

## A HISTÓRIA DA LOUCURA E A NOÇÃO DE EXPERIÊNCIA NO PENSAMENTO DE MICHEL FOUCAULT.

Igor Guedes Ramos

Doutorando em História pela UNESP/Assis-SP \*

e-mail: igor.guedes.ramos@gmail.com

### RESUMO

Em 20 de maio de 1961, Michel Foucault defendeu sua tese denominada *História da loucura na idade clássica*, um trabalho de poeta – como definiu Georges Canguilhem – que se tornou um marco tanto para a história dos sistemas de pensamento, quanto para as reflexões do filósofo. Foi neste momento que começou a emergir uma noção de *experiência* que permeia toda sua trajetória e se diferencia da filosofia hegeliana, marxista e heideggeriana. Na década de 1980, os historiadores brasileiros em uma tentativa de "renovação teórico-metodológica" articularam Foucault a algumas vertentes do marxismo; logo surgiram as primeiras tentativas de "esclarecer" os problemas dessa "mixórdia". Este texto procura contribuir com esse "esclarecimento" por meio de uma breve genealogia da noção de *experiência* em Foucault.

**Palavras-chave:** Teoria da História; Historiografia; História da Loucura; Michel Foucault; Experiência.

### ABSTRACT

On May 20, 1961, Michel Foucault defended his thesis called *History of Madness in the Classical Age*, a poet work – as defined by Georges Canguilhem – which became a mark both for the history of systems of thought as to the philosopher's reflections. It was then that began to emerge a notion of *experience* that permeates throughout his history and differs from Hegelian, Marxist and Heideggerian philosophy. In the 1980s, the Brazilian historians in an attempt to "renew theoretical-methodological" articulated Foucault's reflections to some aspects of Marxism; thus came the first attempts to "clarify" the problems of this "mess". This paper goal is to contribute to this "enlightenment" through a brief genealogy of the notion of *experience* in Foucault.

**Keywords:** Theory of History, Historiography, History of Madness, Michel Foucault; Experience.

\* Orientando do prof. Dr. Hélio Rebello Cardoso Junior (e-mail: herebell@hotmail.com), pesquisa financiada de acordo com o processo nº 2010/01864-0 da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

## 1. INTRODUÇÃO

Na década de 1980 ocorreram mudanças na historiografia brasileira decorrentes – entre diversos fatores – da incorporação de outras perspectivas teórico-metodológicas. Neste processo ocorreram experimentações como, por exemplo, a utilização simultânea do pensamento de Edward Palmer Thompson e Michel Foucault; não tardou a surgirem falas contra estas "mixórdias" – termo de Ciro F. S. Cardoso – por desconsiderarem os fundamentos filosóficos dos pensamentos desses intelectuais, inclusive correções de quem as tinha praticado (LEBRUN, 1985; CARDOSO, 1988; MARSON, 1989; RAGO, 1993; MORAES & REGO, 2002).

Durval Muniz de Albuquerque Junior foi um dos historiadores que utilizou simultaneamente elementos dos pensamentos do historiador inglês e do filósofo francês (ALBUQUERQUE JR, 1988). Contudo, no texto denominado *Experiência: uma fissura no silêncio*, publicado pela primeira vez em 2002, procurou demarcar o ponto de dogma intransponível que separa esses pensamentos, a partir da noção de *experiência*. Em linhas gerais, segundo Albuquerque Jr., a *experiência* em Thompson é relativa aos sujeitos, determinada pelas relações de produção, é o elemento de referência para a consciência e a cultura, "é o real do passado" e, enfim, ela "totaliza, unifica; é contínua; deixa sementes que germinam em outro solo" (ALBUQUERQUE JR., 2007, p. 144). No caso de Foucault:

Embora partindo do pressuposto de que o historiador lida com existências reais, estas existências chegam até nós de forma fragmentária e mediada pelos discursos, discursos que, por sua vez, são produto de um lugar de sujeito que emergiu nas lutas pelo poder. Embora saibamos que nossos personagens fizeram parte de uma realidade, esta nos chega através de palavras que remetem a gestos, ações, emoções, práticas. Estas experiências que chegam até nós, do passado, antes de explicá-lo devem ser explicadas. [...] A experiência nada mais é, pois, do que estas pequenas iluminações feitas pela luz do poder, que reduz vidas inteiras a pó, estas pequenas fissuras no silêncio que apaga vidas inteiras. A experiência não é dado concreto, coisa, a experiência é relação fugidia entre ação, fala, imagem e poder. (ALBUQUERQUE JR., 2007, p. 145-146)

Procuramos neste texto avançar um pouco nessa discussão a partir do seguinte movimento: Primeiro, estabelecer contra quais perspectivas ou fundamentos filosóficos Foucault se insurge quando elabora os procedimentos da arque-genealogia <sup>1</sup>. Segundo, demonstrar a partir de uma leitura de *História da Loucura* a aplicação da noção de *experiência* foucaultiana no momento em que está sendo constituída. Pois, como veremos, é exatamente neste momento que o filósofo se esforça para escapar das filosofias do sujeito e do progresso dialético que fundamentam, por exemplo, a noção de *experiência* thompsoniana. Porém, foi somente na década de 1980 que Foucault retomou e definiu essa noção de modo a deixá-la adequada ao pensamento que desenvolveu ao longo de sua vida.

## 2. TRANSGREDINDO O PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO

Do mesmo modo que Thompson forjou suas noções em oposição a algumas formas de marxismo – leninista, stalinista, althusseriano, etc. (THOMPSON, 1981, passim & 2001, p. 75-180) –, Foucault forjou gradativamente ao longo de suas pesquisas as noções e princípios da arque-genealogia em oposição a certas formas de pensamento. Em oposição à história da Razão, em geral, oriunda da filosofia hegeliana, Foucault "deixou de considerar a história de uma ciência como o desenvolvimento linear e contínuo a partir de origens que se perdem no tempo e são alimentadas pela interminável busca de precursores" (MACHADO, 1979, p. VII). Isto é, nesta perspectiva, a história do pensamento não é progresso, não é o acúmulo gradativo de experiências ou desenvolvimento da razão rumo à verdade universal.

