às páginas em que Foucault descreveu as vias e os meios do que denominou de *biopoder*. Uma rápida recapitulação dessas páginas não me parece supérflua no momento em que os franceses descobrem o que o biopoder é capaz de fazer com eles.

Mas permanece uma interrogação para a qual a leitura de Foucault não permite ainda esboçar um começo de resposta. Não consigo acreditar que ele tenha sido seduzido pela psicanálise no momento mesmo em que celebrava o *corte* representado pela obra de Freud. A vitória que o psicanalisado, ouvido pelo psicanalista, tem sobre a censura lhe pareceria isenta de qualquer semelhança com uma confissão? A recusa a qualquer tentativa de recuperação corretiva, que é a autojustificativa da psicanálise, será sempre totalmente transparente? Se o reconhecimento da sexualidade é um crédito a ser concedido à psicanálise, o mesmo pode ser dito de Foucault, quanto ao reconhecimento do inconsciente?

Trinta anos depois, manteria Foucault o que disse de Freud, que ele “amplificou as virtudes de taumaturgo do personagem médico”? Não encontrei elementos para responder a essas questões na obra de Dreyfus e Rabinow, *Michel Foucault, um percurso filosófico*,¹ não mais do que na importante comuni-

¹. *Michel Foucault, un parcours philosophique*. Paris, Gallimard, 1984.

cação de Jacques-Alain Miller sobre Michel Foucault e a psicanálise, por ocasião do colóquio internacional de 1988: *Michel Foucault, filósofo*.¹ Talvez as aulas do Collège de France, em 1973-1974, sobre *O poder psiquiátrico*, que abordaram a fundo a antipsiquiatria, trouxessem elementos inéditos para um julgamento sobre a psicanálise.

Trinta anos depois! Desde 1961, outras obras de Foucault, *O nascimento da clínica*, *As palavras e as coisas*, *História da sexualidade*, em parte eclipsaram a cintilação inicial da *História da loucura*. Admiro os dois primeiros. Eu disse, em *O normal e o patológico*,² como fiquei comovido com o primeiro. Sobre o segundo, escrevi um artigo³ que não me valeu somente aprovações. Mas, para mim, 1961 continua e continuará sendo o ano em que se descobriu um verdadeiro grande filósofo. Eu já conhecia pelo menos dois que haviam sido meus colegas de estudos, Raymond Aron e Jean-Paul Sartre. Eles não eram indulgentes um com o outro. Também não eram indulgentes em relação a Michel Foucault. Um dia, contudo, os três foram vistos juntos. Era para apoiar, contra a morte, uma aventura sem fronteiras.

1. *Michel Foucault, philosophe*. Paris, Le Seuil, 1989.

2. *Le normal et le pathologique*. Paris, PUF, 1966.

3. "Mort de l'homme ou épuisement de Cogito?". *Critique*, julho de 1967.

Crises de razão, crises de loucura ou "a loucura" de Foucault

René Major

Se eu deduzir que existo pelo fato de pensar — por mais incerto que seja o sujeito que assim se enuncia —, nada me assegura de que não sou louco. Não só porque na loucura existe pensamento mas também porque o pensamento não é pensável sem a possibilidade de seu enlouquecimento. É dentro dessa incerteza, fundamental, que deveriam ser entendidos os comentários que se seguem, sobre a *História da loucura*.

Que haja pensamento na loucura é o que Freud não vacila em reconhecer no delírio do presidente Schreber, chegando até ver a nele uma antecipação de sua teoria da libido, tal como ela se manifesta na consciência paranóica, por uma percepção endopsíquica dos processos em causa. E esse conhecimento não é uma expressão da própria doença, mas uma tentativa de cura, uma reconstrução da realidade implicada no processo. O delírio não só se avizinha da razão, ele é de razão. Tanto que Freud faz questão de nos assegurar, com testemunho, que desenvolveu sua teoria antes de conhecer o livro de Schreber. Se confundíssemos sua teoria com o delírio do

presidente da Corte de Apelações de Dresde, ele não se surpreenderia. O que o fez concluir seu estudo com a frase célebre: “Cabe ao futuro decidir se há mais delírio na minha teoria do que me disponho a admitir, ou se há muito mais verdade no delírio de Schreber do que se está disposto a acreditar.”¹

Isto quererá dizer que a razão e a loucura bebem da mesma fonte, ou que a loucura é que coloca a razão em crise, que ela é uma crise de razão? Revolta contra a razão ou revolta no seio da razão, com ela e contra ela? Acesso de loucura como acesso de razão ou excesso de razão? Sabe-se que a interpretação pode não deixar nada ao acaso, interpretar cada sinal e integrá-lo num conjunto coerente. Freud constrói sua teoria das pulsões em meio ao temor confessado de estar louco, expondo-se à loucura e protegendo-se dela, sem excluir que a razão que ele desvela seja mais louca que a loucura, ou que a loucura seja mais racional que a razão, mais próxima da percepção endopsíquica dos processos inconscientes, “mais próxima”, dirá Derrida em seu “Cogito e história da loucura”, “da fonte viva, embora silenciosa ou murmurante, do sentido”. Mas “essa crise, contudo, já começou, e ela é interminável. Basta dizer que, se ela é clássica, não o é, talvez, no sentido da *idade clássica*, mas no sentido do clássico essencial e eterno, embora histórico num sentido insólito”.²

Aquilo que pontua a conferência de Derrida no Collège Philosophique em 1963, dois anos, portanto, após a publicação da *História da loucura*, será aqui meu ponto de partida

¹ S. Freud, “Remarques psychanalytiques sur l’autobiographie d’un cas de paranoïa (Dementia paranoïdes)” (1912), trad. M. Bonaparte e R. Loewenstein, em *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, 1970, p. 321.

² J. Derrida, *L’écriture et la différence*. Paris, Le Seuil, 1967 (primeira versão na *Revue de métaphysique et de morale*, 1964), pp. 96-97.

para me interrogar sobre o que chamarei, por metáfora e metonímia, “a loucura” de Foucault, a *loucura*, para condensar a *História da loucura*, para designar também o desejo de Foucault concernente à loucura e para falar de seu conceito de loucura, portanto da loucura em Foucault.

A psiquiatria tangencia a loucura, chega o mais perto dela, reconhece-a ao mesmo tempo como aquilo a que está exposta, aquilo que a habita e aquilo de que busca se proteger. Mas a loucura não invejará à razão perdida aquilo que faz com que a razão reserve ao sonho sua própria loucura, “esse outro truque da loucura, de não ser louca”, para retomar uma expressão de Pascal, que Foucault apreciava? O que é esta louca razão que aprisiona na noite “a loucura do dia” e de um só golpe entrega o presente do pensamento à intemporalidade do desejo? Se loucura e razão — mas como se faz a história dessa divisão? — inventam cada uma sua própria gramática, ao mesmo tempo elas se abastecem numa língua comum, talvez a “língua fundamental” de que fala Schreber. Mas a loucura de que Foucault fala não é a de Schreber, ou a de Schreber seria a loucura que se aprisiona na doença mental e que se cala no meio do barulho do saber que se tornou o nosso, loucura repudiada pelo mesmo saber que pretende libertá-la. Freud seria para Foucault, sucessivamente, aquele que reata com a experiência medieval e humanista da loucura, e aquele que a encerra de novo numa palavra que só fala a sua língua, “a uma matriz de linguagem que, no sentido estrito, não fala nada”. “Dobra do falado”, acrescenta Foucault, “que é uma ausência de obra.”¹

As últimas páginas da *História da loucura* dão a entender, através das obras, o que são para Foucault as duas etapas

¹ M. Foucault, em “La folie, l’absence d’oeuvre”, apêndice à reedição de *Histoire de la folie à l’âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 580.

marcadas por uma “cesura originária” que estabelece a distância entre loucura e razão, ou antes, entre a razão e o que lhe é estranho, a não-razão, e a verdade que a primeira quer arrancar da segunda:

“Depois de Sade e Goya, e a partir deles, a desrazão pertence ao que existe de decisivo, para o mundo moderno, em toda obra: quer dizer, ao que toda obra comporta de mortífero e constrangedor. A loucura de Tasso, a melancolia de Swift, o delírio de Rousseau pertencem às suas obras, assim como essas obras lhes pertencem [...] Linguagem e delírio se entrelaçam [...] Existia uma região onde a loucura contestava a obra, reduzia-a ironicamente, fazia de sua paisagem imaginária um mundo patológico de alucinações: essa linguagem não seria obra se não fosse delírio. E, inversamente, o delírio arrancava sua magra verdade de loucura, se fosse reconhecido como obra. [...] A loucura do escritor era a chance de ver nascer, renascer sem parar, nos desencorajamentos da repetição e da doença, a verdade da obra.”¹

Eis o que teria sido a loucura antes da cesura, uma loucura formando uma unidade com a obra. Por um lado, pelo menos. Mas a loucura não era ociosa. Ela obrava sua obra que lhe dava razão. Após a cesura, ao contrário, a loucura operaria em direção à paralisação da obra, ou mesmo ao seu aniquilamento:

“A loucura de Nietzsche, a loucura de Van Gogh ou de Artaud pertencem à sua obra [...] mas num mundo totalmente outro. Essa frequência no mundo moderno de obras que explodem na loucura [...], é preciso levá-la a sério, como a persistência de uma questão [...] A loucura de Artaud não se infiltra nos interstícios da obra: ela é precisamente a *ausência de obra*, a presença recalcitrante dessa ausência, seu vazio central experimentado e medido em todas as suas dimensões, que nunca terminam. O último grito de Nietzsche, proclamando-se ao mesmo tempo Cristo e Dionísio, não está nos confins da razão e da desrazão [...] é o próprio aniquilamento da obra, a partir do que ela se torna impossível, e onde lhe é preciso calar-se [...] A loucura não é mais o espaço de indecisão onde a verdade

originária da obra se arriscava a transparecer, mas a decisão a partir da qual, irrevogavelmente, esta cessa e para sempre se projeta sobre a história...”¹

Para Foucault, essas duas experiências correspondem a dois momentos separados pela cesura que coloca a loucura como doença mental, ergue a fronteira do patológico e assina a declaração de um diálogo rompido entre a loucura e a razão, diálogo que passava por uma ausência de normatividade da sintaxe: “Esses dois momentos são distintos e distantes como a poesia e o silêncio” e “a linguagem da psiquiatria, que é o monólogo da razão *sobre* a loucura, só pôde se estabelecer sobre esse silêncio”. É a arqueologia do silêncio que se apresenta como objetivo confessado da *História da loucura*. Deixar a loucura, em seu silêncio, falar de si mesma, com uma palavra que flui naturalmente. “História da loucura, ela própria, em sua vivacidade, antes de qualquer captura pelo saber.”

Foucault teria então querido escapar à armadilha de escrever uma história da loucura na linguagem da razão clássica, ou simplesmente da razão, ou na linguagem da razão filosófica ou psiquiátrica, para evitar repetir a agressão racionalista para com a loucura. “A vontade de evitar essa armadilha”, dirá Derrida, “é o que há de mais audacioso, de mais sedutor nessa tentativa. É também o que lhe confere sua admirável tensão. Mas, além disso, digo-o sem trocadilho, é o que há de mais louco nesse projeto.”² Porque, de fato, como fazer a história “das palavras sem linguagem”, ou a história desse “murmúrio obstinado de uma linguagem que falaria sozinha, sem sujeito falante e sem interlocutor [...], ruindo antes de atingir qualquer formulação e voltando sem brilho ao silêncio do qual nunca partiu”,³ como fazer tal história sem recorrer à

¹ *Op. cit.*, Paris, Plon, 1961 (col. “Tel”, 1976, pp. 554-555).

¹ *Ibid.*, pp. 555-556.

² *Op. cit.*, p. 56.

³ *Op. cit.*, p. 57.

linguagem ainda que só um pouco organizada, a uma sintaxe (seja uma sintaxe com o pescoço torcido), como falar, na ausência total de obra, da loucura ociosa? Bastaria mandar o louco para a cidade para dar direito de cidadania à loucura, bastaria trancafiar o delegado da ordem da razão, que é o psiquiatra, para que a loucura encontre sua liberdade? “A liberdade da loucura”, deveria admitir Foucault, “só é ouvida do alto da fortaleza que a mantém prisioneira”,¹ e se o grito da *História da loucura*, lançado num estilo magnificamente barroco e lancinante, conseguiu ser ouvido, ainda que de modo privilegiado pelos psiquiatras da antipsiquiatria que, numa espécie de panegírico às avessas, deram de novo, *a contrario*, mais direito de asilo ao desregramento que liberdade à loucura, foi com certeza porque um certo regime regulando as relações da razão e da desrazão já se havia modificado. É sob o efeito da psicanálise, do qual a *História da loucura* já falava, embora de modo enigmático, que ela pode “deslindar algumas formas da loucura”, embora “permaneça estranha ao trabalho soberano da desrazão”? Como ela o poderá fazer, se permanece estranha ao trabalho da desrazão, e por que o trabalho da desrazão seria soberano? Que astúcia lhe permite garantir seu poder sobre a astúcia da razão, e tornar inatacável sua fortaleza silenciosa? A razão seria então, ao contrário das aparências, inteiramente cativa da loucura, da qual ela tentaria em vão escapar.

Falar de modo soberano, como faz Foucault, da soberania da desrazão, já não é trair seu silêncio imperioso, interrogá-la com a linguagem da ordem? Foucault sabe muito bem disso e diz: “A percepção que busca apreender (esses murmúrios da loucura) em estado selvagem pertence necessariamente a um mundo que já as capturou.”² De fato, cada um dos campos que

vemos se erguerem um contra o outro nunca foi, no passado, tão unido como se gostaria de crer. Nem viveram um dia sob o mesmo teto em harmonioso entendimento. Cada campo é profundamente dividido, sempre foi, estando a loucura instalada no coração da razão, como a razão de sua desrazão. Julgada pelo tribunal da razão, é uma parte de si mesma que a julga, e de sua decisão ela não cessa de recorrer. Se a loucura recorre a si mesma para ser contida, dirigindo-se ao Outro como ao lugar da memória que atesta a indestrutibilidade do desejo, aquele que a escuta, a partir da desrazão que nele ecoa, já a subtrai a seu auto-encerramento. Ele a reconhece pelo menos como lhe sendo tão familiar quanto estranha, enquanto na cidade ela era abandonada à indistinção de seu não-reconhecimento, ou ao acesso de loucura de quem só acredita na razão de seus desejos. A divisão é fundamentalmente interna, e se a representação social desta divisão impõe à desrazão uma renúncia excessiva ao desejo, ela se vingará no próprio coração da razão. Ela a põe em crise, com um louco acesso de razão.

Dito isso, Foucault terá tido razão de desejar escapar ao projeto objetivista da razão clássica e, sem dúvida, do positivismo reinante em história (ali onde o discurso histórico oferece uma analogia com o discurso psicótico não conhecendo a negação ou a negatividade), dando lugar, contra o historicismo, à finitude que torna possíveis as positivities. Ao fazer isso, ele não podia deixar de encontrar Freud, do qual dirá mais tarde — em *As palavras e as coisas* — que foi “o primeiro a ter se empenhado em apagar radicalmente a divisão do positivo e do negativo (do normal e do patológico, do compreensível e do incomunicável, do significante e do insignificante”,¹ acrescentando que

¹. Prefácio, p. VI.

². Prefácio, p. VI.

¹. M. Foucault, *Les mots et les choses*. Paris, Gallimard, 1966, p. 372.

“diferentemente das ciências humanas que, ao darem meia-volta no caminho para o inconsciente, permanecem sempre no espaço do representável, a psicanálise avança para abarcar [eu diria antes “pôr em suspenso”] a representação, transpondo-a do lado da finitude, e fazer surgir, ali onde se esperariam as funções portadoras de normas, os conflitos carregados de regras e as significações formando sistema, o fato nu de que nele pode haver sistema (portanto significação), regra (portanto oposição), norma (portanto função) [...]. Não é o desejo que sempre permanece *impensado* no fundo do pensamento?”¹

É exatamente essa medida que não é tomada na arqueologia do silêncio que faz da *História da loucura* seu objeto, pois o desejo (sua verdade) não se deixa inscrever em nenhuma representação do tempo como quereria a *Decisão*, a qual, segundo Foucault, teria rompido o diálogo entre razão e loucura para instaurar o reinado da primeira, excluindo a livre subjetividade da segunda.

Relendo Foucault, fiquei surpreso pela ausência de relação, em sua obra, entre a loucura e a sexualidade. Existe, é verdade, uma história foucaultiana, a história de uma obra, de um percurso que vai da *História da loucura* à *História da sexualidade*, mas é a história de duas histórias diferentes, de duas histórias “impossíveis” sob muitos aspectos, senão essencialmente impossíveis, tanto é verdade que a loucura e a sexualidade são sem história. Não que elas não criem histórias ou causem problemas diferentemente na História. Mas elas não são historicizáveis enquanto tais. Não se pode datar seu aparecimento nem seu desaparecimento na História. A loucura sempre esteve aí, no fundo da razão, ou deveria dizer: no(s) sentido(s) da razão. E ela nunca esteve, nunca pôde estar, fora do sexo. Ela é inteiramente atravessada pela sexualidade, como todos seus delírios testemunham. “Numa superavalia-

ção sexual de seu ego”, para retomar a expressão de Freud, os nervos de Deus sofrem a atração do corpo de Schreber e, uma vez conseguindo penetrá-lo com seus raios, encontram uma sensação de voluptuosidade. E quando o presidente evoca seu pai morto com a expressão *mein Seliger Vater*, isso se traduz, em seu *Grundsprache*, por “meu pai sensualmente feliz”. Há também em Schreber — digo “também” fazendo alusão a Descartes — dois gênios: um Deus *astucioso*, Ahriman, e um Deus ausente, Ormuzd. (O nome Ahriman se refere ao “assassinato de alma”, que seria perpetrado, como em seu caso, no *Manfred*, de Byron, mas o segredo da peça reside em uma relação incestuosa entre irmã e irmão.) O que lhe permite, além ou aquém da figura do pai ou do que não se refere ao pai, articular que “Todo não-sentido se anula” e, como na *Experiência interior*, de Bataille, que “Deus é uma puta”. Nele, é pela transmissão dos raios solares que a coisa se exprime: *Die Sonne ist ein Hure*.

