

A violência da (in)compreensão

Notas sobre Foucault, psicanálise e a interpretação da loucura¹

Gabriel Peters*

<https://orcid.org/0000-0002-0595-2663>

Pode o louco falar? Foucault e a arqueologia do silêncio

Publicado pela primeira vez em 1961, *História da loucura* (doravante, *HL*) materializa uma atitude crítica frente à psiquiatria moderna na qual Michel Foucault desembocou após transitar, ao longo da década anterior, por abordagens que já destoavam da psiquiatria ortodoxa, como aquelas de orientação fenomenológico-existencial. A perspectiva fenomenológico-existencial sobre a loucura foi encontrada por Foucault nos trabalhos de Eugène Minkowski e, sobretudo, do psiquiatra heideggeriano Ludwig Binswanger. O intercâmbio intelectual do jovem Michel com o fundador da “análise existencial” resultou em uma tradução do seu livro *Sonho e existência* para o francês, com direito a uma longa introdução escrita por Foucault ([1954] 2002, pp. 71-132). No primeiro livro do futuro autor da *HL*, intitulado *Doença mental e psicologia* ([1954] 1975), as ressonâncias da fenomenologia existencial também transparecem nos seus esforços para retratar a experiência vivida da insanidade. A noção de um “Foucault fenomenólogo” pode soar estranha em face do desenrolar posterior de sua obra, mas seu pequeno livro de estreia abriga,

* Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Pernambuco, Brasil.

1. Agradeço a dois pareceristas anônimos de *Tempo Social* por seus comentários e sugestões ao artigo tal como inicialmente enviado à revista, assim como ao editor Alexandre Massella pela ajuda na reformulação do texto final. Também agradeço a Cibele Barbosa, Diogo Corrêa, Cecy Melo, Daniel Farias, Danilo Farias, Lucas Trindade, Maria Luiza Rebêlo, Mariana Cavalcanti e Mariana Pimentel.

de fato, diversos retratos fenomenológicos da loucura tal qual experimentada “de dentro”. Recorrendo a Binswanger e Minkowski, Foucault descreve transformações radicais que pacientes esquizofrênicos vivenciam, por exemplo, nos seus sentidos de temporalidade, espacialidade, corporalidade, intersubjetividade e assim por diante (1975, pp. 38-48).

Na segunda parte do mesmo livro, no entanto, aflora o ângulo “social-construtivista” radical que se manifestaria, de modo bem mais detalhado, na *HL*² ([1961] 1978). Na medida em que obviamente não há espaço aqui para mergulharmos nos detalhes desse texto clássico, podemos nos cingir ao núcleo da tese histórica de Foucault: a transmutação da ideia de “loucura” na figura moderna da “doença mental” não adviria, apesar do que reclama a psiquiatria ortodoxa, da heroica descoberta médica de um domínio da existência humana até então não mapeado pelo exame científico. Na psiquiatria moderna, continua o autor, “o que se chama ‘doença mental’ é apenas a loucura alienada” (1975, p. 62) por mecanismos institucionais e discursivos que a identificam como *desrazão*, isto é, como um âmbito com o qual nenhum diálogo é possível. Em contraste com as vias abertas de comunicação que haviam caracterizado outras plagas sócio-históricas, a era moderna vê o diálogo com a loucura dar lugar tão somente a um “monólogo da razão sobre a loucura” (1978, p. 559).

Poderia o diálogo rompido com a loucura ser reabilitado? Em *Doença mental e psicologia*, Foucault pôs na agenda uma empreitada intelectual futura que procuraria restituir a fala aos loucos, apreendendo-a tanto quanto possível nos seus próprios termos: “Será preciso um dia tentar fazer um estudo da loucura como estrutura global – da loucura liberada e desalienada, restituída de certo modo à sua linguagem de origem” (1975, p. 62). Em diferentes momentos da sua obra ulterior, o filósofo francês voltaria a acalentar e, por vezes, a exercitar essa busca de captação da “loucura liberada e desalienada”, especialmente nas formas de aparição que ela assume em experimentos transgressores de artistas-pensadores e pensadores-artistas como Van Gogh, Nerval, Nietzsche, Artaud e Roussel. Contudo, ainda mais frequente

2. Já que lidamos com um pensamento tão móvel quanto o de Foucault, cabe aqui um esclarecimento cronológico. Na sua publicação primeira em 1954, o livro de estreia do autor francês intitulava-se *Doença mental e personalidade*, combinando uma primeira parte bastante simpática à fenomenologia com uma segunda parte na qual as doenças mentais eram discutidas com instrumentos analíticos predominantemente marxistas. Já a segunda edição do livro em 1962, que vinha a lume com o título modificado para *Maladie mentale et psychologie*, refletia a insatisfação crescente de Foucault, experimentada no decurso dos anos prévios, para com os mistos de marxismo hegeliano e fenomenologia existencial que tão influentes eram no mundo intelectual francês dos anos de 1950 (e.g., em Merleau-Ponty, Beauvoir ou Sartre). Nessa última edição, enquanto a primeira parte do livro se mantém essencialmente a mesma, a segunda parte é radicalmente revisada de modo a tornar-se, agora sim, uma espécie de versão condensada dos argumentos de *HL* (May, 2005, p. 293).

no trabalho de Foucault é sua expressão de sérias dúvidas quanto à factibilidade desse mesmo projeto de apreensão da loucura “na sua linguagem de origem”. Já no prefácio da primeira edição de *HL*, prefácio que o próprio Foucault amputaria de suas edições subsequentes, ele sustenta que o livro não busca resgatar a linguagem silenciada da loucura, mas esquadrihar os processos históricos mediante os quais ocorreu tal silenciamento:

[...] o homem moderno não se comunica mais com o louco. [...] Linguagem comum, não há; ou melhor, não há mais; a constituição da loucura como doença mental, no final do século XVIII, estabelece a constatação de um diálogo rompido [...] e enterra no esquecimento todas essas palavras imperfeitas [...] nas quais se fazia a troca entre razão e loucura. A linguagem da psiquiatria, que é um monólogo da razão sobre a loucura, só pôde se estabelecer na base desse silêncio. Não tentei fazer a história dessa linguagem, mas [...] a *arqueologia desse silêncio* (Foucault, 2002, p. 153; grifos meus).

Ainda assim, *HL* permanece repleta de alusões à insanidade como uma *experiência* situada para além dos discursos modernos que a designam. Pouco menos de dez anos depois, n’*Arqueologia do saber*, Foucault se disse arrependido de ter espalhado em seu texto de 1961 tais alusões “enigmáticas” ([1969] 2008, p. 19) a uma categoria cujas ressonâncias remetiam tão fortemente à “filosofia do sujeito”:

Histoire de la folie dedicava uma parte bastante considerável, e [...] bem enigmática, ao que se designava como uma “experiência”. [...] Entristece-me o fato de que eu não tenha sido capaz de evitar esses perigos [...] não se procura reconstituir o que podia ser a própria loucura, tal como se apresentaria inicialmente em alguma experiência primitiva, fundamental [...] e tal como teria sido organizada em seguida (traduzida, deformada, deturpada, reprimida talvez) pelos discursos [...] Sem dúvida, semelhante história do referente é possível; não se exclui [...] o esforço para desenterrar [...] do texto essas experiências “pré-discursivas”. Mas não se trata, aqui, de neutralizar o discurso, transformá-lo em signo de outra coisa [...] para encontrar o que permanece silenciosamente aquém dele, e sim, [...] mantê-lo em sua consistência, fazê-lo surgir na complexidade que lhe é própria (*Idem*, p. 18; 19; 53).

Uma vez mais, a mensagem de Foucault é ambígua. Por um lado, a captação da experiência insana que existe por trás, acima ou abaixo do discurso sobre a insanidade não é o desiderato da arqueologia do saber. Por outro lado, acrescenta o autor, o projeto em si não é impossível. Que forma poderia assumir, então, essa captação? Nos vislumbres de resposta que oferece a essa pergunta, Foucault se revela um tanto cético quanto a qualquer empresa de restabelecimento do diálogo entre razão e

loucura, tal como ele é proposto, por exemplo, pela psicanálise. Como ele diz na sua aula inaugural no *Collège de France*:

Dir-se-á que, hoje, tudo isso [isto é, o postulado de um hiato radical entre razão e loucura] acabou ou está em vias de desaparecer; que a palavra do louco não está mais do outro lado da separação; que ela não é mais nula [...] que nós aí buscamos um sentido [...] e que chegamos a surpreendê-la, essa palavra do louco, naquilo que nós mesmos articulamos, no distúrbio minúsculo por onde aquilo que dizemos nos escapa. Mas tanta atenção não prova que a velha separação não voga mais; basta pensar em todo aparato de saber mediante o qual deciframos essa palavra; [...] em toda a rede de instituições que permite a alguém – médico ou psicanalista – escutar essa palavra e que permite [...] ao paciente vir trazer [...] suas pobres palavras (1996, p. 12).

O pêndulo de Foucault

Em face das mudanças de opinião internas à obra do próprio Foucault acerca da factibilidade de uma história da loucura como tal, isto é, como experiência externa (pelo menos em parte) aos discursos construídos sobre ela, não surpreende que o tema seja objeto de controvérsia entre os intérpretes do historiador-filósofo francês. Derrida, por exemplo, sustentou que tanto o “valor” quanto a “impossibilidade” do livro de Foucault estavam no seu intento de “dar a palavra” à loucura, de torná-la “sujeito” do seu livro – no sentido de que quem falaria através dele seria “a loucura *ela própria*. *Ela própria*. A loucura *ela própria*” (Derrida, 1963, p. 463; grifos do autor). Entretanto, as repetições e grifos não invalidam o fato de que Derrida atribuiu a Foucault um projeto que o próprio Foucault (“Foucault *ele próprio*. *Ele próprio*. Foucault *ele próprio*”, poderia rezar uma paródia) chegou a declarar impossível, como vimos, no livro mesmo que seu crítico comenta. Diversas outras ilustrações poderiam ser dadas. Serres está entre aqueles para os quais...

