

O LOUCO COMO UM OUTRO INTERDITADO: ARQUEOLOGIA E BIOPODER¹

Georgia Amitrano (UFU)²

georgiaamitrano@gmail.com

A noite em pleno dia, a obscuridade que reina no próprio centro do que existe de excessivo no brilho da luz [...] Dizer que a loucura é ofuscamento é dizer que o louco vê o dia, o mesmo dia que vê o homem de razão (ambos vivem na mesma claridade), mas vendo esse mesmo dia, nada além dele e nada nele, vê-o como vazio, como noite, como nada [...]. E, acreditando ver, permite que venham até ele, como realidades, os fantasmas de sua imaginação e todos os habitantes da noite. (FOUCAULT 1961, 262)

Resumo: No presente artigo, visando uma *Arqueologia da Loucura* e buscando - no encontro dos fundamentos filosóficos com o arcabouço científico e tecnológico - pincelar um olhar para o *louco* e para a *loucura*, me debruço sobre duas possibilidades de compreensão do *louco*, cuja consequência última se volta para uma Ética da *Alteridade*. Ou seja, busco construir um olhar para a *diferença* inerente ao *Homo sapiens sapiens* - i.é, ao homem como conceito previamente definido - através da leitura de Michel Foucault em *Histoire de la folie à l'age classique*. Ademais, busco analisar essa *Arqueologia da Loucura* como uma possibilidade de compreensão prévia das estruturas de *biopoder*.

Palavras-chave: loucura; alteridade; outro; biopoder.

É fato que estamos fechando a primeira década de um novo milênio. O século XXI fora sonhado e construído na ‘repre-

¹ Recebido: 28-06-2010 /Aprovado: 14-03-2011 /Publicado on-line: 30-09-2011.

² Georgia Amitrano é Professora-adjunta no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, Brasil.

sentação' da capacidade humana em dominar a técnica. Este século XXI representa, desde antes de seu nascimento, a superação dos limites que nosso corpo biológico possa ter, representa a *Odisséia de um novo modelo de homem*. Em outras palavras, o século no qual nos encontramos, mais que marcado pela técnica, é pensado como o tempo, momento histórico daqueles que finalmente tomaram, domaram e criaram o mundo com suas próprias mãos. Ora, o que nos marca cotidianamente é a vivência de um conhecimento que se respalda no domínio e na superação do homem com relação às suas mais diferentes capacidades.

À vista disso, somos cientes que o mundo no qual vivemos é um mundo marcado pela Ciência e pela Tecnologia. Negá-las não apenas é estar na contramão da História como, e principalmente, consiste no fato de furtar-se de todas as benéficas que estas possam nos dar. Ciência e Tecnologia não podem jamais ser pensadas como inimigas, mas sim como aliadas na formulação das mais diversas questões que permeiam o pensamento; isto é, na construção de novos e determinantes conceitos filosóficos. Ademais, ambas nos permitem alcançar, em muitos e diferentes aspectos, respostas válidas a diferentes problemas que nos são colocados.

Contudo, na formulação dos diferentes problemas que assolam a nossa cotidianidade – problemas que urgem no escândalo que solapa as expectativas deste milênio -, infelizmente, nem a ciência nem as mais diferentes tecnologias podem nos dar respostas satisfatórias.

Como aliadas, as ciências nos servem de instrumento importante na possibilidade de pensar o *Outro*, o excluído, para fora da afirmação da exclusão. Entretanto, mantidas e inseridas em uma tradição canônica que as acolhe como

universais e absolutas, dando às palavras, às sentenças proferidas, o *status* de verdade última, estas, as ciências e as tecnologias, acabam sendo utilizadas justamente de modo antagônico ao projeto por elas antes empreendido: a afirmação do próprio homem.

Portanto, é buscando - no encontro dos fundamentos filosóficos, sem negar os benefícios do arcabouço científico e tecnológico - pincelar um olhar para o *louco* e para a *loucura*, que me debruço sobre duas possibilidades de compreensão deste *Outro*, cuja consequência última se volta para uma Ética da *Alteridade*. Busco, assim, um olhar para a *diferença* inerente ao *Homo sapiens sapiens*; i. é, ao homem como conceito pré determinado biológica e juridicamente.

É nesse sentido que construo este artigo, visando, a partir de uma *Arqueologia da Loucura*, vinculada a Michel Foucault, um encontro com os dispositivos que engendram uma dinâmica de *biopoder*.

Dito isso, vejamos, então, as perspectivas em que me apoio para realizar tal análise: (1) por um lado, o *louco* e a *loucura* aparecem como um *Outro*, sendo este tomado em sua *diferença* como um ISSO, como alude Martin Buber, o que redundando no fato de este *Outro* aparecer como objeto passível de clausura, exclusão e descarte; e, (2) por outro lado, um *Outro* tomado enquanto tal, por si mesmo – o que significa pensar esse *Outro* como *Diferença* e *Identidade*, o que nos leva à observação do *louco* e da *loucura* na aceitação do par, do binômio *Ipseidade/Alteridade*.