Segundo Cesar Candiotto, "tradicionalmente" se entende que a verdade "permanece inalterável a quaisquer contingências" (CANDIOTTO, 2007, p. 204), está

---

<sup>1</sup> Como este termo é muito vago e causa confusão é importante assinalar que, da mesma maneira que muitos de seus comentaristas e o próprio Foucault, consideramos a existência de três momentos em seu percurso, denominados de eixos do saber, do poder e da ética. Isto não significa que entre os eixos existam rupturas definitivas, para recorrer a conceitos do próprio Foucault, o que ocorreu foram, de um lado, um *desenvolvimento adicional* que permitiu acrescentar novos objetos, questões, argumentações, modelos explicativos, etc.; e, de outro lado, uma *reorganização* para conectar essas "novidades" (FOUCAULT, 2004, p. 174-175); em suma, *deslocamentos*. Ainda, como assinalou o próprio Foucault, *História da Loucura* é o livro em que se cruzam, de forma ainda muito obscura, os três eixos (FOUCAULT, 1995, p. 262).

sempre aí para ser descoberta. Portanto, em princípio ninguém está desqualificado para descobri-la, desde que tenha acesso aos instrumentos, conceitos e linguagem adequados a esta tarefa. Para Foucault, em cada época é engendrada uma verdade a respeito dos "objetos" ou "fenômenos" como, por exemplo, a loucura, a doença, o homem, a sexualidade, a história, etc. A questão fundamental é que, diferente da concepção "tradicional", para o filósofo essas verdades não existem universalmente, pois os próprios objetos não são universais, são constituídos historicamente por discursos e não-discursos. Paul Veyne já esclarecia o método foucaultiano para os historiadores desde 1978 – data da primeira publicação de *Foucault révolutionne l'histoire* – e recentemente insistiu:

A originalidade da busca foucaultiana está em trabalhar a verdade no tempo. Para começar, podemos ilustrar isso de maneira completamente ingênua: por trás da obra de Foucault – como por trás da de Heidegger – esconde-se um não dito truístico e esmagador: o passado antigo e recente da humanidade não passa de um vasto cemitério de grandes verdades mortas. Isso se tornou uma evidência há mais de um século ou mais de um milênio. Durante a mesma longa duração, a grande filosofia pensou, contudo, em muitas outras coisas que não nessa verdade primeira; cada pensador, Hegel, Comte, Husserl, esperava ter vindo encerrar pessoalmente a era das errâncias. Foucault, em compensação, atacou esse problema do cemitério e o fez sob um ângulo de busca pessoal e inesperado: a investigação profunda do "discurso", a explicitação das derradeiras diferenças entre formações históricas e, por esse viés, o fim das últimas ideias gerais. (VEYNE, 2011, p. 26)

Deste modo, a arque-genealogia não tem pretensão de aproximar mais nosso conhecimento da Verdade, mas de verificar como em cada época uma verdade foi constituída. Em suma, pretende estudar "os jogos entre o verdadeiro e o falso" (FOUCAULT, 2010, p. 13) ao longo da história. É importante notar, que essa recusa da Verdade não significa negar fatos muito "concretos e teimosos", como a grande internação do século XVII, a existência de pessoas com problemas mentais, a dominação de classe na sociedade moderna, que fazemos sexo, que ficamos gripados, etc. Ou, ainda, relativizar o horror dos suplícios do Antigo Regime ou do genocídio dos judeus por Hitler (VEYNE, 2011, p. 22-26, 70-71, 79-81, 126-129, passim). Para encerrar essa questão, uma anedota:

*Hélio Pelegrino*: Há umas experiências hoje de um psicanalista muito importante chamado René Spitz. Ele mostra o fenômeno hospitalístico. As crianças que não têm *maternização* simplesmente perecem, morrem por falta de "mãe materna".

*Michel Foucault*: Compreendo. Isso só prova uma coisa: não que a mãe é indispensável, mas que o hospital não é bom. (FOUCAULT, 2002, p. 133-134)

Esse fragmento jocoso de um longo debate ocorrido em 1974, nas instalações da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, contém aquele truísmo assinalado por Veyne. A partir de um fato empírico – o adoecimento de crianças órfãs em hospitais – temos, pelo lado de Hélio Pelegrino, uma dedução universalizante: toda a criança depende inexoravelmente da mãe. E, pelo lado de Foucault, o estabelecimento de relações com outros fatos – as péssimas condições dos hospitais – e, o mais importante, a preocupação em verificar a própria possibilidade dessa dedução universalizante, por meio da "estrutura histórica da família, da pedagogia, dos cuidados dispensados à criança" (FOUCAULT, 2002, p. 133), etc..

O próprio Foucault afirmou que sua arque-genealogia procurou escapar das duas formas de análise que predominavam na época de sua formação na França, a saber: a fenomenológica e o materialismo histórico dialético, "uma remetia ao sujeito constituinte e a outra que remetia ao econômico em última instância" (FOUCAULT, 1979, p. 6). Em linhas gerais, a fenomenologia de Edmund Husserl e sua derivação, o existencialismo de Maurice Merleau-Ponty e, sobretudo, de Jean-Paul Sartre; em primeiro lugar, pretendem descrever objetivamente o mundo a partir da consciência dos sujeitos, para Foucault a própria consciência dos sujeitos é constituída historicamente, o que retira sua suposta objetividade e universalidade. Em segundo lugar, supõem a possibilidade de uma transparência, uma adequação perfeita entre o que se "vê" e o que se "diz"; ao contrário, Foucault afirma uma diferença de "natureza" entre o "ver" e o "dizer". Em terceiro lugar, afirmam a "função fundadora do sujeito", isto é, todo o devir e toda a ação emergem do sujeito e devem ser explicadas em "última instância" a partir do que ele é; e afirmam também a "atividade sintética do sujeito", ou seja, ele é a instância em que todas as determinações se encontram, se totalizam e recebem um sentido. Ao contrário, Foucault procura descrever as práticas e suas relações sem recorrer à "soberania do sujeito" (FOUCAULT, 2004, p. 13-17; VEYNE, 1998, p. 278-279 & 2011, p.