Foucault [...] procura – e encontra – as chaves para a linguagem da loucura, assim como Freud encontrou aquelas para a linguagem dos sonhos, e do mesmo modo: permitindo que ela fale. A atitude racionalista em relação ao problema da desrazão [...] traduz a desrazão para as normas da razão e, assim, perde seu significado autóctone. [...] A partir de agora, teremos de permitir que falem aqueles que anteriormente não ouvíamos, mesmo que a substância de suas palavras seja a loucura. [...] Durante três séculos de miséria, falamos de um mudo; e, aqui [em *HL*], ele recupera sua linguagem abolida e começa a falar por si próprio, de si próprio (Serres, 1994, p. 38).

A aproximação serresiana à interpretação psicanalítica dos sonhos passa ao largo das críticas a Freud que Foucault borrija ao longo de todo o seu livro. Após sugerir que não há *tertium* entre “falar sobre a desrazão” ou “deixar a desrazão falar por si própria” (1994, p. 37), Serres parece esquecer que a psicanálise *não deixa* os significados manifestos dos sonhos falarem *por si mesmos*, mas oferece uma via *racional* de interpretação que recupera os “significados latentes” (Freud, 1972, p. 191) disfarçados por detrás da linguagem onírica. Como vimos em citação anterior, Foucault se mostrou bastante desconfiado em relação à psicanálise *precisamente* porque ela preconiza essa mesma atitude – racionalista e, por extensão, normatizante – de “tradução hermenêutica” em face da loucura. Segundo seu raciocínio, pelo menos nos seus momentos mais céticos, tudo se passa como se qualquer tradução da fala do louco segundo parâmetros “normais” de significado fosse, de pronto, um aprisionamento dessa fala nas malhas dos aparatos de saber-poder à disposição da mesma “normalidade”. Se a compreensão da loucura pela razão envolve necessariamente traduzi-la em uma linguagem inteligível para o discurso racional, o esforço tradutório aparece a Foucault, *ipso facto*, como opressivo em relação ao louco. Sua posição sugere, por vezes, que não existe qualquer caminho intermediário entre a consciência do exílio a que foi submetido o discurso da loucura, de um lado, e a tentativa de seguir “o louco no caminho do seu exílio” (como diz Derrida [1963, pp. 465-466]), de outro.

Aqui chegamos ao dilema central que dá o foco a este artigo. Em princípio, a atitude de Foucault é ditada por uma defesa da integridade da fala louca contra a opressão psiquiátrica. Ao mesmo tempo, se a integridade dessa fala só pode ser mantida ao custo de se proscrever qualquer discurso que não se identifique completamente a ela, a visão antipsiquiátrica de Foucault arrisca duplicar, ao seu modo, o próprio silenciamento da loucura pela psiquiatria moderna. Como uma alternativa crítica às frequentes interpretações distorcidas, simplistas e estigmatizantes do discurso louco, a postura de Foucault é valiosa. Ela se complica, no entanto, se acompanhada de uma rejeição intransigente de qualquer esforço em retirar a loucura de sua alteridade interpretativa radical. Como vimos, uma das vias de diálogo atacadas por Foucault é o borrar psicanalítico das supostas fronteiras entre o normal e o patológico, através da busca do que há de loucura na normalidade (“chegamos a surpreendê-la, essa palavra do louco, naquilo que nós mesmos articulamos” [Foucault, 1996, p. 12]) e de normalidade na loucura (“a palavra do louco [...] não é mais nula [...] *nós aí buscamos um sentido*” [Idem]). O que fazer, no entanto, diante dos loucos que desejam e se esforçam, por vezes desesperadamente, por estabelecer um diálogo com a normalidade, ainda que mediante tentativas imperfeitas de tradução? Se a tradução do discurso louco em termos do discurso normal ameaça a integridade da loucura, vale a pena preservar essa integridade

às custas da manutenção da exclusão do louco de uma comunidade partilhada de entendimento e fala? O ponto foi notado por Angela Wood, uma autora que, de resto, é bastante simpática ao projeto de Foucault:

Ausente d'*A história da loucura* está o senso, presente em *Doença mental e psicologia*, de que há formas particulares de loucura que complicam e questionam uma oposição simples entre loucura e normalidade. No seu lugar, há a convicção de que qualquer tentativa de falar diretamente da loucura viola ainda mais uma integridade garantida apenas pelo silêncio; uma convicção que serve para cindir a loucura do seu relacionamento com os corpos e com as experiências, com os sofrimentos e os *insights* dos próprios loucos. A loucura pode ser tão facilmente separada da sua encarnação material na pessoa louca? A loucura é uma experiência silenciosa ou indizível para os loucos assim como para os seus espectadores? Desconectar a loucura do seu referente no sofrimento não inflige potencialmente outra injustiça sobre o louco, recapitulando paradoxalmente os gestos retóricos dos psiquiatras nos seus momentos de mais alta autoconfiança científica? (Wood, 2011, p. 25).

As ambivalências da relação de Foucault com a psicanálise de Freud poderiam render outras tantas dezenas de páginas. Derrida revisitou a *HL* nos anos de 1990 em um texto que se intitula “Fazer justiça a Freud”, mas bem poderia chamar-se “o pêndulo de Foucault”. Nele, o virtuoso da desconstrução descreve a relação de Foucault com o fundador da psicanálise como “uma alternância de abertura e fechamento”, um “movimento [...] que sucessivamente [...] aproxima e afasta, repudia ou aceita, exclui ou inclui, desqualifica ou legitima” ([1992] 1994, p. 62). Se Derrida tem razão em surpreender no pensamento de Foucault tais movimentos alternados de atração e repulsa pela psicanálise, Machado (2000, p. 22) dá um arguto passo adiante ao sublinhar que, no saldo final da reflexão foucaultiana, a psicanálise tende a ser mais objeto de “descrédito” do que de “crédito”. Como a passagem acima extraída d'*A ordem do discurso* já indicou, Foucault não é cego quanto ao contraste entre a redução da loucura ao silêncio na psiquiatria positivista, de um lado, e a proposta psicanalítica de restauração de um diálogo com a linguagem da “desrazão”, de outro. No entanto, a assimetria interpretativa que a lente psicanalítica pressupunha quanto às condições mesmas de tal diálogo, assimetria conforme a qual o domínio do código legítimo de interpretação caberia de saída ao psicanalista, terminaria por situá-la, para Foucault, bem mais perto de psiquiatras oitocentistas como Pinel e Tuke do que, digamos, de Nietzsche e Artaud. Os dois primeiros teriam instaurado um “conhecimento da loucura [...] do qual o freudismo não conseguiu nos isolar inteiramente”, a saber, um conhecimento no qual a loucura está “inteiramente incluída no patético de uma doença mental” (Foucault, 1978, p. 208).

Mais adiante nesse gigantesco poema em prosa que é a *HL*, o distanciamento da psicanálise em relação à psiquiatria positivista, no que toca à possibilidade de um diálogo com a loucura, é de novo afirmado, mas também de novo apresentado como insuficiente. O positivismo psiquiátrico substitui a “sondagem dos segredos” da loucura por um olhar no qual “a loucura só existe como ser visto”, com “todo o resto [...] reduzido ao silêncio”:

Essa proximidade que se instaura no asilo, que as correntes e as grades não rompem, não permitirá a reciprocidade: é apenas a proximidade do olhar que vigia [...]. A ciência das doenças mentais, tal como se desenvolve nos asilos, pertencerá sempre à esfera da observação e da classificação. Não será diálogo (*Idem*, p. 482).

E “não poderá ser verdadeiramente um diálogo”, diz Foucault em um primeiro movimento “pró-psicanálise”, “a não ser no dia em que a psicanálise tiver exorcizado esse fenômeno do olhar, essencial para a loucura do século XIX, e quando ela tiver substituído sua magia silenciosa pelos poderes da linguagem”. Em um segundo movimento, contudo, Foucault lança sua crítica:

Mesmo assim, seria mais justo dizer que ela [a psicanálise] revestiu o olhar absoluto do vigilante com a palavra indefinidamente monologada do vigiado – conservando assim a velha estrutura asilar do olhar não recíproco, porém equilibrando-o, numa reciprocidade não simétrica. [...] Freud fez deslizar na direção do médico todas as estruturas que Pinel e Tuke haviam organizado no internamento. Ele de fato libertou o doente dessa existência asilar na qual o tinham alienado seus “libertadores”. Mas não o libertou daquilo que havia de essencial nessa existência; agrupou os poderes dela, ampliou-os ao máximo, ligando-os nas mãos do médico. [...] O médico, enquanto figura alienante, continua a ser a chave da psicanálise. Talvez seja porque ela não suprimiu essa estrutura última [...] que a psicanálise não pode e não poderá ouvir as vozes do desatino, nem decifrar em si mesmos os signos do insensato (*Idem*, p. 482; p. 504).