Ora, contemporaneamente, pensar o homem, nos seus mais diferentes aspectos, significa observar e problematizar a sua relação com os outros homens, haja vista a sempre presente *identidade* forjada na pseudo-comunicação para

com *outrem*. Diante do discorrido, algumas perguntas se seguem: (1) Como escapar à perspectiva que toma o *louco* enquanto um *Isso*? Afinal, a *Alteridade* traz consigo a ideia fundamental de um *Outro* que não é aquele que sou; contudo, no caso específico do *louco* e da *loucura*, este é passível de exclusão frente à sua “anormalidade”. Destarte, pergunto ainda (2): como estabelecer a *diferença* entre o *Outro* (o *louco* e a *loucura*) enquanto objeto (ser cuja vida pode ou não ser valorada, conforme os atributos dados pela ciência e pelo jurídico) e o *Outro* enquanto “*um-eu-que-não-é-eu*”, cuja existência - salvaguardada as alterações fisiológicas e os desequilíbrios sociais possíveis - possui validade e necessidade explícita de inserção no mundo dos homens que se pensam “normais”?

O LOUCO COMO HISTÓRIA DO OUTRO

A partir de um olhar *arqueológico* sobre a *loucura*, posso afirmar - como alguns pensadores já o fazem - que um olhar sobre a *História da Loucura* e do *louco* nada mais é que um olhar acerca da “*História do Outro*”. Foucault afirma não ser possível uma análise da psiquiatria que não seja a partir da *estrutura da exclusão*, haja vista ser essa a construção que alicerça o pensamento acerca do *louco* e da *loucura*, e sua consequente institucionalização.

Ora, a *loucura* é, costumeiramente, concebida de maneira negativa. Tanto o *louco* quanto a *loucura* estão em antagonismo com a ordem e os ditames da normalidade; representam, assim, o sinônimo de alteração, exagero, arrebatamento, imoderação, desregramento, impulsividade, imprevisibilidade e periculosidade. Estão subsumidos à subversão/inversão das normas e regras socialmente estabe-

lecidas. São, portanto, ‘um excesso que é sempre a falta de algo’. Em outros termos, estão para fora do que é regulamentado, legal e cientificamente entendido como ‘normalidade’.

À vista disso, esse *Outro* que emerge da análise da *loucura* é um *Outro* silenciado na própria exclusão e exílio de seu ser. Um ser à margem das estruturas de um saber/poder erigido por um sistema normatizado e regrado a partir de uma concepção artificializada, de um arquétipo do que seja o homem são. O *louco* que conhecemos com a *épistémè* moderna é um mudo, distanciado de qualquer possibilidade de ser ele um *sujeito*. Nas palavras de Foucault (1961, 9):

Em meio ao mundo sereno da doença mental, o homem moderno não comunica mais com o louco; há de um lado o homem de razão que delega o médico para a loucura, autorizando assim a relação apenas por meio da universalidade abstrata da doença; há por *Outro* lado, o homem da loucura que comunica com o *Outro* somente pelo intermediário de uma razão completamente abstrata, que é ordem, coerção física e moral, pressão anônima do grupo, exigência de conformidade. Linguagem comum não há; ou melhor, não há mais; a constituição da loucura como doença mental, no fim do século XVIII, comprova o diálogo rompido, dá a separação como já adquirida, e afunda no esquecimento todas essas palavras imperfeitas, sem sintaxe fixa, um pouco balbuciantes, nas quais se fazia a troca da loucura e da razão. A linguagem da psiquiatria, que é monólogo da razão sobre a loucura, só pôde se estabelecer sobre tal silêncio. Não quis fazer a história dessa linguagem, mas sim a arqueologia desse silêncio.

Essa *Arqueologia do silêncio* aqui representada emerge na possibilidade de se realizar uma reconstrução das práticas, dos saberes e das regras que originaram e que hoje determinam a percepção social do *louco*. Em outras palavras, Foucault, ao escrever a *Histoire de la folie*, aponta para o universo, para o *locus* da *loucura* e do *louco*, observando o imaginário que

neles se investe. Conseqüentemente, ao falar desse *Outro*, na sua *diferença* evidenciada na exacerbação e na ‘falha’ orgânica pontuada pelo mundo dos “normais”, Foucault também aponta para o medo inerente que deles se tem, bem como para a necessidade de proteção social destes, que fogem da ‘mesmidade’ almejada na torrente das regras e normas impelidas no binômio saber/poder. A clausura do *louco* e da *loucura* – quer seja pela família, pelo Estado ou pelos médicos – é o olhar que objetiva a análise foucaultiana. Contudo, faz-se mister pontuar, aqui, que Foucault não visa dar voz à *loucura* e/ou ao *louco*, aos enunciados proferidos por estes; antes, a análise foucaultiana se volta para a descrição do dispositivo racional que concretamente constitui a *loucura* enquanto objeto de análise e exclusão.

Voltemos, pois, à nossa *arqueologia filosófica da loucura* e do aparato psiquiátrico forjado com a "liberdade enjaulada" dos loucos com valor terapêutico, como alude Foucault, concretizada com Pinel.

