

VERDADE E DIFERENÇA NO PENSAMENTO DE MICHEL FOUCAULT

Cesar Candiotta*
c.candiotta@pucpr.br

RESUMO *O presente artigo versará sobre as articulações entre verdade e história no pensamento de Michel Foucault, e seu distanciamento da concepção originária e universalista de verdade. Acontecimento e diferença constituem conceitos decisivos para situar sua demarcação no domínio de estudo das ciências humanas, especialmente em seu primeiro grande livro, História da loucura na idade clássica.*

Palavras-Chave *Michel Foucault; Verdade; História; Acontecimento; Sujeito; Diferença*

ABSTRACT *The paper deals with the articulation between truth and history in Michel Foucault's thought, and their separation from the originary and universal concept of truth. Event and difference constitute decisive concepts to situate his demarcation in the study domains of human sciences, especially in his first great book *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*.*

Keywords *Michel Foucault; Truth; History; Event; Subject; Difference*

* Professor da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Artigo recebido em setembro de 2006 e aprovado em fevereiro de 2007.

Introdução

Uma das designações tradicionais de verdade está vinculada à sua perenidade e, conseqüentemente, sua irredutibilidade ao acontecimento histórico. A verdade é aquilo que permanece inalterável a quaisquer contingências.

No curso *Le pouvoir psychiatrique* (1973-1974), Michel Foucault sublinha que essa tem sido característica marcante da perspectiva filosófica da verdade no pensamento moderno ocidental. Ela supõe que em qualquer tempo e lugar há verdade e, portanto, cumprindo certas condições, pode ser conhecida facilmente. Se a verdade de um domínio determinado permanece escondida e torna-se difícil situá-la é porque os conhecimentos do sujeito são limitados em virtude da situação na qual se encontra. O fato é que a verdade está sempre aí. “Não há buraco negro na verdade.”¹

Em conseqüência, ninguém é exclusivamente qualificado para enunciá-la, do mesmo modo que no início da empresa ninguém é desqualificado para tal, desde que estejam à sua disposição os instrumentos imprescindíveis para descobri-la, as categorias apropriadas para pensá-la e a linguagem adequada para formulá-la por meio de proposições. A concepção filosófica da verdade caracteriza-se como tecnologia de demonstração e de direito universal.

No presente artigo, são envidados esforços para ressaltar de que modo a perspectiva foucaultiana distancia-se de tal concepção de verdade ou, pelo menos, apresenta sua insuficiência.

Acontecimento e história

Para Foucault, a verdade é indissociável da singularidade do acontecimento. Aquilo qualificado de verdadeiro não habita num já-aí; antes, é produzido como acontecimento num espaço e num tempo específicos. No espaço, na medida em que não pode ser válido em qualquer lugar; no tempo, porque algo é verdadeiro num tempo propício, num *kairós*.

Vale destacar ainda seus mensageiros e operadores privilegiados: são os que possuem os segredos dos lugares e do tempo, os indivíduos submetidos aos exames de qualificação e que pronunciam palavras requisitadas ou cumprem gestos rituais, aqueles ainda sobre os quais a verdade escolheu para abater-se: profetas, adivinhos, inocentes, cegos, loucos, sábios e assim por diante. Trata-se de uma verdade descontínua, não-universal, dispersa e que se produz como acontecimento.

1 FOUCAULT, 2003, p. 235.

Segue a possibilidade de duas histórias da verdade: uma da manifestação daquilo que *é*: verdade-apofântica, verdade-descoberta, verdade-abstrata, constante, demonstrada e objetiva que faz uso da mediação de instrumentos; outra, da ordem daquilo que *acontece*, das técnicas de produção, da captação mediante rituais e recusas, efeito de jogos de verdade que ocorrem nas práticas concretas. Enquanto a verdade-descoberta discute questões de método, a verdade-acontecimento estabelece estratégias; se a primeira sublinha relações entre sujeito e objeto, a segunda enfatiza choques arriscados, reversíveis e belicosos, enfrentados por aqueles que são tomados por ela.

A comparação entre as duas modalidades de verdade visa sugerir que a verdade-demonstração, atualmente identificada com as práticas científicas, deriva da verdade-ritual, quando se faz sua genealogia, quando é examinado seu começo de pouca glória. Ainda que a verdade-demonstração tenha adquirido proporções gigantescas, constitui apenas um aspecto e uma modalidade da verdade-acontecimento e de sua tecnologia.