184-187; DELEUZE, 1988, p. 64-65; DREYFUS & RABINOW, 1995, p. XVI; HUSSERL, 2008, p. 21-35):

Se tal descrição fosse possível, veríamos que não haveria necessidade de passar pela instância de uma consciência individual ou coletiva para compreender o lugar de articulação entre uma prática e uma teoria política; não haveria necessidade de procurar saber em que medida essa consciência pode, de um lado, exprimir condições mudas, de outro, mostrar-se sensível a verdades teóricas; não teríamos de colocar o problema psicológico de uma tomada de consciência; teríamos de analisar a formação e as transformações de um saber. (FOUCAULT, 2004, p. 218)

Do materialismo, por sua vez, Foucault recusa veementemente a explicação dos discursos a partir do socioeconômico, por exemplo, o discurso dos "fisiocratas" e dos "utilitaristas" – "economistas" do século XVIII – corresponderiam de acordo com os marxistas as suas respectivas posições nas relações de produção, "burguesia agrícola" em oposição à "burguesia comercial".

Mas, se o fato de pertencer a um grupo social pode sempre explicar que este ou aquele tenha escolhido um sistema de pensamento de preferência a outro, a condição para que esse sistema tenha sido pensado não reside jamais na existência desse grupo. É preciso distinguir com cuidado duas formas e dois níveis de estudos. Um seria uma pesquisa de opiniões para saber quem, no século XVIII, foi fisiocrata e quem foi anti-fisiocrata; quais os interesses em jogo; quais os pontos e os argumentos da polêmica; como se desenrolou a luta pelo poder. O outro, sem levar em conta personagens nem sua história, consiste em definir as condições a partir das quais foi possível pensar, em formas coerentes e simultâneas, o saber "fisiocrático" e o saber "utilitarista". A primeira análise seria pertinente a uma doxologia. A arqueologia só pode reconhecer e praticar a segunda. (FOUCAULT, 1999, p. 278)

Ainda, como esclareceu Paul Veyne, a fenomenologia e o materialismo – como prova o existencialismo de Sartre – não se excluem, pois partem de um fundamento universal (a consciência ou a economia) para explicar as práticas, bem como possuem a "mesma crença na consciência: a ideologia age sobre o real passando pela consciência dos agentes" (VEYNE, 1998, p. 279); é, por exemplo, a consciência alienada que permite a reprodução do sistema capitalista. Em suma, ao contrário destas vertentes, o que Foucault se propõe a fazer é descrever a constituição dos *saberes*, das relações de poder,

dos sujeitos, dos objetos, etc. sem recorrer em última instância à economia ou à consciência.

Segundo Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, Foucault desde este momento também recusa procedimentos hermenêuticos. Um primeiro tipo de hermenêutica, presente na Divisão I de *Ser e Tempo* de Martin Heidegger, empreendida por Harold Garfinkel, Charles Taylor, Clifford Geertz, Thomas Kuhn, entre outros; procura recuperar o sentido "de nossas práticas e discursos cotidianos, não percebido pelos agentes destas práticas, mas por eles reconhecido, se lhes fosse chamado a atenção". Um segundo tipo, a "hermenêutica da suspeita" – termo tomado de Paul Ricoeur – acredita em uma verdade profunda escondida pelos sentidos das práticas cotidianas. Este tipo está presente na Divisão II de *Ser e Tempo* de Heidegger, que afirma que essa verdade profunda "é a perturbadora falta de fundamento da maneira de ser", encarar essa verdade leva os indivíduos ao "aumento de flexibilidade". Para Marx, e podemos acrescentar Thompson, essa verdade oculta é a "luta de classes", seu desvelamento permite perceber que sua classe é explorada ou exploradora. Em Freud, essa verdade é a libido, sua compreensão permite "encarar os segredos profundos da própria sexualidade" (DREYFUS & RABINOW, 1995, p. XVII-XIX).

Foucault não está preocupado em recuperar o sentido das práticas cotidianas e não acredita em uma verdade profunda no sentido de Marx ou Freud, mas acredita na inexistência dessa verdade, de sentido ou essência profundos – por isto as noções de *raridade*, *exterioridade* e *acumulo* do enunciado (FOUCAULT, 2004, 134-142). Deste modo – segundo afirmou o próprio Foucault em entrevista de 1984 (FOUCAULT, 2006, p. 259) –, os textos de Heidegger e, principalmente, de Friedrich Nietzsche foram fundamentais para seu "devir filosófico", pois a partir deles seria possível empreender não a busca da Verdade, mas sim a busca das formas de constituição das verdades na história. Todos esses princípios e oposições de Foucault ficam mais compreensíveis se retomarmos seu primeiro grande texto e momento de "passagem" de seu pensamento; verificando, primeiro, que história ele nos conta...

### **3. UMA LEITURA DE HISTÓRIA DA LOUCURA**

Em *História da Loucura*, sua tese defendida em 20 de maio de 1961 e publicada menos de um ano depois, Foucault descreve três *experiências* da loucura ocorridas na Europa Ocidental, entre os séculos XV e XIX. Segundo o autor, na Renascença a loucura era "livre", existia a prática de embarcar os loucos e deixá-los navegar sem rumo pelos rios; pelo lado prático, embarcar o louco é uma forma eficaz de evitar que fique perambulando nas cidades e, pelo lado simbólico, a água significa a purificação e a navegação errante significa a entrega do louco ao seu próprio destino (FOUCAULT, 1978, p. 16). A "nau dos loucos" repercutiu na iconografia e na escrita da Renascença e, até o final do século XV, a loucura torna-se o tema central em uma substituição/inversão com a morte. Pois...