Não é, então, numa linguagem silenciosa que a mensagem se exprime, mas numa palavra cortada para o sujeito de seu investimento inconsciente. Mas quem lhe terá cortado assim a palavra para que seu discurso pratique a *exclusão* — pois a desrazão também exclui — e não a *suspensão* de uma representação que entravaria o desencadeamento de todas as agressões eróticas sofridas pelo sujeito? Sendo seu desejo tão próximo do desejo do outro que provoca a confusão quanto ao lugar de seu surgimento, essa indistinção o faz sentir o corpo como que despedaçado pela proliferação de significações. Aquilo a que chamamos de *Lei*, para resumir em uma palavra o funcionamento simbólico que impede o discurso de se enlouquecer eternamente, este enlouquecimento a que se entregaria de modo espontâneo o inconsciente se fosse totalmente privado dela, não autoriza em nada a Lei, no sentido de sua instituição jurídico-policial, a se afirmar, por meio da interdição desta ou daquela manifestação da sexualidade, como

¹. *Op. cit.*, p. 386.

constitutiva do Desejo. Compreende-se que Foucault queira recusar tal pretensão. Mas reconhecer à Lei os seus direitos não é sacralizar a interdição nem ratificar algum estatuto repressivo. Não é a importância da sexualidade que a psicanálise descobre. Dela sempre se soube. Se só se tratasse disso, compreender-se-ia a perplexidade de Foucault diante de uma civilização que

“encontra tempo e paciência infinita para se interrogar com tanta ansiedade sobre o que há com o sexo [...] Talvez um dia [...] cause espanto o ardor que empregamos para fingir arrancar à sua noite uma sexualidade que nossos discursos, nossos hábitos, nossas instituições, nossos regulamentos, nossos saberes, tudo, produzem em plena luz e repercutem com estrondo”.¹

O que a psicanálise descobre não é essa tagarelice infinita da razão a respeito da sexualidade, e sim sua íntima relação com o murmúrio secreto da desrazão.

Por ocasião da publicação do primeiro volume da *História da sexualidade, A Vontade de saber*, Foucault deu uma entrevista que saiu em *Ornicar*, na qual, aludindo ao que Freud recolhera de Charcot quanto à etiologia da histeria, sob a forma do aforismo “A coisa sexual sempre”, declara ele que, deste ponto de partida, a psicanálise desembocou em uma coisa completamente distinta. Essa “outra coisa completamente distinta” é a “lógica do inconsciente”: “O importante [...] não é o segredo sexual por trás das neuroses ou das psicoses, é uma lógica do inconsciente”.² Se existe o inconsciente e se as leis que regem seu funcionamento podem ser pensadas em termos de lógica, isso não impede que a realidade desse inconsciente seja de natureza sexual. O que não quer

¹. *Histoire de la sexualité*, vol. 1, *A vontade de saber*. Paris, Gallimard, 1976, pp. 208-209.

². *Ornicar?*, 10 de julho de 1977, p. 79.

dizer que não se possa opor sexualidade e inconsciente, nem que se trate, para a sexualidade, de um segredo. A natureza perversa polimorfa da sexualidade infantil não tem nada de secreta. É como memória inconsciente que seu conteúdo se manifesta nas formações substitutivas e repetitivas, ou que as pulsões que organizam os seus fantasmas venham eventualmente se colocar inteiramente a serviço da pulsão de poder. Neste sentido, é de fato a invariância da organização sexual que Freud descreve, o que o leva Foucault a dizer que “o que é importante não são os *Três ensaios sobre (a teoria) da sexualidade*, mas a *Traumdeutung*” e a inscrever seu projeto na confluência do pensamento de Freud. Assim, ele escreve na introdução de *O uso dos prazeres*:

“O projeto era de uma história da sexualidade como experiência [...] Falar assim da sexualidade implicava desembairar-se de um esquema de pensamento que era então bastante corrente: fazer da sexualidade uma invariante e supor que, se ela assume em suas manifestações formas historicamente singulares, é pelo efeito de diversos mecanismos de repressão aos quais se encontra exposta em todas as sociedades; o que significa colocar fora do campo histórico o desejo e o sujeito do desejo, e a pedir à forma geral da interdição que preste contas do que pode haver de histórico na sexualidade.”¹

Mas querer escapar a esse “esquema de pensamento”, mesmo que seja para compreender como o indivíduo moderno pode fazer a experiência de si mesmo como sujeito de uma “sexualidade” (entre aspas), comporta o risco de não subtrair o trabalho histórico às teorias sexuais infantis que determinam a concepção da “moral sexual ‘civilizada’” (*civilizada* como tradução aproximada de *Kulturelle*), para retomar o título do estudo de Freud.

¹. *Histoire de la sexualité*, vol. II, *L'usage des plaisirs*. Paris, Gallimard, 1984, p. 10.

Se faço essa incursão na História inacabada da sexualidade é porque ela traz a possibilidade de esclarecer retrospectivamente a questão que, na *História da loucura*, poderia ser enunciada sob o título: sexo, loucura e verdade. Não duvido que, refazendo a história, Foucault tivesse colocado aspas nesses três termos. Falando de *A vontade de saber* na mesma entrevista a que apenas me referi (ela mereceria uma análise da estratégia astuta dos seus interlocutores, que a preside do princípio ao fim), Foucault nos diz que esse livro é o único que escreveu sem saber antecipadamente que título teria:

“Até o último momento não o havia encontrado. *História da sexualidade* foi por não ter encontrado um melhor. O primeiro título, que eu tinha mostrado a François Regnault, era *Sexo e verdade*. Renunciamos a ele, mas afinal era esse mesmo o meu problema: o que se passou no Ocidente para que a questão da verdade seja colocada a propósito do prazer sexual? E é meu problema desde a *História da loucura*.”¹

Então, quer seja questão de “loucura” ou de “sexualidade”, trata-se sempre da relação de uma ou de outra com a verdade, da relação de verdade que elas mantêm com o homem, e da história dessa verdade, do que a loucura e a sexualidade podem dizer da verdade, portanto, da linguagem delas. No último capítulo da *História da loucura*, são resumidas as virtudes do espelho que a loucura estende à razão:

“O louco desvela a verdade elementar do homem: ela o reduz a seus desejos primitivos, a seus mecanismos simples, às determinações mais prementes de seu corpo [...] — Mas o louco desvela a verdade terminal do homem: ele mostra até onde o empurraram as paixões, a vida em sociedade, tudo o que o afasta de uma natureza primitiva que não conhecia a loucura [...] — Mas a loucura deixa aparecer uma profundidade que dá à liberdade do homem todo o seu sentido: essa profundidade posta às claras pela loucura é a maldade em estado selvagem [...] — Mas a loucura

¹. *Ornicar?*, op. cit., p. 76.

de um ato é julgada exatamente pelo fato de que nenhuma razão o esgotará jamais. A verdade da loucura está em um automatismo sem encadeamento; e quanto mais um ato for vazio de razão, mais ele terá a chance de ter nascido no determinismo exclusivo da loucura, pois a verdade da loucura é, no homem, a verdade daquilo que é sem razão [...] Está na não-razão da loucura a razão do retorno e, se existe um segredo na objetividade infeliz em que o louco se perde, esse segredo é que torna possível a cura [...] — Mas a verdade humana que a loucura descobre é a imediata contradição do que é a verdade moral e social do homem. O momento inicial de qualquer tratamento será portanto a repressão dessa inadmissível verdade, a abolição do mal que nela reina, o esquecimento dessas violências e desses desejos. A cura do louco está na razão do outro — a própria verdade dele não sendo senão a verdade da loucura. O homem só dirá então o verdadeiro de sua verdade na cura, que o conduzirá de sua verdade alienada para a verdade do homem [...].”¹

Para Foucault, toda reflexão sobre a loucura permanece prisioneira dessas antinomias que, “na imediata totalidade da experiência poética e no reconhecimento lírico da loucura, já estavam ali sob a forma indivisa de uma realidade reconciliada consigo mesma, uma vez dada”.² Isso não corresponde em nada à reflexão de Freud, para quem não existe apenas, segundo a palavra do poeta, “método na loucura” (como no sonho), mas também *um fragmento de verdade histórica*. Não se trata de convencer o louco do erro de seu delírio nem de sua contradição com a realidade, Bem ao contrário, é o reconhecimento dessa semente de verdade que importa recuperar, como o reconhecimento do solo sobre o qual ela se desenvolve, pois o delírio retira sua força da convicção do elemento de verdade histórica que fornece a chave para sua leitura no presente.

Vale a pena reler o parágrafo que conclui “Construções em análise”, pelo que ele indica quanto a uma reflexão sobre a História, cujas dimensões ainda não foram avaliadas:

¹. *Op. cit.*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 538-540 (col. “Tell”).

². *Ibid.*, p. 540.

“Se considerarmos a humanidade em seu conjunto e substituirmos essa idéia pela do indivíduo singular, descobriremos que ela também desenvolveu delírios que permanecem inacessíveis à crítica da razão. Se, a despeito disso, esses delírios exercem um poder extraordinário sobre os homens, é que eles devem esse poder ao elemento de *verdade histórica* que exumaram do esquecimento e do passado lóngoíno.”¹

A verdade que a desrazão indica ao homem (“verdade” é uma palavra — como a palavra “liberdade” — que Freud raramente emprega) é, portanto, uma verdade recalcada ou forcluída, que dá a chave de uma interpretação do mundo em que os sinais de ressurgência dessa “verdade” se multiplicam como marcas iterativas. Marcas de linguagem, se estas existem. De tal forma que nos perguntamos como Foucault pode dizer:

“A partir de Freud, a loucura ocidental tornou-se uma não-linguagem, porque ela se tornou uma verdade dupla (língua que só existe nessa palavra, palavra que só diz a sua língua) — isto é, uma matriz da linguagem que, num sentido estrito, nada diz. Dobra do falado que é uma ausência de obra.”²

Mas o que ele vê se processar na época do Confinamento explica o que liga essa língua à “sexualidade”: “A loucura nada mais tem em comum com os atos proibidos senão um parentesco moral (ela fica essencialmente vinculada às interdições sexuais), mas é incluída no universo das interdições de linguagem”,³ ou então “esse olhar [sobre a loucura] pode contar com o espetáculo de uma verdade finalmente despojada do homem”, ou ainda “a compreensão dos sinto-

1. S. Freud, *Konstruktionen in der Analyse*, G.W., vol. XVI, 1937, p. 56. Trad. francesa em *Résultats, idées, problèmes II*, 1921-1938, Paris, PUF, 1985, p. 281.

2. “La folie, l’absence d’oeuvre”, *op. cit.*, p. 580.

3. *Op. cit.*, p. 579.

mas [é lida] como a culpabilidade sob a forma do delito sexual”.¹

A concepção foucaultiana da verdade, naquela época pelo menos, tem (como em Heidegger e em Lacan) uma estrutura de *velamento-desvelamento* de uma falta que, para a loucura, diz a verdade que a razão oculta de si mesma e, para a sexualidade (ou o desejo), a verdade do ser: “A loucura desvela a verdade elementar dos desejos primitivos”, “ela olha a verdade nua do homem”. Mas é também aquilo que um sexo oculta ao outro, que um sexo sabe do outro e em torno do que a reflexão gira, como no jogo de esconde-esconde, mantendo-se na borda do poço onde a verdade jaz, em sua louca e negra profundidade. “Sexo e verdade, era bem este o meu problema, e meu problema desde a *História da loucura*.”² Da mesma forma, a questão da verdade se transformará progressivamente em “jogos de verdade”. A introdução a *O uso dos prazeres* reformulará mais tarde o projeto de Foucault nestes termos: “Através de quais jogos de verdade o Homem se põe a pensar seu ser adequado quando se percebe como louco [...]? Através de quais jogos de verdade o ser humano se reconheceu como homem de desejo?”³ E o motivo dessa busca será confessado nos termos desconcertantes que são os da verdade quando, como diz Foucault, se aceita “recomeçar, experimentar, enganar-se, retomar de alto a baixo e encontrar ainda a maneira de hesitar”:

“O motivo que me impulsionou [...] é a curiosidade — a única espécie de curiosidade, em todo caso, que vale a pena ser praticada com um pouco de obstinação: não aquela que procura assimilar o que convém conhecer, mas a que permite desprender-se de si mesmo.”⁴

1. *Histoire de la folie*. Paris, Gallimard, 1972, p. 541 (col. “Tel”).

2. *Ornicar?*, *op. cit.*, p. 76.

3. *L’usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 13.

4. *Ibid.*, p. 14.

Mas se, como Foucault bem o sabe, a curiosidade nunca se desprende de sua fonte sexual, mesmo nas nossas teorias e na língua que as formula, o que dizer quando a curiosidade toma como objeto a história de sua própria fonte?

Se a grandeza de um pensamento pode se harmonizar com a desmedida de seu objeto, Foucault terá incontestavelmente apoiado o estilo de tal acordo. Mas ele terá feito uma certa idéia da loucura cuja representação se vê, ao contrário, dessexualizada. Por duas vezes, nos diz Blanchot em seu *Michel Foucault tal como o imagino*,¹ o autor da *História da loucura* teria se censurado por se deixar seduzir por uma certa idéia da loucura, a idéia da sua profundidade: uma idéia muito romântica, na verdade, que dá tons líricos ao elogio que lhe faz: “Este é o poder da loucura: enunciar esse segredo insano do homem, que tem no derradeiro ponto de sua queda a primeira manhã, cuja noite se encerra na sua luz mais tenra, que tem em si o fim e o recomeço.”²

Esta loucura sem sexo é um espelho da loucura do sexo. Sem dúvida, esta loucura teria merecido as aspas que Foucault reserva para a “sexualidade” em *O uso dos prazeres*, insistindo na importância dessas aspas da sexualidade. Vocês compreenderam as aspas com que eu teria cercado “a loucura”, ao falar, como falei, sobre “a loucura” de Foucault. Essas aspas querem ser uma homenagem ao seu pensamento.

¹. Paris, Fata Morgana, 1986, p. 15.

². *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., p. 537.

“Fazer justiça a Freud”

A história da loucura
na era da psicanálise

Jacques Derrida

Quando Élisabeth Roudinesco e René Major me fizeram a honra — e a prova de amizade — de convidar-me para uma comemoração que era também uma reflexão, para uma dessas verdadeiras homenagens, dessas que o pensamento faz à fidelidade, ou que estimulam a fidelidade pelo pensamento, não hesitei um segundo.

Primeiro, porque gosto da memória, o que não é original, e como se pode gostar de outro modo? Ora, esse grande livro de Foucault foi, há trinta anos, um acontecimento que nem mesmo tento identificar, e muito menos medir, no fundo de mim, a repercussão, tanto ela foi intensa e múltipla em suas figuras. Depois, porque amo a amizade e porque, há trinta anos, durante longos anos, a afeição confiante que Foucault me testemunhou foi ainda mais preciosa pois, compartilhada, respondia à minha admiração declarada. Finalmente, porque o que veio obscurecer essa amizade, depois de 1972, sem alterar a minha admiração, não é alheio precisamente a esse livro e a um certo debate que se seguiu — pelo menos a seus efeitos

distantes, retardados e desviados. Houve então uma espécie de encadeamento dramático, de precipitação compulsiva e repetida, que não quero descrever aqui, porque não quero estar sozinho, falando sozinho depois da morte de Michel Foucault — senão para dizer que esta sombra que nos tornou invisíveis um para o outro durante quase dez anos, insociáveis um com o outro (até 1º de janeiro de 1982, quando eu voltava de uma prisão tcheca), faz parte ainda de uma história de que gosto tanto quanto da vida, e de uma história que se liga, ligando-me ao mesmo tempo, ao livro cujo grande acontecimento comemoramos aqui, a alguma coisa como seu posfácio, como um de seus posfácios, pois o drama que acabo de evocar surgiu também de um certo posfácio, e mesmo de uma espécie de *post-scriptum* que Foucault acrescentou em 1972 a um posfácio.

Desta forma, ao mesmo tempo que respondi sim, de coração aberto, a um convite generoso, afastei entretanto a sugestão, a ele associada, de voltar à discussão que começou há vinte e oito anos. Afastei-a por muitas razões: primeiro a que acabo de mencionar — não se prolonga uma discussão tempestuosa depois que o outro partiu — e depois porque esse dossiê não só está sobrecarregado (tantos textos embaralhados e difíceis, os de Descartes, de Foucault, tantas objeções e respostas, minhas mas também de muitos outros que apareceram desde então, na França e fora dela, para se fazer de árbitros); desde então, esse dossiê foi ficando muito distante de mim e, talvez por causa do drama a que me referi há pouco, nunca mais tive vontade de reabri-lo. No fundo, o debate está arquivado e aqueles a quem poderia interessar podem analisá-lo e julgá-lo por eles mesmos. Ao reler todos os textos dessa discussão, até sua última palavra, sobretudo a sua última palavra, eles poderão compreender melhor, imagino, porque prefiro não reiniciá-la hoje. Não existe testemunha privilegiada para tais situações — que, aliás, só têm a oportunidade de

se formar, e desde a sua origem, a partir do possível desaparecimento da testemunha. Esta é talvez uma das significações de toda a história da loucura, um dos problemas para qualquer projeto e qualquer discurso a respeito de uma história da loucura, e mesmo de uma história da sexualidade: haverá testemunha para isso, para a loucura? Quem pode testemunhar? Testemunhar é ver? É dar razão? Isso tem um objeto? Existirá um objeto? Existirá um terceiro capaz de dar razão sem objetivar, sem mesmo identificar, quer dizer, sem arrazoar?