Em vez de perguntar sobre qual é o método mais seguro da verdade, depois de Nietzsche, melhor seria indagar sobre seu caminho histórico “ocasional”.² Afirmar que a verdade tem uma história no sentido genealógico implica deixar de lado a busca da finalidade ou da origem essencial da própria história. Além de apontar a dependência da verdade-demonstração em relação à verdade-acontecimento, o genealogista procura mostrar que disso resulta uma mudança de olhar sobre o significado da história.

Ao acompanhar passagens seletas do artigo intitulado “Nietzsche, a genealogia e a história”, é possível apreciar como a perspectiva genealógica de história difere do significado que lhe é atribuído pela filosofia da história tradicional.

O termo *genealogia*, tal como utilizado por Nietzsche, afasta-se do estudo das origens; na verdade, contrapõe-se às pesquisas de origem (no sentido de *Ursprung*), ao denunciar que estas últimas bastam-se com a busca de essências fixas detrás dos acontecimentos. Nas filosofias da história que sublinham as pesquisas de origem, as contingências do acontecimento são tratadas como acidentes exteriores à essência da história, sendo competência desta última a busca da identidade primeira como repetição da origem.

2 FOUCAULT, 1994, DE III, p. 31. (Será utilizada a sigla DE para designar os *Dits et écrits* de Michel Foucault, sendo que os algarismos romanos que o seguem indicam o volume correspondente.)

Constitui tarefa do genealogista reconstruir, “peça por peça”,³ a historicidade estranha e precária dos conceitos tornados fixos e universais, registrando sua proveniência (*Herkunft*) e emergência (*Entstehung*).

O conceito instrumental de *proveniência* distancia-se da idéia de pertença social ou da categoria de semelhança, a partir das quais seriam ordenadas as diferenças. Ao contrário, ele tem como função dissociar a unidade e a universalidade do sujeito, introduzindo na sua síntese vazia acontecimentos ínfimos, normalmente esquecidos pela memória.⁴ Nada existe além da dispersão histórica do acontecimento. Ao invés de afirmar que o passado está vivo no presente, como pretendem as histórias continuístas, a genealogia se atém à “exterioridade dos acidentes”,⁵ aos desvios e maus cálculos que deram origem ao que existe, e que para nós tem valor. Essa é a razão pela qual aquilo qualificado como verdade numa época precisa ser submetido frequentemente à análise crítica, porquanto torna-se impossível pensar em verdades essenciais depositadas numa história originária.

Outro conceito instrumental que se opõe à metafísica da origem é o de *emergência*, no sentido de surgimento. Se a filosofia da história tende a interpretar a proveniência como continuidade sem interrupção, ela ainda entende a emergência somente a partir daquilo que já está feito, sem levar em conta as regras constringentes e os processos de dominação que atuam no momento em que algo está *sendo feito*.

Fazer a genealogia da emergência de algo no momento de seu surgimento mostra que sua materialidade apenas é pensada como objeto do pensamento a partir de uma polêmica, da relação entre forças que se inverte, de poderes confiscados, vocabulários retomados e dominações que se enfraquecem. “As forças que se encontram em jogo na história não obedecem nem a uma destinação nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta.”⁶

O genealogista aponta a verdade como perspectiva histórica indissociável do acontecimento, a partir do qual o previsível dá lugar ao acaso, a interpretação das sedimentações escondidas naquilo que se vê cede espaço à ordem do imediato e inteiramente visível. Sem negar outras possibilidades, o olhar genealógico é superficial na medida em que prioriza um determinado ângulo, uma direção deliberada e uma perspectiva específica.⁷

3 FOUCAULT, 2000, p. 18.

4 *Ibidem*, p. 20.

5 *Ibidem*, p. 21.

6 *Ibidem*, p. 28.

7 *Ibidem*, p. 30. Assim como para Nietzsche, a verdade da história, para Foucault, não passa da imposição de uma interpretação sobre outras interpretações, porquanto inexistente qualquer fato a ser interpretado.

Verdade e prova de *acontecimentalização*

A história é o lugar do acontecimento da verdade, razão pela qual esta é sempre *uma* perspectiva de verdade. O genealogista tem como tarefa inevitável submeter aquelas verdades tornadas evidentes pela sua cultura a uma “prova de *acontecimentalização*”,⁸ apontar o jogo sempre empírico e provisório a partir do qual articulam-se estratégias de poder e técnicas com pretensão de verdade. Daí a empresa infrutífera que busca distinguir o verdadeiro do falso, o fundado do não-fundado, o legítimo e do ilusório. Sendo a verdade um acontecimento, sua abordagem é outra.