Loucuras de Apolo e Dioniso

Como sugerido anteriormente, um dos comentadores mais sagazes da relação pensada por Foucault entre o discurso sobre a loucura, de um lado, e a loucura *qua* “experiência”, de outro, é Roberto Machado (2000, pp. 15-52). Sem negar que a arqueologia do discurso psiquiátrico se debruça sobre o “grande silenciamento” instaurado pelo monólogo da razão psicológica moderna acerca da loucura, Machado nota que a contraparte positiva ou afirmativa do livro de Foucault é o

pressuposto de uma “verdade experiencial” da loucura: a investigação arqueológica levaria a cabo “a crítica de uma verdade psicológica da loucura”, mas o faria “em nome da verdade ontológica da loucura” (*Idem*, p. 27) como experiência-limite ou, diz Machado em alusão nietzschiana oriunda do próprio Foucault, “experiência trágica”. Na medida em que a experiência trágica da loucura teria sido o que a razão psicológica moderna teve de exorcizar para se estabelecer como tal, a verdade daquela experiência seria *per definitionem* inacessível à mesma razão: “a psicologia jamais enunciaria a verdade da loucura, porque é a loucura que detém a verdade da psicologia” (*Idem*, p. 20).

Mas isto não significava, continua Machado, que Foucault tomasse como simplesmente inexistentes os recursos linguísticos necessários à captura da loucura *qua* experiência-limite; ao contrário, eles teriam sido teorizados por um grupo radical de “literatos que introduziram na França [...] um estilo nietzschiano, não dialético e não fenomenológico de pensamento: Bataille, Klossowski, Blanchot” (*Idem*, p. 10). O traço central dos usos linguísticos propugnados e praticados por tais autores consistia em um experimentar radicalmente *impessoal e desantropomorfizante* da linguagem, no qual as distinções fundadas na consideração do humano como *a priori* histórico (sujeito/objeto, interioridade/exterioridade etc.) seriam explodidas, com o sentido linguístico torcido e retorcido até os limites do sem sentido (Foucault, 1999, pp. 1-12; pp. 28-59).

Influenciado pelos exercícios linguísticos “dessubjetivantes” preconizados e praticados por Blanchot, Foucault (*Idem*, pp. 47-59) pensava em uma modalidade específica de literatura que, no seu entender, subvertia a ruptura moderna do diálogo com a loucura e expunha-se radicalmente aos riscos embutidos em sua mensagem, tal como manifesta na linguagem de um Nietzsche, um Nerval, um Hölderlin ou um Artaud, dentre outros autores cujos discursos foram situados por um olhar racionalista para além das fronteiras da inteligibilidade e, por conseguinte, descartados como “murmúrio”, “ruído” ou “rumor” (termos que Foucault também teria tomado de empréstimo a Blanchot [Machado, 2000, p. 42]). O conhecidíssimo ceticismo do primeiro Foucault (1999, pp. 264-298) quanto à figura do “autor” como fonte primordial da inteligibilidade de uma obra é suficiente para sugerir de antemão, no entanto, que ele seria antipático a quaisquer leituras psicologizantes que tratassem das obras daqueles autores (digamos, os poemas de Hölderlin ou os livros tardios de Nietzsche) como expressões cujo sentido teria de ser retraçado à “loucura” instalada em suas psiques. Seu argumento é, de fato, bem mais complexo. Se a separação entre razão e loucura instaurada pela modernidade condena a loucura a ser “ausência de obra” (Foucault, 2002, pp. 190-198), uma literatura voltada à restituição do diálogo com a loucura é, por força, uma experiência-limite: uma obra que explora conti-

nuamente seus limites *qua* obra e, assim, “enuncia sua própria impossibilidade”³ (Machado, 2000, p. 42).

“Pensando a loucura como ausência de obra”, continua Roberto Machado,

Foucault vê um parentesco [...] entre ela e a experiência literária: ambas são ruína, derrocada, desmoronamento da linguagem. Mas há uma grande diferença entre as duas [...]: a loucura é desmoronamento total, [...] ao passo que a linguagem literária é a construção desse desmoronamento, na medida em que, ao mesmo tempo que força o rompimento com a obra, [...] se apresenta necessariamente como obra. Uma experiência radical, experiência trágica, da linguagem liga a obra ao outro que não a obra, à ausência de obra, expressando o desejo de [...] desmoronamento da obra, mas, paradoxalmente, pela realização da obra. O que me faz pensar em Maurice Blanchot, quando diz em *O espaço literário* que a obra “designa uma região onde a impossibilidade não é mais provação, mas afirmação” (*Idem*, p. 43).

Foucault também fez Machado pensar em Nietzsche. No seu primeiro livro, o filósofo alemão celebrou a tragédia grega como uma síntese “miraculosa” (1992, p. 27) entre os motivos “dionisíaco” e “apolíneo”: sem negar “o dionisíaco como verdade do mundo” (Machado, 2000, p. 45), a tragédia foi capaz de transfigurá-lo, com recursos apolíneos, em obra de arte. Resgatando a inspiração nietzschiana por trás do livro de Foucault, Machado sustenta que a investigação do filósofo francês sobre o silenciamento da loucura pela psicologia moderna é análoga àquela realizada por Nietzsche quanto à tragédia ática. Assim como o racionalismo socrático teria negado a dimensão trágica da vida antes acessada pelo veio dionisíaco da tragédia, o racionalismo moderno teria sufocado, sem destruí-la de todo, uma experiência originária da loucura acessível nos períodos anteriores à grande cisão entre razão e desrazão na modernidade. O pressuposto foucaultiano de que a loucura é o dionisíaco suprimido pelo racionalismo moderno me parece confirmado pela exploração, feita por Machado, de outros galhos nietzschianos na obra de Foucault:

3. Ao tratar dos poemas de Artaud, por exemplo, Blanchot sustenta que eles não seriam “triumfos” artísticos conquistados na luta do autor contra os obstáculos interpostos pelo seu pensamento, mas, ao contrário, manifestações do fracasso perpétuo desse pensamento: “Que a poesia esteja ligada a essa impossibilidade de pensar que é o pensamento, eis a verdade que não pode ser descoberta, pois ela escapa sempre, e obriga-o a experimentá-la abaixo do ponto em que a experimentaria verdadeiramente. [...] a poesia é essa dor perpétua” (2005, p. 51). Para o Artaud maduro, não se tratava, portanto, de “escrever contra vazio e para escapar dele”, mas, sim, de escrever “expondo-se” ao vazio, “tentando exprimi-lo e tirar dele uma expressão” (*Idem*, p. 54). De modo análogo, explorando o influxo de Bataille sobre a noção de “experiência” pensada por Foucault, Jay (2005, p. 373) descreve a obra do primeiro como uma busca de “meios retóricos para exprimir o inexprimível sem, no entanto, afundar inteiramente no silêncio ou no sem sentido”.

[...] a literatura, em Foucault, está para a loucura, assim como a tragédia, em Nietzsche, está para o culto dionisíaco. Não será por isso que o prefácio de História da loucura se refere a uma “loucura em estado selvagem” e a “imagens que nunca foram poesia”? (Machado, 2000, p. 45).

A concepção dionisíaca da loucura *qua* experiência que informa o trabalho de Foucault transparece tanto em suas inspirações intelectuais decisivas, como o Bataille nietzschianíssimo d’*A experiência interior*⁴, quanto nas interpretações atentas de uns tantos comentadores. Como Roberto Machado faria posteriormente, Serres, então colega de Foucault em Clermont, já sublinhara, nos anos 1960, que “o trabalho de Foucault é [...] para a tragédia clássica [...] o que o pensamento de Nietzsche é para a tragédia e a cultura helênicas: ele *revela dionisismos latentes sob uma luz apolínea*” (1994, p. 46).

A despeito dos tantos traços singulares com que Foucault pintou sua imagem da loucura, tal imagem trai uma semelhança com o veio cultural dominante na caracterização da insanidade no Ocidente: a tendência a identificá-la com o triunfo das forças “dionisíacas” da subjetividade sobre suas faculdades “apolíneas” (Sass, 1992). Nos conhecidíssimos símiles que Nietzsche empregou em sua interpretação da tragédia ática, as divindades Dioniso e Apolo simbolizam respectivamente as dimensões irracional e racional da subjetividade humana. Mesmo quando fraseadas em outros termos, como a linguagem cristianizada na qual Montaigne e Pascal contrapõem o “anjo” e a “besta-fera” que coabitam a natureza humana, a ideia de uma coexistência conflitiva entre o irracional e o racional desponta em perspectivas que

4. “Diante dele [Nietzsche], queimo, como se vestisse uma túnica de Nessa, com um sentimento de ansiosa fidelidade. O fato de ele só ter avançado na via da experiência interior inspirado, indeciso, não me detém: se é verdade que, filósofo, ele teve por meta não o conhecimento, mas, sem separar as operações, a vida, seu extremo, numa palavra, a própria experiência, *Dionysos philosophos*.” (Bataille, 2016, p. 59). A aproximação a Bataille fortalece a ideia de um veio nietzschiano na concepção da loucura como experiência, repleta de associações dionisíacas com “a mais interior e, ao mesmo tempo, a mais livremente selvagem das forças” (Foucault, 1978, p. 576). A despeito das unificações forçadas que James Miller impôs à personalidade e à biografia de Foucault com base na *idée fixe* da “experiência-limite”, o biógrafo estadunidense foi convincente no rastreio desse vulto dionisíaco, com raízes nietzschianas e bataillianas, que estimulou a pesquisa histórica de Foucault. Por trás do rótulo anódino da “experiência interior”, escreve Miller, Bataille conceituou “uma espécie de êxtase ateu, uma revelação profana do ser humano na sua essência informe, dionisíaca. Uma sociedade poderia [...] isolar e condenar os aspectos dionisíacos de ser humano. ‘O velho mestre da embriaguez, da anarquia, da morte para sempre revivida’, como Foucault certa vez descreveu Dioniso, impunha uma ameaça genuína à ordem civilizada. No entanto, não importa quão extenuantemente uma cultura tenha tentado proibir o impulso dionisíaco, ele podia ser apenas agrilhado, nunca transcendido: afinal de contas, Dioniso, na visão nietzschiana, simbolizava o poder da própria transcendência. Como Foucault afirma em seu prefácio, esse poder permanecia eternamente acessível, apenas fora dos ‘muros do tempo’” (1993, p. 105).