Mesmo tendo decidido não mais voltar ao que foi debatido há quase trinta anos, seria contudo absurdo, obsessivo até a crispção patológica, e além do mais impossível, ceder a uma espécie de denegação fetichista e pretender se proteger contra todo contato com o lugar e com o sentido dessa discussão. Embora eu tenha a intenção de falar sobre algo bem diferente aqui, a partir de uma releitura muito recente da *História da loucura na idade clássica*, não me surpreendo, e sem dúvida vocês também não se surpreenderão, ao ver reaparecer a silhueta de certas questões: não seu conteúdo, certamente, sobre o qual também não me deterei, mas seu tipo abstrato, isto é, o esquema ou o espectro de uma problemática análoga. Por exemplo: se não falo de Descartes e sim de Freud, se evito uma figura que parece central nesse livro e que, por ser decisiva quanto ao centro ou quanto à centragem da perspectiva, surge desde as primeiras páginas (53-57), desde a primeira borda ou a abordagem do livro, se, portanto, evito essa instância cartesiana para me referir a uma outra (a psicanálise, freudiana ou não), a qual, por sua vez, só é evocada nos confins do livro e apenas nomeada perto do final, de suas conclusões, na outra borda, talvez seja ainda para colocar uma questão semelhante àquela que se impôs a mim há trinta anos, ou seja, a da possibilidade mesma de uma história da loucura. A questão será, no fundo, praticamente a mesma, embora colocada a partir de um outra borda, e ainda se impõe a mim

como a principal homenagem que se deve a tal livro. Se esse livro foi possível, se teve desde seu lançamento e ainda conserva hoje um certo valor monumental, a presença e a necessidade inegável de um *monumento*, isto é, daquilo que se impõe lembrando e advertindo, ele deve nos dizer, ele deve nos ensinar ou nos pedir alguma coisa quanto à sua própria possibilidade.

À sua própria possibilidade *hoje*: nós queremos mesmo dizer *hoje*, um certo hoje. A despeito do que se pense, por outro lado, desse livro, e de algumas questões ou restrições que ele tenha podido despertar em alguns leitores, sob esse ou aquele ponto de vista, sua força de facilitação parece incontestável. Tão incontestável, aliás, quanto essa lei segundo a qual toda penetração só abre um caminho sob certo preço, ou seja, aferrolhando outras passagens, fazendo a ligatura, suturando, comprimindo ou até mesmo reprimindo, pelo menos provisoriamente, outras veias. E hoje como ontem, quero dizer março de 1963, é esta questão do *hoje* que me interessa aqui, como a tentei formular ontem, e vocês me desculparão — apenas desta vez, não cairei no hábito — por citar algumas linhas que naquela ocasião definiam, em sua forma geral, uma tarefa que ainda me parece necessária, do lado de Freud, desta vez, mais do que do lado de Descartes. Ao dizer “do lado de Freud” mais do que “do lado de Descartes”, não nos deixemos ceder depressa demais a uma ingenuidade que nos precipitaria na crença de que estamos mais perto de um hoje com Freud do que com Descartes, embora este seja o ponto de vista da maioria dos historiadores.

Eis, portanto, a questão de ontem, do hoje de ontem, tal como hoje a gostaria de traduzir, do lado de Freud, transportando-a assim para o hoje de hoje:

“Então, se o livro de Foucault, a despeito das impossibilidades e das dificuldades reconhecidas [subentendido: por ele, decerto], pôde ser escrito, temos o direito de nos indagar em que, em último recurso, ele apoiou essa linguagem sem recurso e sem apoio [sem recurso e sem apoio

são expressões de Foucault que acabo de citar]: quem enuncia o não-recurso, quem escreveu e quem deve ouvir essa história da loucura? Pois não é um acaso se é hoje que tal projeto pôde se formar. Deve-se supor — sem esquecer, *muito ao contrário*, a audácia do gesto de pensamento em *História da loucura* — que uma certa liberação da loucura começou, que a psiquiatria, por pouco que seja, se abriu [e em suma eu seria tentado a substituir pura e simplesmente psiquiatria por psicanálise, para traduzir o hoje de ontem no hoje da minha questão de hoje], que o conceito de loucura como desrazão, se algum dia teve uma unidade, se deslocou. E que é na abertura desse deslocamento que um projeto como esse pôde encontrar sua origem e sua passagem históricas.

Se Foucault está mais do que outro sensível e atento a questões desse tipo, parece contudo que não aceitou reconhecer nelas um caráter metodológico ou filosófico preliminar.”¹

Se questões desse tipo têm um sentido ou uma legitimidade, se desde então se tratava de perguntar o quê, hoje, nesse tempo que é o nosso, aquele em que a *História da loucura* de Foucault foi escrita, tornava possível o acontecimento de um tal discurso, teria sido então mais conseqüente da minha parte elaborar esta problemática do lado da modernidade, *a parte subjecti*, de certo modo, do lado em que o livro se escrevia, portanto do lado, por exemplo, do que bem poderia ter acontecido com a psiquiatria moderna mencionada no trecho que acabo de ler. Com a psiquiatria moderna, e também com a psicanálise, ou antes com as psicanálises e com os psicanalistas, porque a passagem para o plural será propriamente o que está em jogo nesta discussão. Teria sido mais urgente, de fato, insistir na psiquiatria ou na psicanálise modernas do que orientar a mesma questão para Descartes. A partir daí, estudar o lugar e o papel da psicanálise no projeto foucaultiano de uma história da loucura, como agora vou tentar fazer, poderia consistir em corrigir uma inconseqüência ou em explicitar mais diretamente uma problemática que eu tivesse deixado

¹ J. Derrida, *L'écriture et la différence*. Paris, Le Seuil, 1967, p. 61.

em estado de programa preliminar, como um enquadramento geral, na introdução à minha conferência de 1963. Esta fazia apenas uma alusão à psicanálise. É verdade que a incluía desde a abertura. Num protocolo que exibia certas posições de leitura, eu evoquei então o enraizamento da linguagem filosófica na linguagem não-filosófica e lembrei uma regra de método hermenêutico, que me parecia ainda válida para o historiador de filosofia tanto quanto para o psicanalista, ou seja, a necessidade de se assegurar primeiro do sentido patente, e portanto de falar a língua do paciente que se escuta: de compreender bem, de modo quase escolar, filológico e gramatical, considerando as convenções dominantes e estabilizadas, o que Descartes *queria dizer* na superfície já tão difícil do seu texto, assim como ele pode ser interpretado segundo normas clássicas de leitura, e de compreender isso mesmo *antes* de submeter essa primeira leitura a uma apreciação sintomal e histórica regulada por outros axiomas ou outros protocolos: de compreender isso mesmo *antes e para* desestabilizar, quando isso é possível e se necessário, a autoridade das interpretações canônicas. A despeito do que se faça, é preciso começar por ouvir o cânone. É nesse contexto que recordei a observação de Ferenczi citada por Freud em *Traumdeutung* (“Toda língua tem sua língua de sonho”) e o que diz Lagache a propósito do poliglotismo na análise.

Em sua forma geral e histórica, minha questão dizia respeito ao *sítio* que dá lugar *hoje* a uma história da loucura, tornando-a possível; uma questão como essa poderia ter me conduzido, é verdade, à situação da psiquiatria e da psicanálise, mais do que à reconsideração de uma leitura de Descartes. Esta lógica teria parecido mais natural, e sua consequência imediata. Mas se, delimitando severamente o campo, substituí Freud por Descartes, o que não é talvez somente por causa do lugar significativo e estratégico que Foucault confere ao momento cartesiano na interpretação do *Grande Confi-*

namento e da *Idade Clássica*, quer dizer, no recorte do próprio objeto do livro: já é, pelo menos implicitamente, por causa do papel que a referência a um certo Descartes desempenhava na reflexão de então, início dos anos sessenta, mais próxima da psicanálise, de fato no próprio elemento de uma certa psicanálise e da teoria lacaniana. Esta se elaborava em torno da questão do sujeito e do sujeito da ciência. Quer se tratasse então da certeza antecipada e do tempo lógico (1945, *Écrits*, p. 209), quer se tratasse, alguns anos mais tarde (1965-1966), do papel do Cogito e — precisamente — do Deus enganador em “A ciência e a verdade”, Lacan voltava incansavelmente a uma certa intransponibilidade de Descartes. Em 1945, associando Descartes a Freud em seus “Sobre a causalidade psíquica” (*Écrits*, p. 193), ele declarava como conclusão que “nem Sócrates, nem Descartes, nem Marx, nem Freud podem ser ‘ultrapassados’, na medida em que conduziram sua pesquisa com aquela paixão de desvelar que tem um objeto: a verdade”.

O título proposto para as reflexões a que me arrisco hoje, “A história da loucura na época da psicanálise”, indica claramente uma mudança — no tempo, no modo ou na voz. Não se trata mais da época *descrita* por uma *História da loucura*. Não se trata mais da época ou do período que, como a idade clássica, se defrontam, na qualidade de seu próprio objeto, com a história da loucura tal como Foucault a escreve. Trata-se hoje da época a que pertence o próprio livro, da época em que ele acontece, da época que lhe assegura sua situação: da época *descrevente*, mais do que da idade *descrita*. Em meu título, deveria colocar aspas em “A história da loucura”, pois ele designa a época do livro, “A história (*historia rerum gestarum*) da loucura”, como livro, na época da psicanálise e não a história (*res gestae*) da loucura, da loucura ela própria, na idade da psicanálise, embora, como veremos, Foucault tente regularmente objetivar e reduzir a psicanálise àquilo do

qual ele fala, mais do que àquilo a partir do que ele fala. O que me interessará, então, serão antes o tempo e as condições históricas nas quais o livro se enraíza ou dá a partida, e menos o tempo ou as condições históricas que ele narra e tenta de algum modo objetivar. Se confiássemos depressa demais na oposição do sujeito e do objeto, como na categoria da objetivação (o que não creio nem possível nem justo neste caso, e pouco fiel à própria intenção de Foucault), diríamos por comodidade que se trata de considerar a história da loucura *a parte subjecti*, do lado em que ela se escreve e não do lado em que ela é descrita.

Ora, do lado em que ela se escreve, existe um certo estado da psiquiatria, por certo — e da psicanálise. Teria sido possível o projeto de Foucault sem a psicanálise, da qual ele é contemporâneo e da qual ele pouco fala, e sobretudo fala de modo tão equívoco e tão ambivalente no livro? Nós lhe devemos alguma coisa, e o quê? A dívida, se ela tiver sido contraída, será essencial? Definirá ela, ao contrário, aquilo mesmo de que ele teve de se desligar, de modo crítico, para formar o projeto? Em uma palavra, qual é a situação da psicanálise sob o olhar e no momento do livro de Foucault? E como este situa seu projeto sob o olhar da psicanálise?

Confiemos, por um momento, nesse nome comum, a psicanálise. Retardemos um pouco a chegada dos nomes próprios, por exemplo Freud ou Lacan, e façamos provisoriamente como se houvesse uma psicanálise e que ela fosse *uma*: como se, mesmo em Freud, ela já não se dividisse bastante para tornar sua localização e sua identificação mais que problemáticas. Mas aquilo cujo vencimento retardamos aqui formará sem dúvida o próprio horizonte, em todo caso a conclusão provisória desta exposição.

Como vocês sabem, Foucault fala muito pouco de Freud em seu livro. Isso pode parecer justificado em suma pela própria delimitação que um historiador da loucura na idade clássica

deve se impor. Se aceitarmos a grande cesura desse recorte (mesmo havendo uma aí uma questão, ou um enxame de questões que decido prudentemente e por economia não abordar, a fim de melhor discernir o que Foucault *quer dizer* de Freud, e me instalo, então, na tese ou na hipótese dessa separação entre a época clássica e uma época pós-clássica), Freud não tem porque ser abordado. Ele pode e deve no máximo ser situado no limite. O limite nunca é um lugar de total repouso, ele nunca forma uma linha indivisível e é sobre essa margem que se colocam sempre os problemas de topologia mais desconcertantes. Onde se situará, aliás, um problema de topologia a não ser sobre a margem? E por que haveríamos de nos inquietar com a margem se esta formasse uma linha indivisível? Além do mais, um limite não é propriamente um lugar. Ao que se passa ali, entre os sítios, é sempre arriscado, em particular para o historiador, atribuir a ocorrência de um acontecimento determinável.

Ora, Foucault *quer e não quer* situar Freud em um lugar histórico estabilizável, identificável e aberto a uma apreensão unívoca. A interpretação ou a topografia que ele nos propõe para o momento freudiano é sempre inquieta, dividida, móvel, alguns diriam ambígua, outros ambivalente, intrincada ou contraditória. Ele ora quer creditar, ora desacreditar Freud, a menos que de fato faça uma e outra coisa indiscriminadamente e ao mesmo tempo. Quanto a essa ambivalência, teremos sempre a escolha entre as duas atribuições. Podemos remetê-la a Foucault ou a Freud; ela pode caracterizar uma motivação, o gesto do intérprete e um certo estado de seu trabalho, mas pode também, ou em primeiro lugar, qualificar a mera constatação, por parte do trabalho do intérprete ou do historiador, de uma duplicidade estrutural que ele reflete a partir da própria coisa, isto é, o evento da psicanálise. A motivação seria então *justamente* motivada, ela seria convocada e justificada pela própria questão de que se trata. Pois a ambigüida-

de de que nós vamos falar poderia muito bem estar do lado da psicanálise, do lado do acontecimento dessa invenção chamada psicanálise.

Recolhamos, para começar, alguns indícios. Se a maior parte das referências explícitas a Freud estão agrupadas nas conclusões do livro (no final de “O nascimento do asilo” e no início do “Círculo antropológico”), o que chamarei aqui de uma *dobradiça*¹ aparece antes, bem no meio do volume, para compartilhar ao mesmo tempo do livro e da relação do livro com Freud.

Por que uma *dobradiça*? Pode-se compreender essa palavra no sentido técnico ou anatômico da articulação cardinal, do gonzo (*cardo*) ou do pivô. A dobradiça é um dispositivo axial em torno do qual se fixa a volta, o tropos ou a evolução de uma rotação. Mas pode-se também sonhar nas vizinhanças do termo homônimo, esse outro *artefato* que o código da falcoaria chama também de *charnière*, lugar onde o caçador encarna a ave, oferecendo-lhe carne como engodo.

Esse duplo movimento de articulação, essa alternância de abertura e fechamento que o dispositivo de uma dobradiça pode garantir, o ir e voltar, o *fort/da* de um pêndulo ou de um balancim, eis aí o que Freud significa para Foucault. E essa dobradiça técnico-histórica permanece também como lugar de um simulacro ou de um possível engodo — para o corpo e para a carne. Tomadas neste grau de generalidade, as coisas nunca mudarão para Foucault: elas serão esse interminável movimento alternativo que sucessivamente abre e fecha, aproxima e afasta, repudia ou aceita, exclui ou inclui, desqualifica ou legitima, domina ou liberta. O lugar freudiano não é somente o dispositivo técnico-histórico, o *artefato* chamado

¹ Dobradiça, em francês *charnière*, palavra que também designa o lugar onde os falcões são treinados com carne para aprender a caçar (NT).

dobradiça. O próprio Freud terá, de fato, a figura ambígua de um porteiro. Introduzindo a uma nova época da loucura, a nossa, aquela a partir da qual se escreve a *História da loucura* (o livro com este título), ele representa também o melhor guardião de uma época que se encerra com ele, a história da loucura tal como é contada pelo livro que tem esse título.

Freud porteiro do hoje, o guardião das chaves, as que abrem mas que também fecham a porta, ou seja, a porta: para o hoje ou para a loucura. Ele, Freud, é esta dupla figura da porta e do porteiro. Ele fica de guarda e introduz. Alternativa ou simultaneamente, ele encerra uma época e abre outra. E, nós o verificamos, essa dupla possibilidade não é estranha a uma instituição: aquilo que se chama de situação analítica como cena entre quatro paredes [*huis clos*]. É por isso, e este seria o paradoxo de uma lei de série, que Freud pertence e não pertence às séries nas quais Foucault o inscreve. O fora de série se encontra regularmente reinscrito nas séries. Não me empenharei agora em considerações formalizantes sobre a lei quase transcendental da serialidade que poderia ser ilustrada de modo análogo em tantos outros exemplos, e cada vez que a condição transcendental de uma série também faça parte, paradoxalmente, da série, criando aporias para toda constituição de um conjunto, em particular de uma configuração histórica (idade, *episteme*, paradigma, *themata*, época etc.). Essas aporias são tudo menos impasses acidentais que se deveria tentar a qualquer preço romper segundo modelos teóricos recebidos. Passar pela prova dessas aporias é também uma oportunidade para o pensamento.

Para respeitar o contrato desse colóquio, vou me contentar aqui com um exemplo.

O primeiro sinal, então, em plena metade do livro (pp. 410-411). Ele aparece no fim da segunda parte, no capítulo intitulado “Médicos e doentes”. Temos aí uma espécie de epílogo, menos de uma página e meia. Separado da conclusão

por asteriscos, o epflogo diz também a verdade de uma transição e o sentido de uma passagem. Ele parece firmemente estruturado por dois enunciados sem equívocos:

1. Na época clássica, a psicologia não existe. Ela não existe *ainda*. Foucault diz isso sem hesitar, desde o início do epflogo: “Na idade clássica, inútil tentar distinguir as terapêuticas físicas e as medicações psicológicas. Pela simples razão que a psicologia não existe.”
2. Mas da psicologia que vai nascer em seguida, depois da época clássica, a psicanálise não faz parte, ela não faz *mais* parte. “Não é de psicologia”, diz Foucault, “que se trata em psicanálise”.

Em outras palavras: se, na época clássica, não existe ainda psicologia, nela, com a psicanálise, já não há mais psicologia. Mas para afirmar isso, contra um preconceito ou contra uma tentação, contra aquilo que continua a pressionar tantos intérpretes de bom senso (e, às vezes, em parte, Foucault entre eles) a considerar a psicanálise como uma psicologia (tão original ou nova quanto esta possa ser), é preciso, *por um lado*, resistir. Foucault dará sinais dessa resistência, nós veremos. É preciso, *por outro lado*, aceitar, no esquema histórico, a hipótese de um *retorno*: não o retorno a Freud, mas o retorno de Freud a...