Procura-se saber quais são os vínculos, quais são as conexões que podem ser reconhecidas entre mecanismos de coerção e elementos de conhecimento, quais jogos de recondução e de apoio são desenvolvidos entre eles, o que faz que tal elemento de conhecimento possa adquirir efeitos de poder afetados num semelhante sistema por um elemento verdadeiro ou provável, incerto ou falso; e o que permite que tal procedimento de coerção adquira a forma e as justificações próprias de elemento racional, calculado, tecnicamente eficaz etc.⁹

Decorre a não-essencialidade do saber e do poder. O saber diz respeito somente aos procedimentos e efeitos de conhecimento aceitáveis num momento e domínio definidos; o poder concerne aos mecanismos específicos e estratégicos suscetíveis de induzir comportamentos ou discursos. Seria um equívoco imaginar que Foucault tenha transformado o poder e o saber em transcendentais ou princípios de realidade, quando não passam de chaves de análise.

(...) nada pode figurar como elemento de saber se, de um lado, não estiver conforme a um conjunto de regras e coerções características, como, por exemplo, um certo tipo de discurso científico numa época dada; e se, de outro, não for dotado de efeitos específicos de coerção ou simplesmente de incitação do que é validado como científico, racional ou comumente recebido etc. Inversamente, nada pode funcionar como mecanismo de poder se não se desdobra segundo procedimentos, instrumentos, meios, objetivos que possam ser validados em sistemas mais ou menos coerentes de saber. Portanto, não se trata de descrever o que é o saber e o que é o poder e como um reprimiria o outro, ou como um abusaria do outro; mas, antes, descrever o nexó entre saber-poder que permite compreender o que constitui a aceitabilidade de um sistema, seja o sistema da doença mental, da penalidade, da delinquência, da sexualidade etc.¹⁰

À genealogia cumpre apenas saber que forças dominam num dado momento, impondo nova direção a sistemas de regras estabelecidos. Sobre esse ponto de vista, ver: MARTON, 1985, p. 36-46.

8 FOUCAULT, 1990, p. 47-48.

9 *Ibidem*, p. 48.

10 *Ibidem*, p. 49.

Vale ressaltar que não seria possível fazer a genealogia da verdade sem *acontecimentalizar* o conceito de sujeito de razão, rompendo com sua estranha evidência e sua atribuição de universalidade e necessidade. Estudar sua constituição histórica e cultural implica encontrar o jogo de forças e estratégias que, num dado momento, o formou e o fará funcionar como evidência, universalidade e necessidade. Acontecimentalizar o sujeito acarreta reconstruir o “poliedro de inteligibilidade”¹¹ que atua na sua constituição.

Ao renunciar a elaborar uma crítica da verdade a partir da história dos conhecimentos, o genealogista procura acontecimentalizar conjuntos singulares de práticas para fazê-los emergir como regimes diferentes de poder-saber. Tal é o propósito das histórias políticas da verdade: “recolocar o regime de produção do verdadeiro e do falso no coração da análise histórica e da crítica política”.¹²

A destruição das evidências, a dispersão das constantes antropológicas e a dissolução das verdades identitárias nos diversos domínios de nossos saberes e práticas têm sido efeitos característicos do “nominalismo”¹³ de Foucault. No entanto, é relevante observar que não se trata de mera “desconstrução desinteressada”,¹⁴ e sim do enfrentamento crítico dos “perigos”¹⁵ constitutivos de nosso presente, como aquele que concerne à *segregação* da loucura e a correspondente constituição da doença mental tornada objeto para o pensamento, desde o momento em que foi posta em discussão em termos de verdade e de falsidade.

11 FOUCAULT, 1994, DE IV, p. 23.

12 *Ibidem*, p. 27.

13 Sobre o nominalismo de Michel Foucault, ver: VEYNE, 1995, p. 150-181. Para Foucault, foi P. Veyne quem entendeu o desafio filosófico do seu trabalho, cuja especificidade consiste em tratar dos efeitos, sobre o saber histórico, de uma “crítica nominalista” que se formula por meio de uma análise histórica. (FOUCAULT, 1994, DE IV, p. 34)

14 A estratégia niilista de Foucault tem origem no niilismo de Nietzsche. No §12 de *La généalogie de la morale* lê-se que qualquer fato ou objeto de conhecimento é considerado efeito de sujeições e de tomadas de poder que resultam em novas interpretações e acomodações, obscurecendo o pretensão sentido e objetivo original de algo. É comum pensar que o objetivo final e a utilidade de algo sejam as causas de sua emergência; para Nietzsche, porém, a história de algo é formada pela cadeia ininterrupta de novas interpretações cujas causas são deslocadas pelo acaso. Conhecer algo é interpretá-lo diferentemente, em vez de explicá-lo ou descrevê-lo. Interpretar é irredutível à elucidação do sentido de algo, estendendo-se ao próprio fato de interpretá-lo, de lhe conferir sentido. Se o Nietzsche genealogista, na condição de livre-pensador é um desconstrucionista, para o qual tudo aquilo tido por natural não passa de interpretação, Foucault, por sua vez, apenas tenta escavar aquelas práticas cuja objetivação constitui um perigo para nós. Sobre o niilismo de Foucault, ver: DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 291; VEYNE, 1988, p. 399-401.