Não é mais o fim dos tempos e do mundo [ou a morte] que mostrará retrospectivamente que os homens eram uns loucos por não se preocuparem com isso; é a ascensão da loucura, sua surda invasão, que indica que o mundo está próximo de sua derradeira catástrofe; é a demência dos homens que a invoca e a torna necessária. (FOUCAULT, 1978, p. 21-22)

Deste tema emergem duas formas distintas da *experiência* da loucura, a saber: a *trágica* da iconografia e a *crítica* da literatura, do teatro e da filosofia. Na primeira, a loucura manifesta a natureza primitiva do homem, a sua bestialidade e o além-mundo. Na segunda, a loucura manifesta as ilusões do homem e é reduzida a mediocridade frente aos sábios (FOUCAULT, 1978, p. 32-33). De acordo com Foucault, a partir do século XVII, a *experiência crítica* foi privilegia – a *trágica* ficará latente até reaparecer com Nietzsche, Van Gogh, Freud, Artaud entre outros – e constituiu uma das peças da *experiência clássica* da loucura. A partir da análise das *Meditações* (1641) de René Descartes, o autor assinala uma separação definitiva na filosofia entre razão e loucura, pois "eu, que penso, não posso estar louco" (FOUCAULT, 1978, p. 53); no sonho, na ilusão e no erro o sujeito do conhecimento pensa, na loucura não existe pensamento, não existe sujeito do conhecimento (FOUCAULT, 1978, p. 52-55; FOUCAULT, 2002a, p. 268-284).

Além desse movimento na filosofia, ocorreu outro talvez mais importante, a saber: o grande internamento. É uma prática que emerge em diversos lugares da Europa,

mas o autor se concentra principalmente no caso da França, onde em 1656, o decreto de fundação do Hospital Geral inicia sua prática. Segundo Foucault, diversos prédios são construídos ou reformados para "recolher, alojar, alimentar aqueles que se apresentam de espontânea vontade, ou aqueles que para lá são encaminhados pela autoridade real ou judiciária" (FOUCAULT, 1978, p. 56); ou seja, uma pluralidade de indivíduos como mendigos, desordeiros, doentes, loucos, miseráveis, prostitutas, etc. Estes locais possuíam uma administração própria dotada também de poderes policiais, judiciários, de correção e de castigo. Foi a solução encontrada para a crise econômica que assolou a Europa no século XVII, ou seja, tinha por função controlar o desemprego e, nos momentos de prosperidade econômica, podia deslocar sua função: "A alternativa é clara: mão de obra barata nos tempos de pleno emprego e de altos salários; e em período de desemprego, reabsorção dos ociosos e proteção social contra a agitação e as revoltas" (FOUCAULT, 1978, p. 77).

Apesar de possuírem médicos como funcionários, as instituições de internamento não eram instituições propriamente médicas, eram instâncias da "ordem monárquica e burguesa", preocupados em por ordem no mundo da miséria, que misturava o desejo de ajudar e a necessidade de reprimir, o dever de caridade e a vontade de punir. Nesse sentido, a nova sensibilidade da época clássica a respeito da miséria, oriunda da Reforma, reforça esses procedimentos. Pois, segundo Foucault, a pobreza deixa de ser entendida como uma provação, um caminho para a salvação e se torna ao mesmo tempo "efeito da desordem e um obstáculo à ordem. Portanto, não se trata mais de exaltar a miséria no gesto que a alivia mas, simplesmente, de suprimi-la" (FOUCAULT, 1978, p. 66) e, conseqüentemente, a caridade já não é a "correta" forma de lidar com a miséria e sim a internação que "encerra" a desordem. A loucura segue o mesmo caminho, pois na Idade Média era entendida como uma forma de miséria, com a dessacralização do pobre e seu internamento, o louco também ganha uma "morada" que não perturba a ordem do espaço social, "seu lugar é entre os pobres, os miseráveis, os vagabundos" (FOUCAULT, 1978, p. 72).

Para Foucault, o internamento também permitiu reunir pela primeira vez a lei civil e a ética do trabalho, entre outros valores comuns a burguesia protestante e católica, em uma instituição de coerção social (FOUCAULT, 1978, p. 85). Pois, na época

clássica, a ociosidade passou a ser entendida como a pior afronta a Deus, conseqüentemente, o "trabalho nas casas de internamento assume assim uma significação ética: dado que a preguiça tornou-se a forma absoluta da revolta, obrigam-se os ociosos ao trabalho, no lazer indefinido de um labor sem utilidade nem proveito" (FOUCAULT, 1978, p. 82).

Foucault descreve também o discurso médico sobre a loucura que emerge na época clássica, baseado na "medicina das espécies" (ou nosológica) que procurou descrever as formas do desatino (da desrazão), como a histeria, a mania, a melancolia, etc.. E, ainda, as terapêuticas empreendidas como, por exemplo, a purificação dos líquidos corporais e regulação dos movimentos evitando a agitação desatinada das fibras. Enfim, o que Foucault procurou demonstrar ao longo de centenas de páginas é que a *experiência clássica* da loucura foi constituída na confluência de diferentes discursos e práticas sociais. "As novas significações atribuídas à pobreza, a importância dada à obrigação do trabalho e todos os valores éticos a ele ligados determinam a experiência que se faz da loucura e modificam-lhe o sentido" (FOUCAULT, 1978, p. 89). Em oposição às análises feitas no século XIX e XX sobre o tema, Foucault não atribuiu o surgimento dessa *experiência clássica* a vitória da Razão sobre as mistificações morais do medievo:

Quanto aos que professam que a loucura só caiu sob o olhar serenamente científico do psiquiatra após ser libertada das velhas participações religiosas e éticas nas quais a Idade Média a havia encerrado, esses devem ser constantemente remetidos a esse momento decisivo em que a insanidade conquistou suas dimensões de objeto, ao partir para esse exílio onde durante séculos ficou muda; deve-se pôr-lhes diante dos olhos esse pecado original, e fazer reviver para eles a obscura condenação que lhes permitiu, e só ela, manter sobre o desatino, afinal, reduzido ao silêncio, esses discursos cuja neutralidade é proporcional à capacidade que eles têm para se esquecer dos fatos. Não é importante para nossa cultura que o desatino só tenha podido tornar-se objeto de conhecimento na medida em que foi, preliminarmente, objeto de excomunhão?