vão da antropologia de Platão à psicanálise de Freud. Tais perspectivas frequentemente atribuem conteúdos discrepantes, cabe ressaltar, às figuras da irracionalidade e da racionalidade: “inconsciente” *vs.* “autoconsciente”, “caótico” *vs.* “ordenado”, “impulsivo” *vs.* “autocontrolado”, “infantil” *vs.* “adulto”, “primitivo” *vs.* “civilizado”, “arcaico” *vs.* “moderno” etc. Tais variadas versões dadas ao dionisíaco e ao apolíneo não impedem, entretanto, uma concordância de autores e correntes de pensamento as mais diversas quanto à identificação da loucura como vitória, em tradução nietzs-chiana, de Dioniso (isto é, de forças psíquicas irracionais, “selvagens”, “arcaicas” etc.) sobre Apolo (isto é, de faculdades psíquicas racionais, ordeiras, autorreflexivas etc.).

O problema é que, como retrato substantivo da loucura *qua* experiência e linguagem, esse modelo dionisíaco encampado por Foucault possui significativas lacunas. Para além do fato de que a loucura se torna uma figura poético-política cada vez mais afastada da realidade experiencial dos estados psíquicos dos indivíduos empíricos que a vivenciam, como já sublinhara Angela Wood, a dificuldade mais severa com tal concepção da loucura “em estado selvagem” é o fato de que, ao pressupor uma pintura fundamentalmente “dionisíaca” da insanidade, ela deixa de lado uma infinidade de suas dimensões e modalidades “apolíneas”. Como argumentei em detalhe noutra lugar (Peters, 2017; Sass, 1992), tal identificação não é exclusiva de Foucault. Ao contrário, ela tende a ser paradoxalmente partilhada pelas correntes mais ortodoxas da psicanálise e da psiquiatria com seus mais vigorosos críticos libertários, como o próprio Foucault e a dupla Deleuze/Guattari. Os últimos, por certo, invertem a *escala de valores* com base nas quais o sobrepujar das faculdades apolíneas pelas forças dionisíacas da psique foi tradicionalmente visto, *sem abandonarem, porém, o retrato substantivo da loucura como atropelo do apolíneo pelo dionisíaco*.

Como argumentarei na seção seguinte, a maior dificuldade com esse retrato dionisíaco da loucura, seja ele atacado como irracionalismo patológico ou celebrado como transgressão, é seu ignorar de uma imensa variedade de modos “apolíneos” de loucura, os quais são caracterizados não pela dissolução, mas por *intensificações radicais da autoconsciência*. Como mostrou em pormenor Louis Sass (1992), a maior parte das experiências classificadas como esquizofrênicas, por exemplo, se encaixa antes nesse modelo apolíneo de loucura do que no modelo dionisíaco (por exemplo, em vez da explosão incontrolada de afetos, a corrosão da suscetibilidade afetiva; em vez da dissolução do princípio de individuação, uma vivência de separação radical em relação ao mundo e aos outros; em vez da vitória da inconsciência sobre os escrúpulos da autoconsciência, esforços extremos de autocontrole psíquico movidos por uma hiper-reflexividade mórbida; e assim por diante⁵).

5. Sass explorou em detalhe o caráter antes “apolíneo” do que “dionisíaco” da “loucura” do próprio Anto-

A máquina influenciadora: um excuro sobre a loucura apolínea

A comunhão entre a psicanálise e seus críticos “libertários” no tocante ao caráter dionisíaco da insanidade, com sua correspondente negligência partilhada quanto às dimensões apolíneas da loucura, pode ser brevemente explorada com referência a um sintoma frequente na casuística da “esquizofrenia”, a saber, a “inserção de pensamentos e sentimentos” na subjetividade. Tal experiência é especialmente relevante para testar os limites da concepção dionisíaca de loucura na medida em que elas parecem encaixar-se como uma luva na ideia de uma experiência-limite “que arranca o sujeito de si mesmo” (Foucault, 2013, p. 291).

No clássico caso do “aparelho de influenciar” ou “máquina influenciadora” narrado por Tausk ([1919] 1992), por exemplo, a paciente “Natalija A” relatava estar, ao longo de seis anos, à mercê de um equipamento elétrico com forma similar àquela de um corpo humano. Durante anos, contava Natalija, qualquer coisa feita a esse aparelho longínquo era imediatamente sentida por ela: quando o homem encarregado do aparato golpeava alguma parte dele, Natalija sentia a pancada dolorida na parte correspondente do seu corpo; o manuseio da “genitália” do aparelho gerava nela afecções eróticas; uma substância maquinaal fazia com que odores desagradáveis invadissem seu nariz; e, finalmente, a máquina também inundava a cabeça de Natalija com imagens, ideações e afetos, nenhum dos quais desejado ou controlado pela sua vontade consciente (*Idem*, p. 194).

Por um lado, desde o próprio Tausk, a interpretação psicanalítica desta e de outras experiências “psicóticas” consistiu em retrazá-las a uma “perda de fronteiras do ego” (1992, p. 194) oriunda da regressão a uma etapa infantil do desenvolvimento psíquico. Indivíduos como Natalija estariam revivendo a experiência do bebê que ainda não se percebe como distinto de seu ambiente e possui parquíssimo controle sobre seu próprio corpo, de maneira que sensações o assaltam à maneira de invasões externas que ele não compreende nem domina. De outro lado, críticos libertários da psiquiatria e da psicanálise como Deleuze e Guattari descartaram a teoria da “regressão” a um estado infantil, porém sem abandonar o retrato da esquizofrenia como uma experiência de *dissolução da fronteira entre si e o mundo*. Em vez de estigmatizada como infantilismo, a explosão dos limites entre o “interior” e o “exterior” passou a ser celebrada como subversão transgressora dos dispositivos psíquicos de controle típicos da modernidade ocidental. Antes saudado por Nietzsche (1992, p. 27) como um traço da loucura dionisíaca, o esboroar do “princípio de individuação”

nin Artaud (Sass, 1996). Para uma elaboração das implicações analíticas da “loucura apolínea” para a teoria social e suas concepções de ação, experiência e subjetividade, ver Peters (2017).

(*principium individuationis*) foi mantido como visão substantiva da esquizofrenia, embora doravante avaliado com sinal positivo.

Seja qual for sua potência como figura político-poética no trabalho dos autores d'*O anti-édipo*, potência que pode ser reclamada por seus defensores para propósitos outros que não uma caracterização psicológica tão fidedigna quanto possível da experiência da loucura, aquela concepção dionisíaca perde em *realismo psicológico* quando mergulhamos nos detalhes de vivências tais quais a de Natalija A. Várias das experiências de corrosão sentida da autoidentidade descritas na literatura psiquiátrica não levam à diluição de si no mundo, mas, ao contrário, a uma *exacerbação da autorreflexão*. Diferentemente do bebê, ainda incapaz de tomar as próprias experiências subjetivas como objeto da sua atenção, a estranheza experimentada por Natalija quanto à sua própria mente *radicalizava* uma atitude de auto-objetivação e, por conseguinte, um senso de divisão sujeito/objeto: justo o contrário, portanto, do esquecimento de si⁶. Longe de resultar da regressão psíquica a uma etapa infantil do desenvolvimento psíquico, como queriam Tausk e outros psicanalistas, ou de um esboroar dionisíaco do princípio de individuação, como queriam “Deleuze e Guattari, aplaudidos por Foucault” (Harvey, 2001, pp. 316-317), experiências como a de Natalija consistem na *radicalização* do elemento de autodivisão implicado nos atos mais “normais” e “adultos” de objetivação reflexiva de si. A perda sentida do controle sobre a própria subjetividade, nas suas dimensões mental e corpórea, não dá lugar à exploração incontrollada de afetos dionisíacos inconscientes, mas a uma intensificação extraordinária de uma das mais apolíneas dentre as faculdades: a autoconsciência⁷.