15 “O trabalho do pensamento não é denunciar o mal que habitaria secretamente tudo aquilo que existe, mas pressentir o perigo que ameaça tudo aquilo que é habitual, e tornar problemático tudo aquilo que é sólido.” (FOUCAULT, 1994, DE IV, p. 612).

A discussão exemplar em torno da desrazão

Ao contrário da história tradicional da psiquiatria, que aborda o discurso sobre a loucura rumo a seu progresso de racionalização, Michel Foucault destaca sua acontecimentalização.

Acontecimentalizar a loucura implica descrever os mecanismos de poder e as tecnologias de saber que possibilitaram a emergência da verdade da doença mental por meio da análise da história da loucura; supõe, ainda, a ruptura das evidências a partir das quais pensamos ser a doença mental uma constante histórica ou um atributo antropológico do louco. Em *Histoire de la folie* aponta-se a precariedade da evidência de que os loucos sempre foram reconhecidos como doentes mentais.

A tese de que a verdade *acontece* entre partilhas históricas sempre contingentes tem sido um dos aspectos de discordância entre Foucault e Derrida a respeito das premissas de *Histoire de la folie*. Embora não se pretenda detalhar o teor da querela Foucault-Derrida,¹⁶ ilustra-se apenas aquilo que Foucault reivindica como especificidade de sua investigação.

Na passagem de *Histoire de la folie*, na qual é abordado o saber filosófico clássico inaugurado pelo cartesianismo, sugere-se que nesse domínio a loucura é apreendida como desrazão. Na *Idade da Razão*, no seu caminho em direção à certeza do *Cogito*, o autor das *Meditações* admite que os sonhos e as formas de erro o enganam, mas que são superados no final da economia da dúvida. No caso da loucura, ocorre algo diferente: é preciso que seja *excluída* em todo o processo por parte do sujeito racional, independentemente de quaisquer juízos de valor ou de sua apreensão pelo saber.¹⁷

Ao comentar as poucas páginas da passagem de Foucault sobre Descartes, Derrida afirma que Descartes enfrenta a loucura até seus últimos limites quando se encaminha metodicamente em direção ao *Cogito*, à identidade entre pensamento e existência. A interpretação incorreta da passagem cartesiana elaborada por Foucault põe por terra toda sua “história”, ou seja, a de que a verdade positiva da doença mental no século XIX precisa ser balizada pelo acontecimento trágico da separação entre razão e loucura a partir do século XVII.

16 Para alguns estudos em que essa querela é tratada, ver: LÉVY, 2003, p. 119-135; ROUDINESCO, 1982, p. 11-35.

17 Cf. FOUCAULT, 1972, p. 56-58. Para a crítica de Derrida intitulada “*Cogito e História da Loucura*” e a “Resposta a Derrida”, de Michel Foucault, cf. DERRIDA; FOUCAULT, 2000, p. 9-90. Para o texto de Foucault, utilizamos aqui a edição francesa, “Réponse à Derrida”, in: FOUCAULT, 1994, DE II, p. 245-267.

Na réplica, Foucault afirma que não se pode subordinar o *acontecimento* histórico e múltiplo da segregação do louco pelos clássicos ou seu esquecimento pelos modernos, tomando como *fundamento* um problema de interpretação da filosofia cartesiana. Após ter elaborado a releitura minuciosa da passagem de Descartes, a fim de reafirmar que, de fato, Descartes exclui a loucura do pensamento, Foucault salienta que a breve referência sobre as *Meditações* no seu primeiro grande livro em nada o compromete. Importa para Foucault a acontecimentalização da exclusão do louco, prescindindo de sua remissão a qualquer fundamento filosófico, de modo que a exclusão cartesiana é acontecimento, não fundamento. Derrida não consegue compreender sua tese porque pensa a partir de uma modalidade de filosofia comum naquele momento na França, segundo a qual qualquer conhecimento, na condição de discurso racional, precisa manter uma relação fundamental com a filosofia como sua justificação e razão de ser.

