

Araripe

ISSN 2675-6897

DOSSIÊ

Modos de subjetivação contemporâneos:
Crítica e Clínica



Fonte: Lucas Dilacerda, Estudo sobre o ocre, 2018.

EXPEDIENTE, Volume 03, Número 02 de 2022

ISSN: 2675-6897

Universidade Federal do Cariri (UFCA)

Curso de Filosofia

Pró-reitoria de Pesquisa e Inovação

Editor Responsável

Fernando Sepe Gimbo
Luis Celestino de França Júnior
Regiane Lorenzetti Collares
Nilo César Batista da Silva

Comissão Editorial

Nilo César Batista da Silva
Camila do Espírito Santo Prado de Oliveira
Valdetônio Pereira de Alencar
Francisco José da Silva
José Gladstone de Almeida Junior

Conselho Científico

Rafael Ramón Guerrero
Universidade Complutense de Madrid, Espanha

José Meirinhos
Universidade do Porto, Portugal

Paula Oliveira e Silva
Universidade do Porto, Portugal

Gregorio Piaia
Università di Padova, Itália

Manoel Luis Cardoso de Vasconcelos
Universidade Federal de Pelotas

Juliano de Almeida Oliveira
Pontifícia Universidade Católica de Santa Cruz, Itália

Jose Maria Rosa Silva Rosa
Universidade Beira Interior, Covilhã, Portugal

Jorge Augusto da Silva Santos
Universidade Federal do Espírito Santo

Cristiane Negreiros Abbud
Universidade Federal do ABC

Cesar Candiotta
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Guido Imaguire
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Jorge Luiz Viesenteiner
Universidade Federal do Espírito Santo

Matteo Raschietti
Universidade Federal do ABC

Márcio Gimenes de Paula
Universidade de Brasília

Sílvia Maria de Contaldo
Pontifícia Universidade Católica de Minas gerais

Tarik de Athayde Prata
Universidade Federal de Pernambuco

Marcos Roberto Nunes Costa
Universidade Federal de Pernambuco

Marco Aurélio Oliveira Silva
Universidade Federal da Bahia

Foto da Capa

Lucas Dilacerda

Revisão Textual

Ana Paula Lucio Pinheiro
Regiane Lorenzetti Collares

Normalização

Ana Paula Lucio Pinheiro

Projeto Gráfico e Diagramação

Lázaro Almeida Galvão

Editorial

Caros leitores,

A presente edição da revista Araripe nasce com o propósito de abordar em diversas perspectivas filosóficas a temática “Modos de subjetivação contemporâneos: Crítica e Clínica”. Adotamos para o título deste dossiê o destaque das dimensões críticas e clínicas das subjetividades, de modo similar ao livro homônimo do filósofo Gilles Deleuze, lançado na França em 1993. Ao trazermos à tona essa obra deleuziana, há exatos 30 anos de sua publicação, pretendemos destacar não apenas as variações atualizadas de pensamentos que se dão no encontro da filosofia com o “fora”, com o que nos afeta, mas também apresentar textos que pretendem interpelar a constituição de subjetividades contemporâneas, impelindo-nos à criação incessante de sentidos, a irmos em busca de uma linguagem ainda inaudita.

Este número da Revista Araripe acolhe, portanto, o que é passível de ser malvisto e maldito, em uma profusão de cores e sonoridades. Da mesma forma como a filosofia de Deleuze se abasteceu das ressonâncias de múltiplos textos - da literatura de Beckett, Proust, Lewis Carroll, da filosofia de Spinoza, Nietzsche, Kant, Platão, ou mesmo, da clínica de Freud e Deligny etc. –, as autoras e autores que aqui se agenciam atentam portanto para palavras e contextos plurais, para tematizações que procuram perfurar blocos conceituais fechados sobre si mesmos, alijados do nosso contexto ético-político.

Mesmo contando com o *impossível* e *inacessível* que desafia a linguagem, como diria Maurice Blanchot em *Conversa Infinita* (importante referência para Deleuze), pretendemos oportunizar ao leitor outros “tratamentos” aos modos de subjetivação que nos atravessam, sobretudo, àquilo que escapa e do qual não podemos fugir, àquilo que é inapreensível e do qual não devemos abrir mão. Vale salientar que os artigos aqui publicados não deixam de traçar, tal como fora o propósito de Deleuze na ocasião do lançamento de *Critique et clinique*, um conjunto

de caminhos entrecruzados, trajetórias de escritas que possuem o trunfo de não se renderem aos infortúnios e doenças de nosso tempo.

No primeiro artigo deste dossiê, temos o texto de Cristiane Marinho, intitulado *Butler: crítica foucaultiana como virtude*. A autora oportunamente se debruça sobre as formas de resistência à governamentalidade neoliberal a partir do pensamento de Judith Butler e Michel Foucault. Ao ressaltar a atitude crítica como virtude, o artigo explora com intensa força política a reformulação da própria noção de resistência pela pensadora Judith Butler, no sentido de ver a estética da existência tratada por Foucault como um meio de “não se deixar ser governado tanto assim”.

Em seguida, *Entre Jaspers e o “jovem Foucault”*: antropologia, loucura, obra e civilização, Marcio Luiz Miotto aborda de modo inédito as relações entre loucura e obra formuladas no curso *La question Antropologique*, proferido pelo “jovem Foucault” na década de 1950 – um material recém-divulgado na França (2022) –, ainda pouco conhecido no Brasil. Para este fim, o autor evidencia de que forma o pensamento de Carl Jaspers, sobretudo, em sua aproximação com a filosofia de Nietzsche, pôde se constituir como uma psicologia *sui generis*, gerando problematizações no pensamento de Foucault que acabaram por desembocar na formulação crítica da loucura.

Já o terceiro artigo, *Tanatopolítica e neofascismo no Brasil: atualização da lógica manicomial no Cariri cearense*, com a autoria de Leda Mendes Gimbo e Magda Diniz Bezerra Dimenstein, apresenta um atento estudo cartográfico da Casa de Saúde Santa Teresa, um hospital psiquiátrico localizado no Cariri cearense, instituição que se manteve em funcionamento desde a década de 1970 até 2016. As pesquisadoras não apenas ressaltam uma lógica manicomial e de dispositivos que ainda pode ser encontrada no Cariri cearense, como também refletem sobre as possíveis repercussões das políticas do comum diante da esfera da saúde mental.

Caio souto, por sua vez, em *Galanteria, gosto e luxo nos “Ensaios políticos, morais e literários” de David Hume*, examina as ideias do filósofo inglês do século XVIII sobre a relação entre galanteria, gosto e luxo. Esta abordagem destaca como o equilíbrio adequado à moralidade é possível de ser estabelecido em sociedades que cultivam uma espécie de “delicadeza de gosto”. Tal condição, ressaltada por Hume, seria mais propícia de se desenvolver onde também existisse um polimento para a galanteria e para a apreciação comedida do luxo.

O artigo *Nota Sobre o (des)encontro Foucault/Derrida a partir de Freud*, escrito por Fernando Sepe Gimbo, destaca de que forma Foucault e Derrida, cada qual a seu turno, puderam compreender a relação entre discurso filosófico e alteridade. Diante da polêmica entre Foucault e

Derrida, encetada no cenário filosófico do século XX, o autor buscou extrair os atravessamentos de Freud em ambos os pensadores; tanto no que se verteu como “discurso crítico” em Foucault, como no que se formulou como discurso “ontológico-metafísico” em Derrida.

O sexto artigo do dossiê é escrito por Luiz Manoel Lopes, a quem dedicamos esta edição. Professor combativo sem perder a doçura, erudito sem esnobismo, resistente sem demonstrar cansaço, faz-se inventivo de uma forma singular de pensamento que se volta aos devires minoritários que fervilham no Cariri cearense. O seu texto *Guattari e a produção de subjetividade* parte da atenção de Félix Guattari (1930-1992) aos problemas que envolvem os modos de sermos subjetivados. A subjetividade, neste artigo, é considerada não como pertencente ao sujeito individual, que teria condições asseguradas para determinar sua existência empiricamente, mas sim como um modo de crítica implacável a um sistema de produção capitalista e a uma maquinaria de sujeição. Acompanhando as formulações de Guattari (em três fases), o autor coloca em destaque o que considera ser imprescindível em trajetórias de pensamento voltadas à psicoterapia institucional e aos ativismos políticos.

Esta edição conta também com a tradução do texto *Gênero, classe, “raça” e subalternidade: por uma psicanálise menor*, de Thamy Ayouch. Tomando a noção de “literatura menor” tematizada por Gilles Deleuze e Félix Guattari, o autor se propõe a aventar a possibilidade de uma “psicanálise menor”. Se a literatura menor diz respeito a um modo de escrita que não é a de uma língua menor – mas aquela em que minorias são capazes de se inscrever em uma língua maior –, a “psicanálise menor” assume um propósito análogo: instiga-nos oportunamente a realizar reformulações críticas da própria prática psicanalítica, levando em conta as minorias clínicas afetadas por questões de gênero, raça ou classe.

O dossiê se encerra com as notas da aula *Poéticas da curadoria: crítica e clínica na arte contemporânea*, de Lucas Dilacerda. O professor, curador e crítico de arte, apresenta apontamentos de uma aula-arte formulada em três atos, onde discorre sobre a sua experiência em curadoria, sobre o que designa como “poética da curadoria” e os seus desafios em um mundo contemporâneo marcado por insígnias coloniais e neoliberais. Tais notas constituem um panorama atual sobre os desafios, potências e estratégias em que a curadoria de arte é colocada em questão, mostrando suas faces críticas e clínicas aí implicadas.

Faz-se importante salientar, por fim, que a organização e publicação dessa edição acontece num momento delicado em que os sintomas mórbidos da aliança entre neoliberalismo(s) e autoritarismo(s) permanecem rondando as diversas formas de vida no planeta, desafiando-nos à

formulação de novas reflexões e práticas de resistência. Nesse sentido, as universidades também se encontram como palco de disputas de toda ordem, flertando com um modelo organizacional provindo de prerrogativas econômicas e que toma corpo em suas mais diversas esferas; seja no distanciamento assumido pela gestão superior diante dos dilemas ético-políticos enfrentados pela comunidade acadêmica, seja nas políticas de fomento à pesquisa, nas relações com o saber – acentuadamente produtivistas –, ou ainda, seja nas dinâmicas em sala de aula e nos seus eventos cotidianos.

Este dossiê publicado pela Revista Araripe, ao reunir textos de autoras e autores de diferentes formações e trajetórias, procura assim cumprir o seu papel de contribuir nos debates e nas pesquisas que se inclinam para o enfrentamento, dentro e fora dos ambientes institucionais, da reprodução de violências de gênero, raciais e do sufocamento de devires minoritários.

O-a-s Editore-a-s

Fernando Sepe Gimbo (UFCA/IISCA)

Luis Celestino de França Júnior (UFCA/IISCA)

Regiane Lorenzetti Collares (UFCA/IISCA)

Sumário

ARTIGOS

- BUTLER: CRÍTICA FOUCAULTIANA COMO VIRTUDE** 7
BUTLER: FOUCAULT'S CRITIQUE AS A VIRTUE
Cristiane Marinho
- ENTRE JASPERS E O “JOVEM FOUCAULT”:** ANTROPOLOGIA,
LOUCURA, OBRA E CIVILIZAÇÃO 30
*BETWEEN JASPERS AND THE “YOUNG FOUCAULT”: ANTHROPOLOGY,
MADNESS, WORK AND CIVILIZATION*
Marcio Luiz Miotto
- TANATOPOLÍTICA E NEOFASCISMO NO BRASIL: ATUALIZAÇÃO DA LÓGICA
MANICOMIAL NO CARIRI CEARENSE** 115
*THANATOPOLITICS AND NEOFASCISM IN BRAZIL: UPDATING OF MANICOMIAL
LOGIC IN CARIRI CEARENSE*
Leda Mendes Gimbo
Magda Diniz Bezerra Dimenstein
- GALANTERIA, GOSTO E LUXO NOS ENSAIOS POLÍTICOS, MORAIS E LITERÁRIOS
DE DAVID HUME** 134
*GALLANTRY, TASTE AND LUXURY IN THE POLITICAL, MORAL, AND LITERARY
ESSAYS OF DAVID HUME*
Caio Souto
- NOTA SOBRE O (DES)ENCONTRO FOUCAULT/DERRIDA A PARTIR DE
FREUD** 154
NOTES ON THE (MIS)ENCOUNTER FOUCAULT/DERRIDA
Fernando Sepe Gimbo
- GUATTARI E A PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADE** 170
GUATTARI AND THE PRODUCTION OF SUBJECTIVITY
Luiz Manoel Lopes

TRADUÇÃO

**GÊNERO, CLASSE, “RAÇA” E SUBALTERNIDADE: POR UMA PSICANÁLISE
MENOR.....194**

Thamy Ayouch

NOTAS DE AULA

**POÉTICAS DA CURADORIA: CRÍTICA E CLÍNICA NA ARTE
CONTEMPORÂNEA.....220**

Lucas Dilacerda

BUTLER: A CRÍTICA DE FOUCAULT COMO VIRTUDE¹

BUTLER: FOUCAULT'S CRITIQUE AS A VIRTUE

Cristiane Marinho²

RESUMO: A partir do texto butleriano *O que é a crítica? um ensaio sobre a virtude de Foucault*, o presente artigo, explora a noção de resistência e, mais especificamente, resistência à governamentalidade neoliberal em Foucault e Butler. Para tanto, apresentarei a forma tal como Butler se apropriou e dialogou com a noção da crítica como virtude, presente no ensaio foucaultiano *O que é a crítica?*, explicitando como a filósofa desenvolveu uma reflexão que aprofundou e avançou em alguns pontos que considerou inconclusos ou incompletos naquela noção foucaultiana. Por esse viés, apresentaremos como Butler esclarece se haveria uma equivalência ou redescritção entre crítica, resistência e virtude que se expressaria na estética da existência, a qual surge a partir da arte de “não se deixar ser governado tanto assim”. Ou seja, a crítica como virtude seria uma relação entre estética, política e ética; e, conseqüentemente, a virtude enquanto resistência e crítica do assujeitamento pelos regimes de verdade poderia possibilitar a criação estética da vida.

Palavras-chave: Foucault; Butler; Virtude, Crítica; Resistência.

ABSTRACT: Based on Butler's text *What is critique? An essay on Foucault's virtue*, this article explores the notion of resistance and, more specifically, resistance to neoliberal governmentality in Foucault and Butler. To do so, i will present the way in which Butler appropriated and dialogued with the notion of critique as a virtue, present in Foucault's essay *What is critique?*, explaining how the philosopher developed a reflection that deepened and advanced in some points that she considered inconclusive or incomplete in that Foucauldian notion. By this bias, we will present how Butler clarifies if there would be an equivalence or

¹ Este artigo é uma adaptação de parte da tese *Processos de subjetivação, governamentalidade neoliberal e resistência: uma leitura a partir de Michel Foucault e Judith Butler*, orientada pela professora doutora Adriana Lopes Delbó e indicada pelo Programa de Pós Graduação de Filosofia da Universidade Federal de Goiás ao “Prêmio Capes de Tese – Edição 2021” e também, pelo mesmo PPGfil-UFG, ao “Prêmio Filósofas de Destaque Acadêmico: Mestrado e Doutorado 2022”, organizado pelas Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF) e Rede Brasileira de Mulheres Filósofas. Recentemente, a tese foi publicada pela editora Intermeios.

² Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás. Professora da Universidade do Estado do Ceará.

redescription between critique, resistance and virtue that would be expressed in the aesthetics of existence, which arises from the art of “not letting oneself be governed so much”. That is, critique as a virtue would be a relationship between aesthetics, politics and ethics; and, consequently, virtue as resistance and critique of subjection by regimes of truth could enable the aesthetic creation of life.

Keywords: Foucault; Butler; Virtue; Critique; Resistance.

1 INTRODUÇÃO

No texto *O que é a crítica?*, Foucault realiza uma releitura da *Aufklärung* kantiana, propondo que a história do projeto crítico, na atualidade, deveria ser repensada a partir da atitude crítica de não se querer ser “tão” governado, tendo por base o poder e suas relações e não somente a busca do aperfeiçoamento da racionalidade, como em Kant. Ou seja, a crítica deveria ter uma base prática, de atitude, ser dimensionada tendo em vista as relações de poder e não as preocupações metafísicas do conhecimento.

Butler retoma esse texto foucaultiano no seu escrito intitulado *O que é a crítica? um ensaio sobre a virtude de Foucault*, publicado em 2002. Nesse ensaio sobre Foucault, Butler, dentre outras coisas, aborda, centralmente, a ideia foucaultiana da crítica como virtude, presente no texto *O que é a crítica?*. Mas também utiliza a introdução da *História da sexualidade vol. II: o uso dos prazeres* e algumas passagens da *História da sexualidade vol. I: a vontade de saber*, para fundamentar sua exposição em torno da noção da crítica como virtude, em Foucault.

Em seu ensaio, Butler desenvolve uma reflexão a partir dessa questão central da crítica como virtude em Foucault, aprofundando e avançando em alguns pontos que ela considera inconclusos ou incompletos, no ensaio foucaultiano: “Não fica claro, [...], de que modo o desejo de não ser governado [a crítica] se liga à virtude” (BUTLER, 2013, p. 168). De fato, Foucault, em todo seu ensaio, só toca duas vezes na palavra virtude, considerando a crítica como virtude, no início do texto e numa só frase: “Há alguma coisa na crítica que se assemelha à virtude. E de certa forma, o que eu gostaria de lhes falar era da atitude crítica como virtude em geral” (FOUCAULT, 2018, p. 12-13).

A autora considera ser possível explicitar, no texto foucaultiano, a crítica como insubordinação ao poder, raciocínio que já caracteriza a trajetória do pensamento de Foucault e para quem “a ‘crítica’ é justamente a prática que não apenas suspende o juízo, mas que

também oferece uma nova prática de valores, baseada nesta própria suspensão” (BUTLER, 2013, p. 160). Isto é, o pensamento crítico, para Foucault, representa o esforço de pensar o problema da liberdade e da ética em geral, para além do juízo, da faculdade de julgar.

Algo que Butler considera muito importante no texto de Foucault é a forma de interrogação em que o assunto já é colocado no título, “O que é a crítica?”, pois para ela isso já é “uma instância do empreendimento crítico em questão” (BUTLER, 2013, p. 161). Ou seja, para Butler, a pergunta posiciona o problema, realiza um questionamento central à própria atividade da crítica e faz dessa questão “algo inteiramente diverso daquilo com que, talvez, nos acostumamos a esperar de uma crítica” (BUTLER, 2013, p. 161). Dessa forma, o objetivo da leitura do texto de Foucault realizada por Butler é:

[...] marcar a distância entre uma noção de crítica que é caracterizada como normativamente empobrecida [...] e outra [...] que tem fortes compromissos normativos que se revelam em formas que seriam difíceis, senão impossíveis, de ler dentro dos atuais parâmetros da normatividade (BUTLER, 2013, p. 162).

É possível traduzirmos o objetivo da leitura de Butler sobre a compreensão da crítica como virtude, em Foucault, indicando as seguintes características de uma ética aí presente: contribui para a teoria normativa não prescritiva; relaciona as noções de estética e de sujeito com a ética e a política; faz da criação do “eu” (self), como *poiesis*, algo central para a política de *desassujeitamento* que propõe; e, “paradoxalmente, a criação do “eu” e o *desassujeitamento* ocorrem concomitantemente quando se arrisca um modo de existência que não é corroborado por aquilo que ele denomina de regime de verdade” (BUTLER, 2013, p. 162).

Uma das grandes contribuições de Foucault para os impasses da contemporaneidade, “é justamente nos pedir que repensemos a crítica como a prática na qual pomos em questão os limites de nossos modos de conhecimento mais certos [...]” (BUTLER, 2013, p. 163), pois as indagações que fazemos sobre os limites das certezas que acompanham o nosso conhecimento advêm da crise do campo epistemológico em que vivemos, fazendo com que as categorias que ordenam nossa vida social se mostrem ininteligíveis para nós. Assim,

[...] é a partir do esgarçamento do tecido de nossa rede epistemológica, que a prática da crítica emerge, juntamente com a consciência de que nenhum discurso aqui é adequado e de que um impasse foi produzido por nossos discursos dominantes. Com efeito, o próprio debate, no qual uma visão fortemente normativa guerreia contra a

teoria crítica, pode vir a produzir justamente a forma de impasse discursivo a partir do qual a necessidade e a urgência da crítica se colocam (BUTLER, 2013, p. 164).

Segundo Butler, para Foucault, a crítica é “um meio para um futuro ou para uma verdade que ainda não se conhece ou que ainda não existe. Ela vai de encontro a um domínio que não deseja policiar e ao qual é incapaz de regular” (BUTLER, 2013, p. 164). A crítica, ao projetar novos modos de conhecimento que desafiam a ordenação vigente, realiza-se como prática da virtude contrária à regulação e à ordem, desafiando a ordem estabelecida.³ Prática crítica como virtude porque cria novas práticas de liberdade, nas quais são fundamentais os processos de subjetivação que prezam pela desobediência às regras ou por uma relação crítica com as normas:

Há algumas maneiras básicas de compreendermos o esforço de Foucault por apresentar a crítica como virtude. A virtude é geralmente compreendida ou bem como atributo ou prática de um sujeito, ou bem como qualidade que condiciona e caracteriza determinado tipo de ação ou prática. [Entretanto], ela pertence a uma ética que se cumpre não meramente pela obediência objetiva às leis e às regras formuladas. E a virtude não é apenas um modo de consentir ou de se conformar com normas preestabelecidas. Ela é, mais radicalmente, uma relação crítica com essas normas que se delineia, segundo Foucault, como uma estilização específica da moralidade (BUTLER, 2013, p. 164).

Butler recorre à Introdução da História da sexualidade II: o uso dos prazeres para mostrar que o propósito de Foucault era “ultrapassar a concepção de filosofia ética que emite um conjunto de prescrições” (BUTLER, 2013, p. 164), buscando desenvolver um pensamento de investigação moral não-prescritivo e se indagando sobre as experiências morais “que não se definem rigidamente por uma lei jurídica, uma regra ou comando diante dos quais se supõe que o ‘eu’ submete-se mecânica ou uniformemente” (BUTLER, 2013, p. 164), bem como uma experiência moral que lance mão de uma forma de conhecimento diverso da qual o sujeito está acostumado. Ou seja, Foucault desenvolve “uma investigação das experiências morais que não é primária ou fundamentalmente pautada por uma proibição ou interdição” (BUTLER, 2013, p. 165).

³ “[...] a compreensão foucaultiana da resistência como trabalho crítico e reflexivo de transformação de si e dos outros, mediado pela extrema atenção à atualidade e seus limites, se completa perfeitamente com a ideia butleriana a respeito das possíveis alianças entre diferentes grupos marcados pela precariedade e vulnerabilidade socialmente induzidas” (DUARTE; CÉSAR, 2019, p. 49).

Butler lembra que no vol. I da HS, Foucault já considerava os seguintes aspectos: as proibições culturais não podem ser assumidas como constantes históricas; a experiência moral não pode ser compreendida somente por intermédio de um conjunto histórico de interdições dominantes; os códigos relativos à experiência moral devem ser estudados relacionados, também, aos respectivos modos de subjetivação; e, a juridicização da lei, no âmbito moral, somente ganhou certa hegemonia a partir do Século XIII, pois, na cultura clássica greco-romana, era possível encontrar práticas ou artes de existência que estabeleciam o cuidado de si distanciado de um código de leis ou de normas.

Conforme Butler, a noção foucaultiana de “artes de existência” valoriza as ações do sujeito, nas quais os homens estabelecem para si uma regra de conduta, transformam a si próprios em um ser singular e fazem de sua vida uma obra de arte:

Tal vida não se conforma simplesmente com os preceitos ou normas morais, de sorte a encaixar o seu “eu” em um molde que é fixado pelo preceito, feito algo preformado em uma linha de montagem. Muito pelo contrário, o “eu” que se modela nos termos da norma, passa a habitá-la e a incorporá-la; todavia a norma não é nesse sentido exterior ao princípio pelo qual o “eu” se forma. O que está em jogo, para Foucault, não são os comportamentos, as ideias, as sociedades nem as “ideologias”, mas “as problematizações pelas quais o ser se deixa, necessariamente, pensar – e as práticas a partir das quais essas problematizações se formam” (BUTLER, 2013, p. 166).

Comumente, algumas práticas morais acabam por cair em um domínio ontológico rígido, limitando novas possibilidades de ser e conhecer. E é a partir desse horizonte ontológico dominante que pensamos os preceitos morais vigentes e os que ainda se formarão. Para Butler, contudo, Foucault realizará uma guinada crítica nesse âmbito, “porquanto a relação subjetiva com essas normas não será previsível nem mecânica. A relação será ‘crítica’ na medida em que não se conformará com nenhuma categoria dada” (BUTLER, 2013, p. 166).

A relação subjetiva com as normas será, antes de tudo, “problematizadora com o próprio campo de categorização, remetendo-se, no mínimo implicitamente, para os limites do horizonte epistemológico dentro dos quais essas práticas se formam” (BUTLER, 2013, p. 166). O que interessa não é remeter a prática àquele domínio pré-existente enrijecido do código moral, mas sim “firmar a crítica como a prática que expõe os limites do próprio horizonte epistemológico, fazendo que os contornos desse horizonte apareçam, por assim dizer, pela primeira vez no seu limite” (BUTLER, 2013, p. 166). E, o mais importante, é que, na relação

com a regra de conduta, a prática crítica implicará uma transformação do “eu”, enquanto prática de liberdade e virtude, expondo, também, o limite do horizonte epistemológico: “Sem dúvida, conduzir-se conforme um código de conduta não é a mesma coisa que se constituir como sujeito ético na relação com um código de conduta - mais diferente ainda será constituir-se como aquele que desafia a ordenação rígida do próprio código” (BUTLER, 2013, p. 166).

Contudo, Butler lembra que, para Foucault, uma modalidade ética de conduta e um modo de estilizar não significam uma desobediência radical, e isso não implica em passividade ou inatividade, pois uma obediência pode ser virtude desde que não seja uma obediência irrefletida. No ensaio *O que é a crítica?*, “Foucault contrasta a maneira como interpreta a virtude com a obediência, mostrando como a possibilidade dessa forma de virtude se estabelece a partir da diferença com a obediência irrefletida à autoridade” (BUTLER, 2013, p. 167). Em Foucault, a virtude não é obediência, mas sim desobediência às normas, mas se a obediência for consciente e refletida, poderá ser virtude. Essa compreensão ética foucaultiana foge, portanto, aos padrões de uma ética tradicional e moralista.

2 O DESEJO DE NÃO SER TÃO GOVERNADO E A ARTE DA CRÍTICA

A resistência à autoridade, como principal característica do Esclarecimento, é pensada de forma muito singular por Foucault, e, no centro dessa compreensão, está que a noção de transformação de si está, intimamente, relacionada com o problema da “crítica” que, por sua vez, se configura como resistência aos poderes:

De acordo com ele, a crítica começa a partir do momento em que pomos em questão a necessidade de uma obediência absoluta e submetemos todas as obrigações governamentais que nos são impostas a um exame racional e reflexivo. Apesar de não simpatizar com a grande aposta iluminista na razão, Foucault perguntará, não obstante, qual o critério que delimita as razões e justificativas que se coadunam com a obediência. Ele interessar-se-á, particularmente, por investigar como esse campo delimitado forma o sujeito e como este, por seu turno, acaba por formar e reformar essas razões. Essa capacidade de aduzir razões estará intimamente relacionada com a supramencionada relação da transformação de si. Adotar uma postura crítica diante de uma autoridade que se pretende absoluta exige uma prática crítica que tem por base a transformação de “eu” (BUTLER, 2013, p. 167).

Dessa maneira, é possível observar que, na relação com as normas éticas, tanto a transformação de si quanto a prática da crítica, são consideradas formas de “arte”, estilizações.

Ou seja, “isto sugere que não há como aceitar ou rejeitar uma regra sem um ‘eu’ que se estilize em resposta à demanda ética que se lhe impõe” (BUTLER, 2013, p. 168). Nessa estilização, para Foucault, o principal motor da crítica é o desejo que leva a não se querer ser governado, mas não ser governado de forma absoluta, reivindicando uma anarquia total. Ao contrário, o não querer ser governado é um não querer ser governado de modo específico, dessa forma, assim, por alguém. Dessa maneira, o desejo de não ser tão governado

[...] revela-se um marco essencial da “atitude crítica” e de sua virtude particular. Para Foucault, o próprio questionamento inaugura uma atitude política e moral [...]. A virtude que Foucault aqui nos apresenta, seja ela qual for, terá que ver com a objeção contra a imposição do poder, contra os seus custos, contra o modo como ele é administrado por aqueles que o administram (BUTLER, 2013, p. 168).

No entanto, a estilização de si não é um ato solipsista. É necessário compreender que essa crítica é uma virtude porque transforma o sujeito em uma obra de arte, quando ele enfrenta as normas morais e as desobedece, essa “crítica é um ato, uma prática de liberdade que não se deixa reduzir facilmente ao voluntarismo [...]” (BUTLER, 2013, p. 169). E isso ocorre, precisamente, porque a crítica como prática virtuosa se dá, contesta e enfrenta uma ordem epistemológica e social:

[...] a prática que posiciona os limites da autoridade absoluta depende, fundamentalmente, do horizonte dos efeitos do conhecimento dentro do qual opera. A prática da crítica não jorra de uma liberdade inata à alma. Ela, antes, forma-se no embate de uma troca específica entre um conjunto de regras ou preceitos (que já estão dados) e uma estilização de atos (que expande e reformula esse conjunto prévio de regras e preceitos). Essa estilização do “eu”, em relação às regras, acaba por constituir uma “prática” (BUTLER, 2013, p. 169).

Butler compreende que, em Foucault, o enfrentamento reflexivo da crítica à autoridade “não ocorre em algum local interno do sujeito” (BUTLER, 2013, p. 169). Inversamente, é um ato arriscado, pois não se trata simplesmente de uma objeção à uma exigência governamental, mas também examinar a ordem que a legitima. Ao criticar as ordenações epistemológicas que validam a ordem governamental, “dizer ‘não’ a essa ordem implicará, portanto, abandonar os fundamentos estabelecidos de sua validade e impor-lhes um limite – o que é diferente e muito mais arriscado do que classificar uma dada ordem de inválida” (BUTLER, 2013, p. 169).

Para Butler, é o enfrentamento objetivo da ordem governamental e seus preceitos éticos pelo sujeito que dá início à relação crítica entre eles. E o problema maior dos fundamentos que

dão sustentação a uma ordem e seus preceitos não é que meramente sejam moralistas, mas sim porque “visam obliterar e sabotar o surgimento de qualquer relação crítica, isto é, eles visam a expandir o seu poder de modo a ordenar o campo dos juízos morais e políticos em sua completude. Eles fabricam o campo da própria certeza e o esgotam” (BUTLER, 2013, p. 170).

Assim, a prática crítica, ao enfrentar as regras e suas certezas, questionando seus fundamentos, expõe o sujeito a uma indeterminação social que lhe “suscita as acusações de imoralidade, maldade e esteticismo” (BUTLER, 2013, p. 170), já que não cabe mais nos enquadramentos normativos hegemônicos. Por isso, a atitude crítica não é moralmente moral, no sentido de somente interrogar as normas, mas implica em uma estética de si e em um desafio prático de transformação das normas. É nesse sentido que Butler relembra a distinção, no pensamento foucaultiano, entre governo e governamentalização:

A distinção entre governo e governamentalização visa a mostrar que o aparato compreendido pelo primeiro imiscui-se nas práticas dos que estão a ser governados, entranhando-se no seu próprio modo de ser e de conhecer. Ser governado implica, além de ter um modelo imposto sob a sua existência, receber de antemão os termos dentro dos quais sua existência será ou não possível. O sujeito despontará a partir de sua relação com um regime de verdade estabelecido, porém ele também poderá adotar uma perspectiva perante esse regime que suspende, retrospectivamente, seu fundamento ontológico (BUTLER, 2013, p. 170).