6. Ao tratar desse caso, Sass (1992, pp. 22-23) traz para a fenomenologia da autorreflexão o conceito sartriano de “nadificação”: segundo Sartre (1997, pp. 33-34), a consciência, quando se dirige para um objeto específico, o apreende como *não idêntico* a ela própria. Psicanalistas como Tausk teriam razão em emendar a posição sartriana com o lembrete de que tal experiência só é possível em um estágio do desenvolvimento psicológico posterior àquela experiência indiferenciada das primeiras etapas da vida humana. O que mais importa a Sass, no entanto, é ressaltar que o caráter “nadificante” da consciência humana, seu senso de não identidade com o que aparece a ela, também tem de despontar nos momentos em que ela toma a si mesma como objeto. Em outras palavras, para apreender a si própria, a consciência tem de se dividir internamente entre uma “parte” observadora e uma “parte observada”. Essa divisão interior, intrínseca às capacidades reflexivas dos seres humanos, *não desaparece* na maior parte das vivências psicóticas de ruptura da autoidentidade. Ao contrário, o ato mental em que o sujeito toma a si próprio como objeto é, nesses casos, tão intenso e radical que sobrepuja o senso de si como sujeito, o qual permanece apenas na aguda consciência da própria submissão passiva a uma instância exterior (por exemplo, a máquina influenciadora).
7. Deixando-se momentaneamente de lado a pertinente discussão quanto à solidez dos diagnósticos psiquiátricos que as designam, pode-se encontrar, em algumas das mais frequentes formas de sofrimento psíquico grave na contemporaneidade, a mesma característica de uma loucura “apolínea”: a autoconsciência não é sobrepujada por impulsos dionisíacos, *mas angustiosamente exacerbada em hiper-reflexividade*. A insônia poderia ser elencada entre os exemplos desses “processos mentais irônicos” (Wegner, 2007) nos quais o sofrimento psíquico não deriva da dissolução da reflexividade, mas de sua prejudicial

Cuidado e alteridade fundamental: Foucault, um caricaturista?

Quais são as consequências ético-políticas do ceticismo de Foucault quanto à tradutibilidade da loucura na sociedade moderna? Atacada como “nihilismo de cátedra” (Merquior, 1987) ou defendida como crítica iluminista radical do iluminismo (Rouanet, 1987, pp. 147-228), tomada como uma mescla de “*insights* empíricos e confusões normativas” (Fraser, 1981) ou como uma abordagem cujo “criptonormativismo” (Habermas, 2000, p. 387) a destituiria das fundações mesmas de sua orientação crítica, a rica e multifacetada obra de Foucault continuará a alimentar toda uma indústria bibliográfica devotada à análise histórico-filosófica da modernidade. O que vale para a modernidade *in toto* se estende também, é desnecessário dizer, para a avaliação da psiquiatria moderna, em que frequentemente se instanciam versões particulares das posições que estruturam aquela contenda mais geral sobre o(s) legado(s) de Foucault. Por exemplo, do ponto de vista historiográfico, quão fidedignas são as afirmações constantes na *HL*? O debate é complexificado não somente devido à discordância quanto ao grau em que Foucault seguiu os rigores metodológicos da historiografia tradicional, mas também ao fato de que ele próprio, no que lhe seguiram vários de seus discípulos, sustentou com frequência que os propósitos do seu trabalho eram distintos dos que moviam a tradicional “história dos historiadores”. Diante das críticas severas de autores como Alain Ehrenberg e Pierre Henri-Castel à *HL*, por exemplo, Sass (2014) recorre a expedientes argumentativos um tanto similares àqueles outrora empregados por Rouanet (1987) para defender Foucault da acusação de “irracionalismo” lançada por Merquior (1987):

Foucault pode [...] ser visto como uma espécie de caricaturista; não um teórico interessado em dizer tudo da maneira mais judiciosa [...], mas, como Nietzsche, um escritor às vezes

inflação. O mecanismo é sabido: após perder a confiança na capacidade autônoma de seu corpo em mergulhá-lo no sono, o indivíduo com insônia, quando se deita, passa a monitorar atentamente seu estado físico e mental para saber se está se aproximando do sono. O problema é que esse monitoramento requer uma atitude de autoconsciência alerta que atrapalha, em vez de ajudar, suas chances de relaxamento, de modo que o esforço de domínio consciente sobre o sintoma alimenta o próprio sintoma. Um círculo de autorreflexividade também se apresenta em dolorosas experiências de transtorno obsessivo-compulsivo (TOC). A mente de tais indivíduos é assaltada por imagens terríveis, como a de seus filhos sendo torturados até a morte, por exemplo, ou uma fantasia de sexo com o demônio, no caso de uma pessoa intensamente devota. Naturalmente, a reação espontânea dos indivíduos afligidos por tais pensamentos é um esforço ativo para suprimi-los da mente. No entanto, para que a mente possa localizar o alvo da supressão, ela é obrigada a evocar o pensamento que o indivíduo quer suprimir (se eu disser a você: não pense em [...] um ELEFANTE ROSA VOANDO NO CÉU, o pensamento pipocará na sua mente). A consequência disso é um desesperador efeito-rebote: quanto mais o sujeito luta para afastar a imagem hedionda da sua mente, mais ela retorna para atormentá-lo.

atraído pelo enunciado extremo para trazer à tona verdades negligenciadas com demasiada frequência. Isto pode ter levado Foucault a exagerar o grau de opressão das normas e a natureza ideológica de nossas concepções de psicopatologia. Não é necessário, no entanto, tomar isto como uma negação a sério da inescapabilidade de normas ou da existência mesma do que é denominado de doença mental (Sass, 2014, p. 283).

Sass não confronta o fato de que, diferentemente de Nietzsche, várias das “caricaturas” apresentadas por Foucault são veiculadas no estilo da historiografia tradicional, isto é, na forma de asserções substantivas, apoiadas por evidências documentais relevantes, sobre processos sócio-históricos reais. Ao mesmo tempo, graças ao movimento duplo pelo qual Foucault se posta também como filósofo, as críticas empiricamente informadas às afirmações históricas contidas em seu trabalho, como as diversas objeções de historiadores profissionais às teses de sua *HL* (Merquior [1987, pp. 21-34]; Gutting [2005]), são frequentemente neutralizadas pelos seus defensores mais dogmáticos, quando necessário, pelo recurso à ideia de que ele levava a efeito uma historiografia “não tradicional”⁸ (e.g., Poster, 1989). Nada disso deve ser lido como negação do tremendo valor intelectual das problematizações político-filosóficas feitas por Foucault, valor demonstrado, entre outras coisas, pelo estímulo fecundo que seu trabalho deu a programas de pesquisa inteiros nas ciências sociais (tais como os estudos contemporâneos sobre as formas de subjetividade associadas à “governamentalidade” neoliberal, para dar somente um exemplo [Rose, 1999]). O crucial é sublinhar que esse reconhecimento não deveria servir de estratégia prévia de imunização à crítica empírica, como tantas vezes acontece na discussão da obra histórica substantiva de Foucault. O ponto é sensatamente reconhecido por Hacking (2002, pp. 47-53), pensador cujas próprias investigações foram, de resto, profundamente inspiradas pelo espírito inovador do autor francês.

Problemas similares afloram quando tratamos da dimensão ético-política do livro de Foucault. Como aconteceria depois com o “humanitarismo penal” fustigado em *Vigiar e punir*, muito da energia crítica que animava a *HL* era dirigido contra crenças autocomplacentes da psiquiatria moderna acerca do “progresso humanitário” embutido nas reformas institucionais capitaneadas por figuras como Pinel e Tuke.

8. Bourdieu situou Foucault entre os representantes do “efeito ‘logia” (2005, p. 48) na filosofia francesa, termo pelo qual o primeiro designava autores que, sem se converterem plenamente às ciências sociais, realizaram “reconversões pela metade” que facultaram a eles “acumular pelo menor custo as vantagens da cientificidade e as vantagens ligadas ao estatuto de filósofo” (*Idem*) – *casu quo*, a possibilidade de produzir diagnósticos históricos da sociedade moderna sem expor-se plenamente, no entanto, aos métodos de crítica e verificação empírica típicos da historiografia “tradicional”.

Se Foucault captura com sagacidade um bocado do que havia de hipocrisia institucionalizada no modelo de psiquiatria associado a tais personagens, sua intenção de chacoalhar os pressupostos autoindulgentes da razão moderna sobre seus progressos civilizatórios é tamanha que o leva a esposar teses que, para quaisquer outros propósitos que não o de uma crítica histórica do presente (digamos, na formulação de políticas públicas de atenção a pessoas com sofrimento mental grave), seriam simplesmente grotescas. Exemplos são as sugestões, espalhadas ao longo de toda a *HL*, de que os loucos acorrentados em celas na era “clássica” eram “mais livres” do que aqueles internados após as reformas “humanitárias” introduzidas por figuras como Pinel e companhia. Já que outrora não se tencionava uma reforma da sua consciência, diz Foucault, o louco acorrentado em sua cela permanecia, ao menos, livremente entregue à sua própria imaginação, ao passo que a liberdade em relação às correntes significava, na era pós-Pinel, ter também a mente alvejada pelos instrumentos de controle à disposição da psiquiatria:

Libertada das correntes que dela faziam um puro objeto olhado, a loucura perde, de maneira paradoxal, o essencial de sua liberdade, que é a liberdade da exaltação solitária (Foucault, 1978, p. 493).

Antes, “quanto mais o homem é coagido, mais sua imaginação divaga. Quanto mais estritas forem as regras às quais seu corpo está submetido, mais desregrados serão seus sonhos e suas imagens”.

Depois, descobre-se que “a liberdade aprisiona melhor a imaginação do que as correntes, uma vez que ela confronta sem cessar a imaginação com o real e dissimula os sonhos mais estranhos nos gestos mais familiares. A imaginação silencia na vagabundagem da liberdade” (*Idem*, p. 433).

Antes: “a cela, as correntes, o espetáculo contínuo, os sarcasmos constituíam para o delírio do doente uma espécie de elemento de sua liberdade”.

Depois: “aprisionado de um modo mais real do que o poderia ser na cela ou pelas correntes, prisioneiro de nada além de si mesmo, o doente é apanhado num relacionamento consigo mesmo que pertence à esfera da falta, e num não-relacionamento com os outros que é da esfera da vergonha” (*Idem*, p. 490).