A filosofia é situada ao mesmo tempo, além e aquém, de todo acontecimento, posto que tudo o que *acontece* emerge previamente envolto por ela. Ela é designada como repetição de uma origem mais do que originária, ao exceder tudo aquilo que é dito por meio da história. Segue que qualquer discurso filosófico autêntico excede, em sua desmedida, o que pode acontecer na ordem do saber e das instituições. O excesso de origem que apenas a filosofia pode repetir para além de todo esquecimento retira qualquer pertinência do acontecimento. Ao pensar desse modo, Derrida avalia o acontecido nos séculos XVII e XVIII – que Foucault descreve em *Histoire de la folie* – apenas como amostra (repetição do idêntico) ou modelo (excesso inesgotável da origem).

Evidenciamos a discussão Foucault-Derrida somente para indicar como um *acontecimento* singular – aquele da segregação do louco – tem se tornado capital para a compreensão da problemática da verdade na definição moderna de doença mental. Em vez de a verdade atual da doença mental ser o critério de exame do passado, é o acontecimento primeiro da partilha entre razão e loucura que se volta fundamento daquela verdade moderna.

Em consequência, a verdade da doença mental é da ordem do *acontecimento* e não do terreno da pertença originária, de modo que a proveniência de seu conceito procede da história da cultura ocidental que decide partilhar entre aquilo com o qual passa a identificar-se e aquilo que exclui do seu interior, embora persista ameaçando surdamente aquela identidade constituída.

A verdade *positiva* da doença mental deduzida pela psicologia objetiva do início do século XIX tem como condição de possibilidade o acontecimento recorrente de segregação do louco desde os clássicos até os modernos. Tal acontecimento não é em si mesmo verdadeiro ou falso; torna-se assim no

momento em que é reconduzido a objeto de debate e de contestação, dividindo os participantes do discurso no terreno da verdade ou da falsidade.

Verdade e diferença

Foucault deixa de lado a idéia de que a loucura é um *objeto* trans-histórico do qual se trataria somente de fazer a história. O arqueólogo não parte da verdade dos objetos já pensados e feitos, mas do ponto em que *algo* é constituído como problema de debate e tornado *objeto* para o pensamento.¹⁸ A loucura não existe como objeto natural; ela somente existe numa sociedade.¹⁹ Da mesma forma, a delinquência, a sexualidade e assim por diante.

Fizeram-me dizer que a loucura não existia, enquanto o problema era absolutamente inverso: tratava-se de saber como a loucura, sob as diferentes definições que pudemos lhe dar num momento dado, pôde ser integrada num campo institucional que a constituía como doença mental, adquirindo um determinado lugar ao lado de outras doenças.²⁰

Foucault nega somente a naturalidade da loucura, não sua constituição histórica na condição de objeto a ser pensado. Tal precisão difere da perspectiva fenomenológica a respeito da loucura.

Provavelmente, podemos dizer que a loucura “não existe”, mas isso não quer dizer que ela seja nada. Tratava-se, em suma, de fazer o inverso daquilo que a fenomenologia nos havia ensinado a dizer e a pensar; a fenomenologia que, *grosso modo*, dizia: a loucura existe, o que não significa que seja algo.²¹

A loucura torna-se algo a ser pensado quando engendrada no desenrolar dos jogos de verdade históricos. Eis uma via para saber como, numa cultura como a nossa, a psicologia objetiva tem explicado analiticamente a loucura a partir da verdade da doença mental.

A considerar pelo “Préface” da primeira edição de *Histoire de la folie*,²² fica a impressão de que, malgrado as descontinuidades observadas nas práticas históricas de captura da loucura pela razão social, a experiência da loucura que subjaz àquelas capturas em cada época tem uma dimensão trans-histórica.

18 VEYNE, 1995, p. 176.

19 Cf. FOUCAULT, 1994, DE I, p. 167-169.

20 FOUCAULT, 1994, DE IV, p. 726.

21 FOUCAULT, 2004, p. 122.

22 FOUCAULT, 1994, DE I, p. 159-167.

Apesar da evidência das práticas históricas de exclusão e de internamento do louco, haveria a permanência de uma *experiência fundamental* da loucura. A adjetivação *fundamental* remeteria àquele momento *antes* de nossa história, quando predomina a relação do indivíduo com o mundo imediato, sendo o louco sua testemunha por excelência.