Decerto, a *loucura* é um dos temas que mais fascina. Presente nas artes e na literatura, a *loucura* e o *louco* permeiam a História da Humanidade desde seus mais remotos escritos. Porém, uma visão da *loucura* a partir do *eu* e do *outro* ou do *não-eu* na comparação do *Outro* a *meu-eu*, em um olhar para sua não *normalidade*, emerge, definitivamente, apenas a partir do século XVII. Consoante Foucault (1961), no Prefácio da primeira edição de *Histoire de la folie*, a maneira de o homem lidar com a *loucura* modificou-se significativamente no século XVIII. Como já citado, repito: “a constituição da loucura como doença mental, no fim do século XVIII, comprova o diálogo rompido, [...], e afunda no esquecimento todas essas palavras imperfeitas, [...], nas

quais se fazia a troca da loucura e da razão” (FOUCAULT 1961, 9).

Foucault justifica tal assertiva recuperando o modo pela qual se dava a relação com a *loucura* desde a Antiguidade Clássica até meados do século XVIII:

Os gregos relacionam-se com alguma coisa que chamam *hybris*. Esta relação não era somente de condenação; [...] mesmo se seu discurso nos é transmitido já ‘envolto na dialética tranquilizadora de Sócrates’. Mas o logos grego não tinha contrário. (FOUCAULT 1972, IV)

Para Foucault, *loucura* e *razão*, até o fim do século XVII, ainda não estavam totalmente cindidas. O vácuo entre elas ainda não fora construído. Razão e ‘desrazão’, assim, se encontrariam, de certo modo, obscuramente implicadas. É tão somente com o renascimento científico, associado à filantropia, que se buscou progressivamente cercar a *loucura*, confinando o *louco* mediante o estatuto de ‘doença mental’.

A despeito das controvérsias de tal questão pontuada por Foucault³, o que importa aqui é o fato de o século XVIII operar uma *experiência-limite* entre a razão e a ‘desrazão’, cuja consequência está na eliminação do diálogo com o *louco*, com o *desarrazoado*. Assim, a ciência transformou a *loucura* em um acidente patológico.

Ora, com a Modernidade não mais é possível uma comunicação com o *louco*, com aquele que rompeu com as

³ Derrida, por exemplo, critica a periodização proposta por Foucault. Segundo Derrida (1967), a Antiguidade não guardaria, a esse respeito, nem especificidade, nem privilégio, tampouco a dialética socrática seria, nesse sentido, tranquilizadora, como afirmara Foucault. Ademais, se sabe que, na Antiguidade, o Louco era entendido sob três perspectivas possíveis: (i) a mitológica; (ii) a concepção passional; e (iii) a doutrina organicista. Estas compreendiam que a Loucura era um capricho dos deuses, um estado de desrazão, uma perda do controle de si mesmo e da sensatez, um desequilíbrio. As situações experimentadas pelo Louco emergiam de força cujo controle ele não detinha. Com Hipócrates inaugura-se a hipótese de que a Loucura advinha de alterações orgânicas, vinculadas aos humores, compreensão que perdurou até a medicina dos séculos XVIII e XIX.

barreiras da razão consagrada e, assim, com os limites de uma dita 'normalidade'. Desfeita a possibilidade do diálogo, a comunicação fica cindida: (i) de um lado, há o homem de razão, é este quem delega ao médico a *loucura*, é quem autoriza uma única inclusão, a da universalidade abstrata da doença; (ii) de outro lado, há o 'homem da *loucura*', cuja comunicação com o *Outro* se dá somente por intermédio de 'razões abstratas', são as 'razões' da ordem, da coação física e moral, da pressão anônima do grupo e da exigência de conformidade (FOUCAULT 1961).

À vista disso, o que está em jogo não é a o fato de a ciência atuar como possibilitadora da compreensão acerca da 'doença mental', das 'disfunções fisiológicas', ou mesmo implementar, no âmbito da 'doença', as possíveis 'curas'. Antes, o que é axial no problema diz respeito à cisão entre os discursos, entre o que é o discurso válido e verdadeiro da razão e aqueles que não merecem valorização e, portanto, devem ser exilados/excluídos, haja vista não comunicarem: os discursos da 'desrazão'. Consoante Foucault (1972, 159):

Nenhum dos conceitos da psicopatologia deverá, mesmo e, sobretudo, no jogo implícito das retrospectões, exercer um papel organizador. É constitutivo o gesto que separa a loucura, e não a ciência que se estabelece [...]. É original o corte que estabeleceu a distância entre razão e a desrazão; quanto ao meio de a razão agir sobre a desrazão para lhe retirar a sua verdade de loucura, de falta ou de doença, isso será resultante, e de longe.

Houve, portanto, um 'gesto de separação'. Em outras palavras, a cisão estabelecida se deu na distância pronunciada dos discursos, no 'vácuo instaurado' entre a razão e a desrazão. À vista disso, na *arqueologia* dessa história, o que se verificou a partir do século XVII foi, com efeito, uma exclusão desse *Outro*: do *louco* e da *loucura*. As instituições, as

medidas jurídicas e policiais, os conceitos científicos, como alude Foucault, construíram o vazio no qual o *louco* foi jogado. Esse *Outro* que emerge na e da diferença discursiva é fechado, enclausurado em uma estrutura caracterizada pela ‘cisão’ e, portanto, conseqüentemente, pela ‘exclusão’, que

Manterá cativa uma loucura, cujo estado selvagem não poderá enquanto tal ser jamais restituído. Apesar dessa inacessível pureza primitiva, o estudo estrutural deve ir em direção da decisão que liga e separa ao mesmo tempo razão e loucura [...]. Assim poderá reaparecer a decisão fulgurante heterogênea ao tempo da história, porém inatingível fora dele. (FOUCAULT 1972, 164)

Ora, é diante da necessidade de exclusão de um *Outro* que a *loucura* e o *louco* emergem nesse contexto de separação.