Por sua vez, a governamentalização não é infalível, enquanto assujeitamento dos indivíduos a uma prática social e seus mecanismos de poder e regimes de verdade, pois nela há espaço para a resistência. A crítica será o movimento de desassujeitamento, no qual “o sujeito se dá o direito [le sujet se donne le droit] de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade” (FOUCAULT APUD BUTLER, 2013, p. 170; FOUCAULT, 2018, p. 18). Crítica, diz Foucault, como “arte da inservidão voluntária” e “indocilidade reflexiva [*indocilité réfléchie*]”.

A crítica é uma “arte”, uma estética da existência, que não diz respeito somente ao domínio subjetivo, pois se dá em meio a uma ordem governamental que ela enfrenta e que, de alguma forma, também a produz, mesmo que sob a marca da contingência e da imprevisibilidade: “A estilização dessa ‘vontade’ produzirá, pois, um sujeito que não é prontamente cognoscível sob o parâmetro de verdade estabelecido” (BUTLER, 2013, p. 171), a crítica desassujeita o sujeito no jogo [le jeu] da política da verdade. Nesse ponto, Butler faz

uma reflexão que aproxima, claramente, o universo foucaultiano a questões que estão presentes no seu próprio ideário filosófico:

A política da verdade pertence às relações de poder que assinalam de antemão o que se qualificará ou não como verdade, o que irá ordenar o mundo conforme modos regulares e reguláveis e o que será ou não aceitável dentro de determinado campo de conhecimento. Podemos compreender a importância deste ponto, uma vez que indagemos: o que se qualifica como pessoa? O que se qualifica como gênero coerente? O que se qualifica como cidadão? A quem pertence o mundo que é legitimado como real? Subjetivamente, perguntemos: quem posso ser em um mundo tal que os sentidos e limites de qualquer sujeito me são estabelecidos de antemão? Quais são as normas que me coagem quando passo a questionar os limites do que posso ser? E o que ocorre quando passo a ser aquilo para o qual não há lugar dentro de um dado regime de verdade? Não seria justamente isto “o desassujeitamento do sujeito no jogo com [...] a política da verdade”? (BUTLER, 2013, p.171).

Butler analisa que, para Foucault, kantianamente, o que está em disputa nesse processo de desassujeitamento é a relação entre os limites da ontologia e da epistemologia. E nessa relação entre o que posso ser e o que ousar saber se localiza a questão da liberdade, que ocorre nos limites do conhecimento. É no desassujeitamento do sujeito em um dado regime de verdade que nasce uma prática questionadora que pergunta:

[...] o que, de acordo com a ordem ontológica contemporânea, posso ser? Se a posição dessa questão põe em jogo nossa liberdade, então é possível que a manifestação da liberdade tenha que ver com aquilo que Foucault denomina de virtude, com um certo risco que é posto em marcha pelo pensamento e, com efeito, pela linguagem, local em que a ordenação do ser contemporânea é levada ao seu limite (BUTLER, 2013, p. 171).

Nesse sentido, para Foucault, o poder, extremamente, cultivado da razão, salienta Butler, “[...] adquire nova forma quando se põe a serviço do biopoder. E o que continua sendo difícil para a maioria dos atores sociais e críticos, dentro desta situação, é discernir a relação entre ‘racionalização e poder’” (BUTLER, 2013, p. 172), pois não se trata do saber se apoiar em uma, pretensamente, inocente base da razão, em uma mera ordem epistêmica racional que não revela seus interesses e “tampouco se dispõe a admitir que a intensificação e a totalização da racionalização e seus efeitos gera uma intensificação do poder” (BUTLER, 2013, p. 172). Ou seja, nem toda razão é crítica, principalmente se acompanhada pela avidez do poder.

E nesse âmbito, há uma centralidade efetiva do assujeitamento do sujeito no exercício da racionalização que “conduz ao furor do poder”. A racionalização consegue se apropriar,

devassar e controlar a vida cotidiana, a prática científica, as relações sociais, as organizações estatais, as práticas econômicas e o comportamento dos indivíduos. A resistência ao assujeitamento pode se traduzir em uma estética da existência desafiando os limites impostos pelas normas, inclusive quando essas normas nos conduzem a jogar o jogo do poder vigente. Dessa forma,

A racionalização obtém seu “furor” e seus limites na medida em que captura e depaupera o sujeito que assujeita. O poder delimita o que é lícito ao sujeito “ser”; para além desses limites, não se “é”, ou ainda, habita-se um domínio de ontologia precária. No entanto, o poder visa a reprimir o sujeito através de uma força coercitiva e é a resistência a essa coerção que configura a estilização do “eu” perante os limites estabelecidos do que se pode ser (BUTLER, 2013, p. 172).

Portanto, criticar também é explicitar a relação entre os mecanismos de poder e os elementos do conhecimento, “uma vez que nos disponhamos a jogar para o alto aquela segurança e conforto presentes dentro da ontologia disponível” (BUTLER, 2013, p. 172). Para Foucault, saber e poder não se separam e, por isso, ambos devem ser pensados juntos para compreender e possibilitar transformar os jogos de verdade. Não se trata de descrever o que é um e outro ou como um reprimiria o outro, mas sim de explicitar o nexo de saber- poder que torna um sistema de poder aceitável.

Butler, apoiada em Foucault, sustenta que há uma tarefa dupla para o crítico: primeiro, detectar e explicitar a articulação entre conhecimento e poder que ordena um regime de verdade aceitável e, segundo, reconhecer e seguir as linhas de ruptura daquela articulação, suas descontinuidades e colapsos. Contudo, nessa dinâmica da crítica, um elemento crucial é o do desassujeitamento:

Com efeito, outra maneira de descrever esta dinâmica presente na crítica, é dizer que a racionalização encontra seu limite no desassujeitamento. Se é verdade que o desassujeitamento do sujeito emerge no momento em que a episteme, constituída mediante o processo de racionalização, expõe o seu limite, então é igualmente verdade que o desassujeitamento assinala justamente a fragilidade e a mutabilidade das epistemes do poder (BUTLER, 2013, p. 173).

A crítica inicia como enfrentamento à governamentalização e tem continuidade na tentativa da governamentalização se apropriar, conhecer e assujeitar o sujeito. Contudo, essa crítica, que se expressa como resistência à governamentalidade como vontade de não ser governado, não é uma aspiração da liberdade originária, mas sim uma prática histórica de

revolta, uma vontade de não ser “governado assim, dessa forma, por estas pessoas, por esse preço”, como diz Foucault. Pois como já visto acima, não há uma ausência completa e absoluta da ausência de relações de poder.

Butler recorda que, na Introdução do livro *O Uso dos prazeres*, Foucault caracteriza as “artes da existência” como uma relação de cuidado de si e de produção de sujeitos que transformam sua vida em uma obra de arte: “Esta formulação nos aproxima daquela estranha forma de virtude que o antifundacionismo foucaultiano chega a representar” (BUTLER, 2013, p. 177). Contudo, nessa perspectiva foucaultiana, alerta Butler, não há uma mera estetização da existência em detrimento da ética.

Em contraste, o que eu sugeriria é que Foucault tão somente nos mostrou que jamais poderemos ter uma ética, tampouco uma política, sem recorrer a esse sentido singular de poiesis. O sujeito que é formado pelos princípios dispostos pelo discurso da verdade ainda não é o sujeito que luta para se criar. Ao engajar-se nas “artes da existência”, esse sujeito é tanto criador quanto criatura, e a linha que divide os momentos em que se forma, dos momentos em que é formado é, senão impossível, certamente difícil de ser traçada. As coisas não se passam como se o sujeito uma hora fosse formado e noutra hora ele virasse para o lado e subitamente começasse a se formar. Pelo contrário, a formação do sujeito dá-se com a instituição da própria reflexividade que, indistintamente, toma para si a tarefa de formação. Esta linha é indistinta justamente no local em que as normas sociais convergem com exigências éticas e em que ambas se produzem no contexto de um “eu” que se cria, mas que nunca se inaugura completamente (BUTLER, 2013, p. 177).

Nessa perspectiva, lembra Butler, estão dispostos os conceitos foucaultianos de assujeitamento e subjetivação, que implicam em como o sujeito é formado e como o sujeito torna-se capaz de se formar. Como visto mais acima, em uma perspectiva ética, assujeitamento e subjetivação não são processos que ocorrem meramente na consciência, pois implicam em escolhas entre as políticas das normas para suas práticas morais: “O ‘eu’ delimita a si próprio e escolhe o material a ser utilizado para a sua criação. Todavia, a delimitação que o ‘eu’ realiza dá-se por normas que, invariavelmente, já estão dadas” (BUTLER, 2013, p. 178). A criação estética do “eu” acontece em uma prática ética, num contexto político mais amplo: “Foucault deixa claro que não há nenhuma formação do “eu” fora de um modo de subjetivação, o que

implica dizer que não há formação do “eu” fora das normas que arquitetam as condições de formação do sujeito” (BUTLER, 2013, p. 178).

3 VIRTUDE E RESISTÊNCIA DIANTE DO NEOLIBERALISMO

A questão da virtude pode ser formulada na medida em que se vincula aos processos de subjetivação, quando “essa formação de si é feita em desobediência aos princípios pelos quais o ‘eu’ se forma, então a virtude será a prática pela qual o sujeito se forma pelo seu desassujeitamento” (BUTLER, 2013, p. 178), pois, criticar a autoridade estabelecida não é apenas reconhecer os efeitos coercitivos do conhecimento na formação do próprio sujeito, mas significa, também, pôr em risco a própria formação enquanto sujeitos. Dito de outro modo, o “eu” que assim procede arrisca-se a deformar-se enquanto sujeito, passando a ocupar aquela posição ontologicamente insegura que coloca a questão de um modo originário: quem será um sujeito aqui, e o que se qualificará de vida? Eis um momento de deliberação ética que exige a ruptura de nossos hábitos de julgamento, em favor de uma prática mais arriscada, que faça a arte prevalecer sobre a coação (BUTLER, 2013, p. 178).

Para Butler, no ensaio foucaultiano, o termo virtude teria ficado equivalente ao termo resistência. Virtude teria se tornado “[...] o meio pelo qual a resistência se redescreve [...]. Ademais, essa virtude é também descrita como uma ‘arte’: a arte de não ser governado ‘tanto assim’” (BUTLER, 2013, p. 168). Teríamos, então, uma equivalência, ou redescrição, como prefere Butler, entre crítica, resistência e virtude que se expressam na estética da existência, a qual surge a partir da arte de “não se deixar ser governado tanto assim”. Ou seja, se pensarmos mais amplamente, existe aí uma relação entre estética, política e ética: a virtude como resistência e crítica do assujeitamento pelos regimes de verdade e a possível criação estética da vida. Algo que poderíamos chamar de bioresistência, uma resistência que faça valer a vida.

Como visto, Foucault questionou as noções tradicionais de exercício de poder, constatando novas formas de exercício de poder, fato que implicava em novas formas de exercício de resistência às relações de poder da modernidade, com mais ênfase no âmbito da governamentalidade, nascida a partir do século XVIII, no Ocidente. Desde essa época, segundo Foucault, vivemos sob a égide de um governo que se exerce como condução de condutas, tanto

de si para consigo, quanto de si para com os outros, e tendo como objeto central a população, na qual se ancoram a biopolítica e a governamentalidade.

O surgimento e a ascensão do neoliberalismo, um exemplo emblemático dessa nova forma de relações de poder, implica, necessariamente, novas formas de resistência, as quais não podem ser mais somente restringidas às formas modernas de luta, aquelas atreladas aos partidos, sindicatos ou parlamentos. Dessa forma, segundo Foucault, se a cada momento histórico a governamentalidade entra em crise, é necessário pensarmos qual a crise atual da governamentalidade e quais as possíveis formas de contracondutas e de resistência para seu enfrentamento (cf. FOUCAULT, 2008).

Ao descortinar novas formas de resistência como enfrentamento às novas formas de poder da atualidade, Foucault identificou a necessidade dessas lutas antiautoritárias de resistência serem plurais, imediatas, transversais, anárquicas, sem um telus essencialista, mas também questionadoras dos processos identitários dos sujeitos e indagadoras sobre o que nos tornamos. Essas lutas antiautoritárias são, principalmente, de resistência centralizada nos processos de subjetivação, de práticas de liberdade e têm profundo sentido ético-político, haja vista que ética e política em Foucault são inseparáveis. A própria crítica, em uma perspectiva prática, é tida como resistência, enfrentamento aos regimes de verdade e podem possibilitar um desassujeitamento que produza uma estética da existência.

Foi em uma perspectiva de atualização desses questionamentos foucaultianos que vislumbramos novas indagações contemporâneas em Butler, principalmente, como resposta às novas formas de resistência à governamentalidade neoliberal. E nessa direção, encontramos algumas respostas em seu livro *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*, no qual a filósofa apresenta uma teoria da performatividade política que leva em consideração as vidas precárias e trabalha a questão das alianças entre várias minorias ou populações consideradas descartáveis e precárias.

Destacamos a proposta de Butler, uma política performativa, como uma forma de resistência à governamentalidade neoliberal. Uma forma de proposta de resistência muito próxima à de Foucault que, descartando a existência exclusiva de um poder centralizado tanto no Estado quanto na economia e que também não se exerce somente pela repressão, lei, exclusão ou guerra, exige novas formas de resistência. E compreendemos que a proposta da

política performativa butleriana encarna uma nova forma de combate à governamentalidade neoliberal, tanto por suas características, como veremos adiante, quanto devido a sua base fortemente ética de resistência na sua propositura política e, também, amplamente apoiada nos processos de subjetivação.

O termo precariedade é tomado como um termo médio, que pode operar ou opera um lugar de aliança entre grupos de pessoas que, de outro modo, não teriam muito em comum e entre os quais, algumas vezes, existe mesmo desconfiança e antagonismo. O objetivo da autora é ampliar a política de identidade por esta sozinha não ser capaz de fornecer “uma concepção mais ampla do que significa, politicamente, viver junto em contatos com as diferenças” (BUTLER, 2018, p. 34), mesmo que seja uma proximidade não escolhida, mas, por mais difícil que seja viver juntos, afirma Butler, permanece aí um imperativo ético e político.

Outro aspecto para o qual Butler chama a atenção é a liberdade presente, como objetivo, na luta de resistência à precariedade, a qual deve ser exercida no âmbito coletivo, mas, necessariamente, sem produzir uma identidade coletiva e sim “um conjunto de relações possibilitadoras e dinâmicas que incluem suporte, disputa, ruptura, alegria e solidariedade” (BUTLER, 2018, p. 34).

Para Butler, os termos “performatividade” e “precariedade” são necessários para se compreender a dinâmica política da assembleia e o direito de aparecer como um enquadramento de coligação, incluindo, aí, a ligação entre as minorias sexuais e de gênero e as populações precárias em geral. Nesse sentido, o termo “performatividade”, originário da filosofia de Austin, tem a característica dos enunciados linguísticos que, ao enunciar “faz alguma coisa acontecer ou traz algum fenômeno à existência. [...] a performatividade é um modo de nomear um poder que a linguagem tem de produzir uma nova situação ou de produzir um conjunto de feitos” (BUTLER, 2018, p. 35).

Nesse sentido, a teoria performativa dos atos da fala pôde se tornar uma teoria performativa de gênero e embasar seu deslocamento para caracterizar os atos corporais das assembleias. Segundo Butler, essa nova caracterização performativa dos corpos nos auxilia a compreender a performatividade das manifestações de massa que constitui e está presente nas assembleias e é tratada como forma contemporânea de resistência à governamentalidade neoliberal. Uma participação democrática que lança mão de instrumento de resistência,

que não se identifica somente com os tradicionais instrumentos de luta coletiva, tais como sindicatos, partidos e parlamentos. Isso compreendido, naquela perspectiva foucaultiana da existência de novas formas de poder, às quais compreendemos que devem suscitar novas formas de resistências.

Na teorização butleriana sobre a política performativa está presente uma dessas formas de resistência contemporânea e encontra, largamente, respaldo no universo teórico foucaultiano. No atual contexto neoliberal do capitalismo, Butler insere a reunião das pessoas nas ruas, as manifestações de ruas que ela chama de Assembleia dos corpos em aliança, como resistência significativa aos desmandos sociais criados por essa governamentalidade neoliberal. Para a filósofa, as manifestações de massa expressam “uma rejeição coletiva da precariedade induzida social e economicamente” (BUTLER, 2018, p. 31). Os corpos reunidos em “assembleia nas ruas, nas praças ou em outros locais públicos é o exercício – que se pode chamar de performativo – do direito de aparecer, uma demanda corporal por um conjunto de vidas mais vivíveis” (BUTLER, 2018, p. 31).

Butler parte da constatação sócio-econômico-política da realidade do capitalismo neoliberal, em que a responsabilidade dessa precariedade é impingida às próprias pessoas por não terem se tornado ricas o suficiente para arcarem com os custos da sua vida e da sua sobrevivência. Dessa forma, para Butler, a reunião das pessoas nas ruas, em assembleia, manifesta o entendimento que sua situação precária é compartilhada com outros:

E mesmo quando não estão falando ou não apresentam um conjunto de reivindicações negociáveis, o apelo por justiça está sendo representado: os corpos em assembleia ‘dizem’: ‘nós não somos descartáveis’, não importando que estejam ou não usando palavras no momento, o que eles dizem [...] é ‘ainda estamos aqui, persistindo, reivindicando mais justiça, uma libertação da precariedade, a possibilidade de uma vida ser vivida (BUTLER, 2018, p. 32).

Assim, a reivindicação por justiça, expressa nas diversas demandas desses corpos reunidos em assembleia nas ruas, ultrapassa as próprias demandas, pois “estão reivindicando reconhecimento e valorização, estão exercitando o direito de aparecer, de exercer a liberdade, e estão reivindicando uma vida que possa ser vivida” (BUTLER, 2018, p. 33). Butler lembra que essas manifestações são tidas e afirmadas como mera agitação da ordem

pública, mas denuncia, também, que tal afirmação tem por objetivo tentar deslegitimar as reivindicações presentes nelas.

Inspirada na analítica foucaultiana de poder, Butler se apoia nos principais efeitos nefastos da política econômica da governamentalidade neoliberal e seu exercício biopolítico de filtro de morte e vida:

Foucault nos ajudou a articular essa distinção quando falou sobre as estratégias bastante específicas do biopoder, a gestão da vida e da morte, de forma que não requerem mais um soberano que decida e ponha em prática explicitamente a questão sobre quem vai viver e quem vai morrer (BUTLER, 2018, pp. 17-18).

Resumidamente, esses efeitos da economia neoliberal, já vistos acima, são, dentre outros: a estruturação das instituições e serviços públicos a partir da lógica de mercado; perda dos benefícios previdenciários e dos empregos; a flexibilização do trabalho e a consequente perda de direitos trabalhistas e da segurança do trabalho; e, sucateamento da seguridade social e da cobertura de saúde. Diante dessa realidade, Butler analisa as consequências do exercício da biopolítica:

[...] nos deparamos, de uma maneira nova, com a ideia de que algumas populações são consideradas descartáveis. [...] a racionalidade do mercado está decidindo quais saúdes e vidas devem ser protegidas e quais não devem. É claro que há diferenças entre políticas que buscam explicitamente a morte de determinadas populações e políticas que produzem condições de negligência sistemática que na realidade permitem que as pessoas morram (BUTLER, 2018, p. 17).

Dessa forma, na governamentalidade neoliberal é alimentada a crença em que aqueles que não ganham o suficiente ou que não têm emprego suficientemente estáveis não merecem a cobertura do sistema de saúde e

[...] a crença de que nenhum de nós é responsável por essas pessoas. A implicação é claramente que aqueles que não são capazes de conseguir empregos que garantam o seguro de saúde pertencem a uma população que merece morrer e que, por fim, são responsáveis pela sua própria morte (BUTLER, 2018, p. 18).

Portanto, no neoliberalismo, a condução ético-política e a produção de subjetividade são pautadas no individualismo, a vida das pessoas é mercadoria e seu bem estar pertence à esfera do investimento pessoal, privado, e não ao serviço público. O sucesso ou o fracasso é responsabilidade do indivíduo e, por isso, também não são mais necessários os serviços sociais ou uma política social.

Para Butler, no entanto, há uma contradição cruel no cerne do neoliberalismo, pois, ao mesmo tempo em que somos moralmente pressionados a nos tornar autossuficientes, a economia impede a realização dessa autossuficiência com a ameaça constante de tornar todos precários, através da diminuição dos serviços públicos e pela expansão do mercado. No entanto, nem todos são precarizados igualmente, a inadequação à norma da autossuficiência, não conseguir pagar por assistência à saúde, por exemplo, torna uma pessoa potencialmente dispensável:

[...] estamos no meio de uma situação biopolítica na qual diversas populações estão cada vez mais sujeitas ao que chamamos de ‘precarização’. Geralmente induzido e reproduzido por instituições governamentais e econômicas, esse processo adapta populações, com o passar do tempo, à insegurança e à desesperança; ele é estruturado nas instituições do trabalho temporário, nos serviços sociais destruídos e no desgaste geral dos vestígios ativos da social-democracia em favor das modalidades empreendedoras apoiadas por fortes ideologias de responsabilidade individual e pela obrigação de maximizar o valor de mercado da cada um como objetivo máximo de vida (BUTLER, 2018, p. 21).

Esse processo de precarização também determina sofrimentos psíquicos em todo o corpo social, pois a sensação de ser dispensável ou de ser descartado não é distribuída por igual na sociedade, já que nem todos são constituídos pela precariedade induzida. Assim, a exigência de se tornar um empreendedor de si mesmo, uma das bandeiras maiores do neoliberalismo, dentro da lógica foucaultiana de exercício de poder, por meio das tecnologias de subjetivação, acarreta a responsabilidade do fracasso e acirra a concorrência entre as pessoas, a outra maior bandeira neoliberal. Dessa forma,

a fantasia do indivíduo capaz de se tornar um empreendedor de si mesmo em condições de precariedade acelerada, se não de indigência, cria a perturbadora suposição de que as pessoas podem, e devem, agir de maneira autônoma sob condições nas quais a vida se tornou insuportável (BUTLER, 2018, p. 22).

4 A FORÇA DAS ASSEMBLEIAS NO ENFRENTAMENTO DA PRECARIIDADE

É no contexto de resistir as investidas do neoliberalismo que Butler compreende que a assembleia pública dá visibilidade à condição social compartilhada de forma injusta. E, da mesma maneira, “a assembleia desempenha o papel de uma forma provisória e plural de coexistência que constitui uma alternativa ética e social distinta da ‘responsabilização’”

(BUTLER, 2018, p. 22). Formas de assembleia como versões nascentes e provisórias da soberania popular, lembretes indispensáveis da prática democrática, afirmação de existência plural contra o individualismo, a forma corpórea da reunião num apelo ao político, “os corpos reunidos ‘dizem’ não somos descartáveis”, como forma de resistência em uma ação plural e corpórea”, uma “autoconstituição da e na esfera pública” como uma condição de aparecimento. Enfim, assembleias como manifestações de resistência contra a precariedade,

possibilidade de desconstruir essa forma de responsabilidade individualizadora e enlouquecedora em favor de um ethos de solidariedade que afirmaria a dependência mútua, a dependência de infraestruturas e de redes sociais viáveis, abrindo caminho para uma forma de improvisação no processo de elaborar formas coletivas e institucionais de abordar a condição precária induzida (BUTLER, 2018, p. 27-28).

As assembleias, ao mostrarem as formas de interdependência, com seu caráter corpóreo da ação e da expressão social, na sua performatividade corpórea e plural, traz em si uma concepção ética anti-individualista, anti-empresendedorista e anti-concorrencialista das relações humanas, atravessando a sua análise e proposta política que se contrapõe à

ética empreendedora que exorta até mesmo os mais impotentes a assumir a responsabilidade pela própria vida, sem depender de mais ninguém ou de mais nada. É como se, sob as condições contemporâneas, esteja travada uma guerra contra a ideia de interdependência, contra o que chamei, em outros momentos, de uma rede social de mãos que busca minimizar a impossibilidade de viver uma vida vivível (BUTLER, 2018, p. 76).

O neoliberalismo, por ser seletivo nas suas mortes e exclusões⁴, na determinação de vidas vivíveis e não vivíveis, mostra sua proximidade com a noção de precariedade. A precariedade já estava presente na performatividade de gênero como “teoria e prática que se opunham às condições insuportáveis nas quais as minorias sexuais e de gênero vivem”, mas em um âmbito mais amplo, que cobre os corpos em alianças nas ruas, constituindo as assembleias, “a ‘precariedade’ designa a situação politicamente induzida na qual determinadas populações sofrem as consequências mais do que outras, e ficam diferencialmente expostas ao dano, à violência e à morte” (2018, p. 40).

⁴ Duarte (2020c) atenta para a relação indissolúvel entre a exclusão social praticada pela cartilha conservadora neoliberal e a crise da democracia: “a disseminação de discurso de ódio e de incitação à violência e discriminação contra as populações vulneradas e suas formas de luta, de resistência e de ação coletiva, pode levar não apenas à estagnação da democracia, mas à sua crise no sentido [...] de seu esvaziamento ou perversão” (p.150).

É clara a marca da noção foucaultiana de Biopolítica em toda a elaboração conceitual de Butler, relativa à precariedade. Tanto no que Foucault chama a atenção para o deixar morrer fisicamente, quanto ao deixar morrer por exclusão moral. Nos diz Butler:

[...] a precariedade é, portanto, a distribuição diferencial da condição precária. Populações diferencialmente expostas sofrem um risco mais alto de doenças, pobreza, fome, remoção e vulnerabilidade à violência sem proteção ou reparações adequadas. A precariedade também caracteriza a condição politicamente induzida de vulnerabilidade e exposição maximizadas de populações expostas à violência arbitrária do estado, à violência urbana ou doméstica, ou a outras formas de violência não representadas pelo Estado, mas contra as quais os instrumentos judiciais do Estado não proporcionam proteção e reparação suficientes. Por isso, ao usar o termo precariedade, podemos estar nos referindo a populações que morrem de fome ou que estão perto de morrer de fome, àquelas cujas fontes de alimento chegam para um dia, mas não para o próximo, ou estão cuidadosamente racionadas (2018, p. 41).

Para esta pensadora, é possível compreender que a precariedade também está diretamente ligada às normas de gênero, pois quem não vive seu gênero dentro das normas fica também exposto “a um risco mais elevado de assédio, patologização e violência”. Portanto, a questão de gênero está relacionada ao aparecimento no espaço público, “como e de que modo o público e o privado se distinguem, e como essa distinção é instrumentalizada a serviço da política sexual” (BUTLER, 2018, p. 41).

Esse aparecimento público implica em reconhecimento que, apesar de ser um direito universal, é regulado pela aparência. Nem todos podem aparecer e, portanto, nem todos podem ser reconhecidos: “E isso significa que incorporar a norma ou as normas por meio das quais uma pessoa ganha um estatuto reconhecível é uma forma de ratificar e reproduzir determinadas normas de reconhecimento em detrimento de outras, estreitando o campo do reconhecível” (BUTLER, 2018, p. 42). E Butler se indaga: “Quais humanos contam como humanos? Quais humanos são dignos de reconhecimento na esfera do aparecimento, e quais não são? [...] um grupo de humanos é reconhecido como humano e outro grupo de humanos, que são humanos, não é reconhecido como humanos” (2018, p. 43).

Os humanos que são reconhecidos como humanos assim o são por atenderem às normas dominantes de certa época e conjuntura social, econômica e política. Os que não atendem à essas normas não são reconhecidos como humanos. Daí ser importante “[...] trazer à tona essa ruptura induzida pelas normas de reconhecimento que constantemente diferenciam aqueles que

devem ser reconhecidos e aqueles que não devem ser reconhecidos” [...], bem como criar “campo[s] epistêmico aberto pelas formas contra-hegemônicas de conhecimento” (BUTLER, 2018, p. 44). Pois, ainda conforme Butler, “[...] é apenas por meio de uma forma insistente de aparecer precisamente quando e onde somos apagados que a esfera da aparência se rompe e se abre de novas maneiras” (*Idem*). Ou seja, novas formas de resistência ao novo modo de exercício de poder biopolítico.

Para a filósofa, mesmo que o gênero não possa funcionar como paradigma para todas as formas de existência que lutam contra a construção normativa do humano, ele pode nos oferecer um ponto de partida para pensar sobre poder, atuação e resistência (cf. BUTLER, 2018). Suas lutas pela entrada na esfera do aparecimento, suas reivindicações sobre o direito de ser reconhecido e de ter uma vida vivível são, também, uma reivindicação da esfera pública. Ou seja, os “modos de reconhecer e mostrar certas formas de interdependência tem a possibilidade de transformar o próprio campo do aparecimento” (BUTLER, 2018, p. 50).

Na mesma lógica foucaultiana de que não há uma hierarquia de importância entre as lutas, pois todas são importantes, Butler nos alerta para que não esqueçamos que são os precários, em todas as suas modalidades (gênero, raça, classe social etc.), que têm negado o reconhecimento e o direito de aparecer, bem como são ofertados à morte e à violência, e, por isso, todos são importantes nas lutas de combate aos precários criados pelo neoliberalismo. Assim, diz Butler, há uma “distribuição demográfica desigual da precariedade” com uma exposição diferenciada à mortalidade e ao reconhecimento e com acesso diferenciado aos bens públicos, e que “caracteriza a vida dos povos subjugados e dos precários, muitas vezes como resultado do racismo sistemático e de formas de abandono calculado” (BUTLER, 2018, p. 51).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A discussão de Butler sobre a esfera do aparecimento é importante para se compreender a luta ao direito à esfera pública como forma de resistência que pode, inclusive, abrir novas formas de participação política. É nessa perspectiva que a assembleia, a reunião e os corpos em aliança trabalham para estabelecer ou restabelecer o espaço de aparecimento, pois o “direito” de aparecer é regulado pelas relações de poder, que acabam determinando quem pode e quem não pode aparecer, independentemente de ser um direito universal. Assim, “para

aqueles considerados ‘inelegíveis’, a luta para formar alianças é fundamental, e envolve uma proposição plural e performativa de elegibilidade onde não existia antes” (BUTLER, 2018, p. 57). Contudo, Butler (2018) alerta que essa “performatividade plural” não busca simplesmente estabelecer o lugar de aparecimento dos precários mais ativos, mas sim

produzir uma fenda na esfera de aparecimento, expondo a contradição por meio da qual a sua reivindicação de universalidade é proposta e anulada. Não pode existir entrada na esfera de aparecimento sem uma crítica das formas diferenciais de poder por meio das quais essa esfera se constitui, e sem uma aliança crítica formada entre os desconsiderados e os inelegíveis – os precários – a fim de estabelecer novas formas de aparecimento que busquem superar essa forma diferencial de poder (p. 57-58).

Porém, nos alerta a autora, a luta pelo aparecimento contra a precariedade não deve ser tomada como mera identidade, mas sim como reconhecimento de uma condição social de todos os precários. A precariedade deve ser uma “rubrica que une as mulheres, os queers, as pessoas transgêneras, os pobres, aqueles com habilidades diferenciadas, os apátridas, mas também as minorias raciais e religiosas”. Trata-se, aqui, de uma “condição social e econômica, mas não [de] uma identidade”. Por isso, a precariedade, ao atravessar essas categorias, “produz alianças potenciais entre aqueles que não reconhecem que pertencem uns aos outros” (BUTLER, 2018, p. 65).

Para Butler, portanto, as alianças não devem se formar somente com e entre seus pares iguais de precariedade, mas fazer alianças que sejam múltiplas de diversos precários:

As alianças que têm se formado para exercer os direitos das minorias sexuais e de gênero devem, na minha visão, formar ligações, por mais difícil que seja, com a diversidade da sua própria população e todas as ligações que isso implica com outras populações sujeitas a condição precária induzida no nosso tempo (BUTLER, 2018, p. 77).