Que retorno? Retorno a quê? “Retorno” é a palavra de Foucault. Uma palavra sublinhada. Se a psicanálise já *não é mais* uma psicologia, não parece que ela esboça, a partir daí pelo menos um certo retorno a esse tempo em que *não havia ainda* psicologia? Será que para além da psicologia do século XVIII e, com ampla margem, para além da modernidade psicologista de um século XIX, para além da instituição positivista da psicologia, Freud não reata com uma certa idade clássica, em todo caso com aquilo que nela não determina a

loucura como uma doença psíquica, mas como coisa da razão, como desrazão? Sem dúvida, na época clássica, se algo assim existe (hipótese de Foucault que apresento aqui, nesse contexto, como tal, como se não fosse discutível), a desrazão é reduzida ao silêncio: não se fala com ela. O diálogo é interrompido ou proibido; e essa suspensão teria recebido do Cogito cartesiano sua forma violenta de sentença. Para Freud *também* a loucura seria desrazão (e neste sentido, pelo menos, haveria uma lógica neocartesiana em ação dentro da psicanálise); mas desta vez deveríamos nos pôr a falar com ela: restabeleceríamos o diálogo com a desrazão e levantaríamos a suspensão cartesiana. Assim como a palavra “retorno”, a expressão “diálogo com a desrazão” é uma citação. Uma e outra escandem um último parágrafo do epflogo que, no meio do livro, começa pela fórmula da qual retirei o subtítulo desta exposição: “é preciso fazer justiça a Freud”.

Quando se diz “fazer justiça...”, com frequência é porque se pretende corrigir um impulso ou inverter o sentido de uma inclinação: aconselha-se também a resistir a uma tentação. E essa tentação, de se ser injusto com Freud, no caso, incluindo-o na época da instituição psicopatológica (que daqui a pouco definiremos), é bem possível que Foucault a tenha sentido, fora de si ou em si; é preciso que ela ainda nos ameace e que sempre corramos o risco de vê-la ressurgir para que tenhamos de apelar à vigilância e à justiça.

Eis, então, esse parágrafo, que leio por extenso porque, em sua tensão interna, ele me parece fixar a matriz de todos os enunciados futuros sobre a psicanálise, na oscilação mesma de seu balancim. É como a balança de uma justiça, que nem mesmo a sentença de morte estancaria em sua justa estabilidade. É como se a justiça devesse significar seu próprio movimento:

“É por isso que é preciso fazer justiça a Freud. Entre *Os cinco casos clínicos* e a cuidadosa investigação sobre os *Medicamentos psicológicos* [Janet] há

mais que a consistência de uma *descoberta*, há a violência soberana de um *retorno*. Janet enumerava os elementos de uma divisão, detalhava o inventário, anexava aqui ou ali, conquistava talvez. Freud retomava a loucura ao nível de sua *linguagem*, reconstituía um dos elementos essenciais de uma experiência reduzida ao silêncio pelo positivismo; ele não fazia à lista de tratamentos psicológicos da loucura qualquer acréscimo importante; ele restituía ao pensamento médico a possibilidade de um diálogo com a desrazão. Não nos surpreendamos com o fato de que o mais psicológico dos medicamentos tenha encontrado tão depressa sua vertente e suas confirmações orgânicas. Não é absolutamente de psicologia que se trata na psicanálise: mas precisamente de uma experiência da desrazão que a psicologia moderna houve por bem mascarar.”¹

“Mascarar”: a psicologia positivista teria assim mascarado a experiência da desrazão: imposição da máscara, dissimulação violenta do rosto, da verdade ou da visibilidade. Tal violência teria consistido em dissociar uma certa unidade, a que correspondia justamente à presumida unidade da época clássica: haveria daí em diante a doença, de um lado, que diz respeito ao orgânico, e a desrazão, de outro lado, uma desrazão frequentemente tornada sem interesse por essa modernidade sob sua forma “epitética”:² o *desrazoável*, cujas manifestações discursivas se tornarão o objeto de uma psicologia. Esta perde toda a relação com uma certa verdade da loucura, isto é, da Desrazão. A psicanálise, ao contrário, rompe com a psicologia *ao falar com a Desrazão* que fala dentro da loucura, dessa

¹. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris, Plon, 1961, p. 411. Observe-se de passagem que esta é, ao lado de uma muito breve alusão aos *Trois Essais*, em *Maladie mentale et psychologie*, e uma referência igualmente breve a *Totem et Tabou*, em *Les mots et les choses*, uma das raras ocasiões, sem dúvida, em que Foucault menciona uma obra de Freud; ele não o cita, que eu saiba, nunca, da mesma forma que não analisa qualquer texto de Freud nem de outro psicanalista, nem mesmo dos psicanalistas franceses atuais. Quando o faz, só um nome próprio é pronunciado, Freud, ou um nome comum: a psicanálise.

². Foucault o anotara mais acima, p. 195.

forma fazendo um retorno, por meio dessa troca de palavras, não em direção à própria idade clássica que, bem diferentemente da psicologia, soube determinar a loucura como Desrazão, embora para excluí-la e segregá-la, mas em direção àque-la véspera da época clássica, que ainda a obsidiava.

Estando esse esquema firmemente estabelecido pela página que acabo de citar, fiquei surpreendido, na releitura da *História da loucura*, com um paradoxo em forma de quiasma. Eu não lhe havia dado, na primeira leitura, a atenção que ele merece. Qual é seu esquema? Em virtude do que acabamos de ouvir, se somos “justos” com Freud, vamos lhe reconhecer o mérito de figurar — e isso acontece — na galeria de todos aqueles que, de um extremo ao outro do livro, anunciam, como arautos positivos, a própria impossibilidade do livro: Nietzsche antes de todos e, mais regularmente, Nietzsche e Artaud, muito frequentemente associados na mesma frase, Nietzsche, Artaud, Van Gogh, às vezes Nerval, aqui ou ali Hölderlin. Sua desmedida, “a loucura onde a obra se abisma”, é esse abismo a partir do qual se abre o “espaço de nosso trabalho” (p. 643).

É *diante* dessa loucura, no instante furtivo em que ela se articula à obra, que nós somos *responsáveis*. Longe de poder fazê-la comparecer, somos nós que comparecemos *diante* dela. Saibamos portanto que somos responsáveis diante dela, muito mais do que autorizados a questioná-la, a objetivá-la ou a pedir-lhe as contas. No final da última página, depois de ter longamente evocado Nietzsche e mencionado Van Gogh, Foucault escreve: “O instante em que, juntas, a obra e a loucura nascem e se concretizam é o começo do tempo em que o mundo se vê interpelado por essa obra, e responsável por estar diante dela.” Eis como, respondendo à interpelação, a *História da loucura* registra e assume a responsabilidade. Diante daquilo que o nome de Nietzsche indica e dos desses outros que, não é um mistério para ninguém, foram considerados

loucos pela sociedade (Artaud, e antes dele Van Gogh, e antes dele Nerval, e antes dele Hölderlin).

Mas Freud? Por que no mesmo livro ele aparece ora associado, ora em oposição a essas grandes testemunhas da loucura e da desmedida, que são também grandes juízes, os nossos, os que nos julgam? Devemos também comparecer diante de Freud? E por que as coisas então se complicam?

O quiasma que evoquei há instantes, eu o veria desenhar-se em um lugar onde Freud está justamente perto de Nietzsche, do mesmo lado que ele, quer dizer, do nosso lado, do lado do que Foucault chama “o homem contemporâneo”: este “nós” enigmático para o qual uma história da loucura se abre hoje, entreabre a porta do hoje e deixa entrever sua possibilidade. Foucault acaba de descrever a perda da desrazão, esse fundo sobre o qual a época clássica determinava a loucura. É o momento em que a desrazão declina ou desaparece no desrazoável, é a vertente que tende a patologizar a loucura. E aí também é por meio de um retorno à desrazão, desta vez sem exclusão, que Nietzsche e Freud reabrem o diálogo com a loucura, *ela mesma* (supondo, com Foucault, que nesse caso se possa dizer “ela mesma”). Esse diálogo fora *rompido* por duas vezes, de certo modo e diferentemente, a segunda vez pelo positivismo psicologista de ontem, que não pensava mais a loucura como desrazão, e uma primeira vez já pela idade clássica, que, ao mesmo tempo que excluía a loucura, que rompia o diálogo com ela, ainda a determinava como desrazão, e a excluía justamente por isso — mas a excluía para bem perto dela, como seu outro e seu adversário: é o momento cartesiano, pelo menos tal como ele é fixado nas três páginas que foram o objeto de nosso debate há quase trinta anos.

Darei ênfase aqui a tudo que marca o hoje, o presente, o agora, o contemporâneo, este tempo que nos é próprio e comum, o tempo desse “nós” frágil e dividido a partir do qual a possibilidade de um livro como a *História da loucura* se de-

cide, mal se esboçando ainda, prometendo-se em suma mais do que se dá. Nietzsche e Freud são conjugados como uma dupla, Nietzsche e Freud: e a conjunção de seu acoplamento é também a cópula-dobradora ou, se preferem, o meio-termo da proposição moderna:

“Se o homem *contemporâneo*, desde Nietzsche e Freud, encontra no fundo dele mesmo o ponto de contestação de toda verdade, podendo ler, no que ele sabe *agora* de si mesmo, os indícios de fragilidade por onde a desrazão ameaça, ao contrário dele, o homem do século XVII descobre, na imediata presença de seu próprio pensamento, a certeza na qual se anuncia a razão em sua forma primeira.”¹

Por que falei eu de quiasma? E por que ficaríamos nós fascinados pelo quiasma múltiplo que organiza toda esta cena de interpretação?

É que, nas três páginas consagradas a Descartes, no início do segundo capítulo sobre “O grande confinamento”, Foucault designava uma *exclusão*. Ele a descrevia, a colocava, a declarava sem equívoco e firmemente (“a loucura é excluída pelo sujeito que duvida”). Essa exclusão procedia de uma “decisão” (são essas as suas palavras), de um “estranho golpe de estado” que iria “reduzir ao silêncio” a loucura excluída e traçar uma “linha divisória” muito rigorosa. No texto das *Meditações* que nessa ocasião citava com destaque, Foucault nunca mencionava o Gênio Astucioso. E foi, ao contrário, recordando a supervalorização hiperbólica da ficção do Gênio Astucioso, que então confessei a minha perplexidade e propus outras questões. Ao me responder, nove anos mais tarde, no posfácio da reedição da *História da loucura*, em 1972, pela Gallimard, ele ainda recusa firmemente o modo

¹. *Histoire de la folie à l'âge classique*. 1ª ed., Paris, Plon, 1951, pp. 195-196. Daqui para diante, é a essa edição que nos referiremos.

pelo qual trabalho essa ficção cartesiana do Gênio Astucioso e esse momento hiperbólico da dúvida. Ele me acusa (eu cito) de “passar por cima de tudo que mostra que o episódio do Gênio Astucioso é um exercício voluntário, controlado, dominado e empreendido do início ao fim por um sujeito meditante, que nunca se deixa surpreender” [p. 601; censura muito injusta, pois eu digo com insistência¹ que esse domínio metódico por parte do sujeito voluntário se exerce “quase todo o tempo” e que Foucault, portanto, como Descartes, tem razão quase o tempo todo, e vence o Gênio Astucioso, mas isso pouco importa agora, e já disse que não reabrirei esse debate]. Ao me acusar de passar por cima dessa neutralização metódica do Gênio Astucioso, Foucault, sempre em sua resposta de 1972, confirma os propósitos das três páginas discutidas e afirma que “se o Gênio Astucioso retoma os poderes da loucura, é depois que o exercício da meditação excluiu o risco de *se estar louco*”. Podíamos ficar tentados a responder que se ele pode *retomá-los*, esses poderes da loucura, se ele ainda os “retoma” depois, mais tarde, é que a exclusão do risco de ser louco deixa lugar para um *depois*; o relato não é portanto interrompido por ocasião da exclusão alegada por Foucault, e até certo ponto atestada e incontestável (e eu, aliás, nunca o contestei quanto a esse ponto, bem ao contrário); o relato não é interrompido, nem o exercício de meditação que ele retrata, assim como a ordem das razões não é imobilizada para sempre por essa mesma exclusão. Mas deixemos isso de lado. Eu repito: não invoco essa dificuldade para voltar a uma antiga discussão. Eu o faço porque Freud ficará, como tentarei explicar, duplamente situado, *duas vezes* implicado no quiasma que me interessa: *por um lado*, na frase que citei há poucos

¹. “Cogito et histoire de la folie”, em *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, pp. 89 e seg.

momentos (na qual Freud era imediatamente associado a Nietzsche, o único colaborador de Nietzsche, do lado “bom”, se podemos dizer assim, do lado onde “nós”, os contemporâneos, reabrimos o diálogo duas vezes interrompido com a desrazão); ora, essa frase é seguida por alusões ao Gênio Astucioso que complicam, como eu mesmo tentei fazer, a cena de leitura da dúvida cartesiana enquanto momento do grande confinamento; mas também, *por outro lado*, porque, de modo mais distante, tentarei daqui a pouco lembrar, e no fundo isso seria o essencial de minha palestra de hoje, a necessidade de considerar um certo Gênio Astucioso de Freud, ou seja, a presença do demônio, do diabo, do advogado do diabo, do diabo manco etc., em *Além do princípio do prazer*, ali onde a psicanálise encontra, me parece, seu maior poder especulativo mas também o lugar da maior resistência à psicanálise (pulsão de morte, compulsão de repetição etc., e *fort/da!*).

Assim, logo após ter dito “...o homem contemporâneo, depois de Nietzsche e Freud...”, Foucault propõe um desenvolvimento a respeito do Gênio Astucioso. A lógica dessa seqüência me parece dirigida por um “Não se pode esquecer” que eu seria tentado a aproximar do “é preciso fazer justiça” de ainda há pouco. O que não se pode esquecer? Bem, o Gênio Astucioso, justamente. E sobretudo, eu insisto, porque o Gênio Astucioso é anterior ao Cogito, embora sua ameaça permaneça *perpétua*.

Isso poderia contradizer (como tentei fazer) a tese sustentada 150 páginas antes a respeito do Cogito cartesiano como simples exclusão da loucura. E isso teria podido, em consequência, isso teria nos permitido fazer a economia de um debate tão longo e dramático. Tarde demais. Foucault reafirma apesar de tudo, a despeito dessa anterioridade reconhecida do Gênio Astucioso, que o Cogito é o começo absoluto, mesmo se nesse começo absoluto “*não se deva esquecer*” o que

em suma havia sido esquecido ou omitido no discurso sobre a exclusão da loucura pelo Cogito, ficando a pergunta do que pode ser um começo metódico absoluto que não nos deixa esquecer a ameaça anterior, e até mesmo perpétua, nem o fundo de obsessão sobre o qual esse começo é obrigado a se erigir. Como sempre, prefiro citar, mesmo sendo um trecho longo. Eis o que diz Foucault imediatamente após evocar “o homem contemporâneo” que, “desde Freud e Nietzsche”, encontra no que “agora sabe de si mesmo” aquilo “por onde a desrazão ameaça”. O que ele diz, em resumo, é que ela já tinha começado — essa coisa chamada de contemporânea — na época clássica e com o Gênio Astucioso, o que, evidentemente, a meus olhos pelo menos, não pode deixar intactas a categorialidade histórica de referência e a identidade presumida de alguma coisa como a época clássica (por exemplo).

“Mas isso não quer dizer que o homem clássico estava, em sua experiência da verdade, mais distante da desrazão que nós mesmos podemos estar. É verdade que o Cogito é começo absoluto [esse enunciado confirma portanto a tese das páginas 54-57]; *mas não se deve esquecer* [eu assinalo, J.D.] que o Gênio Astucioso lhe é anterior. E o Gênio Astucioso não é o símbolo pelo qual são resumidos e levados para o sistema todos os perigos desses eventos psicológicos que constituem as imagens dos sonhos e dos erros dos sentidos. Entre Deus e o homem, o Gênio Astucioso tem um significado absoluto: ele é, com todo seu rigor, a possibilidade da desrazão e a totalidade de seus poderes. Ele é mais que a refração da finitude humana; ele designa o perigo que, bem adiante do homem, poderia impedi-lo de maneira definitiva de ter acesso à verdade: o obstáculo maior, não de tal espírito, mas de tal razão. E não é porque a verdade, que obtém do Cogito a sua iluminação, acabe por esconder inteiramente a sombra do Gênio Astucioso que se *deve esquecer* seu poder perpetuamente ameaçador [assinalo: há pouco Foucault dizia: *não se deve esquecer* que o Gênio Astucioso é anterior ao Cogito; agora ele diz que *não se deve esquecer* seu poder perpetuamente ameaçador, mesmo após a passagem, o instante, a experiência, a garantia do Cogito e a exclusão da loucura que ele opera]: até que chegue à existência e à verdade do mundo exterior, esse perigo pesará sobre o encaminhamento de Descartes.” (O.C., p. 196)

Devia-se indagar — nós não teremos tempo para isso, nem é este o lugar — os efeitos que pode ter a categoria de “ameaça perpétua” (são as palavras de Foucault) sobre os indícios de presença, os pontos de referência positivos, as determinações dos signos e dos enunciados, enfim sobre toda a criteriolgia ou a sintomatologia que pode dar garantia a um saber histórico sobre uma figura, uma *episteme*, uma idade, uma época, um paradigma, uma vez que todas essas determinações se encontram justamente ameaçadas por uma obsessão perpétua. Pois, em princípio, todas essas determinações são para o historiador ou bem presenças, ou bem ausências; elas excluem a obsessão, elas se deixam localizar por meio de signos, dir-se-ia quase em um quadro de ausências e presenças; elas decorrem da lógica da oposição, neste caso de inclusão *ou* de exclusão, da alternativa do dentro e do fora etc. A ameaça perpétua, quer dizer, a sombra da obsessão (e assim como o fantasma ou a ficção do Gênio Astucioso, a obsessão não é nem a presença nem a ausência, nem o mais nem o menos, nem o dentro nem o fora), não se prende somente a isso ou àquilo: ela ameaça a lógica da distinção entre o isso e o aquilo, a própria lógica da exclusão ou da forclusão, assim como a história fundada nessa lógica e suas alternativas. Evidentemente, o que é excluído nunca é simplesmente excluído, pelo Cogito ou por o que quer que seja, sem retornar, eis aí algo que uma certa psicanálise nos ajudou também a compreender. Mas deixo o plano da generalidade desse problema para voltar a um certo funcionamento regulamentado da referência à psicanálise e ao nome de Freud em *História da loucura na época clássica*.