Mantendo-me na leitura *arqueológica* foucaultiana, aponto, mesmo que de forma incipiente, para o momento e para as razões que fizeram desse *louco* aquele que deve ocupar o lugar de exilado, do excluído. Lembrando que o exílio instaurado, o processo de exclusão é, efetivamente, ofertado àqueles que escapam ao conceito de homem instituído; para aqueles que, de certo modo, encarnam algum ‘mal’, representando, assim, um ente que se encontra em real antagonismo com o bem.

Em *Histoire de la Folie*, Foucault (1997) aponta para o fato de a exclusão do *louco* apresentar-se na substituição de um *Outro* excluído, a *lepra*. Afinal, os leprosos representavam-se como

Testemunhas hieráticas do mal, [estes] obtêm a salvação na e através dessa própria exclusão: uma estranha inversão que se opõe à dos méritos e das orações, eles se salvam pela mão que não se estende. O pecador que abandona o leproso à sua porta está, com esse gesto, abrindo-lhe as portas da salvação. (FOUCAULT 1997, 06)

Dos apartados e exilados da sociedade, a lepra e os leprosos

da Idade Média, cuja exclusão se dava diante do fato de representarem a encarnação exemplar do ‘mal’, se retiraram de cena com o fim das Cruzadas e com o conseqüente afastamento dos focos de infecção que vinham do Oriente. Contudo, resta um vazio, o ‘bem’ subsiste apenas diante do ‘mal’, a ‘normalidade’ só pode ser amparada em oposição àquilo que foge a ela, o ‘anormal’. Há, portanto, a necessidade de se ocupar esse lugar vago, principalmente frente ao temor que fundamenta o imaginário dos homens. Dessa feita, algumas doenças encabeçam uma lista malévola. Ao fim do século XV, as doenças venéreas sucedem então à lepra e, como por direito de herança, os doentes ocupam os leprosários vazios, dando prosseguimento aos processos de exclusão.

Ora, não sendo mais a lepra e, conseqüentemente, o leproso quem está excluído, fora do mundo constituído as doenças venéreas passam, então, a coabitar o espaço da invisibilidade antes imposto somente a ela. Consoante Foucault (1997, 8),

É sob a influência do modo de internamento, tal como ele se constituiu no século XVII, que a doença venérea se isolou, em certa medida, de seu contexto médico e se integrou, ao lado da loucura, num espaço moral de exclusão.

No entanto, não demorou muito a doença venérea deixou de ser o ‘mal’ e passou a ser merecedora de tratamento. Concomitante a isso, no século XVI um *Outro* fenômeno já suscitava procedimentos morais de exclusão. Esse fenômeno, tão antigo quanto a própria história do mundo, na Renascença, ressuscita velhos mitos e passa a ocupar lugar de destaque no pensamento de toda uma época: a *loucura*. Na “tríade da exclusão” - *lepra*, doença venérea e *loucura* -, um campo de invisibilidade é constituído. Nesse campo no

qual o invisível se quer manter prisioneiro, a *loucura*, mais que qualquer forma de diferença e estranhamento:

Às margens da comunidade, às portas das cidades, abrem-se como que grandes praias que esse mal [a lepra] deixou de assombrar, mas que também deixou estéreis e inabitáveis durante longo tempo. Durante séculos, essas extensões pertencerão ao desumano. Do século XIV ao XVII, vão esperar e solicitar, através de estranhas encantações, uma nova encarnação do mal, um outro esgar do medo, mágicas renovadas de purificação e exclusão. (FOUCAULT 1997, 3)

A *loucura* e seu *louco* assumem, assim, o lugar do excluído ao longo de toda a *episteme Clássica*⁴. Ademais, a *loucura* se torna, por volta do século XVII, obstinadamente “ligada a todas as experiências maiores da Renascença” (FOUCAULT 1997, 3).

A *Nau dos Loucos*, a *Stultifera Navis* é a imagem que representa o *louco* e a *loucura* dessa época. Esta, afirma Foucault (1997, 9),

Ocupará um lugar privilegiado [uma vez que] a composição dessas Naus, cuja equipagem e heróis imaginários, modelos éticos ou tipos sociais, embarcam para uma grande viagem simbólica que lhes traz, senão a fortuna, pelo menos a figura de seus destinos e suas verdades.