A aliança deve implicar “uma relacionalidade social” e deve nos “desafiar a compreender a insuficiência das ontologias identitárias para pensar o problema das alianças” no sentido coletivo de vidas descartáveis. Assim, a aliança deve ser uma

mobilização animada por uma consciência cada vez maior do grupo de pessoas que correm o risco de perder o emprego e ter sua casa tomada pelo banco; do número de pessoas que correm um risco diferencial de sofrer assédio nas ruas, criminalização, encarceramento ou patologização; dos contextos raciais e religiosos específicos dessas pessoas cujas vidas são consideradas dispensáveis por aqueles que promovem a guerra (BUTLER, 2018, p. 77-78).

O participante da política em uma ação coletiva não deve somente reivindicar a igualdade, mas agir nos termos da igualdade, “como um ator em pé de igualdade com os outros”. As comunidades que se unem em assembleia nas ruas, por exemplo, encenam outras ideias de igualdade, liberdade e justiça a que se opõem. Segundo Butler, a ação política das lutas democráticas contemporâneas deve pressupor a igualdade como condição, característica e objetivo. Já o exercício de liberdade só existe entre um nós e vem “da ligação que estabelecemos no momento em que exercitamos juntos a liberdade, uma ligação sem a qual não existe liberdade” (BUTLER, 2018, p. 59).

Para Butler (2018), “reivindicar direitos quando não se tem nenhum significa reivindicar o próprio poder que é negado a fim de expor e lutar contra essa negação” (p. 64). Agir para reivindicar o poder. É nisso que também consiste a performatividade da luta política das alianças, “não é uma questão de primeiro ter o poder e então ser capaz de agir; algumas vezes é uma questão de agir, e na ação, reivindicar o poder de que se necessita” (BUTLER, 2018, p. 65). Trata-se de uma maneira performativa de agir a partir da precariedade e lutar contra ela.

Assim, conforme Butler (2018), a relação entre a performatividade e a precariedade, fundamentalmente, “não é apenas uma questão de precisarmos viver para podermos agir, mas de termos que agir, e agir politicamente, a fim de garantir as condições da existência” (p. 66). Ou seja, “[...] lutar por modos de vida nos quais atos performativos lutem contra a condição precária [...] e o ‘nós’ é representado pela assembleia dos corpos, plural, persistente, agente e reivindicadora de uma esfera pública pela qual foi abandonada” (BUTLER, 2018, p. 66).

Portanto, se a condição de precariedade é diferencialmente distribuída, “tanto a luta contra quanto a resistência à precariedade têm que estar baseadas na reivindicação de que as vidas sejam tratadas igualmente e que sejam igualmente vivíveis” (Butler, 2018, p. 76). E aqui sentimos novamente a presença foucaultiana, quando o filósofo alerta que não há uma luta mais importante que a outra.

REFERÊNCIAS

BUTLER, Judith. O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault. Tradução de Gustavo Hessmann Dalaqua. In: **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, v.1 n.22 (2013), 159-179.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas**: notas para uma teoria performativa de assembleia. Tradução Fernanda Siqueira Miguens. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

DUARTE, André; CÉSAR, Maria Rita de Assis. Crítica e coalizão: repensar a resistência com Foucault e Butler. **Revista de Filosofia Aurora**, [S.l.], v. 31, n. 52, maio 2019. ISSN 1980-5934. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/24770>. Acesso em: 10 ago. 2020.

DUARTE, André. **A pandemia e o pandemônio**: ensaio sobre a crise da democracia brasileira. Rio de Janeiro: Via Verita, 2020.

FOUCAULT, Michel. **O que é a Crítica?** Tradução do original “Qu’est-ce que la critique? Critique et Aufklärung” por Tradutores Independentes. 2018. Disponível em: <https://medium.com/@oqueeacritica>

FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**: curso dado no Collège de France (1977-1978) Michel Foucault. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. (Coleção Tópicos).

MARINHO, C. **Processos de subjetivação, governamentalidade neoliberal e resistência**: uma leitura a partir de Michel Foucault e Judith Butler. São Paulo: Editora Intermeios, 2022.

**ENTRE JASPERS E O “JOVEM FOUCAULT”: ANTROPOLOGIA, LOUCURA,
OBRA E CIVILIZAÇÃO**

*BETWEEN JASPERS AND THE “YOUNG FOUCAULT”: ANTHROPOLOGY, MADNESS,
WORK AND CIVILIZATION*

Marcio Luiz Miotto¹

RESUMO: O presente trabalho pretende analisar as relações entre loucura e obra no jovem Foucault, isto é, no Foucault dos anos 1950 que realiza seu curso sobre antropologia (*La Question Anthropologique*) em Lille e na ENS entre 1952 (ou 1951) e 1955. Para estabelecer o problema, o texto começa com uma contextualização inicial sobre os inéditos de Foucault disponibilizados desde 2013 na BNF. Então o texto constrói o problema a partir de comentadores (especialmente Jean-Baptiste Vuillerod) e encontra na figura de Karl Jaspers um interlocutor importante, em torno do qual Foucault gira para estabelecer suas próprias posições. Jaspers, psiquiatra e filósofo, contém teses sobre a loucura, a obra e a civilização diretamente ligadas aos interesses do jovem Foucault. Tanto a leitura de Jaspers sobre Nietzsche, quanto a das relações entre loucura e obra, serão importantes para o jovem Foucault, pois é por meio de Jaspers - dentre outros - que uma psicologia da loucura e da obra (seja qual for seu paradigma) desemboca na análise de figuras como Maurice Blanchot, na leitura singular que Foucault faz de Nietzsche e nos problemas que o levarão a uma história da loucura.

Palavras-chave: Michel Foucault; Karl Jaspers; Maurice Blanchot; loucura; obra; civilização; antropologia.

ABSTRACT: This article aims to analyze the relation between madness and work (oeuvre) in the “young Foucault”, focusing on the Foucault’s lessons of Anthropology taken in Lille and at the ENS between 1952 (or 1951) and 1955, under the title *La Question Anthropologique*. In order to place this problem, the text begins with an initial contextualization of Foucault’s unpublished works, only made available since 2013 at Bibliothèque Nationale de France. Then the article passes to the question of the madness and work according to some commentators (especially Jean-Baptiste Vuillerod) and finds in the figure of Karl Jaspers an important author, whose reference serves for Foucault to compose his own positions. Jaspers, psychiatrist, and philosopher, contains theses on madness, work and civilization directly linked to the interests of the young Foucault. Both Jaspers’ reading of Nietzsche and considerations about madness

¹ Professor da Universidade Federal Fluminense (IHS – RPS). <https://philpeople.org/profiles/marcio-miotto/> E-mail: mlmiotto@gmail.com.

and work will be important for the young Foucault, as it is through Jaspers (among others) that the psychological and existential positions on madness and work leads Foucault to the analysis of figures like Maurice Blanchot, to his own reading of Nietzsche and to the problem of a history of madness.

keywords: Michel Foucault; Karl Jaspers; Maurice Blanchot; madness; work; civilization; anthropology.

Assim a história se torna o espelho de cada um: vê-se nela o reflexo do que se é a si mesmo
(Karl Jaspers)

Un signe, voilà ce que nous sommes, privé de sens,
Privé de douleur, et nous avons presque
Perdu la parole à l'étranger
(Hölderlin)

1 INTRODUÇÃO

Dos inéditos de Foucault ao Curso de Antropologia e do Curso à questão da loucura e da obra

A pesquisa dedicada aos escritos de Michel Foucault detém-se na maior parte em seus escritos finais, minorizando (por quaisquer motivos que sejam) as análises dos textos iniciais. Esse privilégio dos textos finais autoriza a colocar várias perguntas, não apenas sobre se o poderio analítico dos escritos iniciais estaria de fato já definido, ultrapassado ou perderia eficácia quanto a seus alvos, como também sobre como as interrogações iniciais *conduziram* às finais. Conforme já provocou Gérard Lebrun sob outros termos (LEBRUN, 1999, p. 31–32), seriam os escritos iniciais de Foucault apenas dados ultrapassados e/ou merecedores de críticas sensatas? Ou manteriam ainda seu poderio crítico e molesto, e mais do que isso, carregariam consigo algo do modo como Foucault constrói seus argumentos, inclusive os que o encaminharam a novos problemas?

Quanto a essas perguntas, os biógrafos de Foucault já mencionavam que, para além de suas publicações realizadas, ele conservava consigo dezenas de caixas com anotações inéditas para livros e artigos (inclusive abandonados ou não publicados), escritos preparatórios, cursos, esboços, textos de tese não apresentados, fichamentos, pesquisas bibliográficas e outros

materiais. Por decisão de Daniel Defert e da família de Foucault (DEFERT, 2020; DEFERT, AESCHIMANN e MONNIN, 2012), esse espólio foi depositado na Biblioteca Nacional da França em 2013 (BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE FRANCE, [s.d.]), sendo complementado posteriormente por outros arquivos da família de Foucault (BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE FRANCE, [s.d.]). Trata-se, conforme mencionaram os responsáveis pelo projeto *Foucault Fiches de Lecture* (ÉQUIPE FFL, 2019), de um imenso “hiperdocumento”, com escritos acumulados e reutilizados por Foucault durante décadas.

Foucault utilizava esses escritos para suas publicações e os reformulava conforme variavam seus propósitos estratégicos. Os documentos eram organizados em pastas e caixas, embora documentos de temas próximos se misturassem em caixas e pastas diversas. O entrecruzamento lógico e cronológico dos documentos também permitia que temas diferentes se justapassem em mesmas caixas e pastas. Disso, a ideia de um “hiperdocumento” diz respeito precisamente à impossibilidade de organização em “árvore” e à acumulação desse material em inúmeras camadas - temporais e estratégicas -, o que dá ao eventual interessado nisso o desafio de avaliar tanto os novos materiais, quanto a relação deles com os textos que Foucault publicou.

Como se vê, a disponibilidade desse material inédito - disponível à revelia do testamento de Foucault - permite situar novamente inúmeras questões, tornando necessário, ainda, que isso tudo seja disponível para o leitor em geral. Sob implicações que ainda requerem avaliação (Cf. por ex. (DEFERT, AESCHIMANN e MONNIN, 2012), o material tem sido gradativamente publicado por alguns *thésards* escolhidos pelos detentores de direitos autorais de Foucault, em publicações cujas escolhas de critério são diversas. Elas vão de iniciativas editoriais - como a coleção *Cours et travaux avant le Collège de France* - à transcrição de artigos inéditos e disponíveis gratuitamente em portais (Cf. por ex. FOUCAULT, 2017 e 2019b), chegando ao projeto *Foucault Fiches de Lecture*, cujo *corpus* disponibiliza, até meados de 2022, 18280 documentos escaneados para acesso gratuito (ÉQUIPE FFL, 2019).

Quanto à coleção *Cours et Travaux avant le Collège de France*, a partir de 2021 diversos inéditos escritos antes de *História da Loucura* foram publicados, tais como *Binswanger et l'Analyse Existentielle* (FOUCAULT, 2021), *Phénoménologie et Psychologie* (FOUCAULT, EWALD e SABOT, 2021) e, mais recentemente, *La Question Anthropologique*

(FOUCAULT, 2022). Dentre outras questões que podem ser abertas, esses escritos iniciais colocam a necessidade de também analisar *como* o jovem Foucault, formado em filosofia e psicologia no contexto francês dos anos 1940-1950, tentou formular um nível de análise alheio à psicologia e aos debates filosóficos de sua época, doravante chamado por ele de nível “arqueológico”. Que tipo de problemas impuseram Foucault à busca de um nível de análise arqueológico? Ou ainda: que tipo de problemas tornariam necessário um abandono das posições em voga na época de Foucault, conduzindo-o a uma história arqueológica da loucura que se esforça em delinear as condições de possibilidade de qualquer ciência psicológica e das relações do mundo ocidental entre razão e desrazão?

O presente trabalho entra no contexto preciso dessa última pergunta e dessa nova leva de inéditos de Foucault. Trata-se, aqui, de analisar uma questão específica, a da relação entre loucura e obra (filosófica e artística), utilizando um dos inéditos como fio condutor, no caso, o inédito *La Question Anthropologique*, acompanhado das anotações - também inéditas - que Jacques Lagrange faz ao que ali consta (FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955). O que motiva essa análise pontual é, *em primeiro lugar*, o fato de que o até então inédito *La Question Anthropologique* trata de notas de Foucault para um curso que ele ministrou entre 1952 (ou 1951) e 1954-55 entre a Universidade de Lille e a *École Normale Supérieure*, curso cujo conteúdo já se encontrava acessível sob notas de alguns alunos (notavelmente Jacques Lagrange, mas também Gérard Simon e possivelmente outros). Trata-se, portanto, de analisar um texto “pré-arqueológico”, escrito em plenos compromissos do jovem Foucault antes da escrita de *História da Loucura*, e antes ainda da ida dele a Uppsala em 1955 para o início de sua tese. Se esse curso de antropologia percorre os anos 1952 (ou 1951) e 1955, isso significa dizer que sua lição é concomitante - e contraditória - para com os outros escritos que Foucault publicou em 1954, a saber, *Maladie Mentale et Personnalité* e a *Introdução a Sonho e Existência*. A questão das relações entre loucura e obra tem o propósito específico de perguntar se Foucault já estaria antecipando reflexões sobre essas relações antes ainda da escrita de *História da Loucura*.

O curso de antropologia é constituído de diversas camadas, pois Foucault reelaborou o curso entre 1952 (ou 1951) e 1955. A principal delas se deve ao “encontro” de Foucault com

Nietzsche, provavelmente em torno de 1953 (Cf. ELDEN, 2021; SFORZINI, 2022). Antecipando teses que serão aprofundadas nos textos “arqueológicos”, o curso sobre antropologia trata das condições de possibilidade e de impossibilidade das análises modernas sobre o homem, elaborando - embora sob critérios diferentes - divisões históricas semelhantes às estabelecidas nos textos arqueológicos. As análises sobre o homem são, assim, enquadradas num período chamado por Foucault de “moderno” (sob o marco da crítica kantiana), precedido de um período clássico (séculos XVII-XVIII) e pré-clássico (neste caso, Foucault analisa o aristotelismo medieval anterior à ciência clássica). Nesses dois últimos períodos, o pensamento não envolve qualquer figura antropológica, sendo os conceitos principais analisados por Foucault os de “mundo” (pré-clássico) e “natureza” (clássica). Posterior ao período clássico, o período antropológico-moderno recebe passagens dedicadas a Hegel, Feuerbach, Marx e Dilthey. A análise do período antropológico dá lugar a um tópico intitulado “O fim da antropologia”, dedicado à figura de Nietzsche e, ao fim, a alguns de seus intérpretes - no caso, Jaspers e Heidegger.

Sob esse quadro geral, o curso de antropologia é, no fundo, uma espécie de curso de “contra-antropologia” que emula os ares de um curso de antropologia filosófica, embora, ao invés de tentar mostrar as diversas figuras de homem na história, delineia sob que condições *não há* reflexão antropológica em outras épocas diversas da moderna. O papel de Nietzsche, aqui, aproxima-se do papel de Kant na crítica dos dogmatismos: do mesmo modo como uma crítica da razão delineava as condições do dogmatismo pregresso, a postura de Nietzsche visaria uma crítica da verdade e um apagamento de qualquer figura autofundante do Homem como sujeito e ao mesmo tempo objeto de conhecimento. As relações entre loucura e obra entram nesse contexto, a saber, o das formas antropológicas de reflexão e o de uma crítica nietzscheana a essas formas antropológicas.

Em segundo lugar, o que motiva o presente trabalho é o fato dessa questão sobre a loucura e a obra *não estar presente* de maneira explícita no curso de antropologia, mas de ter sido colocada por um comentário recente, o de Jean-Baptiste Vuillerod, intitulado *La Naissance de l'Anti-Hegelianisme* (VUILLEROD, 2022). Vuillerod analisa ali as figuras de Althusser, Foucault e Jacques Martin (dentre outros), tentando demonstrar o círculo de interlocuções do jovem Foucault na ENS e as mudanças entre a dissertação defendida por Foucault em 1949

junto a Jean Hyppolite, intitulada *La constitution d'un transcendantal historique chez Hegel*, e os demais escritos posteriores dos anos 1950, notavelmente o curso de antropologia. Vuillerod é quem chega a destacar, ali, as relações entre loucura e obra, mencionando o trecho do curso de antropologia que trata da leitura de Jaspers sobre Nietzsche.

Nietzsche, como se sabe, é um filósofo cuja “obra” culmina - ou abisma - na loucura. Jaspers, leitor de Nietzsche, é psiquiatra e filósofo. Foucault, no curso de antropologia, alinha Jaspers como leitor de Nietzsche, junto a outros leitores como Heidegger. É ali que Foucault chega a mencionar *en passant* sobre a loucura de Nietzsche. Essa menção de Foucault despertou em Vuillerod algumas considerações que mereceriam análise pormenorizada, pois o trabalho de Vuillerod enxergou, ali, certa perspectiva sobre a loucura que poderia fugir das apreensões tradicionais da psiquiatria e da filosofia progressas, como se a loucura de Nietzsche ali expressa já denotasse algo da análise contra-antropológica que Foucault estabelecerá nos anos 1960 nos textos sobre arte e literatura. Disso, o que está em jogo aqui é fato de que, se tudo ocorrer de fato assim, Foucault já anteciparia na primeira metade da década de 1950 teses que seriam publicizadas apenas durante os anos 1960, por exemplo em torno de figuras como Blanchot, Bataille e outros, o que significaria dizer que boa parte do poderio crítico entrevisto em *História da Loucura* e outros textos já se constituiria antes da ida de Foucault a Uppsala, em 1955. Como se sabe, Foucault alude diversas vezes sobre ter “encontrado” Nietzsche por meio da leitura de Blanchot e Bataille e estes por meio de Heidegger, tudo isso ainda no início dos anos 1950. A pergunta, assim, é inevitável: seria o curso sobre antropologia um testemunho desse encontro mais precoce com o Nietzsche de Blanchot e Bataille? Haveria de fato, ali, uma problematização - ou algo que a subentenda - da loucura, e mais ainda, da loucura e da obra sob termos que serão mais nítidos no futuro? E quais seriam as consequências disso?

Para circunscrever tais questões, a parte seguinte deste trabalho será dedicada à colocação da questão sobre loucura e obra em Nietzsche, Jaspers e Foucault segundo o comentário de Vuillerod. Para isso, é preciso primeiramente situar seu comentário e demonstrar suas implicações. O próximo tópico (“*A dissertação de 1949, o curso de antropologia e a breve questão da loucura*”) então descreverá a trajetória desenvolvida por Vuillerod, que segue do *mémoire* de Foucault defendido em 1949, sobre a constituição de um transcendental histórico

em Hegel, até o curso sobre antropologia, ministrado em 1952 (ou 1951) e 1955, data que Foucault parte para a Suécia.

Percorrer essa trajetória auxilia a enxergar de que modo há uma mudança argumentativa que segue de problemas internos à obra de Hegel até a colocação do hegelianismo sob um problema mais alargado, o próprio problema antropológico. Tendo seguido esse fio e exposto as linhas gerais do curso de antropologia (recém-lançado na França), o tópico se encarregará de mostrar então como é que Vuillerod situa o problema das relações entre loucura e obra sob o exemplo de Nietzsche em Jaspers e a leitura extraída por Foucault.

Tais considerações preparam o plano a ser desenvolvido no tópico seguinte (“*Em torno de Jaspers: a transcendência, a loucura e a obra*”), dedicado então à seção do curso de antropologia detida em Jaspers. Dada a forma rarefeita das anotações de Foucault, aqui será primeiramente contextualizada a filosofia existencial de Jaspers e sua importante noção de transcendência, para chegar então nas notas dedicadas a Jaspers em *La Question Anthropologique* (auxiliadas ainda pelas notas de Jacques Lagrange). O desenvolvimento da noção de transcendência e a leitura do curso de antropologia levam à necessidade de encarar também como o próprio Jaspers analisa a questão da loucura e da obra. O final desse tópico, então, se dedicará especialmente a esta questão, ampliando a análise do Nietzsche de Jaspers (presente no curso de antropologia) para a do argumento contido em *Strindberg et Van Gogh*, livro de Jaspers cuja tradução francesa foi publicada em 1953. Não por acaso, esse livro contém dois capítulos cujos títulos parecem diretamente ligados aos interesses do jovem Foucault: “A esquizofrenia e a obra” e “A esquizofrenia e a civilização contemporânea”.

O último tópico, finalmente - “*Consequências: o problema antropológico; a loucura e a obra; a civilização*” - se encarregará de extrair os resultados. Ali, primeiramente serão avaliadas as considerações de Vuillerod, e com elas, qual é o lugar de Jaspers no curso de antropologia: mostraria a leitura de Jaspers sobre Nietzsche uma continuidade da crítica nietzscheana às antropologias (como defende Vuillerod), ou uma queda da interpretação jaspersiana em motivos antropológicos? O texto examinará ambas as hipóteses. Além disso, a argumentação extraída de Jaspers sobre a loucura e a obra será confrontada com as argumentações de Maurice Blanchot - interlocutor direto, pois já presente em *Strindberg et Van Gogh* e nos debates dos anos 1950 - e do próprio Foucault.

Ao fim dessas análises, ver-se-á que, a partir das questões inicialmente postas por Vuillerod, torna-se possível compor um quadro do jovem Foucault em torno de Jaspers e Blanchot: Karl Jaspers, psiquiatra e filósofo, enuncia um arco de questões essencial ao jovem Foucault, em torno da loucura, da obra e da “civilização”; questões que são problematizadas já por Maurice Blanchot no preâmbulo de *Strindberg et Van Gogh*, e as quais apelarão a uma análise da loucura e da obra que ultrapasse as perspectivas psicologizantes e antropológicas, ou mesmo a questão jaspersiana da transcendência (seja qual for seu estatuto). Ao fim desse texto, torna-se possível afirmar que o “encontro” de Foucault com Nietzsche, nos anos 1950, faz-se por meio de Jaspers, mas não só: por meio da leitura que Jaspers faz sobre Nietzsche e as relações entre loucura e obra, Foucault considera ambas essas leituras insuficientes, estabelecendo um nível analítico mais alargado a partir de figuras como Blanchot, Bataille e outros. Jaspers, assim, mostra-se como um interlocutor importante, em torno do qual Foucault gira para encontrar sua própria interpretação de Nietzsche, suas próprias considerações sobre a loucura e a obra e o diálogo com figuras como Blanchot e outros.

2 DISSERTAÇÃO DE 1949, O CURSO DE ANTROPOLOGIA E A BREVE QUESTÃO DA LOUCURA

Cabe aqui então, primeiramente, descrever a trajetória inicial de Foucault, desde a virada dos anos 1950 até seu curso sobre a antropologia e a colocação do problema da loucura e da obra. Conforme situado na introdução, Vuillerod (2022), em trabalho recente, ocupa-se com o hegelianismo e o marxismo dos anos 1940-1950 na *École Normale Supérieure* e a interlocução do jovem Michel Foucault com Louis Althusser e Jacques Martin, dentre outras figuras. Vuillerod tenta com isso entender se e como a dissertação defendida por Foucault em 1949 na ENS, intitulada *La Constitution d'un transcendantal dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel* (ainda inédita), carregaria compromissos que culminariam ou não nos escritos posteriores. Para ele, o jovem Foucault que escreveu a dissertação de 1949 era comprometido com teses internas ou “imanescentes” à filosofia hegeliana, constituindo então uma “crítica

imane” a Hegel². O jovem filósofo seria aqui simpático às interpretações de Hyppolite em detrimento das de Kojève (p. 36-42) e dialogaria intensamente com os *mémoires* de seus colegas Jacques Martin e Louis Althusser, também ligados aos mesmos assuntos (p. 44-46). A diferença, segundo Vuillerod, é que enquanto Martin e Althusser leriam Hegel sob um viés marxista, a leitura de Foucault seria de viés epistemológico (via, possivelmente, Bachelard e Cavallés), e sobretudo kantiano (p. 45-seg.).

O problema central, colocado sobre Hegel, é “como escrever a história de um ponto de vista transcendental, sem comprometer o projeto hegeliano da metafísica do tempo e da verdade?” (VUILLEROD, 2022, p. 2). Nessa dissertação Foucault se interessaria em destacar tensões internas à filosofia de Hegel a partir de uma problemática da filosofia transcendental de Kant. Hegel seria um marco filosófico diante da tradição pregressa, pois ele tornaria possível uma “historicização do transcendental”, embora não fizesse isso sem - aos olhos de Foucault - deixar impasses.

Seguindo a síntese de Vuillerod, historicizar o transcendental significa abrir a possibilidade de uma análise efetivamente histórica, isto é, que os dados empíricos, históricos, *ex dati* tenham consistência própria e não mais resumida aos velhos critérios eternizantes que reduziriam qualquer acontecimento histórico a um conceito a-histórico pré-definido: antes de Hegel, as filosofias pregressas seriam ligadas “ao pensamento da verdade e não a uma tematização da história” (VUILLEROD, 2022, p.30). A partir de Hegel - ou mais precisamente a partir da *Fenomenologia do Espírito*, alvo central de Foucault e das tensões que ele pretende mostrar -, entretanto, seria possível construir a noção de um transcendental que seria “de um lado a outro histórico”, no qual a reflexão sobre o tempo perderia seu caráter abstrato e se realizaria na história do espírito, culminada na noção de saber absoluto. Conforme sintetiza Vuillerod,

² Não se tem por objeto aqui discutir todas as teses de Vuillerod - e elas merecem exame, especialmente quando os trabalhos a que teve acesso também forem disponíveis ao público -, mas de percorrer seu argumento para chegar no objeto deste trabalho: Nietzsche, Jaspers e as relações entre obra e loucura. Quanto a Vuillerod, sua posição sobre uma “crítica imane” de Hegel mereceria maior exame, pois apesar de falar em “crítica imane”, todo o argumento parece problematizar Hegel a partir de critérios que lhe ultrapassam: a crítica kantiana, a tradição filosófica e a historicização do transcendental... (Cf. por ex. (VUILLEROD, 2022, cap. 6, p. 6))

o saber absoluto conduzido pelo filósofo é um produto da história que reapreende sua própria historicidade numa totalidade significativa. O filósofo-historiador escreve a história no presente e apreende, num agenciamento racional, o conjunto dos fatos passados do qual ele é o resultado, escapando tanto dos acontecimentos antigos privados de sentido quanto de um porvir destituído de fatos (...) A crítica dirigida a Kant, o qual pensou num transcendental constituinte e não constituído, encontra assim sua última aposta na possibilidade de pensar um transcendental constituído na história e pela história (VUILLEROD, 2022, cap. 6, p. 31).

Mas o decurso da obra hegeliana, segundo o trabalho de 1949, não reforçaria o que o jovem Foucault enxerga na *Fenomenologia* como um movimento de “historicização do transcendental”. Em jogo está a relação da *Fenomenologia* com os textos posteriores de Hegel: ela os prepara (não passando de uma introdução ao sistema da ciência) ou enuncia questões que não serão continuadas? Foucault - diz Vuillerod - recusa uma leitura teleológica da *Fenomenologia* em relação à *Lógica* e à *Enciclopédia* para dizer que “o resto de sua obra desmente seu próprio projeto fazendo triunfar a eternidade do verdadeiro sobre a História, reduzindo o tempo a não ser mais do que a fenomenologização de um conceito a-histórico” (VUILLEROD, 2022, cap. 6, p. 3). A *Fenomenologia* seria uma espécie de “bravura isolada” ou tentativa “esgotada” diante do que veio a seguir (p. 67-68). Haveria então, após a historicização do tema transcendental na *Fenomenologia* - no qual a ciência das aparências da consciência articula-se com o sistema conceitual que lhe dá possibilidade -, uma espécie de tom em contrário, no qual na *Enciclopédia* toda espessura histórica seria subordinada ao conceito e seu caráter transhistórico. Sob as formulações de Vuillerod, tem-se: se só o “sujeito transcendental hegeliano” pode “escrever a *Fenomenologia* e nos conduzir ao ponto de vista do conceito”, sendo ele o portador do “saber a partir do qual a *Enciclopédia* poderá ser escrita” (p. 23), por outro lado os escritos posteriores não acentuam “a existência humana em sua historicidade constitutiva”, mas sim “o sistema fechado das verdades eternas” a partir do qual a experiência temporal não passaria de “simples expressão fenomenal do conceito”, e de onde “Hegel pôde recusar a história em proveito do verdadeiro” (p. 63).

Nisso, o aceno inicial de que a *Fenomenologia* concederia direitos e consistência à história é contrariado pelo juízo de que a história “não passaria da fenomenalização de um conceito que, uma vez vindo à consciência, pode por direito ultrapassar sua historicidade”,

sendo então a história “a última e a mais extrema das exterioridades na qual o espírito arrisca perder-se antes de entrar em sua terra de origem” (p. 66). Num golpe: se, contra as filosofias passadas, o trajeto da *Fenomenologia* abre a possibilidade de historicizar o tema do transcendental, os textos posteriores acabariam por situar os conteúdos históricos como simples expressões do sistema do saber absoluto.

Conforme aponta Vuillerod, o *mémoire* de Foucault dedica-se a mostrar essas tensões como se o jovem filósofo tivesse sob os olhos certas passagens da *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito* e acentuasse elementos polêmicos que levarão depois Hyppolite à escritura de *Lógica e Existência*, precisamente os da relação entre um saber absoluto em seu aspecto intemporal e as condições temporais da existência humana (VUILLEROD, 2022, p.75). Em relação a Hegel, em 1949 Foucault apelaria à necessidade de uma “crítica imanente”, como se o *mémoire* fosse um desses textos raros de Foucault dedicados a um único autor (tais como *Raymond Roussel* ou a *Introdução à Antropologia de Kant*), embora sob propósitos logo abandonados. De todo modo, nosso jovem autor já expõe no texto de 1949 o problema de uma história que pudesse ser efetivamente consistente, “criadora” (p. 77), não reduzida à mera expressão de conceitos atemporais. Se isso diz respeito ao mesmo tipo de interesse que conduzirá Foucault à sua arqueologia do saber, Vuillerod afirma que sim (o que torna necessário outro trabalho que analise essas implicações).

Mas o importante, aqui, é o fato de que esse interesse pela análise “imanente” de um filósofo, e de Hegel, acaba rapidamente cedendo lugar no jovem Foucault a uma problemática mais ampliada, precisamente a que levará o jovem pesquisador ao curso sobre antropologia. A análise detida em Hegel rapidamente cede lugar a uma análise que enquadra Hegel num problema maior. Vuillerod menciona aqui a importância da leitura de *De Hegel a Nietzsche*, de Karl Löwith, bem como do próprio Nietzsche, como decisivas para Foucault. Isso significa dizer que o problema inicial sobre Hegel e a problematização da história ali posta cederá lugar a uma crítica da questão da verdade por via de Nietzsche e à história, depois de Kant, de uma crescente antropologização do pensamento moderno. Se complementarmos o comentário de Vuillerod com os de Sforzini (2020, 2022), Elden (2021) e Miotto (2022, no prelo), ao redor da leitura de Nietzsche - marcadamente em torno do ano de 1953 -, Foucault faz circular diversas outras leituras, tais como a de Heidegger (especialmente *Kant e o problema da metafísica* e os

textos sobre Nietzsche), o livro de Lucien Goldmann sobre Kant, autores como Walter Kauffmann, Jules Vuillemin, Jean Wahl, a história das ciências (especialmente sob o nome de Koyré), a interlocução com Althusser e Martin (trabalhada por Vuillerod, e que culminará no epíteto de “comunista nietzscheano” que Foucault chega a mencionar sobre si próprio) e um olhar observador sobre os debates de psicanálise que levarão à ascensão da figura de Lacan, dentre outros.