Consideremos a dupla Nietzsche/Freud, esta *odd couple* sobre a qual há tanto a dizer por outro lado (eu me arrisquei a fazê-lo, em *La carte postale*, em particular, e justamente a propósito de *Além do princípio do prazer*). A filiação ou a filiação dessa dupla reaparece em outro lugar. É ainda sobre

o fio de um limite, na Introdução à terceira e última parte, quando o “delírio” do *Sobrinho de Rameau* dá, como o havia feito o Cogito cartesiano, a nota ou a chave de uma nova partitura. Ora, esse delírio do *Sobrinho de Rameau* “anuncia Freud e Nietzsche”. Deixemos de lado as questões que o conceito de “anúncio” pode colocar para qualquer historiador. Não é por acaso que elas se reúnem às que foram colocadas há pouco pelo conceito de *obsessão*. Uma vez que aquilo que *anuncia* já não pertence mais inteiramente a uma configuração presente e já pertence ao futuro de uma outra configuração, seu lugar, o ter-lugar de seu acontecimento, invoca uma outra lógica; ela perturba, em todo caso, a axiomática de uma história excessivamente confiante na oposição entre a ausência e a presença, o dentro e o fora, a inclusão e a exclusão. Leiaamos então essa frase e observemos a recorrente e ainda mais surpreendente associação desse *anúncio* com a figura do Gênio Astucioso, mas desta vez um “outro Gênio Astucioso”.

“Confrontação trágica da necessidade e da ilusão sobre um modo onírico, que anuncia Freud e Nietzsche [desta vez a ordem dos nomes é invertida], o delírio do Sobrinho de Rameau é ao mesmo tempo a repetição irônica do mundo, sua reconstrução destrutiva sobre o teatro da ilusão [...]” (O.C., p. 422.)

Um Gênio Astucioso logo reaparece. E quem verá uma coincidência nessa repetição inevitável? Mas não é o mesmo Gênio Astucioso. É uma outra figura de Gênio Astucioso. Haverá então uma função recorrente do Gênio Astucioso, função que, por referência a uma *hipérbole* platônica, eu denominara de hiperbólica em “Cogito et histoire de la folie”. Essa função havia sido garantida pelo Gênio Astucioso sob os traços e sob o nome que ele toma em Descartes. Mas um outro Gênio Astucioso, o mesmo também, pode reaparecer sem seu nome e sob outros traços, por exemplo, nas vizinhanças do Sobrinho de Rameau: Gênio Astucioso dife-

rente, é verdade, entretanto semelhante o bastante, em virtude de sua função recorrente, para que o historiador, no caso Foucault, se permita uma metonímia bastante legítima a seus olhos para chamá-lo ainda de Gênio Astucioso. Tal reaparição se produz após a segunda passagem de Freud-e-Nietzsche, quando eles se fazem furtivamente anunciar pelo *Sobrinho de Rameau*, cujo riso “prefigura antecipadamente e reduz todo o movimento da antropologia do século XIX” (p. 424), esse tempo da prefiguração e do anúncio, esse intervalo entre o raio antecipador e o acontecimento do que ele pré-vê se explicando pela própria estrutura de uma experiência da desrazão, se existe uma, isto é, de uma experiência dentro da qual não se consegue ficar e fora da qual só é possível recair depois de se ter aproximado dela, o que impede que se faça dessa história uma história adequadamente sucessiva ou sequencial. Isso é formulado em uma pergunta de Foucault: “Por que não é possível que se permaneça na diferença da desrazão?” (p. 425).

“Mas dentro dessa vertigem, onde a verdade do mundo só consegue se manter no interior de um vazio absoluto, o homem reencontra também a irônica perversão de sua própria verdade, no momento em que ela passa dos sonhos da interioridade às formas de intercâmbio. A desrazão parece então *um outro* Gênio Astucioso [o grifo é meu, J.D.], não mais aquele que exila o homem da verdade do homem, mas aquele que ao mesmo tempo mistifica e desmistifica, encanta até o extremo desencantamento essa verdade de si mesmo que o homem confiou às suas mãos, a seu rosto, à sua palavra; um Gênio Astucioso que opera não mais quando o homem quer ter acesso à verdade, mas quando ele quer restituir ao mundo uma verdade que é a sua própria e, projetado na embriaguez do sensível na qual se perde, permanece finalmente ‘imóvel, estúpido, perplexo’. Não é mais na *percepção* que se aloja a possibilidade do Gênio Astucioso [subentendido, como em Descartes], é na *expressão*...” (O.C., p. 423.)

Mas imediatamente após esse comparecimento de Freud ao lado de Nietzsche e de todos os Gênios Astuciosos, o balanço do *fort/da* começa a funcionar e desde então não terá

parado de convocar e de dispensar Freud dos dois lados da linha divisória, dentro e fora da série a partir da qual se escreve a história da loucura. Porque eis que, desde as páginas seguintes, Freud se encontra separado da linhagem em que são reunidos todos os dignos herdeiros do Sobrinho de Rameau. O nome deste que não era louco, não muito louco em todo caso, o nome de Freud é dissociado do de Nietzsche. Mantém-se regularmente silêncio sobre ele enquanto, segundo uma outra filiação, Hölderlin, Nerval, Nietzsche, Van Gogh, Rousset, Artaud se vêem por diversas vezes nomeada e renomeada dentro da mesma “família”.

A partir daí, as coisas vão se agravar. “Fazer justiça a Freud” significará cada vez mais fazer o julgamento de uma psicanálise que terá participado, à sua maneira, por mais original que seja, para a ordem dessas figuras imemoráveis do Pai e do Juiz, da Família e da Lei, para a ordem da Ordem, da Autoridade e do Castigo, figuras imemoráveis que Philippe Pinel teria reconhecido que o médico deve pôr em jogo para curar (p. 607). Já um sinal inquietante, antes mesmo do capítulo sobre “O nascimento do asilo” que inscreverá muito firmemente a psicanálise na tradição de Tuke e de Pinel e chegará a dizer que “toda psiquiatria do século XIX converge realmente para Freud” (p. 611), é que este fizera sua aparição numa outra corrente, a daqueles que sabem, desde o século XIX, que a loucura tem uma história, assim como a razão, da qual ela é a contrapartida. Eles chegam até a pecar por uma espécie de historicismo da razão e da loucura, risco evitado por aqueles que, “de Sade a Hölderlin, a Nerval e a Nietzsche”, se entregam a uma “experiência poética e filosófica repetida” e mergulham numa linguagem “que abole a história...”. Historiador culturalista da loucura, como outros o são da razão, Freud aparece então (p. 456) entre Janet e Brunschvicg.

Mas, acumulando as duas faltas, o historiador racionalista desse fenômeno cultural denominado “loucura” não escapa a

pagar seu tributo ao mito, à magia, à taumaturgia. “Taumaturgia”, diz então Foucault, e esta será aqui a palavra escolhida para o veredicto. Nada de surpreendente nessa cumplicidade entre a razão e um certo ocultismo. Autoridade “mística”, teriam talvez declarado Montaigne e Pascal: a história da razão ou a razão da história exerceriam no fundo a mesma violência, uma violência obscura, irracional, ditatorial, elas serviriam aos mesmos interesses, em nome da mesma alegação fictícia que a psicanálise, quando esta confia todos os poderes à palavra do médico. Freud só libertará o doente do internamento asilar para reconstituir esse isolamento, “naquilo que ele tem de essencial”, dentro da situação analítica. Há uma continuidade de Pinel e Tuke à psicanálise. Há uma consequência inelutável, até Freud; há uma persistência do que Foucault chama de “o mito de Pinel, como o de Tuke” (p. 577). Essa mesma insistência se concentra sempre na figura do médico: é, aos olhos de um doente sempre cúmplice, o devenir-taumaturgo do médico, de um médico que nem sequer se presume que saiba. O *homo medicus* não exerce sua autoridade sob a bandeira da ciência e sim — o próprio Pinel parece reconhecê-lo e até reivindicá-lo — sob a bandeira da ordem, do direito e da moral, mais precisamente “apoiando-se sobre esses prestígios onde estão os compartimentos dos segredos [o grifo é meu, J.D.] da Família, da Autoridade, da Punição e do Amor (...), assumindo as máscaras do Pai e do Justiceiro” (pp. 607-608).

E quando os muros do asilo cedem à psicanálise, é de fato um certo conceito de *segredo* que assegura a tradição de Pinel a Freud. Seria preciso seguir, ao longo dessas páginas, a insinuação de um valor, ele mesmo pouco visível, de segredo. Esse valor se reduziria finalmente a uma *técnica* do segredo, e do segredo sem saber. Ali onde o saber pode apenas ser suposto, ali onde, conseqüentemente, sabe-se que a suposição não pode dar lugar ao saber, ali onde nenhum saber poderia

ser discutido, ali existe a produção de um *efeito de segredo*, daquilo que poderíamos chamar uma *especulação sobre o segredo capital ou sobre o capital de segredo*. A produção calculada, mas afinal incalculável, desse efeito de segredo vem de um simulacro. Este faz lembrar, de um outro ponto de vista, a situação descrita na abertura de *Raymond Roussel*: o risco seria “enganar-se menos por um segredo do que pela consciência de que existe um segredo” (p. 10).

O que permanece, através das diferenças, de Pinel a Freud é a figura do médico que não é um cientista mas antes de tudo um homem da ordem. Nessa figura se reúnem todos os poderes *secretos, mágicos, esotéricos, taumatúrgicos*. São as palavras de Foucault. A objetividade científica alegada por essa tradição não é nada mais do que uma coisificação mágica:

“Se se quisesse analisar as estruturas profundas da objetividade na consciência e na prática psiquiátrica no século XIX, de Pinel a Freud [divórcio, agora definitivo, entre Nietzsche e Freud, dupla ligação deste último], seria preciso justamente mostrar que essa objetividade é desde a origem uma coisificação de ordem mágica, que não pôde se efetivar senão com a cumplicidade do próprio doente e a partir de uma prática moral transparente e clara no começo, mas aos poucos esquecida, à medida que o positivismo impunha seus mitos da objetividade científica” (p. 610).

Ao lado do nome de Freud, a chamada para uma nota. Nesta, ao pé da página, Foucault persiste, data e assina, mas a nota introduz uma ligeira precaução; é de fato uma nota de prudência, mas Foucault não insiste menos por isso, e atesta a persistência:

“Essas estruturas persistem ainda na psiquiatria não-psicanalítica, e sob muitos aspectos também na própria psicanálise.”

Embora de modo discreto, um limite é marcado para o que persiste “sob muitos aspectos”. A linha sempre divisível desse limite situa, em sua forma, a totalidade do que está em

jogo. Mais precisamente, o que está em jogo é justamente a totalidade e os procedimentos de totalização: de que se fala quando se diz “a” psicanálise? O que se identifica deste modo e tão globalmente? Será a *própria* psicanálise, como diz Foucault, a herdeira de Pinel? O que é a *própria* psicanálise? E os lados pelos quais ela herda, serão eles lados essenciais e irredutíveis da própria psicanálise ou apenas “lados” residuais que ela pode superar, ou que ela deve, logo deveria, superar?

A resposta à última pergunta, se parece ainda suspensa nessa nota, vai surgir sem demora, de forma mais determinada e menos equívoca: não, a psicanálise não se libertará jamais da herança psiquiátrica. Sua situação histórica essencial está ligada ao que é chamado de “*situação analítica*”, ou seja, à mistificação taumatúrgica da dupla médico/doente, desta vez regulamentada por protocolos institucionais. Antes de citar literalmente uma conclusão que permanecerá, creio, sem contestação, não só na *História da loucura*, como também em toda a obra de Foucault até sua terrível interrupção, abusarei ainda de vossa paciência para me deter um instante na maneira pela qual Foucault descreve o jogo taumatúrgico cuja *tekh-nè* Pinel teria legado a Freud, ao mesmo tempo arte e técnica, segredo, segredo do segredo, segredo que consiste em fazer supor o saber e em saber fazer crer no segredo. Isso merece que se faça uma parada para descobrir um outro efeito paradoxal do quiasma — e um dos mais significativos para o que nos interessa aqui, ou seja, uma certa repetição diabólica e a recorrência das figuras múltiplas do Gênio Astucioso. O que diz Foucault? Que na dupla médico-doente, “o médico se *taumaturgo*” (p. 609). Ora, para descrever essa taumaturgia, ele não hesita em falar de demoníaco e satânico, como se desta vez o Gênio Astucioso se encontrasse não do lado da desrazão, da desordem absoluta ou da loucura (digamos, para simplificar, e com um sorriso, com todas as aspas exigidas,

“do lado bom”), mas do lado da ordem, da violência sutilmente autoritária, do Pai, do Juiz, da Lei etc.

“...acreditar-se-ia, e em primeiro lugar o doente, que foi no esoterismo do não-saber, em algum segredo *quase* demoníaco [acentuo o *quase*: mais adiante, Foucault dirá, sua referência a Freud sendo decididamente tudo menos simples, que a representação filistéia da doença mental no século XIX terá durado até Freud ou quase] do conhecimento, que ele encontrou o poder de desvendar as alienações; e cada vez mais o doente aceitará esse abandono às mãos do médico, ao mesmo tempo divino e satânico, em todo o caso, fora da medida humana” (p. 609).

Duas páginas adiante é dito do “personagem médico” que ele “amplificou suas virtudes de taumaturgo, preparando para sua onipotência um estatuto quase divino”. E Foucault encadeia:

“Ele trouxe para si, exclusivamente para sua presença, esquivada atrás e sobre o doente, e para uma ausência que é também presença total, todos os poderes que se encontravam repartidos na existência coletiva do asilo; e daí criou o Olhar absoluto, o Silêncio puro e sempre retido, o Juiz que pune e recompensa num julgamento que não condescende sequer à linguagem; daí criou o espelho no qual a loucura, num movimento quase imóvel, se enreda e se desenreda de si mesma. Freud transmitiu para o médico todas as estruturas que Pinel e Tuke haviam incorporado ao internamento” (p. 101).

A onipotência imaginária e o poder divino, “quase divino”, divino por simulacro, ao mesmo tempo divino e satânico, assim como são os traços de um Gênio Astucioso, com que se vê daí por diante paramentada a figura do médico. Este se torna de repente semelhante, de modo perturbador, à figura da desrazão que continuava a obsidiar a época dita clássica depois do golpe de estado do Cogito. E assim como a autoridade das leis, cujo “fundamento místico”,¹ foi assinalado por Montaigne e Pascal,

¹ “Ora, essas leis conservam o crédito, não por serem justas mas porque são leis: este é o fundamento místico de sua autoridade, elas não têm outro

a do psicanalista-médico procede de uma ficção; ela procede, por transferência, do crédito dado a uma ficção; e essa ficção parece análoga àquela que, como provisão, confere todos os poderes e mais do que o saber ao Gênio Astucioso.

Em conclusão a “O nascimento do asilo”, Foucault vai destituir sem apelo esse gênio mau do médico-taumaturgo na figura do psicanalista; ele o fará, creio que o podemos dizer sem abusar do paradoxo, *contra Descartes*, contra um certo sujeito cartesiano ainda representado na filiação que vai de Descartes a Pinel e a Freud. Mas ele o fará também, seja como for, *como Descartes*, em todo caso como o Descartes que ele acusara de excluir a loucura ao excluir, dominando ou revogando, o que dá no mesmo, aos poderes do Gênio Astucioso. Contra esse descendente de Descartes que é Freud, contra

[...] Quem as obedece por serem justas não as estará obedecendo justamente por onde deve” (Montaigne, *Essais III, XIII, “De l’expérience”*, Bibliothèque de la Pléiade”, p. 1203). Em outro lugar, Montaigne evocou as “ficções legítimas” sobre as quais “nosso direito” “funda a verdade de sua justiça”. E Pascal cita suas palavras sem dizer seu nome, quando lembra ao mesmo tempo o princípio da justiça — que ela não deve ser associada a seu princípio, a menos que se queira derrubá-la. E o que faz ele, quando fala também do “fundamento místico de sua autoridade”, acrescentando no mesmo ímpeto: “Quem a associa a seu princípio a aniquila” (*Pensées*, n. 293)? E ele re-funda ou aniquila aquilo de que fala? Algum dia o saberemos? Será preciso sabê-lo?

Poder, autoridade, saber e não-saber, lei, julgamento, ficção, crédito, transferência: de Montaigne a Pascal e a alguns outros, reconhecemos a mesma rede de uma problemática crítica, de uma problematização ativa, vigilante, hiper-crítica. É difícil garantir que a “época clássica” não tenha tematizado, refletido e ao mesmo tempo exposto os conceitos de seus sintomas: os conceitos que serão encontrados mais tarde em relação aos sintomas que um dia se acreditará possível atribuir-lhe.

Permito-me aqui remeter a um ensaio que tem seu ponto de partida nessas palavras de Montaigne e de Pascal (“Force de loi: Le ‘fondement mystique de l’autorité’”, *Cardozo Law Review*, 11 (5-6), julho-agosto de 1990.