Mais ainda: se ele indica o movimento pelo qual a razão se distancia do desatino e se liberta de seu velho parentesco com este, o internamento manifesta também a sujeição do desatino a coisa bem diferente da apreensão pelo conhecimento. Ele o sujeita a toda uma rede de obscuras cumplicidades. É esta sujeição que vai atribuir lentamente ao desatino o rosto concreto e indefinidamente cúmplice da loucura, tal como o conhecemos agora em nossa experiência. (FOUCAULT, 1978, p. 119)

Porém, para Foucault, a *experiência moderna* também não é um simples desenvolvimento da *experiência clássica*, para sua formação foi preciso outros acontecimentos e transformações. Segundo o autor, no interior do próprio internamento surgiu uma importante separação entre o louco e os outros desatinados, não para proteção do louco, pois ele era o que ali havia de pior: "A presença dos loucos representa aí o papel de uma injustiça, mas injustiça para os *outros*" (FOUCAULT, 1978, p. 439). O medo de se tornar louco pelo contato com a loucura, a indignação por ser assemelhado a essa "espécie", fez com que os abastados, internados por motivos diversos, reivindicassem a separação (FOUCAULT, 1978, p. 435-439).

Além disso, ocorreu uma desvalorização de caráter econômico e social do internato. Pois, em primeiro lugar, parte da população ativa dos internatos é direcionada para a colonização da América (FOUCAULT, 1978, p. 439-440). Em segundo lugar, as crises econômicas do século XVIII mostraram a ineficácia do internamento. E, em terceiro lugar, a miséria deixa de ser falta ética e é reabilitada com um sentido econômico:

[O lado pobre da sociedade é] Necessário porque não se pode suprimi-lo, esse lado pobre também é necessário porque torna possível a riqueza. Porque trabalha e pouco consome, a classe dos necessitados permite que uma nação se enriqueça, valorizando seus campos, suas colônias e suas minas, permite a fabricação de produtos que serão postos à venda no mundo todo; em suma, um povo seria pobre mesmo não tendo pobres. A indigência torna-se elemento indispensável ao Estado. Nela se oculta a vida mais secreta, porém a mais real, de uma sociedade. Os pobres formam a base e a glória das nações. (FOUCAULT, 1978, p. 446)

Esses processos explicam o fim do grande internamento e a possibilidade de um internamento específico para o louco ou, mais precisamente, para o doente economicamente inútil. É desta forma que a loucura é "libertada" desse conjunto confuso do desatino e da miséria, e pode ser circunscrita em outra experiência; foi todo um trabalho "de 'despojamento' que, poucos anos antes da reforma de Tuke e de Pinel, permite que ela apareça enfim isolada na grande figura flagrante e arruinada do desatino" (FOUCAULT, 1978, p. 458).

Para Foucault, outro ponto fundamental para a constituição da *experiência moderna* da loucura foi a afirmação do princípio jurídico da liberdade como essência da

psicologia humana – "com Cabanis, a liberdade tornou-se uma natureza para o homem" (FOUCAULT, 1978, p. 479) – o louco é entendido como um indivíduo essencialmente desprovido de liberdade, portanto, o internamento é o desdobramento lógico dessa "prisão" essencial. "O desaparecimento da liberdade, de conseqüência que era, torna-se fundamento, segredo, essência da loucura. E é esta essência que deve prescrever o que se deve impor como restrição à liberdade material dos insensatos" (FOUCAULT, 1978, p. 479-480).

É esse duplo movimento de libertação e "reinternação" da loucura que permite torná-la objeto de conhecimento a partir do final do século XVIII. Assim, por um lado, não é o alienado (louco) que é internado por um saber objetivo em desenvolvimento, foi a alienação judicial e moral dos indivíduos que constituiu a base para a loucura tornar-se objeto de conhecimento (FOUCAULT, 1978, p. 501-504). E, por outro lado, a eventualidade de estar louco gradativamente deu nascimento "aos ternas de uma ciência objetiva do homem" (FOUCAULT, 1978, p. 503) e, conseqüentemente, a "loucura não mais falará do não-ser, mas do ser do homem, no conteúdo daquilo que ele é e no esquecimento desse conteúdo" (FOUCAULT, 1978, p. 560). Isto ocorre em uma instituição específica, daí o "nascimento do asilo".

Foucault procurou descrever os procedimentos do asilo de Philippe Pinel e do Retiro *Quaker* de William Tuke, sem recorrer aos mitos da libertação dos loucos das celas e correntes – uma vez que poucos foram realmente soltos – e da filantropia veiculados pela história "tradicional" da psiquiatria. De acordo com o autor, o asilo foi um local de "uniformização ética" de acordo com os "valores da família e do trabalho", as virtudes burguesas (celibato, vivacidade, decoro, etc.) seriam da natureza humana, nem a loucura mais louca pode apagá-las totalmente, é preciso resgatá-las para curar o louco. Uma passagem do *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale* (1809) de Pinel é elucidativa:

[...] o número de moças atacadas de idiotia é 7 vezes maior que o número de casadas na mesma situação nos anos XI e XIII; para a demência, a proporção é de duas a quatro vezes. Portanto, pode-se presumir que para as mulheres o casamento é uma espécie de preservativo contra as duas espécies de alienação mais inveteradas e, de ordinário, mais incuráveis. (PINEL apud FOUCAULT, 1978, p. 537)

Assim, a "virtude inalienável é ao mesmo tempo verdade e resolução da loucura. É por isso que, se ela impera, deverá imperar ainda mais. O asilo reduzirá as diferenças, reprimirá os vícios, extinguirá as irregularidades" (FOUCAULT, 1978, p. 537). Além disso, o asilo produz efeitos na sociedade, isto é, permite afirmar que existe "uma classe da sociedade que vive na desordem, na negligência e quase na ilegalidade". Portanto, para Foucault, o asilo é ao mesmo tempo um "instrumento de uniformização moral e de denúncia social" (FOUCAULT, 1978, p. 538).