Será que Foucault efetivamente supunha que acorrentar os corpos dos loucos, deixando suas imaginações “livres” para vagarem por onde bem entenderem, seria um tratamento eticamente preferível às posteriores tentativas “humanitárias” de

9. Para uma crítica ao mesmo tempo histórica e normativa deste e de outros argumentos de Foucault, ver Gauchet e Swain (1999).

Pinel e Tuke em libertá-los das correntes, porém com vistas à reforma moralizante de suas “almas”? Felizmente, é quase certo que não, se aplicarmos ao tema da loucura a distinção que Luciano Oliveira (2016) propôs entre dois avatares de Foucault: o “sujeito epistêmico” que fustigou o “reformismo humanitário” de modernos sistemas punitivos (como havia feito antes com os psiquiátricos) e o “sujeito empírico” que militou politicamente pelos direitos de presos. As reformas penais “humanitárias” apreoadas por autores como Beccaria e Bentham foram submetidas, em *Vigiar e punir* ([1975] 1977), a uma ironia venenosa, retoricamente similar àquela que Foucault já havia destilado contra os advogados da “humanitarização” da psiquiatria moderna. Assim como contrastara suas descrições retoricamente fascinadas e exuberantes da loucura “não domesticada” com retratos ácidos de sua transmutação posterior em “doença mental” na modernidade, Foucault construiu seu livro sobre a história das prisões ancorado em uma contraposição similar entre o regime punitivo “pré-moderno” que operava em meados do século XVIII e o sistema penal “moderno” vigente em meados do XIX.

Na sua vontade de sacudir a suscetibilidade de leitores demasiado confiantes nas intenções humanitárias do moderno reformismo penal, a prosa de Foucault como que tenta infundir, nota Oliveira, uma espécie de “beleza trágica” na apresentação dos suplícios que vigoravam outrora (e.g., Foucault, 1977, pp. 20-21), beleza que se contrapõe às rotinas comezinhas e ao “tédio burocrático das [...] formas de punir” (Oliveira, 2016, p. 17) da moderna sociedade disciplinar. Isto dito, se os argumentos histórico-filosóficos de *Vigiar e punir* são bem conhecidos, menos conhecida é a militância de Foucault no tocante ao funcionamento efetivo dos sistemas prisionais em seu tempo. Como mostra Oliveira em detalhe (*Idem*), o Foucault cidadão e ativista em favor dos direitos dos presos não rejeitou, mas *encampou* as posições clássicas do humanitarismo penal contra a tortura, a pena de morte e, de maneira geral, os demais abusos éticos do sistema penal de seu tempo. A despeito da retórica provocativa sobre corpos acorrentados e imaginações livres (e vice-versa), é difícil supor que o mesmo não valeria, *mutatis mutandis*, para suas opiniões acerca do moderno aparato psiquiátrico.

O que diz o registro histórico? Diferentes observadores da cena intelectual francesa nos anos de 1960, como Dosse (2007, p. 215) e Eribon (2011, pp. 191-213), concordam quanto ao fato de que, a despeito do *frisson* em torno da ocasião em que o livro foi defendido como tese de doutorado, bem como dos elogios que a obra angariou de figuras como Braudel e Blanchot, *HL* não teve o impacto que Foucault vislumbrara para além dos muros da academia. A história da recepção do livro sofre um *tournant* decisivo, entretanto, com a tradução anglófona da sua edição de bolso (severamente abreviada), a qual saiu em 1965 prefaciada por Ronald Laing

e David Cooper. Embora a iniciativa editorial fosse propensa a enganar observadores estrangeiros quanto à posição de Foucault nos debates filosóficos na França, já que vinha publicada em uma série chamada “Estudos em Fenomenologia e Existencialismo”, seu principal efeito foi angariar a participação da obra de Foucault, como inspiração intelectual e aliada política, no movimento “antipsiquiatria” que Laing e Cooper estavam prestes a liderar na efervescente contracultura da década de 1960.

Na sua enorme biografia, Eribon (2011, pp. 207-213) se mostra, em princípio, muito mais interessado em sublinhar o quanto a interpretação de Laing e Cooper *diferia* das intenções originais de Foucault do que em acompanhar, com as devidas nuances, as transmutações (inegáveis) que a mensagem de Foucault sofreu na recepção anglófona mediada pelos futuros heróis da antipsiquiatria. Seja como for, o biógrafo francês pisa em terreno mais seguro quando sublinha o misto de simpatia e distância que marcou o engajamento de Foucault com movimentos antipsiquiátricos, uma militância crítica bem menos intensa do que a que ele dirigiria posteriormente às instituições prisionais¹⁰. Como aconteceria depois com a reforma psiquiátrica em diversos países, inclusive no Brasil, as propostas antimanicomiais de figuras como Laing e Cooper não significavam abandono de toda e qualquer intenção de atenção psicossocial aos loucos, mas *uma reorganização radical* dessa atenção, fundada em propostas como a derrubada dos muros asilares, a reinserção dos loucos na comunidade, um engajamento ativo e democratizado desses indivíduos no seu próprio cuidado etc. A despeito do quanto o filósofo francês pode ter sido mobilizado nesse esforço, Eribon tem razão em descrever tais propostas como, em última instância, “incompatíveis com as teses de Foucault”, manifestações de um “otimismo progressista [...] que ainda insistia em *negar a alteridade fundamental da loucura*” (2011, p. 210; grifos meus). A passagem é reveladora, depondo (a meu ver) menos a favor do

10. “Foucault assumirá o novo estatuto do seu livro. Ele se aproximará dos movimentos antipsiquiátricos após 1968 [...] ainda que frequentemente se incomodasse com o infantilismo de alguns de seus representantes mais extremistas. Tal aproximação se fará [...] essencialmente na esteira de uma outra preocupação de Foucault: quando ele funda o Groupe d’Information sur les Prisons (GIP) em 1971. Mas seu engajamento no ativismo militante que se desenvolverá em torno do manicômio nunca se revestirá das mesmas formas que ele dará às suas intervenções sobre a questão penitenciária. Ele nunca tomará parte verdadeiramente nesses movimentos e se contentará em acompanhá-los um pouco a distância, quando muito encorajando-os”. “Mesmo assim”, escreve Eribon, Foucault “conviverá com pessoas como Cooper ou Basaglia. Em 1976, ele convidará Cooper ao Collège de France para uma série de conferências [...]. Ele apoiará as traduções francesas dos livros de Thomas Szasz, fará parte de um grupo de crítica institucional fundado por psiquiatras italianos radicais e escreverá uma contribuição ao volume coletivo *Crimini di pace* em apoio a Basaglia em seus imbróglis com a justiça italiana. Outros participantes neste volume: Sartre, Goffman, Chomsky... Em todo caso, Foucault se reconheceu em alguma medida nesses combates, já que poderá, alguns anos depois, em um momento de balanços, creditar a ‘lutas locais e específicas’ os ‘importantes resultados obtidos na psiquiatria’” (Eribon, 2011, p. 212).

que contra o biografado em função do que já foi dito anteriormente: tudo se passa como se a proteção da “alteridade fundamental da loucura” rejeitasse, por humanismo ingênuo e “otimismo progressista”, não só a tradução epistêmica do discurso louco para a “normalidade” como até mesmo *a oferta de ajuda e cuidado frente aos sofrimentos dela derivados*.

Variedades da experiência foucaultiana

Qualquer discussão de um tema substantivo na obra de Foucault, como é o caso com a interpretação da loucura, se bate com a questão: De qual Foucault estamos falando? Imbuindo seu pensamento com uma mobilidade inerente, precavendo-se de antemão contra solicitações “burocráticas” de que permanecesse o mesmo, ele não apenas mudou com frequência o rumo de suas investigações como reinterpretou, à luz dessas mudanças de rumo, o significado de seus esforços intelectuais anteriores. Conquanto o presente artigo se circunscreva à ideia da loucura como experiência vivida, sobretudo a partir dos primeiros trabalhos de Foucault sobre a temática, não podemos escapar tão facilmente, pois, à polissemia inerente aos usos da noção de “experiência” na obra do filósofo francês, polissemia que reflete não somente mudanças de orientação analítica nas distintas fases do seu percurso, mas também diferentes usos semânticos em uma só e mesma fase.

Eis o caso das obras do Foucault da década de 1960, bifurcadas entre a análise arqueológica das condições epistêmicas de possibilidade da experiência “normal”, de um lado, e a exploração filosófico-literária das transgressões propiciadas pela “experiência-limite”, de outro. A “paciente dissecação da experiência normal” (Gutting, 2002, p. 77) nos estudos arqueológicos da psiquiatria, da medicina ou das ciências humanas recuperava as instituições, práticas e discursos históricos contingentes que sustentavam a aparente naturalidade e autoevidência daquela experiência. Já os ensaios literários sondavam experiências transgressivas daquela “normalidade”, pois situadas no “exterior” (Blanchot) ou no “limite” (Bataille) dos regimes de conhecimento e das práticas institucionais que ancoravam a experiência (moderna) “normal”. Quando, certa feita, Foucault (2013, pp. 289-347) caracterizou suas obras como livros-experiência (*Idem*, pp. 289-90), seu entrevistador perguntou a ele sobre o que o separaria, então, da tradição fenomenológica na filosofia, para a qual a noção de “experiência” também era decerto centralíssima (*Idem*, p. 291). Anticonvencional e imprevisível como sempre, o autor não responde pelo caminho esperado: uma crítica “quase-estruturalista” ou “pós-estruturalista” dos laços da fenomenologia com uma problemática filosofia do sujeito, a qual obstaría uma investigação histórica das condições inconscientes de possibilidade da própria experiência consciente, como as estruturas epistêmicas ma-

peadas n' *As palavras e as coisas* ou os dispositivos de poder disciplinar esquadrihados em *Vigiar e punir*. Em vez disso, Foucault contrasta o foco da fenomenologia sobre as formas “cotidianas” da experiência vivida com “a ideia de uma experiência-limite [...] que arranca o sujeito de si mesmo” (*Idem*, p. 291), tal como tematizada por autores como Nietzsche, Bataille, Klossowski e Blanchot.