Descartes, é ainda a exclusão cartesiana que se repete de modo fatal e maligno, como uma herança inscrita em um programa diabólico, quase onipotente, da qual, é preciso reconhecer, é impossível escapar ou se libertar algum dia para sempre.

Em apoio ao que acabo de dizer, cito então a conclusão desse capítulo. Ela descreve o deslizamento de Pinel para Freud (golpe de gênio, “curto-circuito genial”, trata-se do gênio de Freud, do bom como do mal, o bom como mau) — e julga implacavelmente a psicanálise, *no passado, no presente e mesmo no futuro*. Pois a psicanálise está condenada de antemão. Não lhe pode ser prometido qualquer futuro que a permita escapar a seu destino, uma vez que ela se encontra determinada, ao mesmo tempo na estrutura institucional (supostamente inamovível) da chamada *situação psicanalítica* e na figura do médico como *sujeito*.

“Para o médico, Freud encaminhou todas as estruturas que Pinel e Tuke haviam organizado no internamento. Ele realmente libertou o doente dessa existência asilar, na qual o haviam alienado seus ‘libertadores’; mas não o livrou do que havia de essencial nessa existência; ele reagrupou os poderes, estendeu-os ao máximo, atando-os entre as mãos do médico; ele criou a situação psicanalítica, ou, por um curto-circuito genial [assinale a alusão ao golpe de gênio: uma vez que confirmará o mal do internamento e do asilo interior, o golpe de gênio é diabólico e propriamente astucioso; e, como veremos, Foucault nunca deixou, durante mais de vinte anos, de ver em Freud, literalmente, ora um gênio bom, ora um gênio mau], a alienação torna-se desalienante, porque, no médico, ela se torna sujeito.

O médico, enquanto figura alienante, permanece como a chave da psicanálise. É talvez por não ter suprimido essa derradeira estrutura e ter reduzido todas as outras que a psicanálise não pode e *não poderá* [assinale este futuro: ele anuncia a invariabilidade desse veredicto no trabalho posterior de Foucault] ouvir as vozes da desrazão nem decifrar por eles mesmos os sinais da insanidade. A psicanálise pode desmanchar algumas das formas da loucura; ela permanece estranha ao trabalho soberano da desrazão. Ela não pode nem libertar nem transcrever, e muito menos explicar o que há de essencial nessa labuta.” (pp. 611-612)

E eis, logo em seguida, as linhas que encerram o capítulo: estamos longe da dupla Nietzsche-Freud. Daí em diante, eles estarão drasticamente separados pelo que Foucault chama de “aprisionamento moral”, e sempre será difícil dizer, em certas situações, quem se encontra *dentro* e quem se encontra *fora* — e às vezes fora, mas dentro. Ao contrário de Nietzsche e de alguns outros grandes loucos, Freud não mais pertence ao espaço *no qual* pode ser escrita a *História da loucura*. Ele se enquadra muito mais naquela história da loucura que o livro torna, por sua vez, seu *objeto*:

“A partir do final do século XVIII, a vida da desrazão só se manifesta na fulguração de obras como as de Hölderlin, Nerval, Nietzsche ou Artaud: definitivamente não redutíveis a essas alienações que são curadas, elas resistem por sua própria força ao gigantesco aprisionamento moral que temos o hábito de chamar, por antífrase sem dúvida, libertação dos alienados por Pinel e Tuke” (p. 612).

Esse diagnóstico, que é também um veredicto, se confirma no último capítulo do livro, “O círculo antropológico”. Ele consolida a nova distribuição dos nomes e dos lugares nas grandes séries que formam a grade do livro. Quando se trata de mostrar que, a partir do fim do século XVIII, substitui-se a libertação dos loucos por uma objetivação do conceito de sua liberdade (nas determinações do desejo e da vontade, do determinismo e da responsabilidade, do automático e do espontâneo) e que “vão ser narradas incansavelmente as peripécias da liberdade”, ou seja, também de uma certa humanização enquanto antropologização, Freud então é incluído regularmente entre as figuras exemplares desse antropologismo da liberdade. Foucault enuncia, página após página: “De Esquirol a Janet, como de Reil a Freud ou de Tuke a Jackson” (p. 616), ou “De Esquirol a Freud” (p. 617), ou ainda “a partir de Esquirol e Broussais, até Janet, Bleuler e Freud” (p. 624). Uma leve e perturbadora ressalva vem, na página se-

guinte, temperar todos esses reagrupamentos. A propósito da paralisia geral e da sífilis nervosa, o filistianismo está em toda parte, “até Freud, ou quase” (p. 626).

Os efeitos de quiasmas se multiplicam. Cerca de duzentas páginas antes, o que levara à menção de Freud e Nietzsche como dois cúmplices da mesma idade fora a reabertura do diálogo com a desrazão, a suspensão da interdição quanto à *linguagem*, o *retorno* a uma proximidade com a loucura. Ora, é isso mesmo, ou antes o duplo silencioso e o simulacro hipócrita disso mesmo, a máscara dessa linguagem, a mesma liberdade desta vez objetivizada, que separa Freud de Nietzsche, tornando-os para sempre desassociados, desassociados um do outro dos dois lados de um muro ainda mais intransponível por consistir numa parede de asilo invisível, interior mas eloquente, a da verdade mesma como verdade do homem e de sua alienação. Foucault podia dizer, muito mais alto, que a psicanálise freudiana à qual se deve “fazer justiça” não é uma psicologia, uma vez que leva em conta a linguagem. Ora, é a própria linguagem que reconduz agora a psicanálise ao estatuto dessa psicoantropologia da alienação, em virtude “dessa linguagem em que o homem aparece na loucura como sendo um outro, diferente dele mesmo”, “alteridade”, “dialética sempre recomeçada do *Mesmo* e do *Outro*”, que lhe revela sua verdade “no movimento palrador da *alienação*” (p. 631).

Tratando-se de dialética e de alienação, como de tudo que se passa na circulação desse “círculo antropológico” em que a psicanálise se vê envolvida ou retida, deveríamos — e eu teria gostado, se o tempo de que dispomos aqui fosse suficiente — nos demorar mais tempo, o que Foucault não faz, numa passagem da *Enciclopédia* de Hegel. Trata-se da Observação no parágrafo 408, no qual Hegel situa e deduz a loucura como uma contradição, no sujeito, entre a determinação particular do sentimento de si e a rede de mediações que é chamada de consciência. Hegel faz de passagem o elogio vibrante de Pinel

(não compreendo por que, citando-o tão rapidamente, p. 578, Foucault troca essa referência elogiosa que menciona Pinel por reticências). O que é talvez mais importante é que Hegel interpreta então a loucura como a tomada do poder por um certo Gênio Astucioso (*der böse Genius*) dentro do homem. Foucault cita por elipse, sem se deter, uma curta frase traduzida (traduzindo por “*méchant génie*” [gênio mau], sem ligar essas páginas extraordinárias de Hegel à grande dramaturgia do Gênio Astucioso, com que nos ocupamos.

Que se entenda bem: longe de mim a idéia de acusar ou de criticar Foucault, de dizer por exemplo que ele estava errado ao confinar desse modo *Freud mesmo (em geral) a psicanálise mesma (em geral)* a esse papel e a esse lugar; a respeito de Freud ou da psicanálise *eles-mesmos e em geral*, não tenho, sob essa forma e nesse lugar, quase nada a dizer ou a pensar, exceto de fato que Foucault tem alguns argumentos bons e que outros teriam também os seus argumentos, não necessariamente, para contestá-lo. Longe de mim também, embora não o pareça, a idéia de sugerir que Foucault se contradiz quando coloca com igual firmeza o mesmo Freud (em geral) ou a mesma psicanálise (em geral) ora de um lado, ora do outro da mesma linha divisória, e *sempre do lado do Gênio Astucioso* — o qual, por sua vez, se encontra ora do lado da loucura, ora do lado de sua exclusão-reapropriação, de seu confinamento no de-fora ou no de-dentro, com ou sem muros asilares. A contradição está sem dúvida nas próprias coisas, se podemos falar assim. E nós estamos numa região onde o errado (o *estar-errado* ou *fazer-errado*) poderia mais do que nunca significar estar do lado de uma certa razão, do lado daquilo que é chamado de guardar razão, do lado em que justamente se tem razão e onde *ter razão* significa *suplantar*, com uma violência cuja sutileza, recursos hiperdialéticos e hiperquiasmáticos não se deixam formalizar totalmente, isto é, não se deixam mais dominar em uma metalinguagem. O

que significa que sempre se está enredado nos nós que, antes e além de nós, essa lógica poderosa, poderosa demais, tece. A história da razão que se abriga em todas essas expressões turbulentas (*acusar de erro* ou *dar razão*, *ter razão*, *estar errado*, *suplantar*, *agir errado* etc.) é também a história da loucura que Foucault queria nos contar. Não se poderia reduzir a uma falha ou a um erro de sua parte o fato de que ele tenha se enredado, que tenha sido enredado mesmo antes de se enredar nas malhas dessa lógica, em que às vezes tematiza o que ele próprio chama (p. 624) de “um sistema de contradições” e de “antinomias” cuja “coerência” permanece “oculta”, tudo isso não tem como reduzir-se a uma falta ou a um erro seu; o que não significa que, sem nunca dizermos que ele está radicalmente errado ou apanhá-lo em erro, tenhamos que subscrever *a priori* todos os seus enunciados. Toda essa problemática só será dominada, se isso for possível, depois de se responder de modo satisfatório a algumas perguntas, a perguntas tão inocentes — ou tão pouco inocentes — como “O que é a razão?”, por exemplo, ou mais especificamente “O que é o princípio de razão?” O que é ter razão? O que é ter ou dar razão? Estar errado, acusar de erro, agir errado? Vocês me perdoarão talvez por deixar aqui esses enigmas como tal.

Vou me limitar a uma pergunta modesta e mais acessível. A repartição dos enunciados, tal como parece se organizar diante de nós, deveria nos induzir a pensar duas coisas aparentemente incompatíveis: o livro intitulado *História da loucura* tem e não tem, como a história da loucura, a idade da psicanálise freudiana. O projeto desse livro portanto pertence e não pertence à idade da psicanálise, ele já pertence a ela, e ao mesmo tempo não pertence mais. Essa divisão sem partilha nos poderia chamar para a via de uma outra lógica da divisão, aquela que nos levaria a pensar nas divisões internas dos conjuntos; divisões tais que coisas como a loucura, a razão, a história, a idade sobretudo, o conjunto denominado idade,

mas também a psicanálise, Freud etc., seriam identidades bastante duvidosas, bastante divididas dentro delas mesmas para que todos os nossos enunciados, todos os nossos referenciais se tornem antecipadamente ameaçados de parasitismo: como se um vírus houvesse se introduzido na matriz da linguagem, assim como hoje se introduz nos programas de computadores, com a diferença de que nós estamos longe, é claro, de dispor desses disquetes antivírus, detectoras e reparadoras que já são encontradas no mercado, embora elas, naturalmente, não consigam acompanhar o ritmo da produção industrial de vírus, pela qual às vezes são responsáveis os próprios produtores dos disquetes interceptadores. Situação enlouquecedora para todos os discursos, é fato, mas um certo enlouquecimento não é necessariamente o pior que pode acontecer com um discurso sobre a loucura, desde que ele não se apresse a encerrar ou a excluir seu objeto, isto é, no sentido que Foucault emprega com frequência esse termo, a *objetivá-lo*.

Teremos o direito de nos limitar a isso, numa leitura interna do grande livro de Foucault? Será possível uma leitura *interna*? Será legítimo privilegiar a tal ponto sua relação com algo como a “idade” que “a” psicanálise tem? As ressalvas que possam ser inspiradas por essas presunções de identidade (a unidade da “idade”, a indivisibilidade “da” psicanálise etc.), às quais fiz mais de uma alusão, bastam para duvidarmos delas.

Não se poderia, em todo caso, justificar uma resposta a essa pergunta senão continuando a ler e a analisar, a levar em conta especialmente o *corpus* de Foucault, seu arquivo, o que esse arquivo enuncia sobre o tema do arquivo. Pensamos em particular, sem nos limitar a eles, nos problemas colocados cerca de cinco a oito anos mais tarde: 1) por *As palavras e as coisas*, a respeito desta coisa sempre enigmática para mim e que Foucault chamou durante algum tempo de *episteme* (quando diz, na p.

396, “Nós pensamos nesse lugar”: um lugar que, e logo voltarei a isso, abrange a psicanálise que não o abrange, mais precisamente que o abrange sem o abranger e sem lhe ter acesso); e 2) pela *Arqueologia do saber* a propósito de “O *a priori* histórico e o arquivo” (é o título de um capítulo fundamental) e da arqueologia em sua relação com a história das idéias.

Está fora de questão que eu me lance aqui, em tão pouco tempo, nessas leituras complicadas. Vou me contentar, portanto, para concluir, se ainda me permitem, com algumas indicações (duas no máximo) sobre uma das vias que eu teria gostado de seguir a partir daí.

1. Eu teria, por um lado, tentado identificar os sinais de uma imperturbável constância nesse movimento pendular ou de balancim. A oscilação acarreta *regularmente* uma referência topológica ao outro: como se a psicanálise tivesse *dois lugares*, ou como se ela tivesse acontecido *duas vezes*. Mas a lei desse deslocamento atua sem que essa possibilidade estrutural do acontecimento e do lugar seja analisada por si mesma, me parece, e sem que suas conseqüências sejam avaliadas quanto à identidade de todos os conceitos envolvidos nessa história que não quer ser uma história de idéias e de representações.

Essa constância na oscilação do pêndulo caracterizou primeiro, bem entendido, livros quase contemporâneos da *História da loucura. Doença mental e psicologia* (1962) se cruza e se entrelaça, em muitos pontos, com a *História da loucura*. Na história da doença mental, Freud aparece como aquele que “primeiro reabriu para a desrazão a possibilidade de se comunicar, no risco de uma linguagem comum, sempre prestes a se romper e a mergulhar no inacessível” (p. 82). De fato, este livro de 1962, profundamente afinado com o movimento e a lógica da *História da loucura*, é no fundo um pouco mais preciso e um pouco mais diferenciado em suas referências a Freud, embora *Além do princípio do prazer* nunca seja men-

cionado. Foucault fala ao mesmo tempo do “golpe de gênio” de Freud (a expressão é dele) e da linha divisória que atravessa sua obra. O “golpe de gênio” de Freud é ter escapado ao horizonte evolucionista, aquele de Jackson, cujo modelo reencontramos, entretanto, na descrição das formas evolutivas da neurose e na história das fases libidinais,¹ sendo a *libido* mitológica (um mito a ser destruído, com freqüência um mito biopsicológico abandonado pelos psicanalistas, pensa Foucault na época), tão mitológica quanto a “força psíquica” de Janet, à qual Foucault a associa mais de uma vez.²

Sendo assim, se Freud é convocado sob duas atribuições, é que sua obra é dividida: “Sempre é possível”, diz Foucault,

1. Quando segue o modelo jacksoniano e nessa medida pelo menos (pois o “golpe de gênio” consiste também em evitá-lo), a psicanálise é *crédula*, ela *terá sido*, pois nisso ela está ultrapassada, uma presunção *crédula*: “ela acreditou poder...”, “Freud acreditava...”. Depois de citar *Facteurs de la folie*, de Jackson, Foucault acrescenta (sublinho aqui o verbo e o tempo do verbo *acreditar*): “Toda a obra de Jackson tendia a dar direito de cidadania ao evolucionismo em neuropatologia e em psicopatologia. Depois de *Croonian Lectures* (1874), não é mais possível omitir os aspectos regressivos da doença; a evolução é, a partir daí, uma das dimensões pelas quais se tem acesso ao fato patológico. Um lado inteiro da obra de Freud é o comentário das formas evolutivas da neurose. A história da libido, de seu desenvolvimento, de suas fixações sucessivas, é como o despertar das virtualidades patológicas do indivíduo: cada tipo de neurose é retorno a um estágio da evolução libidinal. E a psicanálise *acreditou poder* escrever uma psicologia da criança, ao fazer uma patologia do adulto [...] o famoso complexo de Édipo, no qual Freud *acreditava* ler o enigma do homem e a chave de seu destino; no qual deve-se sem dúvida encontrar a análise mais abrangente dos conflitos vividos pela criança em suas relações com os pais, e o ponto de fixação de muitas das neuroses. Em suma, todo estágio libidinal é uma estrutura patológica virtual. A neurose é uma arqueologia espontânea da libido.” (*Maladie mentale et psychologie*, PUF, 1962, pp. 23-26.)

2. Pp. 29 e seg. Por exemplo: “Não se trata de invalidar as análises da regressão patológica, basta libertá-las dos mitos, dos quais Janet e Freud não souberam decantá-las.” (p. 31)

“fazer a partilha entre o que pertence a uma psicologia da evolução (como os *Três ensaios sobre a sexualidade*) e o que cabe a uma psicologia da história individual (como *Cinco psicanálises* e os textos ligados a essa obra).”

A despeito dessa consideração pelo “golpe de gênio”, é de fato de uma “psicologia analítica” que ele fala aqui. É assim que a designa. Enquanto permanece como psicologia, ela não terá palavras diante da linguagem da loucura. Pois a “boa razão para que a psicologia nunca possa dominar a loucura” é que ela “só foi possível em nosso mundo depois que a loucura foi dominada e excluída do drama” (p. 104: algumas linhas antes da conclusão do livro).