⁴ *Épistémè* é um termo nuclear da filosofia grega. Esta significa “saber”, “conhecimento”. Seu interesse contemporâneo emerge após as reflexões de Michel Foucault sobre a constituição do discurso. Dentro do Discurso contemporâneo acerca do conceito de *Épistémè*, é Foucault quem traz esta discussão. Foucault detém-se sobre o assunto em *Les Mots et les choses. Une archaéologie des sciences humaines* (1966) e *L'Archaéologie du savoir* (1969). Nesses textos sugere o termo *épistémè*, de modo a que este diga respeito às formas que nos permitem acesso ao conhecimento em dado momento histórico; isto é, às condições discursivas que constituem uma epistemologia. Por *épistémè*, portanto, Foucault (1987) entende o “conjunto das relações que podem unir, em uma dada época, as práticas discursivas que dão lugar a figuras epistemológicas, a ciências, eventualmente a sistemas formalizados”. Em *Les Mots et les choses*, Foucault propõe-se fazer uma história ou *arqueologia* das ciências humanas; ou seja, realiza uma análise das *épistémès* que se constituem em determinados momentos históricos. Nesse sentido, Foucault ressalta três momentos epistêmicos na história da filosofia ocidental: *épistémès renascentista* (do século XV ao XVI), *épistémès clássica* (do século XVII ao XVIII) e *épistémès moderna* (do século XIX ao XX).

Tal imagem convém, segundo Foucault, a duas experiências distintas da *loucura*: (1) por um lado, encontra-se a “experiência trágica”, como a representada pela pintura do século XV de Hieronymus Bosch; (2) por outro, a função da *loucura* é diversa, não sendo “trágica”, mas sim, antes, “crítica”.

Observando esse olhar foucaultiano, pontuamos ser a “experiência trágica da loucura” aquela que se abre ao sábio nas figuras da *alteridade*. Tais figuras emergem sob a forma de uma “invasão” de figuras do “*Outro mundo*” nesse nosso mundo. Há, no fundo misterioso do tema, um excedente de sentidos, uma sobredeterminação na linguagem do *louco*. A dita “invasão” da loucura presente na obra de Bosch demonstra, segundo Foucault, a possibilidade de se entrever seu saber. Esse saber específico do mundo se expressa em um conhecimento esotérico, o qual diz respeito à verdade do próprio homem. Nossa imaginação é estimulada, ao transitar pela tela de Bosch (Figura 1), a percorrer os rios europeus em busca de naus errantes, a fim de acompanhar as frequentes procissões de peregrinos em busca de curas milagrosas:



Figura 1: Stultifera Navis.
Fonte: Boch (2010).

Contudo, o olhar “crítico” da *loucura* impede que se possa percebê-la como um tipo de sabedoria, um diálogo de homens diferentes com o mundo. Antes, a “crítica” esmaga a tragicidade contida na tela de Bosch e emerge como “irrisão”, como o escárnio desse *Outro* que merece o exílio. A *Nau* do poema de Brant escarnece o *louco*, afirmando que seu discurso não demonstra nenhuma sabedoria, sendo, precisamente, o oposto desta. A *Nau* de Brant, assim, realiza uma sátira moral contra a *loucura*. Nas ilustrações do livro (figuras 2 e 3) percebemos claramente a crítica satírica acerca daqueles que dão ouvidos ao *louco*. Segundo Foucault, é esse elemento “crítico” da *loucura* que prevalecerá, não havendo, assim, mais espaço para o “trágico”. De certo modo, essa crítica abriu a brecha em que foram tornadas possíveis as experiências modernas da *loucura*.



Figuras 2 e 3: Stultifera Navis.
Fonte: Brant (2010).

Nesse sentido, é a Modernidade e o *Cogito* cartesiano que fazem irromper, definitivamente, a exclusão do *louco* e da *loucura*. Aos olhos de Foucault, trata-se de uma passagem decisiva para essa exclusão. O enunciado cartesiano acaba por funcionar como o “golpe de força” da razão: na *Primeira*

Meditação decreta-se a expulsão sumária da loucura, possibilitando-lhe a existência apenas para fora do pensamento, no espaço da desrazão. Foucault (1972, 57) afirma: “Na economia da dúvida há um desequilíbrio fundamental entre a loucura, de um lado, e o sonho e o erro, de *Outro*”.

Não nos importa aqui construir um discurso em defesa de Descartes. De fato, o uso do *cogito* cartesiano por Foucault, para além das diferentes querelas que suscita e suscitou, não significa um olhar obtuso ou uma leitura equivocada do pensamento cartesiano; antes, ele emerge da construção epistêmica dos saberes, do modo como a Modernidade criou seu modelo de conhecimento pautado em um modelo de ‘razão’ do qual Descartes é o marco principal.