Depois do *mémoire* de 1949, em agosto de 1951 Foucault passa no exame de *agrégation* (ele reprovou em 1950, bem como enfrentou diversos problemas pessoais, (DEFERT, 2001, p. 18) e começa a lecionar na *École Normale* ao fim do mesmo ano. Antes da ENS, Foucault passara pela *Fondation Thiers* e relatara projetos de pesquisa em torno dos temas “O problema das ciências humanas nos pós-cartesianos” e “A noção de cultura na psicologia contemporânea” (ERIBON, 2011, p. 73). Ambos os projetos já ultrapassam a figura de Hegel, pois envolvem, tal como narrou Eribon, o desenrolar dos movimentos pós-cartesianos (especialmente sob o nome de Malebranche) até as ciências humanas. Sob esse contexto, um nome importante que aparece entre os biógrafos é o de Merleau-Ponty, que ministrara há pouco sobre o corpo e a alma em Malebranche, Biran e Bergson e o curso sobre *Fenomenologia e Ciências Humanas*. Sobre isso, Eribon também comenta que os cursos de Merleau-Ponty são de “interesse maior” para Foucault, “que começa a ensinar naquele momento e sobre temas absolutamente idênticos” (ERIBON, 2011, p. 61). De forma mais contundente, Eribon (1995, p. 298) ainda afirma que, *ao mesmo tempo* em que Foucault entra em 1951 como pensionista na Fundação Thiers, “Althusser lhe confiará um curso sobre ciências humanas na *École Normale*, o qual Foucault ministrará até sua partida para a Suécia em 1955”. Isso tudo se complementa com os relatos do início da trajetória de Foucault em Lille, pois ainda antes de sua contratação ele aludia estar fazendo uma tese sobre “filosofia da psicologia” (ERIBON, 2011, p. 106).

É sob o ensinamento de Lille que se conserva o arquivo anotado do curso de antropologia, numa pasta intitulada *Connaissance de l’homme et réflexion transcendante - 1952-1953*. Essa pasta de arquivos permanecerá reunindo um conjunto próprio de arquivos desde a entrada de Foucault em Lille em 1952 até a saída para Upsala em 1955, após lecionar

precisamente o mesmo curso na ENS, ao menos também em 1954-1955. Mas essa mesma pasta sofre diversas modificações e reformulações entre 1951 (ou 1952, se o curso começou em Lille) até 1955, especialmente em torno da leitura de Nietzsche. A forma final dos documentos ali contidos foi publicada em 2022 sob o título *La Question Anthropologique* (FOUCAULT, 2022) e condensa essas mesmas reformulações (Cf. ELDEN, 2021; MIOTTO, 2022, no prelo; SFORZINI, 2020 e 2022; VUILLEROD, 2022).

Disso, o que se nota mais uma vez é que rapidamente os interesses de Foucault ultrapassaram a figura de Hegel, inserindo-o num problema maior. A julgar os termos em jogo no início dos anos 1950, constam ali o cartesianismo e suas consequências, as ciências humanas e a psicologia e o problema do “conhecimento do homem” entrecruzado com o da “reflexão transcendental”. Esses temas são precisamente os encontrados na forma final do curso de antropologia, embora ressignificados pela figura de Nietzsche.

O que o curso sobre antropologia traz de novo? É uma total reformulação dos problemas e da postura de Foucault, inclusive frente aos textos mais conhecidos que ele publicou na década de 1950. Tudo se passa como se, diante dos textos já publicados, Foucault “corresse por fora”, trabalhando numa problemática mais alargada que abarcasse não apenas os problemas enunciados na monografia sobre Hegel, mas também os primeiros textos que publicou. Se os textos de Foucault publicados em 1954 - a *Introdução a Sonho e Existência* e *Maladie Mentale et Personnalité* - prometiam uma antropologia existencial binswangeriana ou uma “antropologia concreta” amparada num viés pavloviano e marxizante (Cf. MOUTINHO, 2004; MIOTTO, 2011; BERT, J. F.; BASSO, E., 2015; MIOTTO 2019; MIOTTO 2021), o curso de antropologia não pretende realizar uma *fundamentação* “antropológica” das ciências humanas, mas uma *crítica* às antropologias (Cf. MIOTTO, 2011). Acima o tom foi mencionado: o *mémoire* que pautava problemas internos a Hegel, de 1949, foi suplantado por um problema mais ampliado, que envolve a crítica nietzscheana do tema da verdade e a tarefa de traçar uma história da crescente antropologização do pensamento moderno. História que perpassa, portanto, ao menos o cartesianismo, a reflexão transcendental e os pensamentos sobre o homem³.

³ Um trabalho que correlacione os propósitos iniciais mencionados pelos biógrafos, em 1950-51, com o resultado do curso de antropologia, publicado em 2022 sob o título *La Question Anthropologique*, está para ser feito, caso

O curso sobre antropologia cumpre precisamente esse trajeto, culminando na figura de Nietzsche⁴. Tal como foram publicadas (FOUCAULT, 2022), as primeiras partes do curso dedicam-se ao que Foucault também chamará nos anos 1960 de período “clássico” (séculos XVII-XVIII). O “pensamento filosófico clássico” detém-se em figuras como Galileu, Descartes, Malebranche e Leibniz. O classicismo serve de baliza para mostrar como a questão do Homem não contém qualquer espécie de *telos* histórico ou objetividade transhistórica invariável. O Homem como figura privilegiada do conhecimento - ao mesmo tempo fundamento de todo saber e elemento situado nas empiricidades - apenas se torna possível após a crítica kantiana e sob os pensamentos “antropológicos” que pulularam desde o século XIX. E junto com o pensamento “clássico”, Foucault analisa também a filosofia anterior ao classicismo, especialmente sob o aristotelismo. A chave de leitura é: o aristotelismo medieval progresso às ciências e filosofias clássicas tem a marca filosófica de enunciar questões sobre o “Mundo”, que serão suplantadas pela questão da “Natureza” presente nas ciências e filosofias clássicas (o argumento se assemelha ao que Alexandre Koyré chamará logo depois de transição entre o “mundo fechado” - o *Kosmos* aristotélico-ptolomaico medieval - e o “universo infinito” - o universo matematizado da física clássica, Cf. Miotto, 2011, p. 180 e Sforzini, 2022, p. 238).

Mas ambas essas questões gerais, sobre o “Mundo” e a “Natureza”, não permitem a existência de uma antropologia. A atenção da filosofia não se foca em qualquer caráter autofundante da finitude humana, restringindo-se à busca de um caráter ontoteológico que fundamente a finitude humana, seja por via do problema da “totalidade do Ente” em Aristóteles, seja pela necessidade de uma prova da existência de Deus em Descartes⁵. Sob os termos do curso - muito semelhantes ao que aparecerá em diversos textos “arqueológicos” - o tom é: “na filosofia clássica, o homem não pode jamais deter em si próprio a linguagem de sua verdade,

os documentos de Foucault para realizar tal trabalho existam e seu acesso público for algum dia permitido ao público em geral.

⁴ Além do texto de Vuillerod, também descrevem o curso de antropologia os trabalhos de MIOTTO (2011), Sforzini (2020 e 2022) e Elden (2021).

⁵ “Aristóteles não conhecia o problema da inércia e colocava um problema de existência. Era preciso imputar uma certa causa à totalidade do Ente. O mundo aristotélico implicava um Deus que não tinha necessidade de prova ontológica, pois o próprio problema era posto em termos ontológicos. Em Descartes, Deus está implicado na atribuição de um sentido à verdade - a existência de Deus não é requerida pelo Ser do Mundo, mas pela essência da verdade. Deus é o primeiro calculador, não o primeiro motor” (FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955, p. 7–8)

pois de fato ele foi despojado de sua verdade” (FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955, p. 50).

O pensamento antropológico torna-se possível a partir da crítica kantiana. Depois de Kant, torna-se possível uma finitude não mais ligada às figuras do “Mundo” e da “Natureza”, mas sim enraizada no próprio homem (mesmo que o homem reduplique as figuras do Mundo e da Natureza sob implicações antropologizantes - tom que será desenvolvido nos textos arqueológicos⁶). É através da crítica que “se esboça a possibilidade para o homem de enunciar *a sua própria verdade* pelos caminhos da *verdade mesma*, e de enunciar sobre si mesmo um discurso [*parole*] que não seja Verbo de Deus, mas *logos* humano do homem, antropologia” (FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955, p. 51). Isto é: a crítica kantiana inaugura um pensamento da finitude humana não mais tributário dos diversos dogmatismos, ela representa o fim da metafísica. Mas as tensões do pensamento kantiano (coisa em si x fenômeno, entendimento x razão, natureza x liberdade etc.) derivarão, após Kant, em inflexões antropologizantes que buscarão completar ou superar a crítica.

Sob a fórmula de Foucault, o pensamento antropológico surge entre o momento em que “a metafísica se descobre como exilada do homem” (isto é, a crítica aos dogmatismos inauguraria um novo momento do pensamento sobre a finitude humana) e o momento no qual “a essência do homem é reinvocada [*rappelée*] de seu exílio [da metafísica, do absoluto] para tornar-se existência do homem” (FOUCAULT, 2022, p. 156). De “lugar marginal” e com “sentido derivado” (FOUCAULT, 2022, p. 55) diante da crítica kantiana, a antropologia adquire no decorrer do século XIX estatuto cada vez mais privilegiado (aspecto que será aprofundado na *Tese Complementar* de Foucault). E suas diversas posições táticas seguem a fórmula de Foucault enunciada acima: 1) o saber moderno centra-se sobre a figura do Homem, não mais a partir de um princípio, diga-se, “onto-teológico” que o ultrapassa; e 2) a questão “*da verdade*” cede lugar à questão de “*sua verdade*”, isto é, da necessidade crescente de que toda questão sobre a verdade perpassasse um fundamento situado na finitude humana - finitude humana que,

⁶ Assim, por exemplo, Jacques Lagrange anotará sobre o curso de antropologia que a adoção do “tema do mundo na fenomenologia não é outra coisa que o esquecimento da crítica nietzscheana” (FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955, p. 48)

não obstante seja tornada fundamento, é também cada vez mais atravessada pelas diversas análises empíricas naturalistas, historicistas, relativistas, em termos das ciências humanas etc.

Se, no *mémoire* sobre Hegel, Foucault buscava um “transcendental histórico” e denunciava as posições pré-conceituais que não concediam a devida espessura ao acontecimento empírico ou histórico, no curso de antropologia o problema mesmo das relações entre o empírico e o transcendental passa a ser objeto de crítica: tais análises tem suas condições de possibilidade num mesmo momento histórico que tornou possível uma antropologia. E tais análises dispõem o homem doravante - como também dirá Foucault nos textos dos anos 1960 - como fundamento do conhecimento e como elemento situado nas empiricidades. É sob tais implicações que a análise antropológica se ilustra pelas figuras abordadas no curso: Hegel (doravante *inserido* dentro de um problema maior e sem ser o único - ou maior -*player* envolvido no problema), Marx, Feuerbach e Dilthey⁷. A posição do curso sobre esses autores pode ser resumida numa anotação que Jacques Lagrange faz da lição de Foucault, chamando a atenção à “situação da antropologia”:

Situação da antropologia [Feuerbach, Dilthey]:

- busca e reivindicação de uma essência do homem;
- essa essência se apresenta sob forma concreta e imediata;
- no interior dessa essência concreta, pode-se ver desenhar as formas da verdade;
- essa essência deve servir de norma para toda verdade e de quadro para o realização do próprio homem. (FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955, p. 46).

Esses aspectos (aqui gerais, mas valendo remetê-los aos estudos referenciados na nota de rodapé n. 4) compõem o problema já ilustrado acima por Vuillerod, sobre o qual Nietzsche se torna presente na análise de Foucault: é o problema segundo o qual a época moderna implica ao mesmo tempo 1) a inflexão de toda questão sobre a verdade sob uma perspectiva antropológica e 2) a necessidade de analisar a constituição histórica das antropologias.

Eis o papel de Nietzsche: sua crítica da verdade implicará igualmente uma crítica dos antropologismos de sua época e vice-versa. Sob a pena de Foucault, Nietzsche aparece (junto com Freud, citado *en passant*) como pensador de uma nova “revolução copernicana”, iniciada

⁷ Conforme comentou Sforzini (2022, p. 256), o texto sobre Marx poderia ser um acréscimo feito sob “outras circunstâncias” e, além disso, ele não foi utilizado nas lições efetivamente dadas por Foucault (ao menos sob as anotações de Jacques Lagrange).

por Darwin, e na qual o homem não pode ser visto como fundamento antropológico, mas como delimitável por condições irreduzíveis a um princípio sintético antropologizante (é o que fariam, por exemplo, a evolução ou o inconsciente), e sob as quais “o domínio da antropologia se apaga”. Nessa nova revolução copernicana, “a investigação da verdade do homem será substituída pelo estudo das condições pelas quais um homem em geral é possível” (FOUCAULT, 2022, p. 257). No caso de Nietzsche, são os temas da interpretação e da linguagem, do insidiosamente “natural” ou “instintual” como limites exteriores e irreduzíveis da racionalidade, e também os temas da vontade de potência, do além do homem, do dionisíaco e do trágico, os que servem de crivo para ambas as críticas, do “homem” e da “verdade”.

O curso sobre antropologia se encerra com breves análises sobre Heidegger e Jaspers como leitores de Nietzsche. Aqui, reencontramos o argumento de Vuillerod e como ele enunciará a questão sobre Jaspers e a loucura. Em Vuillerod, conforme dito, o foco principal está em tentar entender como Foucault “antropologiza” o hegelianismo (sob uma releitura de Kojève, de Löwith e principalmente de Nietzsche, cf. (VUILLEROD, 2022, cap. 7, parágrafos 23-seg., 25-seg. e 45-seg.), mas não cabe segui-lo aqui⁸. No presente trabalho, o ponto merecedor de destaque é o de que a crítica nietzscheana serve de crivo para as diversas releituras praticadas por Foucault, inclusive a sobre Hegel, de onde se retira conclusões como a seguinte:

O saber absoluto de Hegel - interpretado por Foucault como um saber que, mesmo sendo atingido na história, transcende essa historicidade na eternidade do verdadeiro - é bem o alvo do elogio nietzscheano de um devir, o qual nenhuma verdade poderá vir a fixar. O devir dionisíaco de Nietzsche aparece como solução para as aporias da filosofia de Hegel. Ele marca o abandono de uma verdade que se exagerava no hegelianismo e comprometia este último com um peso insustentável de eternidade (VUILLEROD, 2022, cap. 7, p. 49).

Nietzsche, portanto, propiciaria a Foucault um “salto para além do Homem e da verdade”. E esse salto, para Vuillerod, “se concretiza na experiência da loucura, que foi a do

⁸ O número de teses particulares que Vuillerod enuncia merece uma análise à parte. Por exemplo, o apontamento dele sobre o qual a dissertação de 1949 dedica uma análise “imane” a Hegel poderia ser problematizado porque, de saída, é sob o tema do transcendental kantiano (logo, “externo” a Kant) e da história e de sua consistência que a questão hegeliana é colocada. Mas para analisar seu texto também seria preciso, primeiramente, que a dissertação sobre Hegel estivesse publicamente disponível. Além disso, diante de tais questões, menor análise não deveria ser dada a autores como Gérard Lebrun: o caminho que segue de Kant a Hegel e a Nietzsche autorizaria um projeto que tentasse mostrar se e como Lebrun - provável ouvinte do curso de antropologia - anteciparia questões sobre Foucault que começariam a ser mais amplamente trabalhadas apenas agora.

próprio Nietzsche”, pois a loucura “representa uma prova de desprezo absoluto em relação à verdade e à experiência ‘normal’ do ser humano em geral” (VUILLEROD, 2022, cap. 7, p. 51).

Eis aqui como a questão antropológica conduz à da loucura, e isso carrega ao menos três implicações importantes. *Em primeiro lugar*, como Vuillerod o aponta, a loucura, como avesso da verdade e “anormalidade” perante o homem moderno “normal”, parece um contraponto privilegiado para confrontar essas questões, como se fosse uma espécie de complemento crítico à crítica da questão antropológica (inclusive a união dessas duas questões será, mais à frente, um dos traços principais de *História da Loucura*, cujo último capítulo trata do “círculo antropológico”). *Em segundo lugar*, do mesmo modo como se disse acima que o problema antropológico confere um pano de fundo para os diferentes projetos de tipo antropológico dos textos publicados por Foucault nos anos 1950, a questão da loucura também unifica os interesses de ambas as formações de Foucault, em filosofia e psicologia. Mas *em terceiro lugar*, se a loucura é tão importante, sua questão não é aprofundada na lição de antropologia. Vuillerod é que chama a atenção a ela, dizendo que “a conclusão do curso de 1952-1953 discute dessa forma, *insistindo* sobre essa questão, o comentário que Jaspers havia feito sobre a obra nietzscheana” (VUILLEROD, 2022, cap. 7, p. 51, destaque meu). A questão sobre a loucura consta de fato no trecho sobre Jaspers ao fim do curso, embora apenas de passagem (veremos). Mas se ela recebe “insistência”, é sob quais termos?

Para explicitá-los, Vuillerod recorre à leitura de Jaspers sobre Nietzsche e a relação entre loucura e obra: é possível haver um *filósofo* que seja *louco*? Vuillerod comenta como a leitura jaspersiana sobre a loucura de Nietzsche é uma “recusa à alternativa clássica entre a doença e o gênio” (VUILLEROD, 2022, cap. 7, p. 52). Para ele isso significa dizer, de um lado, que a doença “não seria a *causa* da filosofia de Nietzsche”, mas haveria uma “reapropriação, por Nietzsche, da prova existencial que ele sofre”; e de outro lado, significa dizer que por si mesma a loucura não é sinônimo de genialidade, de onde “é preciso sair vencedor dessa provação e chegar a reapropriá-la de modo positivo” (p. 52). A loucura não seria, portanto, nem causa determinista que afastaria ou aproximaria o autor da obra, nem espécie de pulsão mais originária e fugidia à razão que impulsionaria eventualmente uma genialidade.

A loucura denotaria, em Jaspers, a necessidade de pensar a existência “em conjunto” ou sob um “paralelismo” entre a loucura e outras atividades, incluso espirituais ou atos artísticos, filosóficos, criativos. Essa visão de conjunto diz respeito a um jogo de “provação” e “reapropriação” que uma existência faz de sua loucura: a “reapropriação” que um existente faz de sua loucura pode ser “positiva” e levar ao ato criativo; mas ela pode também ser “negativa” e levar à ruína (Vuillerod interpreta como termo geral da relação entre Nietzsche e a doença uma passagem de Jaspers: “a doença, de qualquer forma que apareça, tem para Nietzsche um sentido que não é claro. Tudo depende do que a existência faz dela”, JASPERS APUD VUILLEROD, 2022, cap. 7, p. 52).

Nietzsche teria vivenciado ambos esses momentos de provação e reapropriação. Na virada da década de 1880, reapropriação positiva: nessa época (que resultou em *Aurora* e o *Zarathustra*) “Nietzsche oscila de modo radical entre a depressão melancólica mais sombria e a criação mais grandiosa”, mas prevalece não apenas o fato da doença ser sofrimento, pois ela se articula com uma “experiência criativa intensa” (VUILLEROD, 2022, cap. 7, p. 52). Mas em 1888 e às portas do colapso de Nietzsche - segundo Jaspers, provavelmente por paralisia geral -, “o filósofo sai derrotado de sua provação para com as potências telúricas da loucura” (p. 52). Como resultado tem-se a “obra inacabada em sentido indecível” de Nietzsche, cuja “grandeza e decadência se ligam numa promiscuidade extrema” (p. 52).

Disso, Vuillerod retira os resultados, chamando a atenção ao fato de que não se deveria subestimar a leitura que o jovem Foucault faz do livro de Jaspers sobre Nietzsche. Nesse momento vale acompanhar seu comentário de perto, pois é aqui que ele lê como o problema da loucura seria importante para o Foucault dos anos 1950. Segundo ele, Foucault não deixaria de “lembrar que Jaspers soube insistir sobre o papel fundamental da loucura em Nietzsche”, e cita uma passagem da lição de antropologia na qual - segundo Vuillerod - Foucault tomaria a posição de Jaspers como sua:

Assim se compreende sua loucura [de Nietzsche] (...), que é a expressão de sua unidade com a negação do mundo (...) E essa cifra é a de que a queda de Nietzsche nos livra a nossa liberdade mais radical, e nos força a filosofar sem ele, na dimensão dessa transcendência que ele libertou querendo nos libertar dela (FOUCAULT, 2022, p. 205–206; VUILLEROD, 2022, p. 53).

Citando isso, Vuillerod comenta:

Disso a necessidade, a partir de Jaspers, de “levar a sério” a loucura de Nietzsche como liberdade absoluta e “liberação” diante do ser humano que nós somos. Não é então a despeito de sua loucura, mas por seu fato mesmo, que Nietzsche se torna a figura do “grande libertador”. Esse é o sentido profundo que toma a filosofia nietzscheana nessa época para Foucault: uma experiência radical da loucura como potência absoluta da liberdade (VUILLEROD, 2022, p. 54).

Seria, portanto, “não a despeito da loucura, mas por seu fato mesmo”, que a figura de Nietzsche “liberta”. A “liberdade pura da loucura” seria, para Foucault, “precisamente o que vem romper com a verdade e a antropologia do hegelianismo” (VUILLEROD, 2022, p. 55). Para dizer isso sob o nome de Jaspers, Vuillerod lembra como (sob o comentário de Jean Wahl) Nietzsche e Kierkegaard, pensadores dentre os preferidos de Jaspers, seriam anti-hegelianos. E disso vem a conclusão de Vuillerod: sob Jaspers, Foucault teria sido “profundamente marcado” sobre como a questão da loucura em Nietzsche serviria de crítica para a antropologia em geral e o hegelianismo em particular. Na experiência da loucura “situa-se a brecha que o saber absoluto não ousaria devorar e que Nietzsche, sob o preço da própria vida, teve a coragem de afrontar”, mostrando que “a figura do homem se turva e desaparece sob a chancela do delírio” (VUILLEROD, 2022, p. 55).

Importa marcar o que está em jogo, pois segundo Vuillerod o curso de antropologia faria ver, em plenos anos 1950, dois pontos que serão importantes para os textos de Foucault nos anos 1960. Em primeiro lugar, conforme dito acima, o curso de antropologia faz uma crítica do homem moderno, e para isso encontra em Nietzsche uma crítica da verdade que é irmã siamesa da crítica aos antropologismos. Em segundo lugar, a crítica dos antropologismos também se articula com a questão da loucura: uma análise da loucura seria capaz de entrever os limites das antropologias. Disso, conforme diz Vuillerod, figuras como Jaspers teriam sido importantes para Foucault, tendo visto que Jaspers e Nietzsche - e aparentemente também Kierkegaard na esteira de Jaspers - seriam figuras anti-hegelianas e, portanto, contra-antropológicas.

Que Jaspers tenha sido um autor importante para Foucault, isso parece evidente. Inclusive, conforme situam Sforzini (2022) e Elden (2021, p. 114–115), a tradução francesa do livro de Jaspers sobre Nietzsche alimenta boa parte das referências de Foucault sobre Nietzsche.

Mas dentre os aspectos situados por Vuillerod, convém perguntar: quando Foucault apresenta a leitura de Jaspers sobre Nietzsche no curso de antropologia, quer ele demonstrar em Jaspers elementos contra-antropológicos? E ele demonstraria esses elementos simplesmente porque se nota que Jaspers e Nietzsche - e Kierkegaard -, por afirmarem algo na linha de uma filosofia da existência, seriam autores aparentemente anti-hegelianos? Ou em outras palavras: ao ilustrar o Nietzsche de Jaspers em sua lição de antropologia (e com eles, o problema da loucura), Foucault estaria sendo jaspersiano, adotando para si as teses de Jaspers?

Diante disso, a primeira coisa a notar é que o curso de antropologia alinha Jaspers como *um* intérprete de Nietzsche *dentre outros*, e no caso, ao lado de Heidegger (ele também cita, sem trabalhar, os nomes de Löwith, Kauffmann e Vuillemin, (FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955, p. 62). Foucault descreve Nietzsche tanto sob o tema heideggeriano do “esquecimento do Ser” quanto sob o tema jaspersiano da transcendência e do Englobante: isso significa à primeira vista que, se os argumentos desses autores são considerados, não significa necessariamente que sejam adotados positivamente, como seus, de Foucault.

Outro fator importante são as anotações de Jacques Lagrange ao curso de Foucault. Não há ali anotações sobre Heidegger (nem provas de que Foucault ensinou efetivamente sobre ele). Mas quanto a Jaspers, Foucault parece mais descrever do que assumir suas teses. Lagrange situa Jaspers abrindo seu tópico como “Problema: interpretação de Nietzsche” (FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955, p. 63).

Finalmente, nos outros textos disponíveis dos anos 1950 Foucault não parece dar a Jaspers dianteira em suas considerações. Em *Maladie Mentale et Personnalité* (FOUCAULT, 1954, p. 55), Jaspers é citado sob a *Psicopatologia Geral* e o tema da compreensão, mostrando que é possível uma compreensão da doença para além dos limites do normal/anormal, embora essa compreensão também tenha limites naquilo que diz respeito à explicação estritamente natural. O tema da compreensão das abordagens existenciais é ultrapassado, nesse livro, por uma abordagem sócio-histórica de tom pavloviano e marxista. Em tom exatamente igual, *La Psychologie de 1850 à 1950* também apresenta as relações entre compreensão e explicação, embora esta seja agora superada pela psicanálise de Freud (FOUCAULT, 2001a, p. 155). Em *Binswanger et l'Analyse Existentielle* o tom é muito semelhante (FOUCAULT, 2021, p. 24–28): os temas da compreensão e da explicação também estão presentes, e desta vez Jaspers é

limitado diante das outras abordagens (como a *Daseinsanalyse*) por criar um “bi-humanismo”, no qual os temas da explicação e da compreensão não se fundamentariam sob uma teoria unitária (FOUCAULT, 2021, p. 28).

A *Introdução a Sonho e Existência* cita, mais além dos textos da *Psicopatologia*, os textos filosóficos de Jaspers. Mas ali também Jaspers é apresentado como o autor de uma “mística da comunicação” superada pela *Daseinsanalyse* (FOUCAULT, 2001b, p. 107). E caso se considere um texto posterior, tal como *O não do pai* (de 1962), Jaspers é ali apresentado como estando “em primeiro e último lugar” dentre os psiquiatras que aplicam seus “modelos repetidos e inúteis” sobre a loucura (FOUCAULT, 2001c, p. 208). Diante de tais fatores, o curso de antropologia subscreveria a interpretação de Jaspers sobre Nietzsche e a loucura? E quais seriam as consequências? Torna-se necessário, então, um exame das teses de Jaspers e de como Foucault o situa no curso, para depois confrontar esse exame com os fatores aqui expostos.

3 EM TORNO DE JASPERS: A TRANSCENDÊNCIA, A LOUCURA E A OBRA

Conforme comentado acima, importância de Jaspers é inegável para Foucault (embora demande melhor esclarecimento). Mas, a julgar as referências de diversos outros textos de Foucault dos anos 1950, em nenhuma delas Jaspers é visto como filósofo que libera a loucura de um estatuto psicologizante-antropologizante (ele é ultrapassado por figuras como Freud, a *Daseinsanalyse* ou as abordagens dialéticas dos anos 1950). Jaspers, conforme situou Vuillerod, propõe uma interpretação das relações entre loucura e obra que não consiste apenas em dizer, de um lado, que a obra é algo que ultrapassa a loucura, como numa espécie de hipótese voluntarista (assim, alguém poderia ser autor porque sua vontade criadora prevalece *a despeito de ser louco*), ou de outro lado, que a determina (assim, alguém poderia ser autor *porque* tem alguma *vis* remetida à loucura ou a algo que foge à simples racionalidade). Conforme entrevisto, isso seria importante para o próprio Foucault, pois tal concepção da loucura como abertura à “liberdade” e ruptura antropológica de algum modo contribuiria para o jovem filósofo construir seus argumentos. Mas sob as circunstâncias postas acima, convém refazer a pergunta: qual é a posição de Jaspers no curso de antropologia? Como essa posição ajudaria a decidir sobre o estatuto da loucura nos textos de Foucault anteriores a *História da Loucura*?

Se os outros textos dos anos 1950 não mostram Jaspers como um autor, digamos, *avant-garde*, o uso que o curso de antropologia faz dele também impõe reservas para afirmar isso. Conforme dito, Jaspers é apresentado como mais um intérprete de Nietzsche, ao lado ao menos de Heidegger. No curso, Heidegger lê Nietzsche sob a chave do “destino do ser” ou de uma “história do ser” (FOUCAULT, 2022, p. 211). Se - sob o Heidegger ali apresentado - Nietzsche prega o fim da metafísica, é porque ele representa “apesar de tudo a finalização dessa metafísica”, ele “permanece no interior dessa terra que torna mais desértico, todos os dias, o esquecimento do ser” (FOUCAULT, 2022, p. 214).

E quanto a Jaspers? No tópico a ele dedicado, Foucault não pretende adotar como sua a leitura jaspersiana de Nietzsche, ou ao menos constituir um texto que integralmente assim pareça, mas expor Jaspers ao lado da exposição de Heidegger, com o objetivo de descrevê-lo, lembrando que as notas de Jacques Lagrange o situam sob um problema maior, “a interpretação de Nietzsche”. Se, no caso de Heidegger, Nietzsche é apresentado como filósofo sob o contexto do “esquecimento do ser”, em Jaspers ele se apresenta como mais um filósofo da “recusa da transcendência”, que não obstante acaba apontando ao tema da transcendência em sua filosofia e em sua atitude existencial (FOUCAULT, 2022, p. 199). Mas o que significa isso? Considerando o caráter bastante esquemático e alusivo do curso de antropologia de Foucault (que consiste em anotações pessoais sem finalidade de publicação), uma análise sobre a noção de transcendência em Jaspers auxiliará a situar as questões.

3.1) Jaspers e a transcendência

Em Jaspers, toda existência constitui uma historicidade singular, profunda, única, situada historicamente, mas constituída como puro movimento de transcendência que supera, assim, a divisão entre sujeito e objeto. A existência se abre a algo ainda mais fundamental do que essa divisão, nível fundamental chamado por Jaspers de “Englobante”, “Envolvente” ou “Abrangente” (*Das Umgreifende*). A cisão sujeito-objeto instaura a divisão frente a esse nível mais fundamental. Ela cinde 1) os objetos que se apresentam em frente ao sujeito, 2) o sujeito em relação a si próprio (pois, representando a si próprio, ele “não pode ser pensado adequadamente como objeto, pois sempre será de novo o pressuposto de todo ter-se-tornado-

objeto” (JASPERS, 2022, p. 45)) e 3) os objetos determinados e opostos entre si. A esfera da separação entre sujeito e objeto é também a esfera do saber, e saber significa - mediante esse jogo de oposições - delimitar. Todo conteúdo pensado, representado, categorizado, julgado, determinado sob a linguagem do entendimento discursivo empregado pela tradição científica e filosófica, é uma espécie de decaimento das condições primeiras da existência, decaimento que, dentro da tradição filosófica, acabou de algum modo, por assim dizer, subdeterminando as próprias condições da existência. Disso, o Englobante ultrapassa essa subdeterminação. Sob as palavras de Jaspers, “o Ser em sua totalidade não pode ser nem objeto, nem sujeito, mas precisa ser o ‘Englobante’ que surge nessa cisão” entre sujeito e objeto (JASPERS, 2022, p. 46).