As reflexões de Foucault sobre a experiência-limite aparecem sobretudo em um punhado de ensaios de crítica literária dos anos de 1960 – os quais incluem também, por exemplo, seu pequeno livro sobre Raymond Roussel ([1963] 2003). Quão fortes teriam sido as reverberações das ideias elaboradas nesses escritos sessentistas sobre os trabalhos que Foucault publicaria nas décadas seguintes? As respostas são controversas. Segundo Rajchman (1985, p. 6), o abandono daquele gênero de ensaio pelo Foucault dos anos de 1970 e 1980 indica sua desilusão com a literatura de vanguarda como meio de acesso àquelas experiências-limite. Miller (1993), em contraste, sustenta que a noção de “experiência-limite” permaneceu a tal ponto central no pensamento de Foucault, ao longo de toda a sua trajetória, que ela forneceria a chave de compreensão do amálgama foucaultiano entre vida e obra, o princípio unificador subjacente a seu caminho notavelmente sinuoso¹¹. A interpretação correta me parece estar a meio caminho entre o oitavo de Rajchman e o oitenta de Miller: por um lado, é verdade que o abandono daquele gênero de ensaio literário por Foucault indica um decréscimo no seu investimento na literatura modernista como veículo da experiência-limite; por outro, apesar dos exageros reducionistas de Miller, não há dúvida de que a noção de “experiência-limite” (assim como a experiência-limite mesma) permaneceu central ao pensamento e à vida de Foucault.

Isto dito, Gutting (2002, p. 77) tem razão em salientar que aquela distinção traçada por Foucault entre sua abordagem à experiência, de um lado, e a tradição fenomenológica, de outro, é notoriamente insuficiente. Se certa concepção da insanidade (e.g., em *HL*), da morte (e.g., em *O nascimento da clínica*) ou da tortura (e.g., em *Vigiar e punir*) como experiências-limite oferecem as figuras de alteridade radical a partir das quais Foucault conduz suas investigações histórico-críticas, o foco crucial de tais investigações se dirige justamente às modalidades de experiência tidas por – e vivenciadas como – “normais”, “naturais” e/ou “autoevidentes”. No caso de *HL*, se

11. Miller (*Idem*) persegue os avatares desse tema tanto nos trabalhos de Foucault – dedicados que foram a questões como a loucura e a morte, a tortura e a sexualidade – quanto na própria vida do pensador – no seio da qual seu biógrafo localiza buscas contínuas por experiências-limite, como a alteração de estados de consciência propiciada pelo uso de drogas, a participação em atos sexuais sadomasoquistas ou a exposição ao risco de morte. Tanto a intenção unificadora de Miller quanto sua própria escolha da experiência-limite como princípio de unificação biográfica foram submetidas a um ataque acerbo por Eribon (1996, cap.1).

algum esforço em descrever a experiência vivida ou o discurso sem amarras da loucura “a partir de dentro” comparece em certos momentos, como nas passagens devotadas a Sade ou a Goya, não há dúvida de que a maior parte das referências de Foucault à “experiência da loucura” na mesma obra não dizem respeito à loucura “ela própria”, mas, ao contrário, às “grandes estruturas organizadoras” (1978, p. 355) pelas quais a *normalidade experiencia a loucura* a partir do exterior. Nessa mesma passagem sobre as estruturas modernas da experiência da loucura (*Idem*), por exemplo, as identificações da loucura com “erro e falta”, “impureza e solidez”, “afastamento do mundo e da verdade” e “prisioneira do mal” não são feitas pelo louco, mas antes atribuídas a ele por aqueles que experimentam a loucura “desde fora” (Foucault, 2013, p. 293; Gutting, 2002, p. 77). O que foi dito sobre a “experiência da loucura” também vale para as referências da fase arqueológica à “experiência médica”¹² ou à “experiência nua da ordem e de seus modos de ser”¹³. Mesmo que a “normalidade” autoevidente dessas experiências fosse perturbada pela demonstração de sua contingência e historicidade, em um procedimento crítico capaz de cavar espaço para modalidades de experiência que extrapolariam os limites daquela “normalidade”, a maior parte do esforço de Foucault se concentra, por isso mesmo, sobre a experiência normal, “quando muito oferecendo vislumbres distantes de experiências-limite prometidas” (Gutting, 2002, p. 77).

Compreendendo as ressignificações da noção de experiência em Foucault a partir do conhecidíssimo esquema das suas três fases, Lemke (2011) sustenta que a identificação da experiência a regularidades epistêmicas na fase arqueológica deu lugar à sua identificação com efeitos de poder na fase genealógica e finalmente, na derradeira fase da “hermenêutica do sujeito”, a um conceito tripartite de experiência como inter-relação dinâmica entre regimes de verdade, modalidades de poder e formas históricas de subjetividade. A despeito de tais inflexões conceituais, os impulsos críticos que subjazem aos trabalhos de Foucault permanecem similares nesses diferentes estágios. Ao demonstrar a historicidade contingente de formações discursivas centrais às maneiras pelas quais os habitantes da modernidade conferem inteligibilidade ao mundo, os estudos arqueológicos pretendiam *desnaturalizar* experiências modernas do real, levando à consciência crítica de que outros modos de inteligibilidade seriam possíveis. O mesmo procedimento de apreensão da contingência que subjaz à aparência de necessidade é estendido pelo autor francês aos regimes

12. “A pesquisa aqui empreendida [...] trata [...] de determinar as condições de possibilidade da experiência médica tal como a época moderna a conheceu” (Foucault, 1977, p. XVIII).

13. “em toda cultura, entre o uso do que se poderia chamar os códigos ordenadores e as reflexões sobre a ordem, há a experiência nua da ordem e de seus modos de ser. No presente estudo, é essa experiência que se pretende analisar” (Foucault, 2000, p. XVIII).

de poder esquadrihados na etapa genealógica, assim como às formas históricas de subjetividade mapeadas na sua “hermenêutica do sujeito”. Como acontecia com o questionamento arqueológico de discursos modernos, o efeito de desnaturalização produzido pelos estudos do “segundo” e do “terceiro” Foucault também se orientavam, na contraparte positiva do seu programa crítico, a tornar factíveis e praticáveis outros regimes de poder e outras formas de subjetividade.

Conclusão: a (in)compreensível loucura do ser?

A via intermediária entre os polos igualmente insatisfatórios da compreensibilidade não problemática, de um lado, e da incompreensibilidade intransponível, de outro, é apenas um dentre outros “caminhos do meio” cruciais ao exame crítico da psiquiatria desde a perspectiva das ciências sociais. Do ponto de vista analítico, por exemplo, se é importante questionar o simplismo de certa psiquiatria inapta a apreender a complexidade da loucura como experiência vivida, inclusive no que ela pode apresentar de lucidez excepcional, é igualmente importante não desembocar em uma romantização da insanidade que seja insensível a tudo o que ela acarreta de dificuldade e sofrimento. De maneira análoga, sustentar que as categorias psiquiátricas não são somente instrumentos descritivos, mas rótulos “performativos” que impactam profundamente as pessoas por eles classificadas, não nos leva necessariamente à tese ingênua de que os percalços psíquicos enfrentados por essas pessoas simplesmente desapareceriam caso parássemos de usar termos psiquiátricos para designá-los. Finalmente, no que toca ao domínio ético-político, se é fundamental manter em vista os horrores históricos cometidos em nome da instituição psiquiátrica, essa consciência crítica também não precisa descambar para a suposição de que a psiquiatria seria simplesmente uma espécie de oferta sem demanda. A demanda existiu e continua a existir na forma das dores e sofrimentos, privações e provações experimentados por indivíduos afligidos por transtornos graves. Dessa forma, a mesma sensibilidade moral que alimenta o combate a tratamentos desumanos ou a patologizações injustificáveis tem de reconhecer que é igualmente desumano permanecer indiferente ao calvário de certas condições psíquicas, as quais clamam por intervenções terapêuticas de alguma natureza¹⁴ (Graham, 2010, p. 20).

14. A despeito dos hiatos entre projeto e realidade, não há dúvida de que, em países como Itália e Brasil, os defensores da reforma psiquiátrica compreenderam muitíssimo bem como as lutas necessárias por uma sociedade sem manicômios e, mais amplamente, pela superação da “lógica asilar” (Perrusi, 2010) não deveriam significar, de maneira alguma, o simples abandono de pessoas com sofrimento mental grave à sua própria sorte (Pitta, 2011; Amarante e Nunes, 2018).