Do mesmo modo, por mais que assumamos que a querela entre Couthon e Pinel⁵ possuía como pano de fundo uma reforma efetiva na Psiquiatria, da qual o decreto da fundação do Hospital Geral de Paris, em 1650, com a ‘grande internação’, visava a libertação dos acorrentados de Bicêtre⁶, não podemos nos furtar de que, “ao primeiro o-

⁵ Costuma-se pensar que as expressões 'reforma' e 'psiquiatria' só se tornaram parceiras recentemente. No entanto, elas andam juntas desde o próprio nascimento da psiquiatria. Sabemos que foram os 'reformadores' da revolução francesa que delegaram a Pinel a tarefa de humanizar e dar um sentido terapêutico aos hospitais gerais, onde os loucos encontravam-se recolhidos junto com outros marginalizados da sociedade. Reza a lenda – segundo o filho e biógrafo de Pinel, Scipion Pinel – que, em 1793, Couthon (uma das três maiores autoridades da revolução francesa, ao lado de Robespierre e Saint-Just) teria inspecionado pessoalmente o hospital de Bicêtre, recém-assumido por Pinel. Após os primeiros contatos com os loucos, Couthon teria dado por encerrada a inspeção, dizendo ao responsável: “Ah!, cidadão, você também é louco de querer desacorrentar tais animais? [...] Faça o que quiser. Eu os abandono a você. Mas temo que você seja vítima de sua própria presunção”. Ao que Pinel teria respondido: “Tenho a convicção de que estes alienados só são tão intratáveis porque os privamos de ar e liberdade, e eu ousa esperar muito de meios completamente diferentes”. O gesto pineliano de desacorrentar os loucos para implementar “meios completamente diferentes”, mito de origem da psiquiatria, é o signo de que, desde a sua fundação, a ciência psiquiátrica nasceu como reforma.

⁶ O hospital Bicêtre foi originalmente planejado como hospital militar e sua construção começou em 1634. Foi incorporado pelo Hôpital Général em 1656. Em 1823 era chamado de *Hospice de la Cont.*

lhar, trata-se apenas de uma reforma - unicamente, de uma reorganização administrativa” (FOUCAULT 1997, 60). Trata-se, portanto, de uma medida administrativa, cujo objetivo é reorganizar as relações da sociedade francesa com os ‘mendigos’ e miseráveis. Foucault observa que a medida nada tem a ver com uma política de assistência em saúde; antes, é “uma instância da ordem, da ordem monárquica e burguesa que se organiza na França nessa mesma época”. Por entre os muros do internamento Pinel e a psiquiatria do século XIX encontrarão os *loucos*. Foi com a internação que a cisão dos discursos e o exílio se solidificaram, e isso glorificando a sua “libertação”. A partir do século XVII, a *loucura* se vincula ao solo do internamento, ao gesto que lhe designava como o seu lugar natural e a sua condição, mesmo que temporária, de *anormal*.

O ANORMAL E A LOUCURA: AS INTERFACES DE UMA ARQUEOLOGIA DO SABER COM AS ESTRUTURAS DE BIPODER

Por mais que *História da Loucura* tenha servido como base nos discursos que fundaram os movimentos antimanicomiais, desde Basaglia⁷ até hoje, Foucault nunca se vinculou a este. Ademais, Foucault é um pensador cuja relação e vin-

Vieillesse Hommes. Em 1885 foi renomeado *Hospice de Bicêtre*.

⁷ Franco Basaglia, médico psiquiatra, foi o precursor do movimento de reforma psiquiátrica italiano conhecido como Psiquiatria Democrática. Após a leitura da obra de Michel Foucault, *História da Loucura na Idade Clássica*, Basaglia formulou a "negação da psiquiatria" como discurso e prática hegemônicos sobre a loucura. Ele não pretendia acabar com a psiquiatria, mas considerava que apenas a psiquiatria não era capaz de dar conta do fenômeno complexo que é a loucura. O sujeito acometido da loucura, para ele, possui outras necessidades que a prática psiquiátrica não daria conta. Basaglia denunciou também o que seria o "duplo da doença mental", ou seja, tudo o que se sobrepunha à doença propriamente dita, como resultado do processo de institucionalização a que eram submetidos os loucos no hospital, ou manicômio. Basaglia costumava dizer que a primeira coisa que se encontra quando se entra num asilo não é a doença ou a loucura, mas a miséria.

culação com o momento presente é uma constante visceral. A filosofia é, para ele, o diagnóstico do presente, e sua questão maior, sem dúvida, é o hoje. Por mais controversa que essa análise pareça para alguns comentadores, o projeto filosófico empreendido por Foucault, em seus diferentes momentos de discurso, pode ser deduzido de sua desconfiança acerca dos projetos totalizantes e das promessas revolucionárias de realização de novos mundos sociais. Logo, seu intuito nunca fora o de negar a ciência como saber. Tampouco deixara de perceber que há psicopatas, psicopáticas, esquizofrenias, serial killers, problemas mentais e, conseqüentemente, a necessidade de medicação e internação. O problema está nas tramas exercidas no ‘par saber/poder’, cujo caráter não é, de modo algum, libertador. Onde, para além da arqueologia de um saber sobre a loucura, Foucault já apresenta as microestruturas que envolvem um poder sobre aqueles tidos como ‘anormais’, o que mais tarde suscitará todo um trabalho envolto nas relações, em uma *analítica do poder*.

Ora, as ciências - sejam humanas, sejam cas - não trabalham apenas no interesse do bem-estar do homem. Os saberes jurídicos e científicos, aqueles que visam ao controle da inclusão, não estão apenas a serviço dos ideais de justiça e da promessa de concórdia e harmonia entre os indivíduos. O saber, assim, assume parte nas múltiplas lutas e disputas sociais; e o ‘par saber/poder’ alcança força máxima quando legitimado sob a égide de um “conhecimento verdadeiro”.