O “Englobante” é, então, precisamente o “pano de fundo” da cisão entre sujeito e objeto, é “a totalidade do Ser”, “o próprio Ser”, o fundamento de nossa historicidade. Ele é o que reúne, mais além do sujeito, suas atividades de posicionar-se diante de si e do objeto (JASPERS, 2022, p. 46–seg.). Mas como tal, é indeterminável, embora a existência não deixe de apontar a esse elemento transcendente. Conforme comenta Jean Wahl, para além da cisão entre sujeito e objeto - que cria a aparência de um mundo exterior, constituído de *pars extra pars* de partículas inertes determináveis por leis físicas e separadas do sujeito que as conhece -, a existência apenas se constitui por uma transcendência mais fundamental, esta sim que implica a noção de *Englobante*. Essa transcendência - e com ela, também o que a engloba - é apreensível pela ambiguidade na qual uma existência é capaz de ao mesmo tempo 1) apreender a si própria ou aos objetos do mundo como delimitados e opostos e 2) deparar-se com o próprio momento no qual ela apreende - movimento que, apesar de ser *seu* e de ser apreensível por ela, lhe *escapa*, e movimento que é o do puro transcender. Sob o comentário de Jean Wahl, no transcender e no escoar de minha existência, tenho “a sensação profunda de que não *crio* a mim mesmo, de que sou *dado* a mim mesmo, que algo como a transcendência me ofereceu a mim mesmo” (WAHL, 1951, p. 110, grifos meus), de modo que “não tenho apenas relação a mim, mas relação à transcendência na qual tenho meu fundamento”⁹.

⁹ “Aquém de nós mesmos, [há] um domínio ao qual somos ligados de modo misterioso, o domínio dos fatos metafísicos”, um domínio de “necessidade” que é o “da transcendência” (WAHL, 1951, p. 63); “Cada vez mais temos o sentimento de que há algo de infinitamente precioso, que se esvai pelo fato mesmo de que o contemplamos sob um ponto de vista da consciência em geral ou do *Geist*. O mundo não esgota tudo, nem o *Dasein*, nem a consciência em geral, nem o *Geist*. Há algo que é o fundamento de tudo isso, que não é objeto,

É nesse duplo jogo de ser capaz de apreender a si e ao mundo, mas, mas fundamentalmente, ser capaz de abrir-se ao movimento mais fundamental pelo qual se apreende, que é possível haver um saber sobre o mundo, mas também ter acesso a um nível situado mais aquém de todo saber. Esse nível mais fundamental é o que Jaspers chama de existência [*Existenz*] aberta à transcendência. Cada existência constitui-se como transcendência e abre-se ao *Englobante* que a fundamenta. Os outros aspectos da existência abordados por Jaspers são também o entendimento [*Verstand*] e o *Dasein* vivo [*lebendiges Dasein*]. O entendimento é a consciência discursiva e divisora, determinante dos entes empíricos opostos uns aos outros e da oposição entre o sujeito para com o mundo. É a consciência representativa e universalizante, impessoal, da qual as coisas são definidas sob conceitos “em geral” (WAHL, 1951, p. 88) e se estabelecem os conceitos científicos (Wahl cita a consciência conceitual em geral e o espírito como produtor de ideias). Quanto ao *Dasein*, ele é vivo, sensorial e prático, situável no mundo em relação com um mundo-ambiente [*Umwelt*]. O *Dasein* é “algo determinado no espaço e no tempo” e “existência no sentido latino da palavra, em oposição a *essentia*”, é “tudo o que vem a nosso encontro corporalmente” e o “eu” em sentido biológico e psicológico, (WAHL, 1951, p. 81).

Diante dessa constituição existencial, a transcendência seria, assim, “o ser enquanto tendo rompido com todo ser empírico” (WAHL, 1951, p. 111): é uma espécie de abertura para além das delimitações categoriais -, universalizantes, conceituais - do entendimento discursivo, que recorta a existência sob conceitos e permite a vida constituída, com suas soluções técnicas para problemas práticos e intramundanos. Mas, para além dessa esfera conceitual, há portanto a transcendência. Como tal, conforme diz Jaspers (JASPERS, 2022, p. 133), a transcendência não se “possui” mas se “pratica” - isto é, ela não é uma espécie de delimitação cognitiva do mundo, mas é um movimento de abertura, de salto ou ultrapassagem, de um brotar originário interior (ele utiliza a palavra *Ursprung* e faz trocadilho com a palavra *Sprung* no sentido de “salto”), movimento mais originário a demonstrar que uma existência singular e histórica

que se esvai quando o observa, que só se revela ao que lhe é análogo; nós nos encontramos agora em face da existência” (WAHL, 1951, p. 74); “É porque a existência se sente diante da transcendência que ela é existência, isto é, que se não houvesse o que ordinariamente se chama de Deus, não haveria esse eu, essa personalidade, essa existência da qual Jaspers fala depois de Kierkegaard” (WAHL, 1951, p. 76).

ultrapassa qualquer delimitação cognitiva¹⁰. Como declara Jaspers, “o essencial” - isto é, a transcendência originária - “é indizível na língua com a qual se quer comunicar” (2022, p. 50).

Dizer que o Englobante é o fundamento da existência, que a existência se constitui como relação de transcendência, e que o acesso a esse fundamento significa ultrapassar a cisão entre sujeito e objeto, significa dizer que as diversas tradições em geral (filosóficas, místicas e religiosas) seriam todas tornadas possíveis a partir do tema da transcendência, mas em algum ponto elas sofreriam uma espécie de desvio ou decadência. Elas acabariam incorrendo em subdeterminações da transcendência a partir das determinações dos entes intramundanos, cuja constituição se dá por via do entendimento discursivo. Por assim dizer, buscando tematizar a esfera constituinte da transcendência, em algum ponto diversas tradições confundiram o constituinte com o constituído - algum signo constituído acabou servindo de crivo para subdeterminar algo da transcendência e inaugurou-se, então, as oposições filosóficas que reiteraram a cisão sujeito-objeto. Assim, por exemplo, teria ocorrido com a religião revelada: ela “objetivaria” a figura de Deus criando ou uma espécie de divindade esclerosada fazendo parte do mundo, ou postularia um Deus heterônomo que agiria no mundo sem fazer parte dele, criando os já conhecidos problemas da tradição filosófica.

Conforme comenta Schuessler (2001, p. 14), “cada posicionamento de Deus anularia sua transcendência”, ou ainda, como afirma Jaspers, “considerar o objeto como tal (...) como o verdadeiro Ser, é a essência de todo dogmatismo”, e “se pensarmos o Englobante em uma abordagem filosófica, transformaremos novamente em objeto o que, em essência, não é objeto concreto” (JASPERS, 2022, p. 52). Há, nas posturas dogmáticas, uma absolutização dos “conhecimentos sempre particulares da razão”, ao invés de “usá-los sensatamente *apenas* na área que lhes é destinada” (p. 104, destaque meu). Os diversos dogmatismos confundem a realidade enquanto *res* delimitada e constituída - *Realität* - com a esfera mais recuada, constituinte e efetiva, com a *Wirklichkeit* da transcendência (JASPERS, 2022, p. 62–63). É nesse sentido, diz Jaspers, que as provas filosóficas da existência de Deus deram por terra, subdeterminando sob uma figura do saber o que no fundo seria o Englobante que foge a toda

¹⁰“Não conseguimos esgotar o que é o ser-humano pelo ser-sabido dele, mas apenas podemos vivenciá-lo na origem transbordante [*ursprung*] de nosso pensar e agir” (JASPERS, 2022, p. 80 - acréscimo meu de “transbordante”)

determinação (JASPERS, 2022, p. 62). Mas é nesse sentido, também, que o saber tanto pode restringir-se apenas à sua aplicação técnica e agir sobre o mundo exterior (JASPERS, 2022, p. 140–141), quanto a esfera do saber também pode levar qualquer existência histórica e singular a perder-se e se absorver nas generalidades das determinações mundanas e decaídas frente à transcendência mais fundamental.

Diante disso, a tarefa de toda filosofia seria precisamente a de reconduzir à transcendência, ou visar seu nível, que é situado mais aquém de toda atitude do saber. Filosofar é, conforme já sugerido, “praticar” o nível dessa independência existencial constitutiva e não a “possuir” cognitivamente (JASPERS, 2022, p. 133). Por meio da atitude filosófica, pratica-se um “salto”, que vai da esfera do *Dasein* localmente posicionado à *Existenz* por excelência (WAHL, 1951, p. 84), esta que tem por princípio não o entendimento divisor ou a linguagem da convenção e da ciência, mas a própria existência. A atitude filosófica é aquela na qual o existente reatualiza, em sua existência histórica e singular, a experiência de abertura ao elemento “livre” da transcendência, não sendo, portanto, meramente uma elaboração conceitual, mas um “salto” para além dessa esfera. É nesse sentido que Jaspers aproxima a atitude filosófica dos temas das situações-limite e das cifras da existência. Se o saber não permite acessar o Ser porque é constitutivamente limitante, é precisamente quando o saber colapsa que a abertura para o ser ocorre e a existência depara-se consigo mesma como transcendência. É isso o que ensinam as “cifras” e as “situações-limite”: por assim dizer, dada a malha constituída dos signos do mundo, é preciso que essa malha rompa, fracasse, tenha rupturas, abra um rasgo - como por exemplo o da angústia -, para que esses signos deixem de ser simples signos (de apontar ou representar estados do mundo) e se tornarem algo mais. No linguajar de Jaspers, essas situações de ruptura do constituído fazem aparecer “cifras” [*Chiffren*], experiências que rompem o nível do sentido constituído e apontam ao nível da transcendência, nível este que mais fundamentalmente é o da própria constituição de sentido. Por assim dizer, o rompimento da tecitura do sentido do mundo entrega o existente a si próprio e a seu movimento mais fundamental de transcendência, livre e constituinte de sentido. A vida enredada nas generalidades conceituais, impessoais e objetificadas “salta” então para a vida enraizada historicamente como existência.

Eis o papel das situações-limite: no mundo cotidiano, a eventual desorientação da existência nas relações técnicas alienantes pode ocasionar o “despertar súbito” no qual o sujeito se pergunta sobre sua situação no mundo (JASPERS, 2022, p. 135); na vida em geral, há situações-limite - sofrer, morrer, lutar, o acaso, a culpa... - sob as quais, “diante do espanto e da dúvida”, uma existência eventualmente move-se a filosofar (JASPERS, 2022, p. 37); conforme comenta Jean Wahl (1951, p. 148), o fracasso, que suspende as relações cotidianas, é a antessala para o “silêncio” da transcendência e, como tal, sua “cifra final”: ele “nos revela de certo modo o ser”, nele “encontramos o ser”. É então nos momentos de ruptura ou abertura para além dos signos constituídos - no ato de perguntar da criança (JASPERS, 2022, p. 27), na ultrapassagem das imagens religiosas que fazem a fé abrir-se ao mistério (p. 65), na ação incondicional do santo ou do filósofo (p. 68), ou ainda na ultrapassagem da simples contemplação estética rumo ao espanto existencial (p. 128) - que o existente se abre à transcendência.

Filosofar, nesse sentido, é - sob o linguajar de Jaspers - também praticar o “salto” aprendendo a ler as “cifras” da existência, pois elas é que conduzem a simples presença local, determinada, geral e despersonalizada de alguém ao elemento da transcendência. Cabe ao filósofo reatualizar a tradição filosófica sob - como repete Jean Wahl - a “estreiteza” de sua própria existência que é única, concreta e temporal (Jaspers chega a falar em atitude meditativa e intersubjetiva, exigindo um contínuo trabalho sobre si e diante dos outros, 2022, p. 137–138). Sob tais implicações, do mesmo modo como as cifras e situações-limite podem ocasionar certo “salto” no qual a presença no mundo se abre à transcendência, o filosofar envolve a historicidade e a singularidade do indivíduo que filosofa num jogo de apropriação e de atualização das filosofias anteriores a ele, apreendendo algo que se situa mais além do que as simples imagens das doutrinas. Há um sentido mais originário da filosofia, que cabe ao filosofante, aqui e agora, reapropriar em sua própria situação.

Sob a síntese de Wahl (1951, p. 71), reviver a filosofia em seu caráter originário “é transformá-la em nossa apropriação, de tal modo que essa fonte original da filosofia deve a cada vez brotar de uma maneira nova e original”, ou ainda, é preciso “reaprender” sob as “superestruturas” constituídas os mesmos “raios” emanados pela origem, o mesmo ponto

originário que teria sido igualmente vislumbrado pelos filósofos desde a antiguidade. Ou, como o escreve Jaspers, há uma “tarefa”, mais uma vez contínua porque temporal e finita, de reapropriar o sentido originário das filosofias pregressas atualizando-o sob o tempo atual:

Apenas a seriedade de uma pesquisa filosófica atual permite entrar em contato com a filosofia eterna sob seus aspectos históricos. Estes são os meios de unir-se na profundidade para conquistar um presente comum. (...) o que dá à penetração histórica seu sentido e sua perfeição são os instantes de comunhão na origem. Então brilha a luz que dá seu valor e ao mesmo tempo sua unidade a todas as pesquisas superficiais. Sem esse lugar de reencontro que é o da origem da filosofia, toda sua história se reduz, ao fim, a um apanhado encadeante de erros e bizarrices. Assim a história se torna o espelho de cada um: vê-se nela o reflexo do que se é a si mesmo (JASPERS, 2022, p. 155–156).

A filosofia torna-se, sob Jaspers, algo como uma corrida de bastões: em algum ponto as filosofias pregressas, por se constituírem como tradições, ofereceram certa abertura à transcendência, embora sob o risco contínuo das eventuais “cifras” se transformarem em meros signos convencionais. Cabe então a cada existente, em sua atualidade e historicidade singular, animar os signos em caminho inverso, entrever em meio a eles as “cifras” que reatualizarão o lugar de “reencontro” para com a “comunhão na origem” (“tornar-se a si mesmo (...) não se realiza num salto rápido por uma via direta, mas na caminhada com aqueles que seguiram os caminhos do homem e o indicaram pelo pensamento”, JASPERS, 1950, p. 454). Cada existente se reapropria e reatualiza as filosofias pregressas; a cada nova filosofia cabe, portanto, deixar seus signos enunciados para que o existente reatualize o sempre novo frescor originário da transcendência (trabalho que devolve o existente à sua liberdade mais fundamental e põe, novamente, o desafio de legar sua obra a um novo jogo futuro de liberdades).

3.2) Jaspers, Nietzsche e o curso de antropologia

Dados os termos sobre Jaspers, eles auxiliam a situar a parte rarefeita do curso de antropologia dedicada a ele. Conforme dito, Nietzsche é ali apresentado como um filósofo cujos temas recusam a transcendência, não obstante sua filosofia e atitude também impliquem, de algum modo, o tema da transcendência. Foucault o situa: a filosofia da imanência de Nietzsche recusa todo e qualquer tema da transcendência; mas sob a leitura de Jaspers, por sua radicalidade mesma, essa recusa acaba por também apontar ao tema da transcendência, como

se o pensamento de Nietzsche contivesse uma espécie de impensado - a transcendência em sentido jaspersiano - e ele apontasse, implicitamente, à transcendência que o constitui e precisaria ser explicitada. Como todo filósofo, portanto, Nietzsche também apontaria ao tema da transcendência e o legaria para que fosse reatualizado.

Nisso, o início da lição de antropologia situa Nietzsche como *Dionysos philosophos*: o termo alude à imanência e não à transcendência. Sob essa alusão, à primeira vista, “para Jaspers”, Nietzsche seria o primeiro filósofo a “ultrapassar realmente o idealismo kantiano do objeto” e “daria à verdade um sentido novo”, o de que a verdade perpassa a questão da interpretação e a “forma constituída da existência viva” (FOUCAULT, 2022, p. 195, destaque do autor). Pretenderia isso dizer que a filosofia da transcendência de Jaspers seria uma espécie de correspondente da filosofia da imanência de Nietzsche? Foucault responde a isso dizendo que a verdade em Jaspers compõe a “trama secreta da existência” e essa trama é da ordem de algo “não ainda apreendido” (FOUCAULT, 2022, p. 195). Qual verdade? É a da “historicidade da existência”, constituída precisamente pelo duplo movimento exposto acima, no qual a existência é capaz de apreender a si e ao mundo, mas, mais fundamentalmente, é capaz de abrir-se ao movimento mais originário pelo qual se apreende (Cf. FOUCAULT, 2022, p. 196–197). O curso chega inclusive a cruzar esse tema com o da vida (*Leben*), que compõe também o argumento sobre as filosofias antropológicas do curso (como a de Dilthey): “o ser é portanto ao mesmo tempo a própria vida, o *Leben* (o *Leben* é precisamente a relação instantânea e sempre nova do ente ao ser), e também aquilo cuja unidade se decifra através do *Leben* (FOUCAULT, 2022, p. 197). Nesse duplo movimento - que Foucault parafraseia Jaspers como sendo o da racionalidade “negativa” e o da historicidade “positiva” -, pode-se inclusive entreler o “englobante de nossa existência” e “a cifra da transcendência do ser” (FOUCAULT, 2022, p. 197). Ou ainda, conforme anota Jacques Lagrange, “a verdade da existência viva é a relação imediata do ente ao ser no devir” (FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955, p. 64).

Apresentados sob esse fundo jaspersiano da transcendência, os temas da filosofia nietzscheana desenvolveriam-se inteiramente na imanência. Nietzsche - mostra o curso - também procederia como Jaspers, ao criticar sem parar as formas constituídas da objetividade, recusar as teleologias, postular um devir incessante ou contestar todas as formas de

interioridade. Mas esses recursos serviriam como espécies de “direções e vetores”, ou ainda de “ídolos” os quais, diante da transcendência, “não manifestam nem o sentido e nem a fonte”, de onde “Nietzsche recusa a si mesmo o direito de ler a referência de todos esses índices”, isto é, de ler a transcendência (p. 198). Mais uma vez: Nietzsche apontaria, sob seus temas da imanência, a questão da transcendência, mas sem manifestar “o sentido e a fonte”.

Recusando a transcendência, Nietzsche opera como se ao fim ele invertesse os aspectos da transcendência na própria imanência, substituindo-os por temas tais como os do Eterno Retorno, do além do homem e da morte de Deus. Conforme anota Jacques Lagrange (FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955, p. 65), o ensinamento oral de Foucault faz ver que essas “direções e vetores” ou “ídolos” entrevistados nos conceitos nietzscheanos caracterizariam uma “idolatria da transcendência” (ao invés de encará-la de frente, Nietzsche a substituiria por conceitos que, ao cabo, seriam ídolos carentes de “sentido e fonte”, e logo insuficientes diante da transcendência que os fundamenta e os completa). E como diz Jaspers (1950, p. 431), ao negar a Deus, Nietzsche põe outra coisa em seu lugar, como que substituindo a fé em Deus pelo eterno retorno, o devir pela vontade de potência e a crença em deuses pelo tema do super-homem.

Qual seria a fonte dessa recusa da transcendência? Esse - escreve Foucault - é o momento no qual o comentário de Jaspers “se inflete e, dobrando-se sobre si mesmo, torna-se interpretação” (FOUCAULT, 2022, p. 199) – O que significa dizer mais uma vez que Foucault *descreve* ao invés de adotar sem reservas a tese como sua. A recusa se deve ao fato de que, a despeito de ser um filósofo da imanência e crítico do cristianismo, Nietzsche seria ao fim um “herdeiro de toda uma filosofia cristã da qual ele segue os impulsos, mesmo que os retornando contra o cristianismo” (FOUCAULT, 2022, p. 199–200). Ou, conforme anota Jacques Lagrange, Nietzsche é “historicamente o herdeiro de uma filosofia cristã que impede de dar seu sentido à transcendência” (FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955, p. 65).

Foucault exemplifica (parafraseando o cap. 2 de *Nietzsche e o Cristianismo*): 1) Nietzsche quer criticar o cristianismo, mas herda o tema de uma história universal cristã quando, ao fazer como os cristãos, interpreta a história em termos de “queda” (assim o cristianismo é comparado sob o crivo mais recuado da idade trágica do helenismo), ou ainda, quando substitui a figura de uma totalização da história baseada na figura do Cristo pelo tema

do além-do-homem; 2) ele herdaria o tema cristão da finitude, falta e incompletude do homem, substituindo-o pela comparação com a finitude do animal; 3) ele oporia a ciência ao cristianismo, sem considerar que a exigência de um saber universal é precisamente o que já havia feito a postura cristã contestar o mundo grego (FOUCAULT, 2022, p. 200–203; FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955, p. 66). Disso tudo, se Nietzsche empreende uma filosofia anticristã, seu pensamento seria inteiramente movido (e “envenenado”, como anotava Jacques Lagrange - FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955, p. 65) pelos “impulsos” já prescritos pela tradição cristã. Se ele critica a metafísica, seria ainda sob temas tributários dela. Lembrando o que se disse mais acima, sobre a religião revelada que toma algo do constituído como critério constituinte, se Nietzsche “herda” ou “segue os impulsos” de uma filosofia cristã, isso significa que no conteúdo de sua filosofia, seus conceitos ainda não se depurariam da tradição cristã, metafísica, que “objetiva” a transcendência, à qual ele gostaria de se libertar. Mas, ainda que tudo ocorra assim, Nietzsche representaria uma espécie de limite e de ponto de viragem desses “impulsos” que tornaram possível o cristianismo.

Sob a descrição de Foucault, Nietzsche seria para o cristianismo o que, em Jaspers, uma “situação-limite” é para a existência: conforme visto acima, situações-limite representam rupturas que abrem a existência ao fator da transcendência. Do mesmo modo, mesmo que tributário do cristianismo, Nietzsche seria um “limite” do mundo cristão. Ele cumpriria um papel de “Epifania”, de “Pentecostes”, “purificação” ou “caminho de retorno” do cristianismo sobre si mesmo¹¹. Nietzsche representaria uma espécie ponto de viragem da exaustão ocorrida tanto na tradição cristã tanto moderna, ele “tomou sobre si a decomposição universal de nosso mundo” para apontar o que pode ser o “verdadeiro indecomponível, o ser do homem”, (JASPERS, 1950, p. 459). Tudo se passa como se, ao confrontar os impulsos do mundo cristão que lhe “envenenam” com seus limites, ele permitisse uma nova abertura ao tema transcendência, e disso decorreria a figura da “purificação” (FOUCAULT, 2022, p. 203–204).

¹¹Conforme comentava Jean Wahl, em Kierkegaard e Nietzsche “o mundo moderno toma consciência de seu fracasso. Neles, a modernidade nega-se a si própria, ela quer retornar à visão cristã de Kierkegaard, a um ideal pré-socrático em Nietzsche. É então uma maneira para o mundo moderno de dizer que ele quer se desembaraçar de si próprio e reencontrar o ser” (WAHL, 1951, p. 54)

Como essa nova abertura - ou “purificação” - ocorre? Foucault condensa aqui diversos tópicos do final do livro de Jaspers sobre Nietzsche, em redação que é claramente alusiva, se não lacunar (e visivelmente não definitiva). No caso de Nietzsche, essa “purificação” se daria em uma dentre duas possibilidades das quais o filosofar poderia ser investido, no caso, a posição do ateísmo. A reflexão filosófica, que - na linha do que se viu acima - “nasce da relação do ser si ao transcendente”, pode ser investida tanto num pensamento da *revelação* quanto do *ateísmo*. Mas como tal, o filosofar “não conduz nem a Deus, nem afasta Dele”, pois é relação à transcendência e não - conforme visto acima - subdeterminação por uma de suas figuras (JASPERS, 1950, p. 440)¹². Conforme complementa Jacques Lagrange (FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955, p. 67), em Jaspers a filosofia também pode se “perder” ou “suprimir-se” no ateísmo, reduzindo-se a posições como a do “pragmatismo e naturalismo” (Jaspers complementa: positivismo, materialismo, biologismo...), ou “suprimir-se” na revelação, transformando-se em teologia. Disso, sob a fórmula de Jaspers, numa época de “ateísmo universal” recaído “em concepções da falsidade mais extrema”, Nietzsche propiciaria um ateísmo existencial. Ele permitiria entrever, mais além do ateísmo pregresso e da simples redução à imanência, “o encontro mais autêntico da transcendência” (JASPERS, 1950, p. 430). Ao lado da atitude filosófica sobre a Revelação, Nietzsche “abraçou o ateísmo em sua totalidade, e também algo de outro [alternativo à Revelação] pelo qual a reflexão filosófica não deixou de por em questão”, isto é, não deixou de lado o fator mais originário da ultrapassagem, da transcendência (JASPERS, 1950, p. 439).

Ser filósofo do ateísmo, nisso, não corresponde mais ao ateísmo pregresso. Este - conforme mencionado, sob os “positivistas, naturalistas, materialistas” - ainda encerraria seu objeto numa “imóvel certeza de si”, em “buscas de hipóteses e então numa superstição qualquer”, ele manteria “por trás a certeza secreta de uma realidade evidente” (JASPERS, 1950, p. 435), e então esse ateísmo acabaria por “perder-se”. Já filosofar de modo ateu significaria, em Nietzsche, conduzir o “caráter negativo da racionalidade” discursiva e divisora, responsável pelas determinações do mundo (FOUCAULT, 2022, p. 204), até os limites do “vazio” e do

¹²“Cada um é apenas submetido à necessidade existencial de decidir se quer viver para si no ateísmo ou na relação com a divindade, decisão entretanto não sobre o que há de dizível sobre um saber de si, mas sobre a atitude interior e a estima sobre as coisas, sobre o risco e a experiência do ser” (JASPERS, 1950, p. 439).

“abismo”. Disso, “talvez tudo o que Nietzsche nega já tenha sido negado em outros tempos, *mas isoladamente* (...) ou de um modo que não ameaçava existencialmente aquele que nega, pois ele carregava por trás a certeza secreta de uma realidade evidente”; quanto a Nietzsche, sua negação não é isolada mas extrema, é uma “insatisfação ilimitada diante de toda forma de ser que lhe aparece”, é uma “negatividade de todo modo universal”, levando aquele que nega ao colapso diante de uma ausência de realidade evidente (JASPERS, 1950, p. 435). Tal postura, como Diz Foucault, “altera o sentido filosófico do ateísmo como questão filosófica” (FOUCAULT, 2022, p. 205), alteração que conduz ao “ateísmo existencial” (JASPERS, 1950, p. 441).

O caminho para a *Existenz* é a radicalização da postura da negatividade em direção ao “limite”, ao “vazio” e ao “abismo”, conforme sugerido. Tendo em vista, conforme acima, que a postura filosófica significa relação à transcendência, e que essa postura pode abrir-se tanto à revelação quanto ao ateísmo, há, assim, uma espécie de jogo de reversões na filosofia de Nietzsche, primeiro rumo ao ateísmo e depois apontando à transcendência. Em primeiro lugar, ele *reverteria* os conteúdos da filosofia numa guinada para o ateísmo. Mas, conforme visto, essa redução ao ateísmo em sentido convencional leva a um “perder-se” da filosofia, do mesmo modo como a filosofia orientada à revelação pode “perder-se” na teologia. Essa reversão para o ateísmo transformaria então a filosofia de Nietzsche numa “não-filosofia”.

É aí, declara Jaspers, que “Nietzsche realiza uma filosofia do limite (encerrada nesses conteúdos [do ateísmo convencional: positivismo, naturalismo, biologismo, pragmatismo]) que ele faz imediatamente passar numa não-filosofia (ele cai no biologismo, no naturalismo, no que é útil no mundo)”. Conservada nesse primeiro passo, a “reversão” na não-filosofia integraria Nietzsche num “ateísmo imperturbável e raso [*plat*]”, numa “imanência niilista” e num caminho que conduziria o pensamento de Nietzsche às interpretações mais bárbaras (e Jaspers, que publica o livro primeiramente em 1935, parece aludir ao clima da Alemanha, JASPERS, 1950, p. 441).

Mas Nietzsche não se limitaria a essa primeira reversão que culmina numa “não filosofia”, e aí entra o dito “ateísmo existencial” (isto é, o ateísmo que se abre à existência, do mesmo modo como se demarcou que a Revelação também pode ser, em outros contextos, ponte

para ela). Ele implica numa nova reversão, conduzindo a “não-filosofia” da primeira inflexão ateuista ao ateísmo existencial que reata com a relação à transcendência. Essa nova reversão se dá pela insaciável postura nietzscheana de ultrapassagem, que implicaria igualmente a ultrapassagem do ateísmo. Conforme Jaspers, “é no momento em que ele ultrapassava algo que a verdade falava por sua boca, sem que ele pensasse deter essa verdade. É isso que o torna invencível”, e “seu novo filosofar é mais profundo do que essa forma [de ateísmo, engajada também em seus conceitos mais famosos] que, embora dominante, não passa ao fim de uma forma particular de suas declarações” (JASPERS, 1950, p. 442)¹³.

É preciso olhar para o movimento inteiro, total da filosofia de Nietzsche, ao invés de fixar-se em seus conceitos particulares. Em seu ateísmo, todo e qualquer caráter tético relativo ao mundo é submetido a uma negatividade absoluta, sob a qual não haveria tese que permaneceria de pé ou incólume diante de uma “suspeita” incessante e de uma “traição” contínua de tudo o que é estável (JASPERS, 1950, p. 445–448). Conforme declara Jaspers, “o que há de decisivo em sua filosofia não saberia ser um conteúdo determinado, (...) toda afirmação é posta de novo em questão (...), tudo o que é dito parece se suprimir e culminar numa contradição” (p. 445). A filosofia ateuista e sua negatividade absoluta pressionariam o caráter “negativo” do mundo até seus últimos limites, não encontrando mais, para fundar o mundo, os velhos conceitos da tradição (destituídos de sentido), sequer um ponto de apoio das posições ateuistas pregressas, mas sim o próprio vazio. Mas, como ocorre nas diversas filosofias da existência, toda existência que se depara com o vazio faz ver, através dele, a pura relação “positiva” de sentido da existência que se relaciona com o vazio, que doa sentido, que constitui relação.

Conforme Foucault sintetiza, “apenas há filosofia no vazio do abismo que chama pateticamente a existência à sua possibilidade mais autêntica” (FOUCAULT, 2022, p. 204), ou, conforme Jaspers, a “negatividade absoluta” de Nietzsche é como a vontade “que arrisca tudo pelo ser autêntico” e para isso abdica de “adquirir uma forma”: fazendo isso, ela “busca fazer

¹³“Será que a força destrutiva do pensamento nietzscheano, sua tentativa conduzindo todos os que a repetem a um nada que não impõe obrigações, é realmente a essência de Nietzsche? Ou não é precisamente o inverso, é porque Nietzsche tomou sobre si a decomposição universal de nosso mundo, que ele adquiriu o único começo ainda possível e a impulsão rumo ao verdadeiro indecomponível, ao ser do homem?” (JASPERS, 1950, p. 459)

falar e tornar real o que se esconde no pensamento determinado, ela busca a fundo o retorno à historicidade da existência autêntica” (JASPERS, 1950, p. 446).

O ponto da segunda “reversão”, no qual o ateísmo aponta à transcendência, é precisamente este no qual ele não se reduz ou se atém aos simples conteúdos da imanência. A atitude de Nietzsche de “negatividade absoluta”, aplicada numa filosofia do ateísmo, ultrapassaria o ateísmo progressivo, e mesmo qualquer ateísmo, fazendo com que qualquer pensamento sobre o mundo não se reduza a seu simples caráter fenomênico, mas à atitude incessante de ultrapassá-lo (sem, entretanto, recair na direção inversa, a da teologia). É precisamente aí - nessa negatividade absoluta a ultrapassar qualquer caráter tético - que Jaspers enxergaria o “não” se transformando num “sim”, isto é, o ateísmo ultrapassando o ateísmo convencional e apontando à transcendência (“Ao invés da escala de negações conduzir ao nada definitivo, o pensamento de Nietzsche conduz também pela escala de inumeráveis pequenas afirmações ao sim definitivo”, JASPERS, 1950, p. 447).