Como acontece em incursões históricas e antropológicas por múltiplas formas de experiência humana, o desafio de se manter um senso simultâneo da diversidade na unidade e da unidade na diversidade também se apresenta, em sua dupla face analítica e normativa, no estudo da loucura. Por um lado, o respeito à diferença é um componente crucial de qualquer análise da loucura que pretenda escapar a medicalizações espúrias e reações opressivas. Por outro lado, é comum que a tentativa de respeitar o que é diferente na experiência insana termine descambando para o outro extremo: o pressuposto implícito ou explícito de que esta “alteridade fundamental” coloca o “louco” para além de uma comunidade partilhada de experiência e fala. Tal postura não incorre apenas no erro analítico de negligenciar o fato de que condutas sãs e insanas frequentemente se mostram muito mais próximas do que pareceriam a uma primeira mirada. Ela também corre o risco de excluir, na prática, o discurso de “loucos” interessados, por vezes desesperadamente, em comunicar suas experiências peculiares para que outros as compreendam. Ao apresentar seu ceticismo frente à intenção de buscar um sentido na experiência vivida e no discurso espontâneo da loucura ou, ainda, de “surpreendê-la [...] naquilo que nós mesmos articulamos”, Foucault o justificou mediante o lembrete crítico de “toda a rede de instituições que permite a alguém – [por exemplo] médico ou psicanalista – escutar [...] [a] palavra do louco” (1996, p. 12). Melhor seria pensar que a dissecação arqueológica e genealógica a que Foucault submeteu aquela rede de instituições representa não um abandono das intenções de tornar a loucura inteligível à “normalidade”, bem como a “normalidade” ciente da sua própria loucura, mas uma contribuição indispensável a esses dois esforços.

Referências bibliográficas

- AMARANTE, P. & NUNES, M. de O. (2018), “A reforma psiquiátrica no SUS e a luta por uma sociedade sem manicômios”. *Ciência & Saúde Coletiva*, 23 (6): 2067-2074.
- APA. (2013), *Diagnostic and statistical manual of mental disorders*. 5th edition. Washington, DC.
- BATAILLE, Georges. (2016), *A experiência interior*. São Paulo, Autêntica.
- BLANCHOT, M. (2005), *O livro por vir*. São Paulo, Martins Fontes,
- BOURDIEU, P. (2005), *Esboço de autoanálise*. São Paulo, Companhia das Letras.
- DERRIDA, J. (1963), “Cogito et histoire de la folie”. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 68: 460-494.
- DERRIDA, J. (1994), “Fazer justiça a Freud: a história da loucura na era da psicanálise”. In: ROUDINESCO, E. et al. (org.). *Foucault: leituras da história da loucura*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, pp. 53-107.

- DOSSE, F. (2007), *História do estruturalismo (1): o campo do signo*. Bauru, Edusc.
- ERIBON, D. (2011), *Michel Foucault*. Paris, Flammarion.
- FOUCAULT, M. (1975), *Doença mental e psicologia*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- FOUCAULT, M. (1977), *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro, Forense.
- FOUCAULT, M. (1978), *História da loucura*. São Paulo, Perspectiva.
- FOUCAULT, M. (1995), "O sujeito e o poder". In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- FOUCAULT, M. (1996), *A ordem do discurso*. São Paulo, Loyola.
- FOUCAULT, M. (1999), *Ditos e escritos III: Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- FOUCAULT, M. (2000), *Ditos e escritos II: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- FOUCAULT, M. (2002), *Ditos e escritos I: Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- FOUCAULT, M. (2003), *Death and the labyrinth*. Londres; Nova York, Continuum.
- FOUCAULT, M. (2008), *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- FOUCAULT, M. (2013), *Ditos e escritos VI: Repensar a política*. Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- FRASER, N. (1981), "Foucault on modern power: Empirical insights and normative confusions". *Praxis International*, 1 (3): 272-88.
- GAUCHET, M. & SWAIN, G. (1999), *Madness and democracy*. Princeton, NJ, Princeton University Press.
- GRAHAM, G. (2010), *The disordered mind*. Londres, Routledge.
- GUTTING, G. (2002), "Foucault's philosophy of experience". *Boundary 2*, 29 (2): 69-85.
- GUTTING, G. (2005), "Foucault and the history of madness". In: GUTTING, Gary (Org.). *The Cambridge Companion to Foucault*. Nova York, Cambridge University Press, pp. 49-73.
- HABERMAS, J. (2000), *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo, Martins Fontes.
- HACKING, I. (2002), *Historical ontology*. Cambridge, Harvard University Press.
- HARVEY, David. (2001), *Condição pós-moderna*. São Paulo, Loyola.
- JAY, M. (2005), *Songs of experience*. Berkeley, University of California Press.
- LEMKE, T. (2011), "Critique and experience in Foucault". *Theory, Culture & Society*, 28 (4): 26-48.
- MACHADO, R. (2000), *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- MAY, T. (2005), "Foucault's relation to phenomenology". In: GUTTING, Gary (org.). *The Cambridge Companion to Foucault*. Nova York, Cambridge University Press, pp. 284-311.
- MERQUIOR, J. G. (1987), *Foucault*. Berkeley; Los Angeles, University of California Press.
- MILLER, J. (1993), *The passion of Michel Foucault*. Nova York, Simon & Schuster.
- NIETZSCHE, F. (1992), *O nascimento da tragédia*. São Paulo, Companhia das Letras.

- PETERS, G. (2015), *Percursos na teoria das práticas sociais: Anthony Giddens e Pierre Bourdieu*. São Paulo, Annablume.
- PETERS, G. (2017), *A ordem social como problema psíquico: do existencialismo sociológico à epistemologia insana*. São Paulo, Annablume.
- PERRUSI, Artur. (2010), “A lógica asilar acabou? Uma crítica da crítica à assistência psiquiátrica”. In: FONTES, Breno Augusto & FONTE, Eliane Monteiro (orgs). *Desinstitucionalização, redes sociais e saúde mental*. Recife, UFPE.
- PITTA, A. M. F. (2011), “Um balanço da reforma psiquiátrica brasileira: instituições, atores e políticas”. *Ciência & Saúde Coletiva*, 16 (12): 4579-4589.
- POSTER, M. (1989), “Why not to read Foucault”. *Critical Review: A Journal of Politics and Society*, 3 (1): 155-160.
- RAJCHMAN, J. (1985), *Michel Foucault: the freedom of philosophy*. Nova York, Columbia.
- ROSE, N. (1999), *Governing the Soul*. Londres, Free Association Books.
- ROUANET, S. P. (1987), *As razões do iluminismo*. São Paulo, Companhia das Letras.
- SASS, L. (1992), *Madness and modernism*. New York, Basic Books.
- SASS, L. (1996), “The catastrophes of heaven: modernism, primitivism and the madness of Antonin Artaud”. *Modernism/Modernity*, 3: 73-92.
- SASS, L. (2014), “Recent French thought at the intersection of culture, subjectivity, and psychopathology”. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 21 (4): 279-284.
- SERRES, M. (1994), “The geometry of the incommunicable madness”. In: DAVIDSON, A. I. (org.). *Foucault and his interlocutors*. Chicago; Londres, Chicago University Press, pp. 36-56.
- TAUSK, V. (1992), “On the origin of the ‘influencing machine’ in schizophrenia”. *The Journal of Psychotherapy Practice and Research*, 1 (2): 185-206.

Resumo

A violência da (in)compreensão: notas sobre Foucault, psicanálise e a interpretação da loucura
 A partir de um diálogo com Michel Foucault, o artigo aborda os aspectos analíticos e morais do problema da “compreensibilidade” da loucura. Os aspectos analíticos envolvem saber se a loucura é compreensível ou, pelo menos, quão compreensível ela pode ser tornada a um ponto de vista exterior. Os aspectos morais dizem respeito às atitudes normativas que é legítimo assumir em face de vivências, falas e práticas “loucas”, sobretudo quando estas se mostram opacas, ao menos a um primeiro olhar, diante de esquemas “normais” de interpretação. Entrecruzando a discussão está uma crítica – de alcance mais geral, porém também aplicável a Foucault – à tendência de certa filosofia, ciência social e psicanálise a negligenciar modalidades “apolíneas” de loucura em prol de suas formas “dionisíacas”, sejam as últimas patologizadas como “regressões” ou celebradas como subversões de dispositivos psíquicos de poder.

Palavras-chave: Loucura; Esquizofrenia; Hermenêutica; Michel Foucault; Apolo e Dioniso.

Abstract

The violence of (non-)understanding: notes on Foucault, psychoanalysis and the interpretation of madness

Based on a dialogue with Michel Foucault, the article tackles the analytical and moral aspects of the problem of the “understandability” of madness. The analytical aspects involve the issue of whether madness is understandable or, at least, to what extent it may be rendered understandable to an external point of view. The moral aspects concern the normative attitudes that one may legitimately assume in face of “mad” experiences, discourses and practices, especially when they appear opaque, at least at first glance, to “normal” schemes of interpretation. The discussion is intercrossed with a critique – of a more general scope, but also applicable to Foucault – of the tendency within certain currents of philosophy, social science and psychology to neglect “Apollonian” modalities of madness on behalf of its “Dyonisian” forms, be they pathologized as “regressions” or celebrated as subversive of psychic devices of power.

Keywords: Madness; Schizophrenia; Hermeneutics; Michel Foucault; Apollo and Dionisus.

Texto recebido em 20/11/2019 e aprovado em 23/2/2022.

DOI: 10.11606/0103-2070.ts.2022.145263.

GABRIEL PETERS é professor do Departamento de Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e autor de dois livros: *Percursos na teoria das práticas sociais: Anthony Giddens e Pierre Bourdieu* e *A ordem social como problema psíquico: do existencialismo sociológico à epistemologia insana*. Escreve com frequência no *Blog do Labemus – Laboratório de Estudos em Teoria e Mudança Social*: <https://blogdolabemus.com/>. E-mail: gabrielpeters@hotmail.com.