Em outras palavras, a lógica que preside tal conclusão, e cuja consequência, a desastrosa consequência, deveria ser imediatamente considerada, é que controle em excesso (sob a forma da exclusão, mas também da objetivação) priva de controle (sob a forma do acesso, do conhecimento, da competência). O conceito de controle, de domínio, é de uma manipulação impossível, nós já sabemos: quanto mais há, menos há, e reciprocamente. A conclusão dessas linhas que acabo de citar exclui ao mesmo tempo, portanto, o “golpe de gênio” de Freud e a psicologia, seja ela analítica ou não. O homem freudiano continua sendo um *homo psychologicus*. Mais ainda, guarda-se silêncio sobre Freud, que é retirado tanto da linhagem como da obra dos loucos geniais. Ele é posto em esquecimento, ali onde podem acusá-lo de silêncio e esquecimento:

“E quando, com fulgores e gritos, ela [a loucura] reaparece, como em Nerval e Artaud, como em Nietzsche ou Roussel, é a psicologia que se cala e fica *sem palavras* [grifado por Foucault] diante dessa linguagem que retira o sentido das suas palavras desse *estilhaçamento trágico* [assinale esta expressão (*déchirement tragique*): esse discurso é um discurso trágico e romântico sobre a essência da loucura e o nascimento da tragédia, um discurso tão próximo, literalmente, do de um certo Novalis

quanto ao de Hölderlin] e dessa liberdade, votada a um pesado esquecimento por parte do homem contemporâneo pela simples existência dos ‘psicólogos’.”¹

Mas não. Sempre segundo o interminável, o infatigável *fort/da* que seguimos há algum tempo, o mesmo *homem freudiano* se encontra reinscrito na nobre linhagem ao final de *Nascimento da clínica* (livro publicado em 1963 mas escrito, visivelmente, com o mesmo *Élan*). Por que assinalar esta ocorrência da reinscrição em vez de uma outra? Porque ela nos dá talvez (é, em todo caso, a hipótese que me interessa) uma regra para a leitura desse *fort/da*; ela nos fornece talvez um critério para interpretar essa exclusão/inclusão incessante. Trata-se de uma outra divisão no interior da psicanálise, em todo caso de uma divisão aparentemente diferente daquela de que eu falava há pouco entre o Freud psicólogo da evolução e o Freud psicólogo da história individual. Digo “aparentemente diferente” porque uma reconduz talvez à outra.

A linha dessa segunda divisão é simplesmente, se assim posso dizer, a morte. O Freud que rompe com a psicologia, com o evolucionismo, com o biologismo, no fundo o Freud trágico que se mostra *hospitaleiro* com a loucura (e assumo o risco dessa palavra) porque estranho ao espaço hospitalar, o Freud trágico que merece a hospitalidade da grande linhagem dos loucos geniais, é o Freud que se explica pela morte. Seria então, sobretudo, o Freud de *Além do princípio do prazer*, embora Foucault nunca mencione essa obra que eu saiba, e

¹. P. 104. Um esquema literalmente idêntico é encontrado algumas páginas antes: “Nunca a psicologia poderá falar a verdade sobre a loucura, pois é a loucura que detém a verdade da psicologia” (p. 89). É ainda uma visão trágica, um discurso trágico sobre o trágico. Hölderlin, Nerval, Roussel, Artaud são ainda mencionados com suas obras, como testemunhas de um “enfrentamento trágico” totalmente livre da psicologia. Nenhuma reconciliação possível entre a psicologia, mesmo analítica, e a tragédia.

faça apenas em *Doença mental e psicologia* uma alusão muito ambígua ao que ele chama um instinto de morte, aquele pelo qual Freud queria explicar a guerra, quando é “a guerra que se sonha nessa curva do pensamento freudiano” (p. 99).

Só a morte, com a guerra, introduz a potência do negativo na psicologia e em seu otimismo evolucionista. A partir dessa experiência da morte, quer dizer, daquilo que é chamado nas últimas páginas de *Nascimento da clínica* de “finitude originária” (vocabulário e temática que então invadem o texto de Foucault e que sempre me foi difícil desassociar de Heidegger, embora este, como se sabe, praticamente nunca seja evocado, nem sequer nomeado por Foucault),¹ Freud é reintegrado a essa modernidade na qual se escreve a *História da loucura* e em que ele se vê banido a intervalos regulares. É nessa consideração da morte como “*a priori* concreto da experiência médica” que se efetua “a primeira descoberta em direção a essa relação fundamental que ata o homem moderno à sua finitude originária” (pp. 198-199). Esse homem moderno é também um “homem freudiano”: “...a experiência da individualidade na cultura moderna está ligada à da morte: do Empédocles de Hölderlin a Zaratrusta, e depois ao homem freudiano, uma relação obstinada com a morte prescreve ao

1. Exceto, talvez, de passagem em *Les Mots et les Choses* (p. 345): “... a experiência de Hölderlin, de Nietzsche e de Heidegger, em que o retorno só se verifica no extremo recuo da origem”.

Silêncio de chumbo, que durará, creio, até uma palestra que ele fez pouco antes de sua morte. Fiel ao estilo de interpretação foucaultiana, dir-se-á talvez que o vazio desse silêncio — como daquele que reina sobre o nome de Lacan, que até certo ponto podemos associar aqui a Heidegger, e portanto a alguns outros que não pararam, na França e no exterior, de se justificar com aqueles dois —, como as lacunas dessas omissões, é tudo menos o sinal nulo e inoperante de uma ausência. Ao contrário, ele dá lugar, ele delinea o lugar e a idade. As reticências de uma escrita interrompida *situam* com perigosa precisão. Nenhuma atenção à idade ou ao problema da idade deveria deixar de lhes dar atenção.

universal sua face singular e confere à palavra de cada um o poder de ser definitivamente entendida” (p. 199). A finitude originária é uma finitude que não é mais transportada sobre a infinitude da presença divina. Ela se desdobra, daí por diante, “no vazio deixado pela ausência dos deuses”. Trata-se, portanto, em nome da morte, se podemos dizer, de uma reinscrição do homem freudiano num conjunto “moderno”, do qual ele fora às vezes excluído.

Podemos agora acompanhar *duas* conseqüências novas mas igualmente ambíguas. De *um lado*, o conjunto em questão vai ser reestruturado. Não devemos nos espantar ao ver aparecer nele também, como na última página de *Nascimento da clínica*, Jackson — e antes Bichat, cujo *Tratado das membranas* (1827) ou as *Pesquisas fisiológicas* teriam dado material para ver e refletir sobre a morte. Esse vitalismo teria se elevado sobre uma base de “mortalismo” (p. 147). Característica de todo o século XIX europeu, como bem testemunham igualmente, entre outros, Goya, Géricault, Delacroix e Baudelaire: “A importância de Bichat, de Jackson, de Freud na cultura européia não prova que eles eram filósofos além de médicos, mas que, nessa cultura, o pensamento médico se introduz de pleno direito no estatuto filosófico do homem” (p. 200).

Mas há uma segunda conseqüência ambígua dessa relação com a morte como finitude originária. *Do outro lado*, com efeito, a figura que então se fixa e na qual se crê reconhecer os traços do “homem freudiano” ocupa um lugar bastante singular sob o olhar do que Foucault chama de analítica da finitude e de *episteme* moderna no final de *As palavras e as coisas* (1966). Sob o olhar de um certo triedro epistemológico (vida, trabalho e linguagem, ou: biologia, economia e filologia), as ciências humanas se vêem ao mesmo tempo *incluir* e *excluir* (p. 358, as palavras são de Foucault).

Quanto a essa exclusão inclusiva, a obra de Freud à qual Foucault atribui resolutamente um modelo mais filológico do

que biológico ocupa também o lugar de *dobradilha*; Foucault cita até o lugar e o dispositivo do “*eixo giratório*”: “[...] todo esse saber, no interior do qual a cultura ocidental construiu para si, em um século, uma certa imagem do homem, gira em torno da obra de Freud, sem abandonar, por isso, a sua disposição fundamental” (*ibid.*).

“Sem abandonar, por isso, a sua disposição fundamental”: eis que tudo gira em torno do acontecimento da invenção da psicanálise. Mas gira em círculo e no mesmo lugar, voltando sem cessar ao mesmo ponto. É uma revolução que não muda nada. Também não é essa, enfatiza Foucault a respeito desse ponto, “a importância mais decisiva da psicanálise”.

Em que consiste então essa “importância mais decisiva da psicanálise”? Em extravasar, ao mesmo tempo que a consciência, a representação — e com isso as ciências humanas que continuam no espaço do representável. No que a psicanálise, como aliás a etnologia, não pertence ao campo das ciências humanas. Ela “liga o saber do homem com a finitude que o fundamenta” (p. 392). Estamos longe de sua determinação anterior como psicologia analítica. E o mesmo extravasamento carrega a psicanálise para essas mesmas formas da finitude que são — e Foucault escreve essas palavras com maiúsculas — a Morte, o Desejo e a Lei, ou Lei-Linguagem (p. 386). Seria preciso dedicar a essas poucas páginas uma leitura minuciosa e mais questionadora do que posso fazer aqui. Para seguir o esquema mais seguro, digamos que, desse ponto de vista e nessa medida pelo menos, enquanto analítica da finitude, a psicanálise se vê agora aceitar essa intimidade com a loucura que lhe era às vezes concedida, mas com mais frequência energicamente recusada na *História da loucura*. E essa intimidade é uma convivência com a loucura do dia, a loucura de hoje, “a loucura sob sua forma presente, a loucura tal como ela se oferece à experiência moderna, como sua verdade e sua alteridade” (p. 387).

Mas não simplifiquemos. O que Foucault concede generosamente à experiência psicanalítica não é agora nada mais do que aquilo que lhe era recusado, ou mais precisamente o ver-se conceder aquilo mesmo que lhe é recusado. De fato, o único privilégio aqui reconhecido à psicanálise é o de uma *experiência que tem acesso àquilo a que ela nunca tem acesso*. Se Foucault só menciona nesse trecho, a título de loucura, a esquizofrenia e a psicose, é que é mais comum à psicanálise só se aproximar dela para confessar seu limite: acesso proibido ou impossível. *Esse limite define a psicanálise*. Sua intimidade com a loucura por excelência é a intimidade com o menos íntimo, uma não-intimidade que a liga ao mais heterogêneo, àquilo que em nenhum caso se deixa interiorizar, nem mesmo subjetivar: nem alienado, eu diria, nem inalienável.

“É por isso que a psicanálise encontra em certa loucura por excelência [a loucura por excelência] é também o título que Blanchot deu várias vezes antes a um texto sobre Hölderlin e ao qual Foucault sem dúvida faz eco sem o dizer — que os psiquiatras chamam de esquizofrenia — seu íntimo e mais invencível tormento: porque nesta loucura se dão, sob uma forma absolutamente manifesta e absolutamente reservada [essa identidade absoluta do manifesto e do reservado, do aberto e do secreto, eis sem dúvida a chave para esse duplo gesto de interpretação e de avaliação] as formas da finitude para a qual em geral ela avança indefinidamente (e no interminável), a partir do que lhe é voluntária-involuntariamente oferecido na linguagem do paciente. De maneira que a psicanálise se reconhece quando é colocada diante dessas mesmas psicoses às quais, contudo, nunca tem acesso: como se a psicose exibisse sob uma iluminação cruel e oferecesse de um modo não muito distante, ao contrário, muito próximo, isto em cuja direção a análise deve lentamente se dirigir” (p. 387).

Mesmo permanecendo ambíguo, esse deslocamento conduz Foucault a adotar firmemente a posição oposta a certas teses da *História da loucura* e de *Doença mental e psicologia* a respeito da dupla doente-médico, da transferência e da alienação. Desta vez, não só a psicanálise nada tem a ver com uma psicologia, como ela não se constitui nem como uma teoria geral do homem

— pois é antes de tudo um saber ligado à prática —, nem com uma antropologia (pp. 388, 390). Mais ainda: no movimento em que Foucault afirma claramente isso, ele contesta aquilo de que havia sem equívoco acusado a psicanálise, ou seja, a mitologia e a taumaturgia. Ele quer agora explicar porque os psicólogos e os filósofos se apressaram a denunciar ingenuamente uma mitologia freudiana quando o que excede a representação e a consciência devia mesmo *parecer*, mas apenas parecer com o mitológico (p. 386). Quanto à taumaturgia da transferência, à lógica da alienação e à violência sutil ou sublimemente asilar da situação analítica, elas não são mais essenciais à psicanálise, não são “constitutivas”, diz agora Foucault. Não que toda violência esteja ausente da psicanálise assim reabilitada, mas trata-se, ouso apenas dizer, de uma boa violência, em todo caso, daquilo que Foucault chama de uma violência “calma” e que, na experiência singular da singularidade, dá acesso às figuras concretas da finitude:

“...nem a hipnose, nem a alienação do doente no personagem imaginário do médico são constitutivas da psicanálise [...], esta só pode se desenrolar na violência calma de uma relação singular e da transferência que essa relação reclama” (p. 388) “...a psicanálise se serve da relação singular da transferência para descobrir nos confins externos da representação o Desejo, a Lei, a Morte, que desenham no extremo da linguagem e da prática analítica as figuras concretas da finitude” (p. 389).

As coisas então mudaram bastante, aparentemente, entre a *História da loucura* e *As palavras e as coisas*.

De onde vem a temática da finitude, que parece comandar esse novo deslocamento do pêndulo? A que acontecimento filosófico atribuir esta análise da finitude na qual se inscreve o triedro dos saberes ou dos modelos da *episteme* moderna, com as suas não-ciências que são, segundo Foucault, as ciências humanas (p. 378), ou com as suas “contraciências”, que seriam tanto a psicanálise quanto a etnologia?

Enquanto projeto, a analítica da finitude pertenceria à tradição da crítica kantiana. Foucault insiste nessa filiação kantiana, afirmando (cito-o ainda): “Nós pensamos neste lugar.” Aí está, e ainda por bom tempo, segundo ele, *nossa* idade, *nossa* contemporaneidade. É verdade que a finitude originária, se nos remete evidentemente a Kant, não poderia por si só realizar, para resumir numa palavra ainda pouco expressiva, uma enorme aventura sem a ativa interpretação da preparação heideggeriana e de tudo o que esta irradiou, em particular — pois é nosso assunto aqui — para o discurso da filosofia e da psicanálise francesas, especialmente a lacaniana; e quando digo lacaniana, designo também todos os debates *com* Lacan durante algumas décadas. Isso mereceria talvez, da parte de Foucault, alguma menção em algum lugar, sobretudo quando ele fala da finitude originária. Pois a finitude kantiana, justamente, não é “originária” como o é, ao contrário, aquela a qual a interpretação heideggeriana reconduz. A finitude, no sentido de Kant, é antes derivada, como a intuição que tem o mesmo nome. Mas deixemos isso de lado, porque nos levaria longe demais.

É evidente que o “nós” que diz “nós pensamos neste lugar” é, tautologicamente, aquele que fala, escreve e pensa, o signatário daquelas linhas, o autor da *História da loucura* ou de *As palavras e as coisas*. Mas esse “nós” não pára de se dividir e seus lugares de assinatura se deslocam dividindo-se. Uma certa intemperividade perturba todo tempo o contemporâneo que se conforta nesse “nós”. Não é seu próprio contemporâneo, esse “nós”, nosso “nós”. A identidade para si de sua idade, como de toda idade, parece tão dividida, portanto problemática, *problematizável* (assinalo esta palavra por um motivo que logo deverá ficar patente) quanto a idade da loucura ou uma idade da psicanálise — tanto, aliás, quanto todas as categorias históricas ou arqueológicas que nos prometem a estabilidade determinável de um conjunto configu-

rável. Aliás, a partir do momento em que uma dupla se separa, a partir do momento em que, por exemplo, para aí buscar um sintoma ou uma simples indicação, a dupla Freud/Nietzsche se forma e se deforma, esse acoplamento causa uma fissura na identidade da época, da idade, da *episteme* ou do paradigma do qual um ou outro, um e outro, poderiam ser os representantes significativos. Isso é ainda mais verdadeiro quando esse desacoplamento vem fissurar a identidade de si deste ou daquele, desta ou daquela individualidade presumida, por exemplo, da de Freud. O que permite presumir a não-diferença de si de Freud, por exemplo? E da psicanálise? Sem dúvida esses desacoplamentos e essas diferenças de si introduzem muita desordem na unidade das configurações, conjuntos, épocas, idades históricas. E esse desregramento torna bastante desconfortável o trabalho dos historiadores, mesmo e sobretudo o dos mais originais e refinados. Essa diferença *de si*, e nem sempre *consigo*, torna a vida difícil, mesmo impossível, para a ciência histórica. Mas, inversamente, haveria história, alguma coisa *aconteceria* sem esse princípio de desregramento? Haveria acontecimentos sem esse desregramento do principado?

No ponto em que estamos, a idade da finitude se desidentifica pelo menos por uma razão, da qual só posso aqui abstrair o esquema: o pensamento da finitude, como pensamento do homem concluído, fala *ao mesmo tempo* da tradição, da memória da crítica kantiana ou dos saberes que nela se enraízam e do do fim desse homem concluído, seu “fim próximo”, conforme a frase mais célebre de Foucault em sua última aposta, na franja de uma promessa ainda sem forma, nas últimas linhas de *As palavras e as coisas*: “[...] então, pode-se muito bem apostar que o homem vai se apagar, como na beira do mar um rosto de areia”. O *traço* [*le trait*] (o traço do rosto, a linha ou o limite), que agora corre o risco de se apagar sobre a areia, seria talvez o mesmo que separa de si mesmo um fim,

ou seja, ainda um limite, multiplicando-o assim infinitamente: a relação consigo de um limite apaga e multiplica ao mesmo tempo o limite, ela só o pode dividir inventando-o. Depois que ele se inscreve, só consegue se apagar.

2. Terminei ali, e deveria terminar aqui. Se não tivesse abusado tanto da vossa paciência, concluiria entretanto com a segunda indicação em *post-scriptum* — e mais esquematicamente ainda —, para de novo sinalizar em direção à psicanálise e para pôr essas hipóteses à prova na *História da sexualidade* (1976-1984).