Com base nisso, é possível abordar a breve passagem que o curso de antropologia dedica à loucura. Na linha do que se viu acima, o curso não deixa de dizer que o filosofar, como “diálogo efetivamente falado entre o Si e o transcendente”, pode desdobrar-se tanto na “negatividade do abismo” - isto é, no ateísmo, definido como “verbo do abismo” - quanto na “positividade da possibilidade pura” (FOUCAULT, 2022, p. 204). Disso, “enquanto filósofo, Nietzsche aparece então como limite da filosofia e negatividade da filosofia”. O curso explica essas noções de limite e negatividade com três tópicos: elas significam 1) a supressão da filosofia numa “não filosofia” (sob os termos acima), 2) a supressão da verdade filosófica numa “descida com Zaratustra à repetição e mesquinha dos homens”¹⁴ e 3) que “Nietzsche torna-se ele próprio a negatividade do mundo: seu ato de filosofar é a auto-destruição do ser humano e desse ser humano que ele é”. O curso arremata citando Jaspers: “é tornando-se uma só e mesma coisa com a negatividade que Nietzsche adquire sua historicidade” (FOUCAULT, 2022, p. 204; JASPERS, 1950, p. 449).

¹⁴ O texto é alusivo e inconcluso, mas talvez alude a quando Jaspers declara que apenas no seio do mundo é possível tomar uma “decisão exprimível”, mas tal decisão deve estar englobada pela consciência do ser (JASPERS, 1950, p. 450) - o que significaria que é pela descida com Zaratustra rumo à repetição e mesquinha do mundo que a contestação radical desse mundo apontaria à sua superação.

Importa, aqui, notar como o teor dos trechos desliza: fala-se da filosofia de Nietzsche e do argumento sobre sua negatividade absoluta, mas para chegar na figura do próprio Nietzsche como pessoa, vinculando-se a *obra* filosófica e o *autor* que se tornou louco. Nietzsche torna-se “uma só e mesma coisa com a negatividade” e, por meio disso, “adquire sua historicidade”. Sua historicidade envolve seu próprio filosofar, que em seu caso implicou também sua auto-destruição como ser humano. Conforme visto acima, em Jaspers o filosofar supera o simples saber restrito a uma atitude intelectual, pois implica a atitude existencial de alguém que se enraiza em sua historicidade. Considerando o trecho citado, Nietzsche “historiciza” sua existência ou *Existenz*, ultrapassa o simples estatuto de estar-aí ou de *Dasein* localmente situado, por meio da negatividade que é coextensiva à sua filosofia¹⁵. E é aí que entra a passagem sobre a loucura, já ilustrada mais acima por Vuillerod:

Assim se compreende sua loucura, [que não é] nem a verdade de sua filosofia, nem a supressão de sua filosofia: que é a expressão de sua unidade com a negatividade do mundo - ao mesmo tempo dissolução de sua existência no mundo das determinações biológicas e a queda de sua linguagem filosófica numa desrazão que a torna derrisória e vã.

De onde esse fato:

- de que não se pode representar seu ato de filosofar em suas possibilidades extremas sem levar em conta os processos biológicos que se manifestam na loucura;
- que esse sacrifício de sua vida na filosofia é, ele mesmo, sacrificado na loucura.
Tudo isso não invalida seu pensamento, mas manifesta a cifra que se pode ler através de sua própria destruição.

E essa cifra, é que a queda de Nietzsche nos livra diante de nossa liberdade mais radical e nos força a filosofar sem ele, na dimensão dessa transcendência que ele liberou tentando nos liberar dela. (FOUCAULT, 2022, p. 206)¹⁶.

¹⁵O trecho parece afim a: “Da mesma maneira que ele se comportava em quase todas as situações de sua vida (pelo pensamento, Nietzsche levava a fundo as possibilidades e finalmente nada restando, assim ele sofria, renunciava, se retirava), o mesmo ele era de fato em sua filosofia o “espírito tentador” (como ele dizia de uma forma ambígua)” (JASPERS, 1950, p. 447) - a tradução espanhola complementa: “espírito tentador” é *Versucher-Geist*, o que ao mesmo tempo “tenta”, “ensaia”, mas também que tenta no sentido de tentação, “induz a...”, (JASPERS, 1963, p. 621)

¹⁶A primeira parte do trecho parafraseia uma passagem de Jaspers bastante truncada, cujas traduções em italiano (Luigi Rustichelli), em espanhol (Emilio Estiu), em francês (Henri Niel) e em português (Marco Casanova) destoam bastante (Cf. MIOTTO, [s.d.]), mas cujo resultado é aproximadamente o seguinte: “A loucura que, como fato empírico e brutal, não tem nenhum sentido, torna-se o símbolo místico desse sacrifício. Ela faz com que Nietzsche possa ser, mais uma vez, mal interpretado. O fato de que em Nietzsche a originalidade se radicalize propriamente quando começa sua desintegração pela solidão e pela doença – de modo que seu filosofar, em suas possibilidades extremas, pareça inconcebível sem aqueles processos biológicos que culminaram na loucura – leva justamente a incluir a loucura no contexto desse sacrifício que caracteriza toda a vida e pensamento de Nietzsche” (JASPERS, 1950, p. 449).

Mais uma vez, o trecho é alusivo e esquemático, mas importa notar aqui as demarcações: o sacrifício de Nietzsche culmina na loucura, cujos processos biológicos não são nem a verdade da filosofia de Nietzsche (não explicam sua filosofia, não reduzem sua filosofia à loucura como princípio explicativo), nem a supressão dela (a filosofia aberta por Nietzsche permanece como filosofia, a despeito da queda de Nietzsche na loucura). A filosofia apontada por Nietzsche sobrevive para além da loucura e a despeito dela, como se poderia presumir que a filosofia também pode sobreviver para além de seu eventual investimento em outras figuras delimitadas, como o ateísmo ou a Revelação. Mas *no caso de Nietzsche*, em sua existência histórica, não se pode ler seu “ato de filosofar e suas possibilidades extremas” sem “levar em conta os processos biológicos manifestados na loucura”, pois *nessa existência, neste contexto situado*, o sacrifício da vida na obra filosófica acaba, por fim, também sacrificando a vida (destruída) e a obra (linguagem filosófica caída numa derrisória desrazão) na loucura.

A filosofia, que não é loucura, pode investir-se no contexto existencial de um filósofo que acaba na loucura. A filosofia, que não é loucura, encerra-se *em Nietzsche* não podendo ser lida sem correlacioná-la com os processos que, em seu caso, em sua situação, acabaram levando-o à loucura, que é ao mesmo tempo, quanto à vida, sua “destruição”, e quanto à obra, “queda de sua linguagem filosófica numa desrazão que a torna derrisória e vã”. Mas quando Nietzsche fica louco, sua filosofia acaba, termina, não ocorre mais - Jaspers não deixa de realçar em *Nietzsche e o Cristianismo* que ele, “destruído” pelo “processo de uma doença que pôs fim prematuro à sua criação, não pôde expor a unidade sistemática de seu pensamento”, (JASPERS, 2021, cap. III, 6, “*El Conjunto*”, s. p.). Ou em miúdos: a loucura pode implicar a destruição da *vida* nos processos meramente biológicos e queda da *obra* na desrazão e no derrisório (anulando então a obra, tornando impossível haver uma filosofia louca), e a filosofia não é e não pode ser explicada pela loucura, *não havendo então filosofia louca*; mas no caso de Nietzsche, a filosofia nos chega através de uma existência que *também* recai na loucura. Ou, como Jaspers menciona em *Nietzsche e o Cristianismo* (JASPERS, 2021, cap. III, 8, 2),

A obra de Nietzsche está à sombra da doença. Não constatamos isso para desacreditar a obra, mas para proporcionar a possibilidade de captar a autêntica verdade de Nietzsche, e para captá-la de forma tanto mais pura quanto mais nos abstrairmos dos desenfreamentos, das paixões ou das situações que provoca uma doença e que nada têm a ver com o sentido dessa obra.

Nisso, sob o contexto da filosofia da existência, nessas passagens a loucura não é causa da filosofia ou do filosofar (pois há filosofia sem loucura e em Jaspers a filosofia não se reduz a simples determinações históricas como a revelação, o ateísmo ou a loucura, embora possa correlacionar-se com elas) e não há linguagem filosófica admissível como louca ou determinável em meio aos demais processos biológicos (pois, em Nietzsche, a loucura é “queda de sua linguagem filosófica numa desrazão que a torna derrisória e vã” e reduzir a filosofia a processos biológicos seria suprimir o nível da existência).

Mas a loucura em Nietzsche é resultado de seu contexto existencial e de sua “historicização”, o que na citação de Foucault recai na palavra *expressão*: a loucura não é verdade ou supressão da filosofia, mas “expressão de sua unidade com a negatividade do mundo”. Se ela é expressão da “unidade com a negatividade do mundo”, a loucura é um dos modos de expressão possíveis de uma existência, a de Nietzsche. É a mesma existência cuja atitude também implica a postura filosófica da “negatividade absoluta” entrevista acima. E se é assim, a loucura parece ser, em Nietzsche, o mesmo que - aos olhos de Jaspers - a histeria poderia ser em Santa Teresa d’Ávila e nos claustros medievais com seus visionarismos e experiências místicas: “o misticismo teria existido sem a histeria, mas suas manifestações teriam sido menos ricas, menos difundidas - *na superfície* e não quanto ao porte e o sentido espiritual dos indivíduos e das obras” (JASPERS, 1953, p. 272–273, destaque nosso).

O misticismo não requer a histeria para existir, mas a histeria pode ser uma dentre outras expressões de superfície de certas existências profundas eventualmente abertas ao misticismo; do mesmo modo, a filosofia não precisa da loucura para existir, mas em existências profundas como *a de Nietzsche* a loucura e suas determinações biológicas são uma dentre outras expressões “de superfície” de uma existência cuja historicização se abriu tanto a um processo que eventualmente culminou na loucura, quanto a uma filosofia da “negatividade absoluta”.

A noção de existência permitiria então, ao mesmo tempo, ligar e desconectar filosofia e loucura: ambas ligam-se a certo leque, paralelismo ou estilo de atitudes existenciais sem, com isso, reduzirem-se uma à outra. Em Jaspers, por assim dizer, o misticismo não é histérico e a filosofia não é louca, embora certas manifestações místicas possam conter histeria e certas obras filosóficas conterem manifestações loucas de seu autor. O argumento aqui é semelhante ao já descrito em diversos dos outros textos de Foucault dos anos 1950: há uma existência como

“unidade significativa das condutas”, tornando possível tanto as manifestações “normais” quanto as “patológicas”, tanto as expressões ordinárias quanto as artísticas (FOUCAULT, 1954, p. 13 e 54). Na *Introdução a Sonho e Existência*, por exemplo, sob o argumento da *Daseinsanalyse* as diversas “direções de sentido” fundamentais da existência podem manifestar-se tanto em expressões patológicas quanto artísticas, tornando possível inclusive uma “antropologia da arte” (FOUCAULT, 2001b, p. 105), argumento que - embora Binswanger ali vá mais longe - não se distancia do de Jaspers. E se em *Binswanger et l'Analyse Existentielle* Foucault acusa Jaspers de não conseguir realizar uma antropologia unitária em sua obra inicial de psicopatologia (ele realizaria um “bi-humanismo”, FOUCAULT, M., 2021, p. 32), em sua filosofia da existência as noções de *Existenz* e de transcendência parecem tentar resolver esse problema, ultrapassando as abordagens explicativas e compreensivas numa *Existenz* que pode engajar os modos de expressão mais variados.

Considerando esses termos, as noções decisivas para denotar as relações entre loucura e obra, sob o Jaspers entrevisto no curso de antropologia, são as de existência e de transcendência. Em Nietzsche há uma filosofia cujos conteúdos denotariam uma “recusa da transcendência”, embora ao cabo apontando, por via da mencionada “negatividade absoluta”, ao problema da transcendência. É sob esse contexto que o curso de antropologia diz que a loucura “não invalida” o pensamento de Nietzsche, mas “manifesta a cifra que se pode ler através de sua destruição” (FOUCAULT, 2022, p. 206). Tomada sob o ponto de vista dos processos biológicos, das delimitações e oposições do mundo - do âmbito do *Dasein* jaspersiano -, a loucura é mero signo da destruição de Nietzsche nesses processos, bem como da destruição de sua obra na desrazão e no derrisório. Mas lida sob um ponto de vista da *Existenz*, o signo pode tornar-se cifra, e então a trajetória *inteira* de Nietzsche pode ser lida, como o curso o diz, como uma cifra, ou como “o vertígio de uma terra que treme mas não reconhece nela o abalo da transcendência” (FOUCAULT, 2022, p. 206): Nietzsche, na superfície de seus conceitos, “recusaria” a transcendência, mas no movimento de seu filosofar, apontaria para ela, faria entrever seu “abalo” para além dos simples “tremores” (Jaspers reitera que “é *estreito* aquele que (...) sucumbe às fórmulas isoladas, aos radicalismos, às posições determinadas” desse filósofo, JASPERS, 1950, p. 457, ou ainda a relação para com Nietzsche se falseia no momento

em que, “ao invés de despertar para a existência, torna-se sobretudo o ponto de partida de uma sofisticada ilimitada”, JASPERS, 1950, p. 452 - tom, aliás, bastante diverso da exposição sobre Nietzsche no curso de antropologia, Cf. FOUCAULT, 2022; MIOTTO, 2011; SFORZINI, 2020 e 2022). Nietzsche, portanto, também realizaria a mesma tarefa do filosofar exposta mais acima, aquela da corrida de bastões, na qual cada nova filosofia lega ao existente a tarefa de recolher as cifras e recompor o jogo da transcendência (“O problema que se põe é a existência no comércio com Nietzsche (...) ao invés de cair na sofisticada, tomar parte na autenticidade e veracidade de seu movimento”, JASPERS, 1950, p. 454). É nesse tom que tanto o curso, quanto as notas de Jacques Lagrange a ele, se encerram:

Loucura para Jaspers é a expressão na qual ele [Nietzsche] foi o grande sacrificado da filosofia - tendo sido a negatividade do mundo. Ela invalida [como queda no biológico] a cifra que se pode ler através do pensamento e da existência de Nietzsche: filosofar na transcendência.

Nietzsche é o filósofo que nos abandona diante da tarefa de filosofar.

Em conclusão, a propósito de Nietzsche:

- levar a sério a noite na qual Nietzsche deixa seus discípulos;
- levar a sério a liberação que vem de Nietzsche e que libera para uma filosofia que não é mais [filosofia];
- levar a sério que Nietzsche, como todos os liberadores, depende de nossa liberdade: filosofar depende de nós (FOUCAULT; LAGRANGE, 1954–1955, p.68).

Esses temas segundo os quais Nietzsche nos põe sob a tarefa de filosofar fazem parte da conclusão dos dois livros de Jaspers sobre esse filósofo (por ex.: “O peso da existência possível que se impõe à existência enquanto *Dasein* e a encarrega de um trabalho intelectual real a ser completado pela impulsão de necessidades existenciais, funda então a verdadeira relação para com Nietzsche”, JASPERS, 1950, p. 452). O tom do curso de antropologia, como se vê, é inteiramente jaspersiano, uma *descrição* de Foucault sobre a interpretação de Jaspers.

3.3) Da transcendência à “civilização”

Os fatores acima permitem situar as considerações de Vuillerod expostas no tópico anterior, sobre a questão da loucura no curso de antropologia. Mas antes de seguir tal análise, é importante expor com mais linhas um problema aí posto que não está em jogo apenas nas considerações de Vuillerod e para o Foucault dos anos 1950, mas também o será nos textos dos anos 1960. Se Nietzsche - aquele que torna “una” em sua existência a atitude filosófica da

“negatividade absoluta” e a queda na loucura - é um filósofo, *por que justamente a loucura se torna “cifra” ou “símbolo místico” de uma postura filosófica?* Como se tornou possível que, em certo sentido, o homem acolhesse uma linguagem filosófica - ligada à verdade, ao ato criativo, à obra - por vias expressivas que se misturaram com as da loucura?

Há ao menos dois caminhos para abordar isso. O primeiro, já entrevisto acima, é perguntar sobre como é possível em termos de existência individual um *louco* produzir uma *obra*. Como se sabe, para além de Nietzsche, Jaspers também se ocupa com diversos outros artistas e literatos, comparando-os com os seus pacientes para delimitar a relação precisa entre a loucura e a obra. Em *Strindberg e Van Gogh*, por exemplo, ele estabelece um grande mosaico entre esses dois fatores: seria a criação da loucura comparável à ocasionada por outros fatores contingentes, tais como a embriaguez de Bismarck, que bebia para criar seus discursos? Ou ainda: haveria correspondência entre evolução psicológica e o decurso dos atos criativos nos gênios loucos? E essas evoluções diversas, poderiam ser entrecruzadas com as de gênios não loucos ou com loucos que praticam arte, mas não seriam gênios? E entre gênios loucos, haveria analogias ou divergências em suas vidas e obras, por exemplo entre diferentes esquizofrênicos geniais, ou entre esquizofrênicos comparados com acometidos de paralisia geral e outros males?

Todas essas perguntas circundam o fator individual e a relação do autor com sua obra: poderia ser o ato criativo reduzido a mera característica psicológica, crise ou delírio? Mais acima, o exemplo de Nietzsche pareceu dizer que não, embora ainda persista a questão sobre como uma filosofia possa ser inseparável de sua queda na loucura. No que diz respeito a isso, num capítulo intitulado *A Esquizofrenia e a Obra* - o nome desse capítulo e o do próximo parecem ter interesse direto para o jovem Foucault -, Jaspers primeiro diferencia a relação entre vida e obra nos gênios “não loucos” e loucos. Na vida e na obra, no gênio “não louco” em geral seu “desenvolvimento [é] contínuo [e] sua aspiração longa, [ele] cria para si mundos novos nos quais ele floresce”; não há grandes rupturas a não ser as ocasionadas por mudanças normais como a da puberdade ou de resoluções arbitrárias.

Mas no gênio louco algo perturba as continuidades, fazendo oscilar bruscamente as vidas e, com elas, também as obras: “se uma transformação brusca ocorre aos 30 anos [isto é, se não faz parte da continuidade normal da vida como a puberdade ou outra fase], qualquer

psicólogo realista buscará sua causa em outro lugar que não o espírito”. As modificações bruscas das crises de loucura também se acompanham de transformações no estilo das obras, como Jaspers chama a atenção em van Gogh. O caso é o mesmo em Nietzsche, pois em sua trajetória haveria ao menos uma dupla “mudança de estilo” (JASPERS, 1953, p. 260), que o livro sobre Nietzsche já situava em sua vida na virada dos anos 1880 e na proximidade do colapso de Nietzsche (ao fim de 1889 - conforme mencionado mais acima no argumento de Vuillerod). Isso leva Jaspers a duas conclusões: a primeira é que, enquanto o gênio normal cria “mundos novos” nos quais ele “floresce”, o gênio louco “forja um universo novo, mas se destrói nele”. A arte não-louca unifica e expressa unidade; a arte embebida de loucura diz respeito a divisão e à fragmentação da esquizofrenia. A segunda conclusão é dizer que de fato “o mórbido é um dos elementos condicionais da obra nascida no estado da doença” (JASPERS, 1953, p. 259).

No entanto, isso ainda não responde nenhuma questão, pois Jaspers acabara de dizer que na obra não nascida na doença, não será a doença obviamente um “elemento condicional” da obra. E quanto a esses “elementos condicionais” - já marcadamente postos por Jaspers como *exteriores* ao “espírito” criador -, seriam quaisquer deles condicionantes da criação? A resposta de Jaspers é novamente não, pois tantos exemplos contingentes como os inebriamentos de Bismarck, os casos de alcoolismo, ou “doenças nervosas” como as de Gustav Fechner (acometido por distúrbios que duraram anos, apenas curados depois de um sonho e uma refeição especial) seriam perturbações, mas apenas ocasionais. Elas conseguiriam oferecer pouca ou nenhuma mudança, nada durável e menos ainda correlacionado com um novo estilo, também durável.

Todavia, a questão paradoxal ainda permanece: mesmo que a queda na loucura negue o caráter criativo de uma obra, ainda há obras oferecidas sob o crivo da loucura, há uma especificidade na “mudança de estilo devida à esquizofrenia” (JASPERS, 1953, p. 261). O que há de *específico* na arte esquizofrênica? Para responder a isso, o argumento de Jaspers continua negando várias outras hipóteses. Não se deve, por exemplo, responder sobre essa especificidade reduzindo a obra nem a uma causalidade empírica e nem à divisão entre normal e anormal, pois, conforme já entrevisto acima, há uma “totalidade psíquica” (será nos textos jaspersianos futuros o termo “Existência”) mais recuada que rege expressões normais e anormais, e a arte também

pode servir ao médico para acessar o mundo interior de seus pacientes. Mas, mais além disso, há mais uma vez o termo “espírito”, que supera tais “elementos condicionais”:

O espírito, de onde elas [obras] procedem, está para além do problema do normal e do anormal. Mas, brotadas de um terreno minado pela doença, elas [obras] poderiam ter um caráter específico, elemento essencial no mundo do espírito, mas que *apenas poderia assumir uma existência real no momento no qual a psicose criasse as condições favoráveis para sua eclosão* (JASPERS, 1953, p. 262, destaque do autor).

Aqui se tem um primeiro ponto: na mesma linha entrevista mais acima, a obra é produto do *espírito* - nos termos mais acima a *Existência* - e não de “elementos condicionais” que ocasionam a loucura e a queda da obra. Mas ao mesmo tempo, aqui o terreno que torna possível a obra do espírito só pode ser um terreno específico, o da psicose. As condições que favorecem a existência da obra são as da loucura e não outras. Mais uma vez, a loucura não causa, excita, não determina a obra, mas a obra apenas brota numa terra que é a terra da loucura. Que terra é essa?

Para buscá-la, Jaspers persiste no trabalho negativo de descartar outras hipóteses: se há algo de específico na loucura e em seu terreno, convém comparar então as loucuras dos gênios entre si. Tome-se por exemplo as esquizofrenias de Van Gogh e Hölderlin. Há, entre os dois, diversas analogias, que perpassam correlações evolutivas (apesar dos conteúdos diferentes, Jaspers enxerga em ambos os casos certa sequência de estados iniciais, de ritmos de relação entre a excitação interior e a criação exterior, e também de crises, JASPERS, 1953, p. 264), o cultivo de uma visão mítica do mundo (na qual arte e vida se misturam em sentido metafísico e religioso) e certos sintomas patológicos também correlatos, como irrupções e automatismos. Mas se há *analogias* entre esses esquizofrênicos, há *diferenças* para com tantos outros, tais como Strindberg, Swedenborg ou Kierkegaard (caso recebesse diagnóstico semelhante): em van Gogh e Hölderlin a esquizofrenia produz uma “tempestade interior” cada vez mais forte que os leva à dissolução e ao fim de qualquer criação, tempestade que denota a loucura como “forma íntima” e princípio mesmo de suas criações; quanto a Strindberg e Swedenborg, “suas faculdades literárias sobrevivem até o estado final” e o aspecto

“esquizofrênico” de suas obras seria menos visceral, mais exterior e material; já Kierkegaard, ele “não entraria em nenhum desses dois grupos” (JASPERS, 1953, p. 264–265).

E quanto a quaisquer outros loucos? Poderia-se fazer uma pesquisa com a turba dos pacientes “sem dom genial” (1953, p. 265), mas o resultado, ao fim, não encontraria denominador comum. Jaspers chega a propor parâmetros para pesquisas empíricas futuras (analisar as evoluções cronológicas, a relação entre as agitações pessoais e as criações, o momento da irrupção da criação, se ela é ocasional ou fruto de iniciativa, se ela é resultado de formação prévia ou simplesmente pulsional, se há diferenças na história...), mas reconhece não ter havido maior avanço. Sequer noções já célebres, como a de forças recalçadas ou inconscientes que afloram com a doença, seriam apropriadas, e Jaspers ironiza os intérpretes de Nietzsche que não se decidiram entre afirmar que ao fim da vida ele deixou aflorar um “eu verdadeiro” ou a simples “desagregação” (JASPERS, 1953, p. 267).

Dadas as séries de hipóteses descartadas, o que permanece em pé? É ainda a noção de “espírito”, e ela se encontra com o que foi dito mais acima sobre a transcendência:

A propósito de Nietzsche, emprega-se sempre a imagem deveras gratuita da desagregação. [Mas] se assiste experiências de ordem espiritual que não tinham lugar até ali. Não se trata apenas de uma produtividade estimulada talvez pela excitação nervosa, fazendo descobrir novos procedimentos que aumentariam a soma da linguagem artística universal: não. Há aí, verdadeiramente, uma elevação de novas forças que criam sua forma concreta, forças espirituais que não são nem sãs, nem mórbidas, mas que prosperam sobre o terreno patológico (JASPERS, 1953, p. 268).

Esgotando-se as possibilidades da relação entre loucura e obra, o resultado é que Jaspers chega ao nível já visto nas considerações sobre Nietzsche: o da existência. Resume-se então à existência a condição primeira da “terra da loucura”, do “terreno patológico” sobre o qual “prospera” a obra? *Em certo sentido sim*, pois conforme já afirmado, é o nível da *Existenz* o mais fundamental, aquele a partir do qual os outros níveis se constituem. Mas mesmo assim, conforme dito, a filosofia como busca das “cifras” da existência não necessita da loucura, embora sob certas condições arma-se um “terreno patológico” que torna possível a obra de um louco.

Que condições são essas? Para delineá-las é preciso um segundo caminho, para além da simples posição do autor. E ele implica, como situa Jaspers, condições eminentemente civilizacionais. É preciso, conforme menciona o último capítulo de *Strindberg e Van Gogh*,

interrogar *A Esquizofrenia e a Civilização Contemporânea*, seguir mais além do artista e rumo à civilização e à história. E o problema ali posto é o mesmo colocado mais acima, sobre as relações entre misticismo/histeria e filosofia/esquizofrenia. Pois antes do século XVIII não haveria o mesmo problema da virada do século XX. Não havia gênios loucos e os casos de loucura “apenas ocorreriam nos personagens sem importância” (JASPERS, 1953, p. 272). A ligação eventual entre misticismo e histeria ocorria entre o profundo e o superficial, do mesmo modo que a relação entre filosofia e loucura no século XX.

Mas há mais. Afirma Jaspers: na relação misticismo/histeria - nas experiências dos mosteiros medievais e revelações como as de Santa Teresa d’Ávila -, as manifestações “históricas” davam às expressões místicas tanto maior *riqueza* quanto *alcance*, embora sem a profundidade propriamente mística. A histeria era para o misticismo um “veículo” ou “meio de expansão”, ela ajudava a alcançar, alastrar e ensinar, podendo eventualmente servir de “cifra” para algo superior. Mas quanto à esquizofrenia, ocorre outra coisa: seu caráter é eminentemente fragmentar, conforme já dito na comparação com os gênios não loucos. Ela implica rupturas, discontinuidades na obra que seriam coextensivas às da vida. Ao invés de ser meio de expansão e veículo, a loucura “forneceria o terreno onde viriam se implantar e desenvolver algumas virtualidades *excepcionais*” (JASPERS, 1953, p. 273, destaque do autor).

Disso, se a obra dos loucos dos séculos XIX-XX se abre à transcendência, elas não dizem mais respeito ao mesmo tipo de universalidade de outrora. Não se trata mais da experiência superior reconhecida por todos, mas das *exceções* e daquilo que rompe com o ordinário e o massificado. Nossa civilização e nossa época, diz Jaspers (1953, p. 274), “surpreendentemente abriu nossa alma às coisas que lhe são mais estrangeiras”: de um lado ela nos abriu ao oriental, ao negro, às virtualidades da criança e do selvagem, *e também às do louco*; mas de outro lado, fomos abertos ao imediatismo, ao sensacionalismo, à emoção violenta, às baixas seduções, ao ressentimento, onde tudo se converte em casuísmo, em protocolos oficiais ou “tudo é fabricado com previsão de um rendimento” (p. 275). Esse é o mesmo mundo do artista “demasiado consciente e satisfeito”, e no qual a própria arte (Jaspers cita o “expressionismo europeu”) tentaria também imitar a loucura. Enfim, é esse mundo moderno e

tecnicizado, de cópia barata, dissolução pura e excessivamente aberto ao estrangeiro, que parece constituir a “terra da loucura” ou seu “terreno patológico”.

Mas se ocorre assim, então não deveria ser nesse mesmo terreno da loucura que uma obra poderia encontrar o momento de sua ultrapassagem ou superação desse mundo? Parecia ser esse o resultado da postura filosófica da “negatividade absoluta” de Nietzsche (que convertia o “não” da negatividade mundana no “sim” da existência), e é também por isso que Jaspers considera autores como Nietzsche e Van Gogh como exceções. São precisamente nesses momentos de ruptura, caracterizados pela obra de um louco, que Jaspers enxerga o reatamento com a transcendência, mesmo que sob breves instantes que rasgam os momentos uniformes do tempo convencional. Conforme ele comenta sobre os quadros de Van Gogh,

Diante dele, eu provei com maior clareza - mesmo que com menor materialidade - o que eu experimentei com raridade na presença de meus pacientes e tentei descrever: parece-me que uma íntima fonte da existência se abre a nós por um instante, como se as profundezas escondidas de nossa vida se desvelassem aqui diretamente. Há aí uma vibração que não podemos suportar - nem eles - durante muito tempo e à qual rapidamente tentamos nos subtrair, e que parece se liberar num momento em algumas obras-primas de Van Gogh; essa vibração, ela não nos conduz a assimilar o elemento estrangeiro, mas a transmutá-lo numa melhor forma à nossa medida. É extremamente excitante, mas não é nosso mundo; vem daí uma interrogação radical, um apelo dirigido à nossa existência própria. Seu efeito é generoso e provoca em nós uma transformação (...) [e deve-se ao fato de nos sentirmos] abalados até os fundamentos de nosso ser (JASPERS, 1953, p. 273–274).

A obra do artista louco abre um rasgo no mundo e convoca à relação com a transcendência, do mesmo modo como, mais acima, Nietzsche era visto como “situação-limite” que apelava a uma nova ruptura para com as formas constituídas e uma nova abertura à transcendência:

Será que a força destrutiva do pensamento nietzscheano, sua tentativa que conduz todos os que a repetem a um nada que não impõe obrigações, é realmente a essência de Nietzsche? Ou não é precisamente o inverso, é porque Nietzsche tomou sobre si a decomposição universal de nosso mundo, que ele adquiriu o único começo ainda possível e a impulsão rumo ao que verdadeiramente não se decompõe, ao ser do homem?” (JASPERS, 1950, p. 459).

Se não há loucura sem existência, é apenas sob um nível de condições civilizatórias específicas que pode haver arte louca e, sob esta, abertura da existência à transcendência. Que condições específicas seriam estas? São aquelas - modernas - nas quais nos abrimos excessivamente ao estrangeiro, dissolvemos todo caráter do Mesmo numa alteridade. Mas e

qual é o resultado? Para além da abertura inicial à alteridade, o que se vê é o marasmo, a massificação, a generalidade. Ao cabo, essa tentação da diferença parece ter chegado de fato numa indiferença, e no fundo, a um império do Mesmo que nivela todas as coisas e por baixo. Dissolve-se a identidade em prol de outra coisa, mas esta é a indiferença geral. O exemplo da sedução mística foi então substituído pelo da exceção do artista louco.

A exceção da obra louca é precisamente aquilo que rompe a indiferença. Mas esse jogo entre o Mesmo e o Outro não poderia carregar consigo questões mais insidiosas? Pois esse jogo, que é histórico, parece denotar algo mais do que a redução das questões históricas ao crivo único de um acesso à transcendência. Radicalizada, essa pergunta sobre a “civilização” e seu nível histórico próprio não poderia conduzir a caminhos inesperados, por exemplo, a uma problematização histórica que poderia não ser mais contida pela noção de transcendência?

Os fatores aqui extraídos, tornados possíveis a partir da problematização feita por Vuillerod, permitirão agora analisar os termos postos por ele. Mas se tornou também possível discutir um leque maior de questões em jogo nos projetos de Foucault entre os anos 1950 e 1960 - tarefa do tópico seguinte.