Para elaborar a história da loucura, bastaria “encontrar, na história, o grau zero da história da loucura onde ela é experiência indiferenciada, experiência não ainda cindida da própria partilha”.²³ Efetuar a experiência pura e imediata da loucura num estado indiferenciado possibilitaria compreendê-la *antes* da separação operada por nossa história.

No entanto, à medida que o arqueólogo se aproxima da emergência da história da loucura percebe que seu grau zero não se identifica com uma presença primeira ao modo de uma verdade fenomenológica, mas com um debate trágico primitivo no qual “loucura e razão estão ainda atadas pelo que já as separa. (...) A experiência primordial não vai desdobrar as estruturas existenciais de uma presença no mundo, mas aquelas, trágicas, de uma separação. A recusa antes que a presença”.²⁴ Aquilo que se pensava ser fundamental no sentido ontológico não passa de *fundamental histórico*.

As estruturas trágicas de separação e recusa entre loucura e razão, *insinuada* entre os renascentistas, marcadamente *visível* entre os clássicos e *esquecida* entre os modernos, deixam de ser pensadas como a história de nossa cultura; elas constituem sua condição originária. A separação trágica entre loucura e razão é constitutiva da história cultural ocidental e não constituída por ela. “O sentido da história encontra suas condições de possibilidade menos numa estrutura de auto-revelação das formas da razão do que numa recusa constitutiva do não-sentido da loucura.”²⁵

Cada momento histórico constitui a recondução sob outras formas daquela recusa. O não-sentido da loucura, como no murmúrio do delírio, faz emergir a história ocidental moderna como possibilidade. Nos limites de toda experiência de captura da loucura pela razão permanece a estrutura trágica da separação como reserva metafísica da história. Se a história da loucura configura a narrativa da possibilidade da nossa história é porque em torno

23 FOUCAULT, 1994, DE I, p. 159.

24 GROS, 1997, p. 31.

25 *Ibidem*, p. 33.

dela ronda a desrazão²⁶ como diferença excluída, mas imprescindível na constituição da identidade do homem ocidental.²⁷

O presente ensaio prescinde da repetição dos detalhes e das riquezas de tal *história*, tão bem elaborada por outros estudiosos.²⁸ Ressalta apenas até que ponto o *acontecimento* das diversas apreensões da loucura pela razão social –, como possessão demoníaca entre os renascentistas, desrazão entre os clássicos e doença mental entre os modernos – é a história daquilo que constitui a identidade da razão ocidental e que, no entanto, é negada mediante a recusa e a segregação. O doente mental continua sendo segregado não apenas sob o pretexto de ser tratado, mas para que seja mantida em relação a ele uma distância, a distância daqueles considerados normais ou são de espírito. A história da loucura configura a história da “identidade negra de nossa cultura” e que, entretanto, está situada “no centro de nossa identidade”.²⁹

Histoire de la folie deixa de lado a história do louco como tipo psicológico. Estudando as estruturas trágicas da experiência (experiência cósmica dos renascentistas, experiência ontológica dos clássicos e experiência antropológica dos modernos), Foucault apresenta “a história daquilo que tornou possível o próprio aparecimento de uma psicologia”³⁰ e a emergência da doença mental como verdade moderna da loucura.

No entanto, a psicologia objetiva do início do século XIX encontra-se num dilema. Uma vez que está limitada a abordar a loucura pela linguagem da alienação, ela apenas é factível na condição de crítica do homem ou de crítica de si mesma. Ou ela aprofunda a negatividade do homem até o extremo em que louco e são de espírito se pertencem na forma da recusa, ou retoma incessantemente aqueles ajustamentos entre sujeito e objeto, interior e exterior, vivido e conhecimento da fenomenologia. Ou ela reduz a *obra* (obras que se realizam e palavras que são transmitidas pela razão histórica com a qual uma cultura se identifica) à *ausência de obra* (gestos que não dizem nada, a inoperância da vida que uma razão histórica exclui para seu exterior), ou sua *verdade* não passa de *uma* possibilidade cercada pelo murmúrio da desrazão,

26 No livro de Foucault, loucura e desrazão não se identificam. A desrazão faz parte da experiência histórica da segregação clássica, na condição de não-ser, vazio ontológico do ser humano. Ela pode ser caracterizada pelo modo como nas diferentes épocas o louco se constitui como louco. Já o conceito de loucura se refere ao modo como se conhece a loucura na forma da apreensão pela razão social ou científica. Foucault aponta que nem sempre a percepção social e moral do louco seguia a mesma lógica do conhecimento da loucura. Para o contraste entre os dois conceitos, leia-se a Introdução à segunda parte (FOUCAULT, 1972, p. 181-192) e a Introdução à terceira parte (*Ibidem*, p. 361-372).