Portanto, posso dizer que a linguagem interdita e o exílio do discurso do *louco* apenas revelam esta exclusão de um *Outro* que não é concebido como um *eu*; revelam o apartamento do *diferente*, daquele considerado menos

homem que os demais homens. O discurso foucaultiano, desse modo, aponta, isso sim, para o ‘aprisionamento moral do *Outro*’ e para sua sempre possível eliminação. A interdição, interdição e exclusão da *loucura* pode ser a metáfora para outra metáfora: a loucura ou o *louco* é uma burca comprida, escura e fechada, dificultando a visão de quem a usa. A *loucura*, como silêncio do *Outro* interditado, é a Burca do Ocidente. Nela o *anormal* e o *normal* ganham novo filtro nas tramas do par saber/poder.

Ora, nesses processos de interdição e inclusão a vida emerge como caráter intrínseco das intervenções políticas. Uma política da vida aparece agora em uma via de mão dupla; se por um lado há um foco positivo: a proteção, o melhoramento das condições de vida da população e a inclusão social, por outro, contudo, há uma contrapartida. No instante em que a vida passa a se constituir como elemento político por excelência, uma *biopolítica*, a qual tem de ser administrada e calculada, normatizada pelo Estado, urge a exigência contínua e crescente da exclusão ‘em massa’ de *outros*.

Nesse sentido, cabe uma boa ressalva acerca da condição *anormal* na qual muitos indivíduos encontram-se inseridos, e isso tanto no seu aparato ‘jurídico-natural’ quanto no ‘jurídico-biológico’, bem destacados e distinguidos por Michel Foucault em *Os Anormais* (1999a). Em outros termos, no momento em que se caracteriza um indivíduo, patologicamente, à condição de anormal – como é o caso do *louco* –, dando-lhe um estatuto científico-jurídico, dispomos de seu corpo partindo do pressuposto de que este não pode ser descrito como efetivamente humano; afinal, a figura do *anormal* está inserida na figura do monstro, o qual, desde a Antiguidade tardia, aparece como meio ho-

mem e meio bicho, um ‘algo’ que perdeu parte de sua humanidade. A fusão entre o humano e o animal permite, nos controles perpetrados a partir do fim do século XVIII, um olhar mais detalhado acerca da questão do ‘poder de normalização’. Tal questão, decerto, visa à compreensão daquilo que sustenta uma norma jurídico-científica que define o homem, bem como avalia as possibilidades ou não de correção deste indivíduo e de sua possível inserção ou definitiva exclusão em uma dada sociedade. Michel Foucault, portanto, já aponta para o fato de, no ato de uma ‘interdição’ como medida judiciária, estar o indivíduo apartado de sua *condição humana*, haja vista este se encontrar desqualificado como sujeito de direito. Em outras palavras, Foucault enuncia a emergente negatividade de um aparato jurídico fundamentado pelas técnicas e procedimentos médicos e cientificistas, os quais apontam para um caráter de exceção dos sujeitos. A partir desse olhar, percebe-se que o mote da interdição do *louco* não se afasta; antes aparece como mais um dentre os diferentes processos de disciplinamento dos corpos, dentre uma política da vida que se volta àquilo que ora denominamos de *biopoder*. A interdição, exclusão do *louco*, assim, encontra-se vinculada às relações de *biopoder*. Donde os mecanismos de controle acabam por construir uma *biopolítica*, uma sobrelevação do *bios* em relação à política, na qual o discurso valida a exceção e exclusão ‘jurídico-natural’ do indivíduo considerado incapaz; isto é, *anormal* e *não-humano* ou *menos-humano*.

Ao fim, o *não-humano* não é apenas o indivíduo a que chamam *anormal*. Sob os dispositivos do *biopoder*, o desenvolvimento da vida da população não se separa da produção contínua da exclusão e, conseqüentemente, da morte desses excluídos. Isso quer seja no interior quer seja no exterior da

sociedade, daquela entidade percebida como biologicamente homogênea. Não foi em vão que os primeiros eliminados no Nazismo foram os doentes mentais.

No ano de 1939, o Governo Alemão estabeleceu, sob a Chancelaria do Reich, o Programa de Eutanásia. O tipo de morte executada pelo programa foi guiado pelos princípios dominantes de higiene racial, pureza racial e saúde nacional. Removeram-se aqueles que eram inaptos para viver, além de produzirem crias inferiores. Inaptos eram os deficientes mentais, os insanos incuráveis e os doentes incuráveis. Para implementar o programa de Eutanásia, câmaras especiais de monóxido de carbono foram construídas. Com o Nazismo encontramos aquele dispositivo governamental que realiza com muito êxito a exclusão legal dos *Outros*. Consoante Foucault (1999b, 231),

Não há Estado mais disciplinar, claro, que o regime nazista; tampouco há Estado onde as regulamentações biológicas sejam adotadas de uma maneira mais intensa e mais insistente. Poder disciplinar, biopoder: tudo isso percorreu, sustentou a muque a sociedade nazista.

Foram “mortos legitimamente aqueles que constituem uma espécie de perigo biológico para os outros” (FOUCAULT 1999c, 130).