4 CONSEQUÊNCIAS: O PROBLEMA ANTROPOLÓGICO; A LOUCURA E A OBRA; A CIVILIZAÇÃO

Conforme colocado no início, o curso de antropologia culmina no argumento de Nietzsche, expondo ao fim as interpretações de Jaspers e Heidegger. Seguindo o comentário de Vuillerod como fio condutor, viu-se que “o devir dionisíaco de Nietzsche” (2022, cap. 7, p. 49) aparecia como solução, ou ao menos como nova perspectiva, frente ao que Foucault escreveu inicialmente sobre Hegel. Uma crítica do Homem e da Verdade se articula desde então sob uma leitura atenta de Nietzsche, cuja filosofia permitiria “saltar” para além desses temas. E esse salto também - vimos - “se concretiza na experiência da loucura”, pois esta é um “desprezo absoluto” contra as verdades situadas e à “experiência normal do homem em geral” (2022, p. 51).

Mas ao dizer tais coisas, Vuillerod utilizava elementos tanto do tópico do curso sobre Nietzsche, quanto da interpretação jaspersiana, como se ambos fizessem parte de uma posição

unitária, e como se essa posição fosse adotada pelo próprio Foucault. Conforme mencionado, a importância de Jaspers é evidente, mas seriam essas posições todas unitárias? Não estaria Foucault apenas *descrevendo*, primeiro a posição de Nietzsche e depois as de seus intérpretes? E ao descrever o intérprete Jaspers, estaria Foucault assumindo que tipo de compromisso?

4.1) Jaspers: além da antropologia ou pensamento antropológico?

Conforme o desenvolvimento acima, é fato que a “insistência” de Jaspers sobre a loucura em Nietzsche teve papel importante, uma vez que Jaspers é filósofo e psicólogo e encarna dois dos principais interesses de Foucault. Mas - *agora é possível afirmar* - a passagem sobre a loucura referendada por Vuillerod só pode se referir à descrição de um argumento jaspersiano, não foucaultiano. Conforme situado no tópico sobre Jaspers, Nietzsche - vida e obra -, é uma existência cuja historicização envolveu uma implacável “negatividade”, expressa filosoficamente numa postura que levou o ateísmo e as determinações mundanas até as últimas consequências, transpassando-as então no problema da transcendência. Quanto à loucura, ela é apenas queda no determinismo biológico - aspecto do *Dasein* jaspersiano, não o que resume sua *Existenz* -, embora também possa ser relida - como o pode ser qualquer signo - como cifra do modo como a filosofia nietzscheana aponta à transcendência. Por assim dizer, a loucura entrevista no tópico do curso sobre Jaspers não é nada “em si” e não traz em si nenhum ensinamento, pois é queda da vida em processos biológicos e queda da obra na desrazão. É apenas sob a chave de leitura do conceito jaspersiano de transcendência que a loucura, ali, poderia ser algo mais do que um signo, tornando-se possível “cifra” na trajetória específica de Nietzsche e de outras eventuais figuras (como Van Gogh etc.). Até mesmo as anotações de Jacques Lagrange reforçavam isso:

Dionísio destroçado, Cristo crucificado. A loucura [de Nietzsche] para Jaspers é a expressão na qual ele foi o grande sacrificado da filosofia - tendo sido a negatividade do mundo. Ela invalida [como processo biológico] a cifra que se lê através do pensamento e da existência de Nietzsche: filosofar na transcendência (Foucault e Lagrange, 1954-1955, p. 68).

Vuillerod dava importância inerente à loucura e dizia que “não é então a despeito de sua loucura, mas por seu fato mesmo, que Nietzsche se torna a figura do ‘grande libertador’”,

e, portanto, sua filosofia proporciona “uma experiência radical da loucura como potência absoluta da liberdade” (2022, p. 54). Mas a loucura, conforme se viu, não representa aqui um aspecto inerente, senão quando ela é inerente à historicidade *de* uma existência (a de Nietzsche, a de Van Gogh etc.), a um contexto existencial que uniu ato criativo com loucura em determinado momento da civilização. E a loucura também não representa em si um aspecto “libertador”, pois compõe, junto aos demais signos do mundo, a eventualidade de servirem de cifras para a transcendência.

A relação à transcendência é que é libertadora, e isso sob quaisquer meios expressivos “superficiais” que se efetivem com ela (acima se viu a histeria como “veículo” para o misticismo ou a loucura como “terreno” para exceções artísticas tais como a de Van Gogh). Em si, portanto, a loucura não é nada, ao menos no sentido de transcendência. E caso se admita a loucura como fenômeno de civilização, em Jaspers ela apenas se torna fenômeno importante (sob os casos vistos) num momento que coincide com o esgotamento da modernidade e do cristianismo.

Disso, os fatores aqui presentes não delimitam, ao menos sob Jaspers, um compromisso semelhante aos que Foucault adotará depois. Apesar do tópico sobre Jaspers aplicar para a loucura até mesmo o termo “desrazão”, não se tem aqui, por exemplo, uma história das relações entre razão e desrazão no ocidente, tal como ocorrerá em *História da Loucura*. Não há qualquer crivo da loucura como desmedida, ao menos nesse tópico, que contraponha ao homem ocidental os modos dele realizar seus gestos divisórios e medidas, tornando possível ainda avaliar esses gestos divisórios numa história da desmedida. O que se viu acima é uma inteira exposição de Jaspers em torno do tema da transcendência, tópico que ao fim do livro dá lugar à interpretação de Heidegger.

Mas em se tratando de uma interpretação dos temas nietzscheanos, não se resolveu ainda sobre qual poderia ser o papel tático de Jaspers. Como ele poderia ser situado? Ele participaria da crítica nietzscheana ao homem e à verdade? Ou eventualmente Jaspers infletiria uma interpretação nietzscheana tributária dos antropologismos?

Por um lado, o Nietzsche de Jaspers pareceria dar continuidade à crítica dos antropologismos entrevista na parte do curso sobre Nietzsche. O tópico mostra a importância

de uma ontologia existencial do “englobante” que ultrapassa as simples determinações antropológicas, ultrapassando os temas tradicionais da verdade. Acima se mostrou o esforço de Jaspers em delimitar como “filosofia” aquilo que não é filosofia tradicional (como sistema de simples conceitos do saber, tributário das noções tradicionais de verdade).

Filosofar, conforme visto, significa muito mais “praticar” o nível da liberdade existencial do que “possuir” um sistema cognitivo, discursivo e abstrato dela (JASPERS, 2022, p. 133), no que Jean Wahl também comentava que “o ato de filosofar é idêntico ao que Jaspers chama de ato de transcender” e filosofar é “reviver” as filosofias antigas e fazer delas “nossa apropriação” (WAHL, 1951, p. 70–71). No caso de Nietzsche, o filosofar que aponta à transcendência ultrapassaria as não-filosofias do ateísmo, limitadas no positivismo, no materialismo e nas demais posições do século XIX.

Diante disso, o curso de antropologia chega a confundir a terminologia jaspersiana para os termos “não-filosofia” e filosofia. O curso chama de “não-filosofia” a própria postura de negatividade absoluta e abertura à transcendência entrevista em Nietzsche, enquanto Jaspers chama de “não-filosofia” a queda no ateísmo tradicional, superável pela *filosofia* da transcendência (Comparar: FOUCAULT, 2022, p. 205–206; JASPERS, 1950, p. 442). De todo modo, quando o curso de Foucault chama de “não-filosofia” ao nível da transcendência, ele quer aludir ao “novo” filosofar jaspersiano, que seria alheio às figuras tradicionais do homem e da verdade. Dizer que Nietzsche rompe com a filosofia e estabelece uma “não-filosofia” significaria, segundo o curso, dizer que ele aponta à filosofia da transcendência jaspersiana. E o decisivo é que, se tudo ocorre assim, esse novo “não-filosofar” que é a filosofia jaspersiana seria um rompimento para com os temas do homem e da verdade tradicionais. A favor disso, as anotações de Jacques Lagrange chegam a dizer que, mesmo sob a descrição de Jaspers, os temas do Eterno Retorno, do além do homem e da morte de Deus são conceitos que “não dizem respeito ao homem e não podem mobilizar o patético fundamental do homem” (FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955, p. 65). Mas - convém dizer - essa citação é episódica e está apenas nas notas de Lagrange.

A julgar a interpretação de Sforzini (2022) e de Vuillerod, ocorre o mesmo: o tópico sobre Nietzsche e, na esteira, o tópico sobre Jaspers, apontariam ambos à “não-filosofia” que ultrapassa os temas tradicionais do homem e da verdade, e portanto Jaspers seria aqui um

contra-antropólogo. Vuillerod comenta sobre como há uma noção “negativa” de verdade - a da tradição, pautada em termos de correspondência e reduzida ao *Dasein* e ao entendimento conforme os termos jaspersianos expostos acima -, e como ela é superada por via de Jaspers. Isso, para ele, sugeriria mais uma vez que o tema da transcendência seria importante *para o próprio* Foucault:

é preciso pensá-la [a verdade] no sentido da “transcendência” e aproximá-la de uma concepção existencialista ou existencial da liberdade, como potência da negação do que é. A verdade não está mais ligada nem à *adequatio*, nem ao conceito, nem ao sistema; ela não se liga mais em que quer que seja à cognição à qual se fixaria a tradição racionalista. Ela toma doravante um sentido performativo e torna-se sinônimo de autenticidade, identificando-se com uma liberdade radical ou, para o dizer com Frédéric Gros, com o acontecimento (VUILLEROD, 2022, cap. 7, p. 58; Cf. também SFORZINI, 2022, p. 266–268).

O tom dessa nova concepção da verdade se assemelha ao visto mais acima - o do filosofar autêntico como uma “prática” da liberdade existencial e não a “posse” de um conceito, a filosofia como atitude espiritual de abertura à transcendência. A propósito disso, Vuillerod ainda sugere ressonâncias entre esses termos e os escritos futuros de Foucault, pois já seria possível ver aqui, no Nietzsche de Jaspers, temas como o da “descontinuidade” ou o da “coragem da verdade” (VUILLEROD, 2022, p. 58).

Mas é importante lembrar que a noção regedora desses posicionamentos é a da transcendência, e como tal, esta é uma posição da filosofia existencial e nada a vincula diretamente a uma arqueologia do saber ou a uma problematização foucaultiana futura sobre a ética. Seria apressado aproximar o Nietzsche de Jaspers aos textos de Foucault dos anos 1980 enquanto já se tem à disposição os textos dos anos 1950, por exemplo aqueles ligados a outros pensadores “existenciais”. Igualmente, seria apressado dizer que essa “nova” definição “performativa” de verdade, ligada à “autenticidade” da existência e à “negação” existencial, equivaleria às noções futuramente trabalhadas por Foucault. Que, por exemplo, Vuillerod diga que a liberdade em sentido existencial se aproxima do Foucault “futuro”, e que logo depois defina essa liberdade como “potência de negação daquilo que é” (§ 58), esse enunciado da liberdade como negação poderia ser ligado a Jaspers, mas também a Binswanger, a Sartre ou a vários outros pensamentos “existenciais”.

Se a loucura é “potência absoluta de liberdade”, ela não precisa ser apenas segundo Jaspers, pois Binswanger e a *Daseinsanalyse* também se apresentavam assim no jovem Foucault: a loucura não é perda da liberdade existencial, mas um dos modos legítimos de expressão dessa mesma liberdade, com plena cidadania inclusive para vincular expressões artísticas. Tanto a *Introdução a Sonho e Existência*, quanto *Maladie Mentale et Personnalité* e *Binwanger et l'Analyse Existentielle* poderiam suportar argumentos da loucura como “potência absoluta da liberdade” e da existência como “potência de negação daquilo que é”. E o mesmo ocorre para o termo “autenticidade”, presente em todos os argumentos de Foucault da época sobre as abordagens existenciais. Só que todos esses argumentos e textos dos anos 1950 continuam delimitando a negatividade da existência e sua autenticidade sob o termo *antropologia*, e não como uma crítica dela (como ocorre no curso de 1954-55).

Portanto, o argumento exposto sobre Jaspers parece muito mais próximo do que Foucault já faz durante os anos 1950 e está em vias de romper (ou já rompeu, inclusive no próprio curso de antropologia), do que o fará depois: tem-se aqui a exposição de um pensamento existencial como unidade significativa das condutas, na qual o problema da loucura subordinava-se também a noções existenciais. Não se tematiza aqui, em torno de Jaspers, nem a loucura como se o fará nos textos posteriores, nem a loucura tal como tematizada nos textos sobre literatura e arte. A noção de transcendência tanto abarca as descrições aqui feitas, quanto impede logicamente a exposição dos problemas que Foucault apresentará logo depois.

Tendo estabelecido o tema da transcendência, Vuillerod também chega a dizer que é essa nova concepção de verdade - via transcendência - a que *impede* Foucault de criar um novo ponto de vista histórico, como se a filosofia de Jaspers fosse um critério de impossibilidade para uma história da loucura. Tudo se passa como se Foucault já tivesse uma *crítica* dos antropologismos por via de Jaspers, mas não ainda uma resposta *histórica* a essa crítica:

Esse novo sentido da verdade [jaspersiano] explica porque Foucault, nessa época, não chega a propor uma escrita alternativa da história frente à que tem curso na filosofia hegeliana. Para uma concepção negativa da liberdade, que tem o salto no vazio e a ruptura pura e simples com o existente, a história não tem necessidade de ser escrita. Apenas tem necessidade de ser pensado o salto fora da história que constitui a loucura, testemunha de uma existência que se eleva face à história e faz valer seus direitos contra essa verdade que ela quer nos impor (VUILLEROD, 2022, p. 61).

Conforme já dito, parece certo que a noção jaspersiana de transcendência seria critério de impossibilidade de uma história da loucura (bem como o posicionamento de Foucault numa psicologia pavloviana-soviética em *Maladie Mentale et Personnalité* ou numa antropologia existencial na *Introdução a Sonho e Existência*). Mas a citação acima, de Vuillerod, está inexata em alguns sentidos: o *primeiro* é que não parece certo que Foucault simplesmente assuma as teses jaspersianas. O *segundo*, conforme visto, é que, se a existência ultrapassa a história, isso não implica que a filosofia da existência descarte um ponto de vista histórico, e Jaspers cogita sobre a loucura como fenômeno de “civilização”, questão que não escapa ao jovem Foucault. Em *terceiro* lugar, em cada um dos textos que publicou nos anos 1950, Foucault ensaia outras problematizações inerentemente históricas, inclusive contraditórias entre si. A *Introdução a Binswanger* ensaia uma história do sonho a partir de um ponto de vista do *Dasein* binswangeriano; *Maladie Mentale et Personnalité* narra a evolução das patologias mentais até o ápice pavloviano; *La Psychologie de 1850 à 1950* narra a história do “preconceito de natureza” das psicologias do século XIX rumo à “descoberta do sentido” das psicologias do século XX, e assim por diante. O próprio curso de antropologia realiza o que Vuillerod chama de uma história da filosofia em sentido geral (p. 61). Portanto, se Foucault não compôs ainda uma reflexão original sobre a história, em todo momento ele ensaia perspectivas históricas, cada qual obedecendo ao propósito tático de seu texto (perspectivas, inclusive, contraditórias entre si). E em *quarto* lugar, a loucura não constitui aqui qualquer salto para fora da história. Pelo contrário: como subordinada ao tema da transcendência, em si ela não denota necessariamente qualquer historicidade. Mas como fenômeno de “civilização”, ela é necessariamente histórica, sem o que Jaspers não teria parâmetros para comparar a histeria de Santa Teresa com a esquizofrenia de Van Gogh.

À luz dessas considerações, como se poderia enxergar o tópico sobre Jaspers e aquelas considerações sobre a loucura? No máximo, como um *dentre* os outros ensaios que Foucault realizaria durante os anos 1950 em torno de uma fundamentação antropológica ou das relações entre doença mental e personalidade (isso, caso uma posição eminentemente jaspersiana de Foucault seja comprovada). A leitura existencial de Jaspers, exposta em 1954-1955, coexiste com *Maladie Mentale et Personnalité*, que Foucault enviou para publicação em outubro de

1953 (ELDEN, 2021, p. 62), e com a *Introdução a Sonho e Existência*, que Foucault já havia enviado em abril de 1954 para a conferência de Binswanger (ELDEN, 2021, p. 88) e finalizado a tradução em fevereiro (ELDEN, 2021, p. 81). Isso para não mencionar os outros textos (como *La Psychologie de 1850 à 1950* e *La Recherche Scientifique et la Psychologie*), todos enviados para publicação ao menos em 1953 (Cf. MIOTTO, 2019).

Com tudo isso há então *uma outra possibilidade da exposição de Jaspers: e se, ao invés de ser um crítico dos antropologismos, sua exposição denotasse um recuo da interpretação nietzscheana a motivos antropológicos?* A respeito disso, a parte do curso dedicada a Jaspers não deixa de realçar a noção de *Leben* (vida), também trabalhada na exposição sobre Dilthey. Só que Dilthey consta como um antropologista. Como se vê ali, o novo sentido da verdade jaspersiano é, como em Nietzsche, “interpretação do ser pela vida, forma constituída da existência viva”. A “verdade da existência viva” define-se pela “historicidade da existência” (FOUCAULT, 2022, p. 195).

Essa historicidade se define pela mesma dedução exposta mais acima, na qual vimos Jean Wahl dizendo que no transcorrer da existência, de um lado relaciono-me com meus conteúdos, mas de outro tenho “a sensação profunda de que não *crio* a mim mesmo, de que sou *dado* a mim mesmo, que algo como a transcendência me ofereceu a mim mesmo”, de modo que “não tenho apenas relação a mim, mas relação à transcendência na qual tenho meu fundamento” (WAHL, 1951, p. 110, grifos do autor)¹⁷. O curso de antropologia define essa dupla relação “pelo fato: a) de um lado que ela [existência] tem sua origem apenas em si mesma; b) de outro ela cai sempre na ‘enunciabilidade do movimento’, portanto, na esfera da racionalidade” (FOUCAULT, 2022, p. 196). Esse duplo movimento demonstra que a historicidade da existência “define uma relação ao ser que é por sua vez seu horizonte e sua fonte - ao mesmo tempo aquilo de que ela se destaca e o que constitui sua transcendência” (2022, p. 196). E finalmente, o “ser” define-se pela vida: “O ser é então ao mesmo tempo a própria vida, o *Leben* (o *Leben* é exatamente a relação instantânea e sempre nova entre o ente

¹⁷“A dicotomia sujeito-objeto constitui a estrutura fundamental de nossa consciência. Só ela permite que o conteúdo infinito do englobante adquira clareza. Tudo que é traduz-se obrigatoriamente no englobante da dicotomia sujeito-objeto” (JASPERS, 1997, p. 41).

e o ser), e também aquilo do que a unidade se decifra através do *Leben*” (FOUCAULT, 2022, p. 197).

Como se vê, há um nível originário, denotado pela transcendência e pela noção de vida que denota a própria transcendência, a partir do qual ocorre um movimento de recuo e retorno: há um fundamento da temporalidade a partir do qual toda enunciação é possível, mas fundamento o qual apenas se torna visível para o próprio sujeito a partir de seus atos de enunciação. Sou constituído de uma transcendência que aponta a um princípio englobante de meu ser; transcendência que ao mesmo tempo não capturo em sua completude, mas que se insinua em cada ato linguístico meu, em cada visada minha; transcendência decaída nesses atos e visadas, mas ao mesmo tempo transcendência revelada nos momentos singulares nos quais cada um desses atos e visadas delimitados colapsam, quando se rompem seus limites e esses atos expressivos acabam fazendo entrever algo mais, algo que os ultrapassa, o princípio constituinte, o origem mais recuada; isso instaura uma tarefa, o trabalho contínuo de recompor o movimento constituinte a partir do constituído, de reatar com o instante “eterno” para além do tempo convencional, com a transcendência para além do *Umwelt* do *Dasein*; tarefa que é entrevista de forma privilegiada pelos artistas. Conforme comentava Jean Wahl, “a existência apenas se torna um movimento claro para si mesma por meio da razão, e a razão é necessária para que a existência tenha um conteúdo” (WAHL, 1951, p. 91). Ou ainda, o curso cita uma passagem sobre Jaspers (FOUCAULT, 2022, p. 196) na qual o próprio Jaspers afirma que Nietzsche seria tributário de um pensamento do originário da alçada de Schelling:

Nietzsche não teve a intuição profunda que conduziu Schelling a separar a filosofia positiva da filosofia negativa, mas ele se inspirou inconscientemente nela. A negação, enquanto aparição da concepção racional, é ela própria afirmação a serviço da historicidade. Exprimindo-se, esta penetra na esfera do racional e cai assim na enunciabilidade do movimento. O racional é sempre relação de uma coisa a outra e supõe a relação. O que é histórico tem sua origem em si mesmo, e se comunica no ato no qual ele se torna a si mesmo. (JASPERS, 1950, p. 124).

Esse jogo entre o originário e o constituído parece evocar aquilo que, dez anos depois, Foucault chamará de “recuo-retorno da origem”, uma das reduplicações antropológicas do Homem moderno tais como descritas ao fim de *As Palavras e as Coisas* (ao lado da confusão entre o empírico e o transcendental e do par *Cogito*-impensado). Não parece à toa, aqui, que o

curso de antropologia diga sobre Jaspers que o “ser” é “ao mesmo tempo a própria vida” e “também aquilo cuja unidade se decifra *através* da vida” (FOUCAULT, 2022, p. 197, destaque meu), ou que há um perpétuo jogo entre os signos constituídos do *Dasein* e as cifras da Existência constituinte. Em *As Palavras e as Coisas*, Foucault não deixa de dizer de vários modos que “é sempre sobre um fundo do já começado que o homem pode pensar o que para ele vale como origem”, e que “essa tênue superfície do originário que margina toda a nossa existência e que jamais lhe é ausente (...) está toda povoada por (...) mediações complexas”, que “são os intermediários de um tempo que o domina quase ao infinito, que o homem, sem saber [embora “sabendo de certa maneira”, num movimento contínuo de explicitação do implícito], reanima” (FOUCAULT, 2000, p. 456–457). Ou ainda, na modernidade “o pensamento descobre que o homem não é contemporâneo do que o faz ser (...), mas que está preso no interior de um poder que o dispersa (...), poder que não lhe é estranho (...); poder aquele de seu ser próprio” (FOUCAULT, 2000, p. 462).

Essa circularidade entre o ser do homem e uma Origem que ao mesmo tempo lhe constitui e se furta inteiramente às suas apreensões, inaugurando um contínuo trabalho de explicitação do implícito, é o que está presente no argumento sobre Dilthey. Ali, o *Leben* é “solo de toda experiência, razão do mundo e essência concreta do homem”. Ele denota a totalidade mais originária, a realidade efetiva [*Wirklichkeit*] situada aquém das cisões entre homem e mundo (Foucault, 2022, p. 127) e incapturável pelas abstrações do pensamento puro (“essa filosofia será a explicitação do que há de mais real, de mais concreto, da *Wirklichkeit*. Dilthey reprova a filosofia clássica de ter perdido essa *Wirklichkeit*, por ter construído um sujeito pensante”, (FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955, p. 37). Todo âmbito da significação [*Bedeutung*], da expressão [*Ausdruck*] e das realizações espirituais [*Geist*] se constitui através do *Leben* e é critério a partir do qual o *Leben* se “objetiva” em suas inflexões individuais, em suas vivências [*Erlebnisse*].

Há, assim, um jogo contínuo - Foucault chama de *tensão* - entre o nível do originário e suas formas de objetivação, ou entre a “retomada do originário” e a “constituição da objetividade” (2022, p. 131): toda objetivação humana brota do originário (e pode ser falseada pelos diversos preconceitos teóricos que recaem no logicismo, no naturalismo ou no psicologismo); contra isso, é preciso retornar ao âmbito mais originário do *Leben*, descrever

suas inflexões verdadeiramente autênticas nas vivências (não nas reduções objetivistas, empiristas, naturalistas), a unificação das vivências no âmbito das significações e as expressões significativas no mundo espiritual. Por diversos níveis de objetivação, segue-se do originário à experiência individual e delimitada, do constituinte ao constituído, sendo a testemunha principal desse jogo de vai e vem o poeta: nele há um pertencimento íntimo entre o *Leben* e as formas espirituais de sua expressão, ele restitui uma unidade já entrevista entre a mãe e a criança, unidade supra-individual que “realiza no *Leben* a totalidade de si e do mundo” (2022, p. 127). Há, portanto, um jogo - ou *tensão* - contínuo entre o *Leben* originário que constitui o sujeito e suas próprias formas expressivas constituídas; *Leben* que jamais é acessível inteiramente, mas que é apenas acessível por meio de suas expressões; *Leben* que ultrapassa o indivíduo mas se insinua em cada ato ou palavra individual, e acessível portanto a partir dessa individualidade: “todo retorno ao *Leben* apenas pode ser realizado a partir do todo do próprio *Leben*, mas a partir de um ponto arbitrário, contingente, de onde o *Leben* não é visto em sua totalidade” (FOUCAULT, 2022, p. 125).

Como se vê, esses fatores mostram que o pensamento de Jaspers, intérprete de Nietzsche, parece funcionar no curso de antropologia sob motivos correlatos aos do pensamento originário de Dilthey, pensador “antropologista” segundo o curso; e ambos esses motivos terão consequências importantes para os textos futuros de Foucault, como delineadores de um pensamento antropológico.

E esse pensamento do originário é ambigualmente apresentado no curso de antropologia, do mesmo modo como é apresentado em *As Palavras e as Coisas*. No livro de 1966, Foucault não deixa de dizer que também Nietzsche e Heidegger seriam também tributários de um pensamento moderno e antropológico do recuo-retorno da origem (FOUCAULT, 2000, p. 460)¹⁸, embora predominantemente realce que esses pensadores sejam contra-antropológicos (Cf. por ex. (FOUCAULT, 2001d, p. 570).

¹⁸“Mas quer essa camada do originário, descoberta pelo pensamento moderno no movimento mesmo em que ele inventou o homem, prometa a ocasião da realização e das plenitudes acabadas [como em Hegel, Marx e Spengler], quer restitua o vazio da origem — aquele disposto pelo seu recuo e aquele escavado pela sua aproximação [como em Hölderlin, Nietzsche e Heidegger] — de todo modo o que ela prescreve que se pense é algo como o “Mesmo”: (...) o pensamento moderno se esforça por reencontrar o homem em sua identidade (...), a história e o tempo nessa repetição que eles tornam impossível mas que forçam a pensar, e o ser

No curso de antropologia também há uma ambiguidade a esse respeito. No início do tópico sobre Nietzsche, o curso menciona que “encontramos em Nietzsche a idéia de Feuerbach e de Dilthey sobre a qual a crítica do homem não deve se fazer pela crítica conceitual, mas se dirigindo a essas formas de experiência originárias nas quais o homem enuncia suas verdades mais matinais” (FOUCAULT, 2022, p. 158). Estaria Nietzsche então recaindo no tema do originário tal como entrevisto na noção de *Leben*, que serviria em Dilthey como “essência efetiva do homem” a ser desdobrada como “fundamento das ciências do espírito” (2022, p. 120).

Se assim o fosse, diz o curso, essa “essência efetiva do homem”, ou interrogação antropológica, faria “uma só e mesma coisa” com uma retomada de tipo antropológico da problemática kantiana. E o efeito disso seria criar uma “circularidade” entre o fundamento da crítica, que em Kant era o do *a priori*, e o nível das ciências do espírito ou “humanas”, que em Dilthey se fundamenta pela “essência efetiva do homem” entrevista no *Leben* originário (2022, p. 121). Mas, conforme visto, essa essência originária apresentava um jogo ou “tensão”, como dizia Foucault: entre a “retomada do originário” do *Leben* e a “constituição da objetividade” de suas formas expressivas e espirituais, o *Leben* é apenas acessível pelas expressões das *Erlebnisse* que são sua “flexão individual” (2022, p. 134). Do fundamento à flexão individual há, portanto, não propriamente um jogo entre condições formais *a priori* e a matéria do conhecimento (como em Kant), mas, como Foucault o diz, uma *Explikation*, um desdobramento, uma “explicitação das formas de objetivação”, o que entre o constituinte e o constituído dá um “aspecto evolucionista”, um arco, um *continuum*, um movimento de vai e vem (2022, p. 132), responsável inclusive por criticar as abstrações e afastamentos do concreto entrevistos em Kant.

Isso, como diz Foucault, se por um lado pretende ter o ar de uma retomada antropológica da crítica, por outro lado acarreta numa série de deslocamentos frente à crítica kantiana: ao invés de dedução transcendental, tem-se uma espécie de explicitação ou *Explikation* transcendental; não há dedução de categorias formais, mas explicitação de categorias “reais” (*realen*), mas cuja realidade aponta sempre essa relação de parte e de todo,

naquilo mesmo que ele é” (FOUCAULT, 2000, p. 460–461).

de desenvolvimento, de *continuum* e de explicitação do implícito; não se tem então propriamente uma lógica transcendental, mas uma “experiência transcendental” (pois não há material aplicado a regras *a priori*, mas um mesmo contínuo “real” entre constituinte e constituído); não se tem o problema da individualidade como limite da aplicação das categorias, mas como questão inicial, cujo jogo de explicitação deve reconduzir da forma expressiva ao princípio originário (2022, p. 132-134).

É nesse sentido que o originário seria “verdade matinal” em Dilthey: é um recuo ao *Leben* como “essência concreta do homem” que, não obstante seja essência concreta, também faz as vezes do *a priori*. Isso - diz o curso - provoca um “enraizamento da crítica num estudo concreto do *Geist*”, das formas de objetivação do originário (2022, p. 120). Ou ainda, conforme anota Jacques Lagrange, “trata-se então de suprimir a crítica oferecendo-lhe o próprio homem, de suprimi-la como reflexão abstrata (...) enquanto se a funda sobre uma descoberta do homem (...) real no trabalho da objetividade” (FOUCAULT; LAGRANGE, 1954–1955, p. 27). As “verdades matinais”, em Dilthey, recaem numa substituição antropologizante da crítica kantiana sob o tema do originário.

E quanto a Nietzsche? As “verdades mais matinais” ali aludidas adquirem outra coloração, mais próxima, aliás, dos temas dos textos futuros de Foucault sobre Nietzsche (nos quais ele realça mais o tema da origem como “invenção”, *Erfindung*, do que no sentido de verdade originária de onde viscejam as manifestações, *Ursprung*, Cf. por ex. FOUCAULT, 1999). Elas se referem ao tópico “Os Eruditos” do *Zarathustra*, bem como a passagens de *Além do Bem e do Mal*: a filosofia nietzscheana, ali, identifica-se com a brincadeira das crianças sob a luz solar e em meio às muralhas caídas de outrora, entre os cardos e papoulas vermelhas recém vingados, imagens que se opõem à dos eruditos e das ovelhas, cujo rebanho se esconde sob a sombra e é conduzido pelos pensamentos dos outros, jogando um “jogo de dados” que a Tradição já legou como estabelecidos e viciados. A imagem do frescor matinal e solar contraposta à dos eruditos e ovelhas diz respeito ao tema (do aforismo 34 de *ABM*) segundo o qual “o filósofo é o ser mais ludibriado sobre a terra” (FOUCAULT, 2022, p. 159), uma vez que não foi ludibriado pelo erro, mas pelo próprio tema da verdade.

Todas essas imagens mostram uma “comédia” (a do jogo de ludíbrio entre o filósofo e a verdade), e com ela a necessidade de um recuo “trágico”: recuo rumo a uma nova brincadeira de crianças, aos ramos frescos que brotam novamente por entre as ruínas, mas também ao movimento do lance de dados antes deles serem jogados e de se tornarem viciados, recuo ao momento no qual o filósofo se ludibriou. É aí que a “lição originária da tragédia” mostraria a necessidade de um recuo, não mais à “comédia” do filósofo ludibriado pela verdade, mas rumo ao momento no qual esse ludíbrio tornou-se possível. Nisso, vale citar tanto o trecho anotado por Foucault quanto aquele - mais contundente - anotado por Jacques Lagrange. Segundo Foucault, essa lição da tragédia

deve remontar para além da verdade, ao que é mais primitivo que a própria verdade. A filosofia não deve ser busca da verdade, mas descoberta desse ponto no qual a origem da verdade faz uma só e mesma coisa com o desmoronamento da verdade; ou ainda, desse ponto no qual a razão de ser é também o nada (FOUCAULT, 2022, p. 160).