Se seguirmos ainda essa imagem do balancim em um cenário preparado para a psicanálise, o *fort/da* retoma então o movimento no mesmo ritmo mas com uma amplitude muito maior, com uma envergadura que nunca atingira antes. A psicanálise se vê, mais do que nunca, reduzida a um momento muito circunscrito e dependente numa história das “estratégias do saber e do poder” (jurídico, familiar, psiquiátrico). Ela é presa dessas estratégias, interessa-se por elas, mas não as pensa. Os elogios a Freud caem como facadas: ele teria, por exemplo “relançado com eficácia admirável, digna dos maiores espíritos e condutores da época clássica, a injunção secular de ter de conhecer o sexo e colocá-lo em discussão” (p. 210). Em outras palavras, desta vez, reinscrevendo a invenção da psicanálise na história de uma dinâmica disciplinar, não só se incriminam, como na *História da loucura*, os artifícios da objetivação e da alienação psiquiátrica; não só se denunciam os estratagemas que teriam permitido *confinar sem confinar* o doente no asilo invisível da situação analítica. Desta vez, trata-se de buscar muito mais fundo, e mais radicalmente que na “hipótese repressiva”, na direção dos graves artifícios da monarquia do sexo e no efeito do poder que o sustenta. Este assume e toma a responsabilidade da sexualidade, e não há como opor, como se acredita em geral e ingenuamente, poder e prazer.

E uma vez que acompanhamos há tanto tempo os avatares obsessivos do Gênio Astucioso, os retornos irresistíveis, demôníacos e metamórficos desse quase-deus, desse substituto de Deus, desse Satã metempsicótico, eis de novo o próprio Freud, a quem Foucault só permite escolher entre dois personagens: o mau gênio e o bom gênio. Outro quiasma: na retórica dessas poucas linhas que em seguida lerei, não surpreenderá ver que o suspeito, aquele que será mais severamente visado pela acusação — pois nenhuma contestação nos fará esquecer que se trata aqui de um processo e de um veredicto —, será o “bom gênio de Freud” e não o seu “mau gênio”. Por quê? Nas primeiras páginas de *A vontade de saber* surge naturalmente a acusação de pansexualismo que com frequência foi lançada contra a psicanálise. Os mais cegos a esse respeito, diz Foucault, não são aqueles que denunciaram o pansexualismo por pudicícia. Seu único erro foi ter atribuído “exclusivamente ao *mau gênio* de Freud aquilo que fora preparado há muito” (o grifo é meu, J.D.). O erro oposto, o engodo simétrico, corresponde a uma mistificação mais grave. É a ilusão de que se poderia chamar de emancipatória a aberração do Iluminismo, o ofuscamento dos que acreditaram que Freud, o “*bom gênio*” de Freud, tinha finalmente libertado o sexo de sua repressão pelo poder. Estes

“erraram sobre a natureza do processo; eles acreditaram que Freud restituía finalmente ao sexo, graças a uma súbita reviravolta, a parte que lhe era devida e que durante tanto tempo lhe foi contestada; eles não viram que o *bom gênio* de Freud o havia colocado em um dos pontos decisivos marcados desde o século XVIII pelas estratégias do saber e do poder; e que ele relança, assim, com admirável eficácia [...] a injunção secular de ter que conhecer o sexo e incluí-lo no discurso”.¹

¹. P. 210, eu assinalo. Convém talvez lembrar aqui as linhas que se seguem imediatamente às últimas do primeiro volume da *História da sexualidade* (*A vontade de saber*). Elas descrevem sem equívoco essa espécie de teleologia cristã, mais precisamente do cristianismo moderno (por oposi-

O “bom gênio” de Freud seria pior que o mau. Ele teria consistido em se colocar bem, em discernir o melhor lugar numa velha estratégia de saber e de poder.

Esse projeto, mesmo deixando algumas questões em suspenso, e logo direi uma das que ele me inspira, parece por todos os motivos apaixonante, necessário, corajoso. E eu não quereria que essa ou aquela determinada ressalva de minha parte fosse apressadamente classificada entre as reações daqueles que se precipitam a defender o privilégio ameaçado de

ção a um “cristianismo antigo”), ao qual a psicanálise daria em suma o acabamento final: “[...] a injunção secular de ter que conhecer o sexo e colocá-lo em discussão. Evocam-se com frequência os inúmeros procedimentos pelos quais o cristianismo antigo nos teria feito detestar o corpo; mas refletamos um pouco sobre todos essas astúcias pelas quais, há vários séculos, nos fizeram amar o sexo, e se tornou para nós desejável conhecê-lo e precioso tudo o que dele se diga; pelas quais também nos incitaram a exibir todas as nossas habilidades para surpreendê-lo e nos ligaram ao dever de extrair dele a verdade; pelas quais nos culpabilizaram por o termos ignorado por tanto tempo. São elas, aquelas astúcias, que hoje deveriam espantar. E devemos imaginar que um dia, talvez, em uma outra economia do corpo e dos prazeres, não mais se compreenderá muito bem como as astúcias da sexualidade, e do poder que sustenta o seu dispositivo, chegaram a nos sujeitar a essa austera monarquia do sexo, a ponto de nos submeter à infinita tarefa de forçar o seu segredo e de extorquir dessa sombra as confissões mais verdadeiras.

Ironia desse dispositivo: ele nos leva a crer de que se trata da nossa libertação” (pp. 210-211).

Algumas pessoas poderiam ficar tentadas a aproximar essa conclusão daquela de *Les mots et les choses*, por tudo que ali é dito sobre o fim e seu dia seguinte, do “fim próximo” do homem até aquele “dia” em que, dirá *A vontade de saber*, “em uma outra economia do corpo e dos prazeres...”, “não mais se compreenderá muito bem como...” etc. A retórica, pelo menos, e a tonalidade de tal exortação, o tom apocalíptico e escatológico dessa promessa (mesmo se, do “evento do qual nós no máximo podemos pressentir a possibilidade”, “não conheçamos, por enquanto, nem a forma nem a promessa”, *Les mots et les choses*, p. 398) tornam difícil ouvi-las sem perceber que nelas ainda ressoam o cristianismo e o humanismo cristão cujo fim nos é anunciado.

uma pura invenção da psicanálise, de uma invenção *pura*, de uma psicanálise que ainda imaginariam inocentemente enchapelada, com um elmo ou uma armadura completa, pulando para fora da história, após o corte epistemológico do cordão, como se dizia então, ou do umbigo do sonho. O próprio Foucault pareceu, durante uma entrevista, admitir algum acordo nesse terreno, reconhecendo com boa vontade e bom humor os “impasses” (foi a palavra que usou) de seu conceito de *episteme* e as dificuldades às quais o arrastava esse novo projeto.¹ Mas só quem trabalha, só quem assume riscos trabalhando é que encontra dificuldades. Se é possível pensar e assumir responsabilidades, isso só acontece quando se passa pela provação da aporia; sem ela, nos contentaríamos em seguir a corrente ou em aplicar programas. E seria pouco generoso, seria sobretudo ingênuo e imprudente exorbitar dessas revelações, tomá-las ao pé da letra e esquecer o que Foucault nos diz, ele próprio, sobre a cena da revelação.

Também a pergunta que eu teria gostado de formular não pretendia proteger a psicanálise contra uma nova agressão, nem mesmo pôr em dúvida, por pouco que seja, o interesse, a necessidade, a legitimidade do belo projeto foucaultiano desta grande história da sexualidade. Minha pergunta podia apenas tender — seria em suma uma espécie de modesta contribuição — a complicar um pouco uma axiomática e, a partir daí, talvez, certos procedimentos discursivos ou conceituais, especialmente quanto à maneira de se inscrever dentro de sua idade, dentro do campo histórico que serve de ponto de partida, e de sua referência à psicanálise. Numa palavra, sem que isso comprometa em nada a necessidade de reinscrever quase “toda” a psicanálise (se se pudesse dizer, o que não acredito: *a psicanálise, toda a psicanálise, toda a verdade de toda a psicanálise*) dentro de uma

¹. Cf. *Ornicar*, 10.

história que a precede e a extravasa, trata-se de se interessar por certos gestos, por certas obras, por certos momentos de certas obras da psicanálise, freudiana e pós-freudiana (porque não se quer, sobretudo na França, tratar com seriedade este assunto, que fica limitado ao discurso e ao dispositivo estritamente freudianos), por certos traços de uma psicanálise não-globalizável, de uma psicanálise dividida e múltipla (como os poderes, cuja dispersão essencial Foucault nos lembra com insistência); e em seguida de reconhecer que esses movimentos necessariamente parcelados ou disjuntos dizem e fazem, dão os recursos para dizer e fazer o que quer dizer e quer fazer (saber e fazer saber) a *História da sexualidade (A vontade de saber)* a respeito da psicanálise. Em outras palavras, se se quer ainda falar de idade (o que nunca farei a não ser sob a forma de citação, em tal ponto, sobre tal linha, sobre tal traço que está do lado em que se escreve a história da sexualidade, e não do lado do que ela descreve ou objetiva), o projeto de Foucault pertence demasiadamente à “idade da psicanálise” dentro de sua possibilidade para que, pretendendo tematizar a psicanálise, faça mais do que deixá-la ainda falar obliquamente de si mesma e deixar uma de suas marcas numa cena que eu não chamaria de *sui-referencial* ou especular, mas da qual renuncio a descrever aqui a complicação estrutural (o que tentei fazer em outro lugar). Não só por causa daquilo que subtrai essa história ao regime de representação (o que já inscreve a sua possibilidade na idade de Freud e de Heidegger — indicados aqui, por comodidade, como simples referências — e a partir dela). Mas também por uma razão que nos interessa muito de perto hoje: o que Foucault enuncia ou denuncia da relação entre prazer e poder, naquilo que chama de “duplo impulso: prazer e poder”, encontraria já em Freud, sem falar daqueles que o seguiram, discutiram, transformaram, deslocaram, a fonte mesma do que é objetado ao “bom gênio”, ao tão mau “bom gênio” do pai da psicanálise. Explicarei em poucas palavras, para terminar.

Foucault nos advertiu com clareza: essa história da sexualidade não devia ser uma história de historiadores. Uma “genealogia do homem de desejo” não devia ser nem uma história das representações, nem uma história dos comportamentos ou das práticas sexuais. Isso leva a pensar que a sexualidade não pode se tornar objeto de história sem afetar gravemente a prática do historiador e o conceito da história. Além disso, Foucault põe aspas cercando a palavra “sexualidade”: “as aspas têm sua importância”, acrescenta (vol. 2, *L'usage des plaisirs*, p. 9). Trata-se também da história de uma palavra, de seus usos a partir do século XIX, de um remanejamento de vocabulário em relação a um grande número de outros fenômenos, dos mecanismos biológicos às normas tradicionais ou novas, às instituições que as sustentam, sejam elas religiosas, judiciárias, pedagógicas, médicas (por exemplo, psicanalíticas). Essa história dos usos de uma palavra não é nem nominalista nem essencialista. Ela envolve dispositivos, mais precisamente “zonas de problematização”. É uma “história da verdade” como história das *problematizações* e mesmo como “arqueologia das problematizações”, “através das quais o ser se dá como podendo e devendo ser pensado...” (pp. 17-19). Não se trata, em primeiro lugar, de analisar comportamentos, idéias ou ideologias, mas essas *problematizações* nas quais um pensamento do ser cruza as “práticas” e as “práticas de si”, a “genealogia das práticas de si”, através das quais se formam essas problematizações. Com sua vigilância reflexiva e o cuidado de seu pensar dentro de sua rigorosa especificidade, tal análise comanda portanto a *problematização de sua própria problematização*. Esta deve se interrogar também *ela mesma*: com o mesmo cuidado arqueológico e geneológico, aquele que, metodicamente, ela prescreve.

Diante de uma problematização histórica de tal porte e de tal riqueza temática, não ficaríamos satisfeitos em fazer um exame superficial ou em salientar uma questão, durante dez minutos, para nos garantir algum domínio sinóptico. O que

podemos ou devemos tentar em tal situação é prestar homenagem a uma obra tão grande e tão atormentada com a questão que ela coloca, com uma questão que ela carrega em si mesma, protegendo-a em seu potencial ilimitado, uma das questões que se decifram nela, uma questão que a mantém, a ela própria, em expectativa.

Uma dessas questões, para mim, seria por exemplo aquela que tentei articular há alguns anos, durante um colóquio em homenagem a Foucault, na Universidade de Nova York.¹ Ela passava por uma problematização do conceito de poder e do chamado — por Foucault — motivo em *espiral* na dualidade poder/prazer. Deixando de lado a imensa questão do conceito de poder e do que mantém sua unidade presumida sob a dispersão essencial justamente lembrada por Foucault, reterei apenas um dos seus fios: ele conduziria àquilo que, em um certo Freud e no centro de uma certa herança digamos francesa (para abreviar) de Freud, não só não se deixaria objetivar pela problematização foucaultiana, como contribuiria para ela do modo mais determinante, mais eficaz, merecendo por isso ser inscrito do lado tematizante, mais do que do lado tematizado dessa história da sexualidade. Eu me perguntarei, então, o que Foucault teria dito, nessa perspectiva e se a tivesse considerado, não de “Freud” ou “da” psicanálise *em geral* — que, como o poder, não existe como um grande e único corpo central e homogêneo —, mas, por exemplo, e é apenas um exemplo, de uma aventura como *Além do princípio do prazer*, de alguma coisa nas suas vizinhanças ou entre seus fios — como daquilo que dela foi herdado, repetido e discutido desde então. Seguindo um de seus fios,

¹ A partir desse ponto, de fato, esta exposição coincide, de modo resumido, com uma conferência não publicada, que pronunciei, com o título “Além do princípio do poder”, por ocasião de uma homenagem a Michel Foucault, organizada por Thomas Bishop, na Universidade de Nova York, em abril de 1966.

entre os mais discretos, seguindo a estratégia abissal, inapelável, indomável, a estratégia, enfim, sem estratégia desse texto, percebe-se que ele não abre apenas o horizonte de um além do princípio do prazer (hipótese de um além, pela qual Foucault parece nunca se interessar verdadeiramente), que seria o fundo sobre o qual toda a economia do prazer precisa ser repensada, complicada, apanhada em suas astúcias e seus desvios os mais irreconhecíveis. Segundo um desses seus fios, um outro que se desenrola justamente da bobina do *fort/da* que não pára de nos ocupar, esse texto problematiza também, em sua maior radicalidade, a instância do poder e do domínio. Numa passagem discreta e difícil, ele chega a mencionar uma pulsão do poder ou uma pulsão de domínio primordial (*Bemächtigungstrieb*). É muito difícil saber se esta pulsão de poder depende ainda do princípio do prazer, ou até da sexualidade como tal, da austera monarquia do sexo que Foucault designa na última página de seu livro.

Como teria Foucault situado essa pulsão de domínio em seu discurso sobre o poder ou sobre poderes irredutivelmente plurais? Como o teria lido, se é que o leu, naquele texto tão enigmático de Freud? Como teria interpretado as referências insistentes ao caráter demoníaco daquele que então se apresenta, segundo seus próprios termos, como o “advogado do diabo” e que se interessa pela hipótese de uma aparição tardia ou derivada do sexo e do prazer sexual? No conjunto da problematização cuja história descreve, como Foucault teria escrito aquela passagem de *Além do princípio do prazer*, e aquele conceito e aquelas questões (com todos os debates aos quais, direta e indiretamente, o livro de Freud deu lugar, em uma espécie de capitalização subdeterminante, especialmente na França da nossa idade, a começar por tudo o que em Lacan se origina da compulsão de repetição (*Wiederholungszwang*)? Teria ele inscrito essa matriz problemática *no interior* do conjunto cuja história descreve? Ou quem sabe, do lado opo-

to, do lado daquilo que, ao contrário, permite delimitar o conjunto e justamente problematizá-lo, e, portanto, de um lado que não pertence mais ao conjunto nem, como eu seria tentado a pensar, a nenhum conjunto, embora a própria idéia de um agrupamento da problematização ou do dispositivo, mesmo sem falar mais da idade, da *episteme*, do paradigma ou da época, ficam como nomes problemáticos, tão problemáticos como a própria idéia de problematização?

Esta é uma das questões que eu teria apreciado colocar. Eu tento, único recurso que nos resta afinal, deixado na solidão do questionamento, imaginar o princípio da réplica. Seria talvez assim: aquilo em que é preciso deixar de crer é a principalidade ou o principado, a problemática do princípio, a unidade principal do prazer e do poder, ou ainda esta ou aquela pulsão supostamente mais originária do que outra. O motivo da *espiral* seria o de uma dualidade pulsional (poder/prazer) *sem princípio*.

É o *espírito dessa espiral* que mantém o fôlego. Portanto a vida.

Então a questão se recolocaria: a dualidade em questão, essa dualidade espiralada, não será o que Freud tentou opor a todos os monismos, ao falar de uma dualidade pulsional e de uma pulsão de morte, de uma pulsão de morte que não era, sem dúvida, estranha à pulsão de domínio? E ao mais vivo da vida, à sobrevivência mesma?

Tento imaginar ainda a resposta de Foucault. Não consigo. Eu precisaria que ele próprio se encarregasse disso.

Mas nesse lugar onde ninguém pode responder por ele, a partir de agora, nesse silêncio absoluto no qual, entretanto, continuamos voltados para ele, me arrisco a apostar que, com uma frase que não direi em seu lugar, ele teria associado, mas também dissociado, ele teria tratado igualmente, não dando mais razão a um do que ao outro, o domínio e a morte, ou, o que dá no mesmo, à morte como ao que domina.

pensar: a loucura, hoje e amanhã, em diversas instituições e disciplinas, e também para além delas - as clausuras institucionais e disciplinares também foram temas de *A história da loucura*.

Foi com esse espírito que se realizou, no dia 23 de novembro de 1991, o IXº Colóquio da Sociedade Internacional de História da Psiquiatria e da Psicanálise. Com o título "História da loucura, trinta anos depois", esse Colóquio foi aberto por Georges Canguilhem e reuniu contribuições de destacados especialistas das mais diversas áreas. Publicamos, nesta edição brasileira, os trabalhos de Elisabeth Roudinesco, René Major e Jacques Derrida, que iluminam, a partir de pontos de vista variados, a importância - no passado e no presente - da obra de Foucault.