27 Cf. MUCHAIL, 2004, p. 37-48.

28 Para estudos sobre o tema, ver: GROS, 1997; ROUDINESCO, 1982.

29 Cf. GROS, 1998, p. 15.

30 FOUCAULT, 1972, p. 548.

ou seja, por aquilo que ela exclui e ignora para constituir-se cientificamente como psicologia.³¹

Michel Foucault releva que, ao ter optado pela segunda alternativa, a psicologia objetiva do início do século XIX sustenta tacitamente como sua condição de possibilidade a exclusão da loucura. A *verdade* que ela reivindica para si deixa de ser pensada a partir da articulação entre sujeito (o doente mental) e objeto (a doença mental), dotados de um estatuto epistemológico próprio; o arqueólogo designa tal verdade somente como justificação racional e racionalizada do acontecimento histórico e recorrente da exclusão do louco.

Ao contrário da psicologia objetiva, um pensamento da diferença procura mostrar que aquilo atribuído pela razão como *obra* na história da identidade cultural do Ocidente, dos renascentistas aos modernos, está ameaçado pela *ausência de obra*, antes e depois dessa história.

A grande obra da história do mundo está perpetuamente acompanhada de uma ausência de obra, que se renova a cada instante, mas que corre inalterada em seu inevitável vazio ao longo da história: desde *antes* da história, posto que ela já está lá na decisão primitiva, e *ainda* após ela, posto que ela triunfará na última palavra pronunciada pela história.³²

Descombes aponta a diferença entre história dialética e história arqueológica, no que concerne à questão da obra. Na primeira, “o homem é aquilo que ele faz, sua ‘práxis’ define a realidade. (...) A história é a obra por excelência. É loucura tudo aquilo que não encontra qualquer papel a ser desempenhado no drama histórico, o que contribui para o ‘fim da história’”.³³ Justamente, o fim da história é o momento da reconciliação final, a síntese da negação da negação, da presença da verdade e da verdade da presença.

Na história proposta por Foucault, o homem está cerceado pelo que o precede e pelo que o sucede, qual seja a exterioridade que ameaça sua identidade: a ausência de obra. A crítica *dessa* história visa aprofundar a negatividade do homem até seu desaparecimento, sugerindo um “acúmulo de não-sentido: não há mais nada a ser feito (pois toda ação é derrisória), mais nada a dizer (pois toda palavra é insignificante)”.³⁴

31 A obra não existe como objeto natural, individualidade inalterável no decorrer da história. Ela torna-se algo, é determinada como tal na relação estabelecida com cada intérprete. “O que existe é a matéria da obra, mas essa matéria não é nada enquanto a relação não faz dela isso ou aquilo.” (VEYNE, 1995, p. 179)

32 FOUCAULT, 1994, DE I, p. 163 (grifos nossos).

33 DESCOMBES, 1979, p. 133.

34 *Ibidem*, p. 133-134.

Se *antes* da história a razão estava tragicamente vinculada à desrazão, a obra à ausência de obra na forma da recusa, *após* a história permanecerá a errância infinita pela qual a negatividade da obra (da razão e da história com a qual nos identificamos) será contínua e indefinida. A ausência de obra tem a última palavra.

É um equívoco imaginar que Foucault queira negar *essa* história constitutiva da identidade ocidental. Antes, pretende destituí-la de sua generalidade, ao mesmo tempo que busca reconstituí-la na sua acontecimentalização.

Desde que foi constituído o sujeito de razão, há loucos segregados; desde que há obra, há ausência de obra; a partir do instante em que a história ocidental constituiu-se pela recusa trágica do murmúrio insignificante e das obras sem sentido, ela preanuncia o fim da história. Somente há loucura porque, num certo momento, decidiu-se em favor da razão; há ausência de obra porque se optou pela obra, há fim da história porque *essa* história foi fabricada. A *verdade* da doença mental nasce desse jogo, dessa partilha social.