#### **4. UMA GENEALOGIA DA NOÇÃO DE EXPERIÊNCIA EM FOUCAULT**

Essa breve leitura de *História da Loucura* certamente desconsidera boa parte de seu conteúdo e argumentação, destacamos apenas alguns pontos significativos que demonstram os princípios e procedimentos empregados por Foucault, a saber: O autor procurou descrever as *experiências* da loucura a partir de diferentes tipos de discursos e não-discursos, que a constituíram em cada época; não procurou estabelecer o discurso verdadeiro ou assinalar aquele que seria uma pré-ciência do objeto fixo loucura; não recorreu ao econômico ou à consciência dos sujeitos para fundar este objeto; e demonstrou que essa história não é a do progresso da ciência e sim a história do acaso, dos problemas e das soluções que foram impostas.

Daí, a sensação de vazio descrita por Durval Muniz de Albuquerque Jr. ao final de sua leitura: "Ao terminarmos de ler o livro de Foucault não sabemos mais sobre o que é a loucura, temos mais dúvidas que certezas, passamos a duvidar se ela tem um ser, já que este expõe as diferentes formas como este ser foi visto e dito ao longo do tempo" (ALBUQUERQUE JR., [s/d], p. 3-4). Essa passagem expõe elegantemente a tese do livro, ou seja, em cada um destes momentos socioculturais da Europa o louco foi especificado de uma determinada forma, que não obedece a um movimento de progresso rumo à Verdade da loucura ou a uma "ciência exata" da loucura. Por isto, também, Foucault encerra o livro questionando as "promessas da dialética" e

assinando o "retorno", na modernidade, da *experiência trágica* da loucura, que estava latente desde a Renascença (FOUCAULT, 1978, p. 581-584).

Este livro até hoje suscita polêmicas, nos interessa agora o debate em torno da noção de *experiência*. No prefácio da edição original – substituído nas reedições a partir de 1972 por um texto que não dá uma "direção" teórico-metodológica ao livro – o autor afirmou:

Há que se encontrar o momento dessa conjuração, antes de ela ter sido definitivamente estabelecida no reino da verdade, antes de ela ter sido reanimada pelo lirismo da contestação. Tratar de ir ao encontro, na história, desse grau zero da história da loucura, na qual ela é experiência indiferenciada, experiência ainda não partilhada da própria partilha. (FOUCAULT, 2002b, p. 152)

Considerando a versão "original" do livro, "Foucault parece ter pensado que havia 'algo' como uma loucura pura, buscada e encoberta por todas estas diferentes formas culturais – visão que ele abandona mais tarde" (DREYFUS & RABINOW, 1995, p. 4). Essa projeção de um "grau zero" ou "essência pura" da loucura fez com que alguns comentadores associassem os procedimentos analíticos de Foucault à fenomenologia, a qual o autor tentava se desprender; e outros associassem ao estruturalismo, em grande ascensão na época e rival da fenomenologia (DOSSE, 1993, p. 169-185; CANDIOTTO, 2007, p. 211-213; DREYFUS & RABINOW, 1995, p. 4; CASTRO, 2009, p. 264).

Pierre Macherey ao contrastar *História da Loucura*, com *Maladie mentale et personnalité* de 1954 e sua reedição bastante modificada e denominada *Maladie mentale et psychologie* de 1962; sustenta a tese que a elaboração do livro de 1961 é o "primeiro passo" do autor em seu percurso para escapar da fenomenologia e do marxismo, bem como constituir um método particular de análise. Macherey assinala que na década de 1950, Foucault ainda acreditava em um discurso científico desmistificado e capaz de esclarecer com precisão os fatos patológicos reais, objetivos e trans-históricos relativos à "doença mental". Argumenta, também, que o livro de 1954 é bastante influenciado pelo pensamento do jovem Marx de *A ideologia alemã* e, podemos acrescentar, pela psicologia de Ivan Pavlov. Pois, Foucault procurou neste livro explicar o "fato patológico

relativamente às condições reais" (MACHEREY, 1985, p. 56), a alienação psicológica é um *reflexo* ou *projeção* da alienação socioeconômica (relações produtivas):

A verdade da alienação reside, pois, nas relações sociais que os homens mantêm entre si na sua existência que, de qualquer forma, quer esteja situada na categoria do normal ou na do patológico, sempre é perturbada pelos conflitos materiais que lhes determinam as formas". (MACHEREY, 1985, p. 56)

Portanto, a função da psicologia de tipo marxista-existencialista que Foucault praticava neste momento, ao lado das outras ciências humanas, seria *desalienar* histórica e psicologicamente o homem.

Esta perspectiva também opera as seguintes associações (MACHEREY, 1985, p. 56-58; MARX & ENGELS, 2007, p. 41-50): com a "propriedade comunitária privada" da Antiguidade o alienado psicologicamente é o "energúmino" (indivíduo desprezível, inumano); na "propriedade feudal ou estamental" da Idade Média é o "demoníaco" (ser humano possuído, desviado); na "propriedade privada" (sociedade burguesa, capitalismo) entra no sistema contraditório da exclusão e inclusão. Assim, além da "determinação material" da alienação psicológica, essa perspectiva inclui uma teleologia histórica, "que leva da possessão à doença mental gradualmente tornando mais preciso", menos mistificado, "um conceito de alienação, cujo o sentido apenas se desenvolveria progressivamente no correr da história" (MACHEREY, 1985, p. 57).