A *loucura*, assim, abre não apenas a possibilidade de um discurso disciplinar como, e talvez principalmente, abre um precedente histórico que aponta para a necessidade de criação de dispositivos de exclusão do *outro*. Há, portanto, um *outro* cuja morte pode ser, e deve ser praticada com fins de uma manutenção da excelência do *Homo sapiens*. O aparato disciplinar envolto nos conteúdos jurídico-científicos detalha, a partir da *loucura*, “o diagrama de um poder que não atua do exterior, mas trabalha o corpo dos homens, mani-

pula seus elementos, produz seu comportamento, enfim, fabrica o tipo de homem necessário ao funcionamento e manutenção da sociedade”. (MACHADO 1979, XIX).

CONCLUSÃO

Deveras, se há uma *História do Outro*, a arqueologia foucaultiana se presta a isso no momento em que, a partir de um olhar acerca do *louco* e de sua exclusão e enclausuramento, pontua os dispositivos de dominação sobre aquele categorizado por insano.

Se Foucault disse que seus problemas circunscreviam ao *saber* em um dado momento, ao *poder* e ao sujeito, isto não implica negar que todas essas questões atravessassem sua obra. Consoante o próprio autor,

Quando fiz meus estudos, por volta dos anos 50-55, um dos problemas que se colocava era o do estatuto político da ciência e as funções ideológicas que podia veicular. [...]. Creio haver escrito a *História da Loucura* dentro deste contexto. Para mim, tratava-se de dizer o seguinte: se perguntarmos a uma ciência como a física teórica ou a química orgânica quais as suas relações com as estruturas políticas e econômicas da sociedade, não estaremos colocando um problema muito complicado? Não será muito grande a exigência para uma explicação possível? Se, em contrapartida, tomarmos um saber como a psiquiatria, não será a questão muito mais fácil de ser resolvida porque o perfil epistemológico da psiquiatria é pouco definido, e porque a prática psiquiátrica está ligada a uma série de instituições, de exigências econômicas imediatas e de urgências políticas de regulamentações sociais? No caso de uma ciência tão "duvidosa" como a psiquiatria, não poderíamos apreender de forma mais precisa o entrelaçamento dos efeitos de poder e de saber? No *Nascimento da Clínica*, foi a mesma questão que quis colocar a respeito da medicina. Ela certamente possui uma estrutura muito mais sólida do que a psiquiatria, mas também está enraizada profundamente nas estruturas sociais. (FOUCAULT 2006, 1)

Histoire de la folie é, portanto, para além de uma arqueologia do *louco*, uma análise dos processos históricos que dominaram e excluíram o *louco*. Donde percebermos que o objeto foucaultiano é maior que o momento de sua obra. Talvez, por essa razão, na sua fase dita genealógica, ele tenha se debruçado em questões que envolvem o “poder psiquiátrico” e os “anormais”; questões que desembocam em uma *analítica do poder* cuja finalidade última foi mostrar o *sujeito* em sua prisão *sujeitada*. A interdição do *louco* e o enclausuramento da *loucura*, portanto, fazem parte dos processos de disciplinamento dos corpos e encontra-se vinculada às relações de *biopoder*. Um poder gerador de vida e fazedor de morte. O *louco* interditado é o ‘abre-alas’ de um processo de exclusão legitimado nas diferentes estruturas de poder. A *História da loucura* foucaultiana, assim, não é uma simples narrativa histórica e datada; antes, ela encabeça a leitura e a análise crítica de poderes nos quais ainda nos encontramos submetidos. E a interdição do *louco* é apenas um começo para a exclusão de uns tantos *outros*.

Abstract: In this paper, my aim is to establish an *Archeology of Madness* and to seek highlight the *madman* and the *madness* in the meeting of philosophical underpinnings with scientific and technological framework. In this sense, I lean over for two possibilities of understanding the *madman* whose ultimate consequence is to back for an Ethics of *Alterity*. In other words, I seek to build a look at the *Homo sapiens sapiens* differences – at the man as previously defined concept - from Michel Foucault’s view on *Histoire de la folie à l’age classique*. Moreover, I try to analyze this *Archeology of Madness* as a possibility of prior understanding of the structures of *biopower*.

Key Words: Madness, otherness, another, *biopower*.

REFERÊNCIAS

BOCH, Hieronymus. *A obra da pintura*. London: Ed. Taschen, 2010.

BRANT, S. *A nau dos insensatos*. São Paulo: Ed. Octavo, 2010.

DERRIDA, J. Cogito et histoire. In: _____. *L'Écriture et la Différence*. Paris: Seuil, 1967. p. 51-97.

DESCARTES, Renée. *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Abril Cultural, 1996.

FOUCAULT, M. *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

_____. *As palavras e as Coisas*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2002.

_____. *Em defesa da sociedade*, São Paulo: Martins Fontes, 1999b.

_____. *Folie et Dérison*. Histoire de la Folie à l'âge Classique. Paris: Pilon, 1961.

_____. *Histoire de la folie à l'age classique*. Paris: Union Générale D'Éditions, 1972.

_____. *História da Loucura*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1997.

_____. *História da Sexualidade v. I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999c.

_____. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2006.

_____. *Os Anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 1999a.

MACHADO, Roberto. Por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Gra-

al, 1979.