As ciências humanas puderam ser constituídas como tais a partir da recondução dessa diferença excluída. É o caso da psicologia objetiva, na qual “o homem encontra a sua verdade no enigma do louco que ele é e não é; cada louco traz e não traz em si essa verdade do homem que ele põe a nu na nascença de sua humanidade”.³⁵ Emerge uma psicologia da personalidade por uma análise do desdobramento; psicologia da memória pelo exame das amnésias, psicologia da linguagem sob o fundo das afasias, psicologia da inteligência pelo estudo da debilidade mental. “A verdade do homem só é dita no momento de seu desaparecimento; ela só se manifesta quando já se tornou outra coisa que ela própria.”³⁶

Afirmar que a verdade da psicologia é indissociável dos recorrentes atos de segregação histórica do louco significa dizer, extensivamente, que as verdades objetivas e universais sobre o homem, de sua emergência até seu desaparecimento, estão condicionadas pela ausência de quaisquer verdades; em seguida, que aquilo com o qual ele se identifica é inseparável daquilo que rejeita; enfim, o que normalmente é considerado histórico e racional pela cultura não passa de *uma* escolha dentre outras possibilidades preteridas e que, no entanto, rondam essa mesma história.

Ao vislumbrar o acontecimento da verdade e seus desdobramentos para as ciências humanas, nota-se que aquilo qualificado como *verdadeiro*

35 FOUCAULT, 1972, p. 548.

36 *Ibidem*, p. 545.

é produzido para justificar racionalmente uma identidade cultural e que, no entanto, só tem sido possível segregando o diferente, condenando-o à reclusão e ao esquecimento.

Ao fazer a arqueologia do Outro (silenciamento do louco), que constitui o Mesmo (discursos dotados de credibilidade), descobre-se que o horizonte cultural no qual o sujeito racional tem sido constituído está cercado por outros jogos de verdade que poderão se impor em virtude de outro acontecimento após *essa* história.

Referências Bibliográficas

- DERRIDA, Jacques; FOUCAULT, Michel. *Três tempos sobre a história da loucura*. Textos organizados por Maria Cristina Franco Ferraz. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.
- DESCOMBES, Vicent. *Le même et l'autre: quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Paris: Minuit, 1979. (Coll. Critique).
- DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Porto Carrero e Antônio Carlos Maia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard, 1972. (Coll. Tel).
- _____. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966. (Coll. Tel).
- _____. *Naissance de la clinique*. 5. ed. Paris: Quadriège; P.U.F., 1997.
- _____. *Le pouvoir psychiatrique*. Cours au Collège de France, 1973-1974. Édition établie par François Ewald et Alessandro Fontana, par Jacques Lagrange. Paris: Gallimard/Seuil, 2003. (Coll. Hautes études).
- _____. *Sécurité, territoire, population*. Cours au Collège de France, 1977-1978. Édition établie par François Ewald et Alessandro Fontana, par Michel Senellart. Paris: Gallimard/Seuil, 2004. (Coll. Hautes Études).
- _____. *Dits et écrits, 1954-1988*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 1994. v. I, II, III e IV.
- _____. Nietzsche, a genealogia e a história. In: MACHADO, Roberto. *Microfísica do poder*. 15. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2000. p. 15-38.
- _____. Qu'est-ce que la Critique? *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, t. LXXXIV, année 84, n. 2, p. 35-63, avr./juin. 1990.
- GROS, Frédéric. *Foucault et la folie*. Paris: P.U.F., 1997. (Coll. Philosophies).
- _____. *Michel Foucault*. 2. ed. Paris: P.U.F., 1998. (Coll.: Que sais-je?).

LÉVY, Carlos. Michel Foucault et le scepticisme: réflexions sur un silence. In: GROS, Frédéric; LÉVY, Carlos (Org.). *Foucault et la philosophie antique*. Paris: Éditions Kimé, 2003. p. 119-135.

MARTON, Scarlett. Foucault leitor de Nietzsche. In: RIBEIRO, Renato Janine. *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 36-46.

MUCHAIL, Salma Tannus. O Mesmo e o Outro: faces da história da loucura. In: *Foucault, simplesmente: textos reunidos*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 37-48. (Col. Leituras Filosóficas).

NIETZSCHE, Friedrich. La généalogie de la morale. Introd. Peter Pütz. Trad. Henry Aubert. In: *Œuvres*. Paris: Robert Laffont, 1993. v. 2. p. 741-889. (Coll. Bouquins).

ROUDINESCO, Élizabeth. Lectures de l'*Histoire de la folie* (1961-1986). In: ROUDINESCO, Élizabeth. *Penser la folie: essais sur Michel Foucault*. Paris: Galilée, 1982. p. 11-35.

VEYNE, Paul. Foucault et le dépassement (ou achèvement) du nihilisme. In: CANGUILHEM, Georges (Org.). *Michel Foucault philosophe*. Rencontre Internationale. Paris: Seuil, 9, 10, 11 janvier 1988. p. 399-401.

_____. Foucault revoluciona a história. In: VEYNE, Paul. *Como se escreve a história*. Trad. Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. 3. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995. p. 150-181