Nos livros de Foucault da década de 1960, Macherey assinala não existir qualquer referência a uma "determinação material" ou a uma "teleologia histórica". Porém, existiria a alusão a uma *experiência Verdadeira da loucura*, que é de tempos em tempos captada pelo discurso:

[...] nova problemática que Foucault definiu no começo dos anos 60, e que devia servir de ponto de partida, mas somente de ponto de partida, para suas investigações futuras. Nelas se esboça uma interpretação da história como processo de ocultação da verdade, cuja inspiração é evidentemente heideggeriana: se não existe verdade psicológica da loucura - o *homo psychologicus* não passando de uma tardia invenção da nossa cultura -, é porque a própria loucura, em sua verdade essencial e intemporal, rasga a história com seus relâmpagos que, embora intermitentes (Hölderlin, Nietzsche, Artaud...), não deixam de ser sinais indiscutíveis de sua inalterável permanência. (MACHEREY, 1985, p. 70)

Deste modo, para circunscrever sua noção de *experiência*, Foucault necessitou fazer algumas correções em relação à definição "original". Primeiro, em uma entrevista de 1971:

[...] de um lado, você tem as instituições, as práticas, espécies de hábitos, a maneira, por exemplo, como a polícia, as famílias ou a justiça classificavam, faziam a triagem dos loucos e os punham à sombra; era uma prática que apenas se enunciava, e têm-se todas as dificuldades do mundo para encontrar justamente as formas, as regras desses hábitos que não deixaram rastros porque elas não se formulavam. Eram sem enunciado. E, de outro lado, essas instituições, essas práticas da loucura eram, mesmo assim, até certo ponto ligadas e sustentadas por um discurso filosófico, religioso e jurídico, médico sobretudo, e foi esse conjunto de "práticas e discursos" que constituiu o que chamei de experiência da loucura, má palavra aliás, pois, na realidade, não é uma experiência. (FOUCAULT, 2006a, p. 34)

Esse momento já corresponde ao eixo do poder, em que Foucault já não faz qualquer alusão a uma *experiência Verdadeira da loucura*; e define a noção de *experiência* como um conjunto histórico de práticas e discursos que constituem em cada época um determinado modo de ser louco, de se experimentar a loucura. Posteriormente, na década de 1980, Foucault definiu sua noção de *experiência* em rejeição declarada à fenomenologia, ao existencialismo e ao marxismo, bem como inseriu mais detalhes aos termos de 1971, sem refutá-los:

Estudar assim, em sua história, as formas de experiência é um tema que me veio de um antigo projeto: fazer uso de métodos de análise existencial no campo da psiquiatria e no domínio da doença mental. Por duas razões, que não eram independentes uma da outra, o projeto me deixou insatisfeito: sua insuficiência teórica no desenvolvimento do conceito de experiência e sua relação ambígua com uma prática psiquiátrica que, ao mesmo tempo, ignorava e supunha. Podia-se tentar resolver o primeiro problema, referindo a uma teoria geral dos seres humanos e tratar de outra forma o segundo problema, recorrendo ao "contexto econômico e social" tão frequentemente utilizado; poderia aceitar, assim, o dilema então dominante de uma antropologia filosófica e da história social. Mas eu me perguntava se não era possível, ao invés de jogar com estas alternativas, pensar a historicidade das formas de experiência. O que implica duas tarefas negativas: uma redução "nominalista" da antropologia filosófica e das noções que se poderia construir sobre esta; e um deslocamento em relação ao campo, os conceitos e métodos da história social. Positivamente, a tarefa era descobrir o domínio em que a formação, o desenvolvimento, a transformação das formas de experiência podem ter o seu lugar: isto é, uma história do pensamento. Por "pensamento", quero dizer o que estabelece, em diversas formas possíveis, o jogo de verdadeiro e falso e, portanto, constitui o ser humano como sujeito do conhecimento; que

fundamenta a aceitação ou rejeição da regra e constitui os seres humanos como sujeitos sociais e jurídicos; o que estabelece a relação consigo mesmo e com os outros, e que constitui o ser humano como um sujeito ético. <sup>2</sup> (FOUCAULT, 1994, p. 579)

Em outras palavras, a noção de *experiência* em Foucault, por um lado, não remete a uma procura das significações profundas a partir da experiência vivida, que seriam a expressão do que é em seu *ser* o sujeito humano – tarefa da "antropologia filosófica" que emerge na fenomenologia e no existencialismo. E, por outro lado, não é determinada em última instância pelo socioeconômico, nem mesmo se refere a um "conceito de junção" entre "ser social" e "consciência social" como em Thompson (1981, p. 16, 82, 125, 161, 183 & 1984, p. 314), enfim, não possui um fundamento como no marxismo. Sua noção de experiência, nessa última definição, remete as práticas (discursivas ou não) que variam historicamente e constituem os seres humanos como sujeitos, essas práticas podem ser lidas a partir de três domínios que correspondem aos eixos: as práticas relativas aos saberes, às relações de poder e a constituição da subjetividade. Daí a noção de *experiência limite* pensada a partir da leitura de Nietzsche, Maurice Blanchot e Georges Bataille que tem por função "arrancar o sujeito de si próprio, de fazer com que não seja mais ele próprio ou que seja levado a seu aniquilamento ou à sua dissolução. É uma empreitada de dessubjetivação" (FOUCAULT, 2010a, p. 291) operada por práticas que levam ao limite àquelas "predominantes" em cada época, possibilitando o surgimento de outros sujeitos.

---

<sup>2</sup> <<Étudier ainsi, dans leur histoire, des formes d'expérience est un thème qui m'est venu d'un projet plus ancien: celui de faire usage des méthodes de l'analyse existentielle dans le champ de la psychiatrie et dans le domaine de la maladie mentale. Pour deux raisons qui n'étaient pas indépendantes l'une de l'autre, ce projet me laissait insatisfait: son insuffisance théorique dans l'élaboration de la notion d'expérience et l'ambiguïté de son lien avec une pratique psychiatrique que tout à la fois il ignorait et supposait. On pouvait chercher à résoudre la première difficulté en se référant à une théorie générale de l'être humain ; et traiter tout autrement le second problème par le recours si souvent répété au «contexte économique et social»; on pouvait accepter ainsi le dilemme alors dominant d'une anthropologie philosophique et d'une histoire sociale. Mais je me suis demandé s'il n'était pas possible, plutôt que de jouer sur cette alternative, de penser l'historicité même des formes de l'expérience. Ce qui impliquait deux tâches négatives: une réduction «nominaliste» de l'anthropologie philosophique ainsi que des notions qui pouvaient s'appuyer sur elle, et un déplacement par rapport au domaine, aux concepts et aux méthodes de l'histoire des sociétés. Positivement la tâche était de mettre au jour le domaine où la formation, le développement, la transformation des formes d'expérience peuvent avoir leur lieu: c'est-à-dire une histoire de la pensée. Par «pensée», j'entends ce qui instaure, dans diverses formes possibles, le jeu du vrai et du faux et qui, par conséquent, constitue l'être humain comme sujet de connaissance; ce qui fonde l'acceptation ou le refus de la règle et constitue l'être humain comme sujet social et juridique; ce qui instaure le rapport avec soi-même et avec les autres, et constitue l'être humain comme sujet éthique.>>

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A noção de *experiência* que surge em *História da Loucura* e é gradativamente aperfeiçoada por falas e textos de Foucault, remete a *espaços históricos* – ou "clareiras", como em Heidegger – constituídos em cada época por *práticas* (discursivas e não discursivas) distintas. Destes *espaços* emergem os sujeitos, os objetos e os fenômenos que conhecemos diferentemente em cada época. Pois, como esse espaço é histórico seus "frutos" também são e – como nos ensinou recentemente Veyne (2011, p. 117-135) – diferente de Heidegger, para Foucault esses espaços não são uma das possíveis expressões do Absoluto, do Ser ou da Alma do Homem; são como em Nietzsche, acasos da história inventados por seres capazes de pensar sem limites ou referências transcendentais.

Finalmente, retomando o problema do uso simultâneo de Foucault e de Thompson empreendido pela historiografia brasileira dos anos 80, é importante notar que apesar da noção de *experiência* do historiador inglês ter procurado incorporar o acaso da história e a inventividade (ou não-naturalidade) da cultura, mantém um Absoluto, a saber: a luta de classes, a luta entre explorados e exploradores, a luta que se expressa de diversas formas em todas as atividades humanas e épocas (THOMPSON, 2001, p. 269-281).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de. *Falas de astúcia e de angústia: a seca no imaginário nordestino - do problema a solução 1877-1922*. Campinas, 1988 (Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de História da Unicamp. Orientador: Robert Wayne Andrew Slenes).

\_\_\_\_\_. Experiência uma fissura no silêncio. In *História: a arte de inventar o passado*. Bauru: Edusc, 2007.

\_\_\_\_\_. *A Loucura da História: ciência, ética e política no pensamento de Michel Foucault*. [s/d]. Disponível em <[http://www.cchla.ufrn.br/ppgh/docentes/durval/artigos/a\\_loucura\\_da\\_historia.pdf](http://www.cchla.ufrn.br/ppgh/docentes/durval/artigos/a_loucura_da_historia.pdf)> Acesso em 20 de março de 2012.

CANDIOTTO, Cesar. Verdade e diferença no pensamento de Michel Foucault. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 115, jun/2007.

CARDOSO, Ciro Flamarion. *Ensaio racionalistas: filosofia, ciências naturais e história* Rio de Janeiro: Campus, 1988.

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault: Um percurso por seus temas, conceitos e autores*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

DOSSE, François. *História do estruturalismo: o campo do signo, 1945-1966*. v. 1, São Paulo: Ensaio, 1993.

DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FOUCAULT, Michel. *História da loucura na idade clássica*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

\_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

\_\_\_\_\_. Préface à l'Histoire de la sexualité. [340] In *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994.

\_\_\_\_\_. Entrevista In DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

\_\_\_\_\_. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 8. ed., São Paulo: Martins Fontes, 1999.

- \_\_\_\_\_. *A verdade e as formas jurídicas*. 3. ed. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002.
- \_\_\_\_\_. Resposta a Derrida In *Ditos e escritos: Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. 2. ed., v. 1, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002a.
- \_\_\_\_\_. Prefácio (*Folie et déraison*) In *Ditos e escritos: Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. 2. ed., v. 1, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002b.
- \_\_\_\_\_. *Arqueologia do saber*. 7. ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- \_\_\_\_\_. O retorno da moral. In FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos: Ética, sexualidade, política*. 2. ed., v. 5, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- \_\_\_\_\_. Um problema que me interessa há muito tempo é o do sistema penal. In *Ditos e escritos: Estratégia, poder-saber*. 2. ed., v. 4, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a.
- \_\_\_\_\_. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. 3. ed., Rio de Janeiro: Edição Graal, 2010.
- \_\_\_\_\_. Conversa com Michel Foucault. In *Ditos e escritos: Repensar a política*. v. 6, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.
- HUSSERL, Edmund. *A ideia da fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 2008.
- LEBRUN, Gérard. Transgredir a finitude. In RIBEIRO, Renato Janine (org.). *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- MACHADO, Roberto. Introdução: por uma genealogia do poder. In FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edição Graal, 1979.
- MACHEREY, Pierre. Nas origens da História da Loucura: uma retificação e seus limites. In RIBEIRO, Renato Janine (org.). *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- MARSON, Adalberto. Maquinações satânicas: Edward Thompson e as leituras do sistema fabril. *Revista de História*, São Paulo, USP, n. 121, p. 45-66, agosto-dezembro de 1989.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- MORAES, José Geraldo Vinci de; REGO, José Márcio (org.). *Conversas com historiadores brasileiros*. São Paulo: Editora 34, 2002.
- RAGO, Luzia Margareth. As marcas da pantera: Michel Foucault na historiografia brasileira contemporânea. *Anos 90*. Rio Grande do Sul, PPGH-UFRGS, v. 1, n. 1, 1993.

THOMPSON, Edward Palmer. *A miséria da teoria ou um planetário de erros*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

\_\_\_\_\_. La política de la teoría. In SAMUEL, Raphael (ed.). *Historia popular y teoría socialista*. Barcelona: Editorial Crítica, 1984.

\_\_\_\_\_. *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a história & Foucault revoluciona a história*. 4. ed. Brasília: Editora da UNB, 1998.

\_\_\_\_\_. *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2011.