E segundo Lagrange,

A vida se apóia o mais frequentemente sobre a mentira; toda a verdade da vigília já está no sonho - *A démarche* filosófica não deve ser uma problemática da verdade, mas a redescoberta do momento no qual verdade e erro não estão ainda diferenciados e valorizados um pelo outro. É a experiência lírica em estado puro (FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955, p. 48–49).

Disso, as “verdades mais matinais” em Nietzsche não parecem mais aludir à busca de qualquer verdade em sentido tradicional. É menos, ainda, busca-se qualquer “essência concreta do homem”, conforme se entrevê em Dilthey. Pelo contrário, buscar-se-ia o momento mesmo no qual o homem se dá uma essência ou uma verdade. Ou, como Jacques Lagrange anota sobre a “psicologia” nietzscheana, “ela não analisa a alma, mas *o movimento pelo qual o homem se dá uma alma*” (FOUCAULT; LAGRANGE, 1954–1955, p. 52, destaque nosso)¹⁹. Vê-se aqui como a posição nietzscheana de uma crítica “matinal” da verdade coincide com uma crítica do próprio homem, no que o curso também faz as duas posições coincidirem:

A questão filosófica não começará então por uma interrogação sobre a necessidade da verdade, mas sua *démarche* inicial será liberação da verdade, salto e dança nesse espaço no qual a verdade não está ainda ligada a si mesma, ali onde ela está ainda

¹⁹ Conforme já mencionado, “a investigação da verdade do homem será substituída pelo estudo das condições pelas quais um homem em geral é possível” (FOUCAULT, 2022, p. 257).

inteiramente para o erro, a mentira e o ídolo.

Mas ao mesmo tempo, Nietzsche recusa a formulação terminal da interrogação kantiana; ou, mais ainda, essa liberação da verdade exclui que ela possa em algum momento apoiar-se sobre a questão “o que é o homem?”, pois a verdade do homem está liberada com a própria verdade (FOUCAULT, 2022, p. 162).

Resultado? Junto com a crítica da verdade, não se tem em Nietzsche uma fundamentação *antropológica* da crítica kantiana, tal como entrevisto em Dilthey. Pelo contrário, tem-se uma “ultrapassagem” da crítica por via da genealogia (FOUCAULT, 2022, p. 162). As imagens da dança, do sonho, da embriaguez e da loucura (enfim, do dionisíaco) dizem respeito à busca do momento do lance de dados, ao que torna possível os temas do Homem e da Verdade. Não há, assim, um recuo-retorno da origem como “salto” ou “desenvolvimento” do constituído sobre uma essência constituinte originária, tal como seria possível entrever no romantismo ou em filósofos como Dilthey.

Mas diante disso, como situar então a argumentação de Jaspers? Conforme entrevisto acima, se Jaspers não dispensava o caráter interpretativo e perspectivo de Nietzsche, seu foco na transcendência sempre pretendia ultrapassar a postura nietzscheana enfatizada na imanência, no jogo entre as aparências (ou “erros”) e na busca desse “lirismo em estado puro”, situado no lance de dados aquém da valoração da verdade sobre o erro. O foco não era o da instauração da verdade sob os artifícios da invenção e das valorações de uma errância; em Jaspers, esses aspectos tomados apenas em si próprios ou de modo particular negariam o argumento jaspersiano da transcendência. Jaspers tomava todos esses temas nietzscheanos como aspectos parciais de um movimento geral, e esse movimento seria o da filosofia de Nietzsche que ultrapassa a negatividade imanente apontando ao tema da transcendência. Convém realçar: sempre quando aparecia o jogo nietzscheano da imanência e da sofística, o acento de Jaspers consistia em afirmar que esse jogo era limitado, parcial, e cabia ultrapassá-lo rumo à transcendência:

Não se pode dizer que sem Deus a reflexão filosófica pare, mas sim que ela cessa sem a transcendência. Também a integração de Nietzsche num ateísmo imperturbável e raso e numa sofística buscando os instrumentos de combate fornecidos pela linguagem tende infalivelmente a nos fazer aceitar de modo unilateral essa imanência niilista; esse ateísmo é não-filosofia [pois recusa a transcendência], pelo fato de que sua impavidez (ao contrário do que se passa com Nietzsche) é limitado na expressão, embora ilimitado na prática.

Ou ainda,

Será que a força destrutiva do pensamento nietzscheano, sua tentativa conduzindo todos os que a repetem a um nada que não impõe obrigações, é realmente a essência de Nietzsche? Ou não é precisamente o inverso, é porque Nietzsche tomou sobre si a decomposição universal de nosso mundo, que ele adquiriu o único começo ainda possível e a impulsão rumo ao verdadeiro indecomponível, ao ser do homem?" (JASPERS, 1950, p. 459).

Diante disso, pode-se colocar melhor a hipótese: mais do que afirmar uma ontologia jaspersiana, ou ainda elogiá-la, Foucault a está utilizando sob uma exposição geral do problema antropológico à luz da crítica nietzscheana. Disso, não há uma exposição jaspersiana de Nietzsche sem reservas, uma vez que o tema da crítica da verdade em Nietzsche não parece simplesmente coincidir com o da transcendência jaspersiano. Além disso, não há ênfase na loucura *em* Jaspers ou inspiração direta nos temas jaspersianos, a não ser que essa ênfase se equipare com as demais explorações que o jovem Foucault realiza durante os anos 1950 junto à psicologia, às abordagens existenciais e *daseinsanalíticas*, ao marxismo pavloviano e a outras perspectivas. Disso, o tom de uma crítica à antropologia baseada nos temas nietzscheanos é o que parece prevalecer no curso de 1954-1955 e reger o aparecimento, ali, de Jaspers. Jaspers é certamente importante, mas mais como filósofo e psicólogo cujas perspectivas merecem análise e ponderação para o estabelecimento de uma *outra* perspectiva, do que como fonte de inspiração. Conforme visto acima, as referências dos outros textos dos anos 1950 abundam para dizer que o Foucault de 1954-55 não compactua com as teses jaspersianas, e que este serve mais como interlocutor importante do que como fonte inspiradora. Não há um elogio do jovem Foucault a Jaspers tal como ele o faz a Binswanger e Pavlov, por exemplo. Igualmente, quando Jaspers aparece nos textos dos anos 1950, em geral é de forma descritiva e balizando outro argumento que Foucault quer defender. No curso de antropologia, ele toma parte junto a outros intérpretes de Nietzsche em torno do problema antropológico.

4.2) A loucura, a obra e a civilização

Mas conforme visto, a figura de Jaspers, diante dos planos de Foucault, não tem menores consequências. Se Foucault não é exatamente jaspersiano, isso não quer dizer que Jaspers não seja interlocutor importante, pensador cujas teses precisam ser consideradas para

que Foucault estabeleça suas teses próprias. Disso, dois fatores dessa interlocução merecem realce conforme o que se destacou acima, bem como desenvolvimentos posteriores. O primeiro deles é o da relação entre loucura e obra, e o segundo, sobre a noção de “civilização”.

Considere-se então, primeiramente, as relações entre loucura e obra. Diante das considerações do jovem Foucault nos anos 1950 e de sua gradativa proximidade para com autores como Nietzsche e Maurice Blanchot, não parece sem efeitos que o livro de Jaspers sobre Strindberg e Van Gogh recebeu tradução francesa em 1953 e, com ela, um preâmbulo de Blanchot, contendo o texto *La Folie par Excellence* (publicado primeiramente em 1951 - isso sem contar a proximidade dos livros de Jaspers sobre Nietzsche, cuja tradução francesa saiu em 1950 e o de Wahl sobre Jaspers, publicado em 1951). Ali, Blanchot ao mesmo tempo distancia Jaspers de outras interpretações psicológicas na relação entre loucura e obra, mas também enfatiza fatores que escapariam da análise jaspersiana e de qualquer psicologia. O tom do texto de Blanchot paira em certa preservação do caráter autônomo da criação poética frente à ênfase personalista da interpretação de Jaspers - na linha vista acima, de que cada intérprete deve apropriar-se das “cifras” que vivencia - e ao esforço em comparar as vidas e as obras em “paralelo”. Essa ênfase e esforço são precisamente os pontos criticados - direta ou indiretamente - por Blanchot.

Já no início, Blanchot demarca a ênfase “pessoal” dada por Jaspers no encontro com Van Gogh, quando contemplou seus quadros em 1912 (JASPERS, 1953, p. 274). A ênfase é a mesma do que a considerada mais acima sobre Van Gogh: em alguns dos doentes de Jaspers, bem como nos quadros de Van Gogh, seria possível entrever momentos de uma experiência “metafísica”, nos quais a “fonte da existência” se entreabriria para nós por um instante e nos arrebataria como se fosse um “elemento estrangeiro”. Da arte dos loucos emanaria uma “vibração”, na qual somos como que impelidos a traduzi-la em nossa própria medida. Esse instante de “vibração” contemplativa ocasionaria uma “transformação” de nós mesmos (JASPERS, 1953, p. 273–274). Para Blanchot, esse tom jaspersiano de que há uma “experiência viva” sobre a qual “devemos compreender por nós mesmos e nos medirmos pelo excepcional” não deixaria de esconder algo mais: que Jaspers tem um conhecimento da obra de Van Gogh mais *intenso* do que *largo*, e que sua pesquisa se fez sob “documentos pouco numerosos”

(BLANCHOT, 1953, p. 13–14). Não obstante essa crítica indireta, Blanchot passa a se concentrar não em Van Gogh, mas num autor sobre o qual Jaspers se concentra ainda menos porque teria menor “adesão pessoal”: Hölderlin.

Essa ênfase na personalidade e no paralelismo entre loucura e obra são pontos sensíveis para destacar que haveria níveis de análise independentes do alcance das psicologias. É certo que, sob certo tom - jaspersiano ou não -, mesmo que os ritmos da loucura e da obra não sigam em paralelo, “eles pertencem à vida em seu conjunto” e seu entrecruzamento pode dizer respeito à “verdade da existência em seu conjunto” (BLANCHOT, 1953, p. 25), *mas* para além da unidade significativa das condutas entrevista na existência, também há questões a mais que não deveriam passar despercebidas. Jaspers enxerga, no processo de adoecimento de Hölderlin entre 1801 e 1805, mudanças na “forma”, no “movimento interior” e no “sentido” dos poemas que acompanham mudanças no “sentido da vocação poética” e na relação de Hölderlin com seus poemas (1953, p. 16). Tais mudanças estariam em descontinuidade frente à obra pregressa, mostrando então que a doença mental seria fator importante para detectar descontinuidades na produção artística. Jaspers também enxerga - não apenas em Hölderlin, mas em diversos doentes que se expressam artisticamente - no início da doença uma verdadeira “tensão” para “manter a continuidade” da personalidade, tensão na qual o sucesso do esforço plástico seria coextensivo à sustentação da coesão da personalidade (são os casos nos quais os doentes relatam “Sinto que vou ficar louco, caso relaxe apenas por um instante”, e então a obra seria importante expressão para a automanutenção da vida, BLANCHOT, 1953, p. 18). Esse mesmo ponto é o que Vuillerod havia ilustrado sobre Nietzsche, da loucura como “provação” diante da qual ele poderia se sair bem-sucedido (é o caso da virada dos anos 1880) ou sair “derrotado de sua provação para com as potências telúricas da loucura” (Vuillerod, 2022, p. 52). Diante desses dois fatores aludidos a Hölderlin (descontinuidade da vida e da obra mediante a novidade da doença mental; tensão entre loucura e obra na qual o ato criativo é um esforço para manter a coesão da identidade pessoal), Blanchot quer mostrar o contrário:

Em primeiro lugar, não haveria viragem radical na obra de Hölderlin, e as descontinuidades existentes não coincidiriam com as de sua loucura. Jaspers enxerga a preponderância cada vez maior da afirmação de Hölderlin sobre sua própria vocação poética enquanto avança cada vez mais uma visão mítica do mundo expressa em seus poemas (já

mencionada acima), segundo a qual “a natureza, a verdade grega e a divina, esses três mundos, eram um só mundo no qual o homem devia se encontrar”; não obstante, Blanchot diz que essa “visão mítica” não é “a descoberta de um período tardio” (o da doença, como se a doença acentuasse a visão mítica do mundo como acentua um delírio), mas atravessa a obra de Hölderlin como um todo (BLANCHOT, 1953, p. 16). Além disso, se há mudanças na obra de Hölderlin, a mais importante ocorreria antes de 1800, isto é, antes do início de seu adoecimento e se deve à adoção do hino como forma de expressão (1953, p. 22); há também mudanças devidas à passagem entre a adolescência e a idade adulta (1953, p. 23), mas ademais “não há viragem na obra de Hölderlin, mas um desenvolvimento contínuo, uma suprema fidelidade a seus fins” (1953, p. 21), de onde “é bastante difícil perceber as mudanças que Jaspers crê reconhecer” (1953, p. 22).

Os ritmos da obra *não obedeceriam* então os ritmos da vida, e mesmo não os acompanhariam se tomados em simples paralelismo; não obstante a importância que possam ter os ritmos da vida e os possíveis paralelismos, a obra de um artista louco conteria caracteres autônomos e autóctones, uma linguagem própria e irreduzível a uma análise de determinações ou paralelismos psicologizantes. *Em miúdos*: entre vida e obra, a criação artística não poderia ser necessariamente e nem suficientemente descrita, nem sob causalidade, nem sob paralelismo, como se fosse uma espécie de epifenômeno da vida, pois contém regras *próprias* que não dizem respeito às análises empíricas da psicologia ou à existência simplesmente individual (a insistência de Jaspers sobre uma análise necessária das relações entre vidas e obras de diferentes loucos, doenças e genialidades, seria então minorizada, fruto de um problema mal colocado). Blanchot praticamente inverte o que Jaspers fazia quando sugeria pesquisas empíricas (embora mostrasse a irrealização, mesmo que provisória): os ritmos de uma obra nada devem, ou nada precisam dever, aos ritmos de uma vida, e isso inclui também o ritmo psicológico de seu autor, não obstante a aproximação constante que se possa fazer entre a vida de um louco e sua obra.

Em segundo lugar, quando um doente como Hölderlin expressa a tensão entre o adoecimento na loucura e a produção artística, há algo mais - e especialmente em Hölderlin - do que apenas uma espécie de medida autocurativa, de manutenção da unidade ou coesão, de elaboração individual para conter as potências telúricas da loucura (como dizia Vuillerod sobre

Nietzsche). O “essencial” - diz Blanchot (1953, p. 25) - ultrapassa a vida, a existência e a individualidade psicológicas, mesmo no que uma existência possa ter de “admirável” ou “sublime”. Quando Hölderlin expressa essa tensão, não o é sob qualquer aspecto de sua *vida*, e sim de sua *obra*. Marcadamente em oposição a Jaspers, Blanchot escreve que Hölderlin “não busca realizar-se (ultrapassar-se) numa tensão prometéica que o conduziria à catástrofe” (BLANCHOT, 1953, p. 26). A “tensão” expressa por Hölderlin - mesmo em nível existencial (1953, p. 25) - não visa dominar a própria identidade pessoal por meio da criação artística, como se a arte fosse uma espécie de cuidado ocupacional com possibilidades de contemplação alheia ou como algo que se reduzisse a uma esfera apenas individualizante, privada. O que está em jogo é que

a razão que ele salva não é a sua, mas de algum modo a nossa, a própria verdade poética; e esse esforço realizado (...) não visa perpetuar a tranquilidade razoável [de um indivíduo], mas a dar forma ao extremo, forma que tem o vigor, a ordem, a soberania da potência poética em seu ponto mais alto (BLANCHOT, 1953, p. 18).

Em jogo, como se vê, está certa “razão” contida na “verdade poética”, no que o ato criativo pode exprimir, e isso sob dois sentidos: há uma linguagem em Hölderlin que não se reduz a um vocabulário apenas psicologizante, ou à simples obra de um louco que seria lida sob uma chave de leitura psicológica; e no próprio Hölderlin - vida e obra - isso não se expressa assim. Pois o que domina tanto sua “vida cotidiana” quanto sua “vida poética”, afirma Blanchot, diz respeito ao próprio Hölderlin assumir para si a tarefa dos poemas que ele mesmo exprime, e essa tarefa envolve na própria linguagem a relação entre a linguagem *determinada* e o desafio de que a linguagem poética expresse o *indeterminado*. Os poemas de Hölderlin exprimem em boa parte a relação entre a desmedida divina e a medida humana, tratando-se a tarefa do poeta de um esforço para exprimir o inexprimível, esforço esse que arrasta consigo a própria figura do poeta, com sua finitude, individualidade e implicações pessoais. Tudo se passa como se a psicologia enxergasse que Hölderlin, vida e obra, pudesse ser posto em análise sob os aspectos ou determinantes da *vida*, da autopreservação, do cuidado individual; mas em Hölderlin o movimento é contrário, pois a própria vida é o que deve ser eventualmente sacrificado pela poesia: “O poeta deve ser arruinado para que nele e para ele a desmesura do divino torne-se medida, medida comum, e essa destruição, esse apagamento no seio da fala é o que faz com que esta fale, que ela seja signo por excelência” (BLANCHOT, 1953, p. 31).

Nisso, a linguagem poética em Hölderlin não seria apenas a tentativa de elaboração individual de alguém louco ou em vidas de tornar-se louco, nem a simples expressão individual de alguém que possa ser “admirável” ou “sublime” a despeito de sua doença. Não é, tampouco, apenas a forma de alguém lidar com a ausência de limites de sua loucura. O que está em jogo na linguagem poética de Hölderlin não seria o encerramento da obra no esforço de uma vida que fracassa ou é bem-sucedida, mas, por assim dizer, a superação de uma vida através do esforço de uma obra. A loucura como doença mental não é o vértice para o qual converge a obra, mas sim uma expressão colateral associada a ela. A obra cujo esforço quer expressar a desmesura do divino é aquela que carrega consigo a virtualidade da loucura e modos de expressão que se assemelhariam a ela, mas não é a doença mental que carrega consigo um paralelismo ou princípio explicativo de uma obra poética. Ou, como o diz Blanchot,

Não é seu próprio destino que ele [Hölderlin] decide, mas o destino da obra poética, é o sentido da verdade que ele se dá por tarefa realizar (...) e seu movimento não é o seu próprio, ele é a realização mesma do verdadeiro, que em certo ponto e a despeito dele, exige de sua razão pessoal que ela se torne a pura transparência impessoal, de onde não há retorno (BLANCHOT, 1953, p. 26).

O tema, aqui, é muito próximo do que Foucault empregará nos anos 1960 sob sua leitura de Blanchot, Bataille, Klossowski e outros artistas e literatos: há uma espécie de homologia entre a linguagem literária e a linguagem da loucura que conduziu, na modernidade, a tentativas constantes de aproximação entre as duas, criando-se um “enigma” que seria o de sua raiz comum. Esse enigma não cessaria de ser repetido na modernidade. Ele também foi como que destinado às interpretações psicologizantes e constantemente apaziguado por elas, persistindo entretanto como um enigma sempre reiterado, repetido por diferentes psicologias, mas sem solução. Qual seria, entretanto, a chave desse enigma? Que enigma é esse que não cessaria de aproximar a linguagem da loucura e a linguagem da obra (especialmente sob uma chave de leitura psicológica), não obstante sua incompatibilidade entre loucura e criação diante de qualquer tradição?

Para estabelecer um parâmetro de comparação e situar esse “enigma”, em *O Não do Pai*, de 1962, Foucault chama precisamente os nomes de Hölderlin e o de Blanchot para compor o jogo, contra uma leitura psicologizante da relação loucura-obra cujos principais autores

nomeados são Jaspers e Laplanche. O texto de Blanchot, *La Folie par Excellence*, é chamado em primeiro plano para fazer o contraste com os psicólogos. Ali, Foucault mostra como Blanchot renunciou à tentativa de dar uma unidade às significações da obra e da loucura, enfatizando a ruptura e a disjunção representada pelo “e” da loucura e da obra (FOUCAULT, 2001c, p. 229). Fazendo isso, Blanchot seria criticado por Laplanche, pois neste o vocabulário psicológico buscaria sem cessar a unidade e a continuidade entre “o sentido da palavra e o fundo da doença”, sob “oscilações extraordinariamente rápidas, permitindo nos dois sentidos a transferência imperceptível de figuras analógicas” (2001c, p. 229). Mas esse primado da unidade buscado pelo psicólogo - e Foucault, nesse texto, não poupa nem Jaspers, nem Laplanche e nem os outros psicanalistas de fazerem o mesmo que as psicologias mais positivistas (FOUCAULT, 2001c, p. 227 e 231) - seria criticável ao menos sob duas frentes, importantes a serem consideradas aqui para fazerem contraste com as posições de Jaspers:

a) Essa unidade buscada entre loucura e obra teria fundo não numa história da psicologia, mas numa história *da arte* e no deslocamento da figura do artista desde o século XVI. A “psicologia do artista”, assim, seria apenas o esquecimento e o “negativo” históricos de uma dimensão épica conferida ao artista do século XVI. Nesta concepção (ilustrada por Vasari), o artista seria visto como gênio por excelência, uma espécie de demiurgo que ao mesmo tempo *manifesta e representa* a verdade da obra em sua ação criativa (“o pintor produz um mundo que é o duplo, o fraternal rival do nosso; no equívoco instantâneo da ilusão, ele toma seu lugar e vale por ele”, (FOUCAULT, 2001c, p. 221). Como tal, ele seria homólogo à figura do herói e aos diversos rituais de iniciação, de semelhança e de marca nos quais o herói é reconhecido, descoberto, desvelado, revelado ao mundo para revelar em sua linguagem a verdade do mundo. E como tal, o artista também pode ser exposto aos desvios de percurso, aos velamentos de ocasião, às peripécias nas quais a “verdade” seria mantida oculta, como por exemplo quando o artista (como em Filippo Lippi) trabalha apenas sob as tentações da carne, quando se aliena em detalhes da obra ao invés da realização dela (como em Ucello) ou quando é mantido na obscuridade por rejeição dos pares (como Tintoret, (FOUCAULT, 2001c, p. 222).

Entre a obra e o que não é a obra, há possíveis distanciamentos, mas estes são fortuitos e não afetam a unidade e a verdade da obra - isto é, na “relação de si a si” (p. 222), o artista que assume sua dimensão propriamente épica equivale à sua verdade de artista e produz a verdade

da obra. Diante disso, o que a “psicologia do artista” faz? Ela torna-se possível precisamente nesse vão criado entre a verdade da obra (e do artista por excelência) e os desvios contingentes, fortuitos, da vida do artista. Mas a psicologia inverteria os termos e tomaria por *positivo* aquilo que a tradição artística tomava por *negativo*, fortuito, acessório, peripécia: para o psicólogo, estes aspectos não seriam mais o que *distancia* o autor da obra, mas o que permitiria denotar sua *aproximação*. É nas inflexões do que a história da arte considerava como o negativo da verdade artística, o obstáculo a ela, seus desvios ocasionais, as peripécias para alcançá-la, que a psicologia se instala e toma o negativo como positivo, como aquilo que torna possível uma verdade psicológica do autor e da obra; e por isso, em psicologia, apenas há análise da peripécia, do negativo, e logo a doença mental torna-se sempre um candidato em potencial para explicar a verdade de uma obra.

Sob esse contexto do negativo, não haveria grandes diferenças nem entre os prefixos negativos da psiquiatria alemã, a análise das “frustrações” dos ratos das psicologias experimentais e o tema do “não do Pai” em psicanálise (FOUCAULT, 2001c, p. 227). Uma psicologia da arte, assim, sempre tentaria aproximar a obra das determinações subjetivas do autor, e por isso Laplanche faria suas rápidas analogias entre a vida e a obra de Hölderlin (o que não o distancia, assim, das tentativas de Jaspers). Mas tudo isso apenas reiteraria um esquecimento constitutivo, que torna possível tanto os motivos de uma psicologia da arte, quanto a impossibilidade também constitutiva de resolvê-los. O “enigma” das relações entre loucura e obra não passaria, então, de uma espécie de componente arqueológico que dispôs a psicologia e seus problemas.

b) Além disso, diz Foucault, esse “esquecimento” constitutivo é eminentemente moderno. Hölderlin, artista *e* louco, não o é por simples contingência psíquica. Ele o é num momento que Foucault ilustra como sendo o da crise pós-kantiana, da ascensão do Romantismo, das querelas sobre o ateísmo e das questões pós-Revolução. O que está em jogo na existência de um poeta como Hölderlin é “a finitude do homem e o retorno do tempo” (FOUCAULT, 2001c, p. 230), isto é, precisamente um momento no qual as mudanças na cultura europeia entre o que Foucault chama de “época clássica” e “moderna” implicam também discontinuidades de estatuto na arte e na linguagem, o fim da metafísica e a problemática nietzscheana da “morte

de Deus”. Conforme o curso de antropologia mostrava mais acima (e Foucault, portanto, já o dizia nos idos de 1954-55), o Homem como figura privilegiada do conhecimento apenas se torna possível após a crítica kantiana e com os pensamentos “antropológicos” desde o século XIX. Antes disso, a busca pelo verdadeiro não obedecia a um estatuto autofundante da finitude humana, pois buscava-se um caráter ontoteológico que fundamentasse essa finitude, seja por via do problema da “totalidade do Ente” em Aristóteles e nas filosofias pré-clássicas, seja pelas possibilidades de prova da existência de Deus entre os filósofos clássicos (como Descartes).

Já citamos, mais acima, a passagem sobre a qual “na filosofia clássica, o homem não pode jamais deter em si próprio a linguagem de sua verdade, pois de fato ele foi despojado de sua verdade” (FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955, p. 50), e que é a partir do século XIX que “se esboça a possibilidade para o homem de enunciar *a sua própria verdade* pelos caminhos da *verdade mesma*, e de enunciar sobre si mesmo um discurso que não seja Verbo de Deus, mas *logos humano do homem, antropologia*” (FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955, p. 51). É sob a possibilidade de um discurso que seja “*logos humano no homem*” que as diversas análises de psicologia, bem como aquelas que unificam o discurso da loucura e o discurso da obra, operam. Mas é precisamente contra esse “*logos humano no homem*” que a crítica de Nietzsche se apresentava como crítica do Homem e da Verdade, mostrando não um recuo à essência humana, mas aos movimentos pelos quais os indivíduos se conferem uma essência (inclusive antropológica), instauram novos lances de dados, “ludibriam-se” com novas verdades. E esse movimento é precisamente o que Foucault, nesse artigo de 1962, enxerga em Blanchot, quando faz ver que ao contrário de Laplanche (e Jaspers), Blanchot insiste na ruptura, na disjunção, no “e” entre loucura e obra, e na preservação da linguagem da obra sem sua redução ou simples paralelismo diante de uma psicologia do artista.

O quê, nisso tudo, Nietzsche e Blanchot têm em comum? É a mesma suspeita de que um pensamento antropológico obtivesse sucesso em ser finalmente “*logos humano*”, ou que um antropologismo fundamentasse qualquer filosofar ou criação artística. Não é à toa que Foucault, mais acima, situou a psicologia como um “esquecimento”: ao aproximar loucura e obra numa análise psicológica, a psicologia “esquece” do lance de dados que instaurou seus próprios problemas, isto é, ela seria incapaz de, em última instância, autofundar-se; do mesmo modo, um discurso antropológico esquece o vazio constitutivo de todo saber ocidental quando este

deixa de fundamentar-se na “totalidade do Ente” pré-clássica ou nas ontoteologias clássicas, para fundamentar - após Kant - todo discurso sobre a verdade como “*logos humano*”.

Todo discurso em termos de verdade antropológica incorre no risco de uma circularidade, já entrevista acima pelo problema do originário: promete-se um homem como essência que funda o conhecimento, o seu próprio; e assim, ele garante a si próprio tanto o caráter originário de seus movimentos *fundadores* que se furtam a qualquer empiria, quanto o caráter *fundado* de seus próprios aspectos empíricos; estes, entretanto, são acessíveis num contínuo movimento de explicitação do implícito, de *Explikation* ou de “desenvolvimento evolutivo”, transformando - como dizia Foucault - a lógica transcendental numa curiosa “experiência transcendental”. Esse *continuum* ou circularidade entre os termos “experiência” e “transcendental” é o que funda as intermináveis querelas das ciências humanas e filosofias desde o século XIX, suas dificuldades de fundação, unificação e identidade. Mas o burburinho criado por esse *continuum* ou circularidade também é precisamente o que faz ocultar toda a ausência de fundamento que permite explicar a reiteração da mesma circularidade, uma vez que se pretende realizar uma antropologia autofundante.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao alinhar Blanchot e Nietzsche sob o problema antropológico, Foucault está, conforme dito, apontando ao problema da “morte de Deus”, problema que carrega consigo também a questão da linguagem, da arte e do estatuto das novas ciências, especialmente as humanas, na reatualização da questão da verdade e dos preconceitos morais a ela relativos. Não é à toa, nisso, o esforço antropologizante de resolver esse problema por meio de infundáveis análises da finitude do homem tomado ao mesmo tempo como sujeito e objeto de conhecimento. Igualmente, não é à toa o esforço da psicologia como figura antropológica. Também não são à toa o “esquecimento” e a incapacidade de apaziguamento, uma vez que os antropologismos não acessam o fundo de seus próprios problemas. Até mesmo no campo da arte e da linguagem, não estaria em questão fundamentá-las numa linguagem antropológica, uma vez que a questão da morte de Deus põe em jogo o fundamento não apenas da linguagem e da arte, mas também das antropologias. É por isso que autores como Hölderlin seriam

importantes, bem como a colocação desse “enigma” da relação entre o discurso da arte e o discurso da loucura. Se o discurso da arte se aproximou ao discurso da loucura sob uma enigmática relação, não é porque a arte também começou a apontar a algo também apontado pela loucura, e que diz respeito aos limites do sentido, à ausência de razão, às fronteiras últimas da linguagem? É nisso que a aproximação entre arte e loucura aponta ao problema da morte de Deus:

Mais do que nossa afetividade pelo medo do nada, é em nossa linguagem que a morte de Deus profundamente ressoou, pelo silêncio que ela colocou em seu princípio, e que nenhuma obra, a menos que ela não passe de pura verborragia, pode recobrir. A linguagem tomou então uma estatura soberana; ela surge como vindo de fora, dali onde ninguém fala; mas ela não é obra, a não ser que, subindo de novo a corrente de seu próprio discurso, ela [a obra, como linguagem] fale na direção dessa ausência. Nesse sentido, toda obra é um empreendimento de exaustão da linguagem. A escatologia tornou-se, em nossos dias, uma estrutura da experiência literária (FOUCAULT, 2001c, p. 230).

Os *continuuns*, circularidades, ex-plicações antropologistas, bem como os paralelismos ou causalidades continuamente reiteradas na aproximação psicológica entre loucura e obra não passariam, ao cabo, de “verborragia”, como se tentassem tapar uma ausência, um “oco” (como Foucault dirá em textos futuros) constitutivo da modernidade com uma finitude antropológica autofundante. Em contrapartida, a experiência literária, a arte e a filosofia que culminam na loucura, não deixariam de apontar a algo mais fundamental, isto é, ao próprio “oco”, à ausência de fundamento da linguagem em seu estatuto moderno, o que faz o Foucault de *História da Loucura* dizer que a experiência da desrazão legou, em linguagens artísticas como as de Goya e Van Gogh, um espaço da arte que é o espaço de “um silêncio sulcado de gritos” (FOUCAULT, 1972, p. 549): a “experiência literária” ou artística aponta àquilo mesmo que uma antropologia da arte seria incapaz de alcançar, e que acaba recobrando, por exemplo, pelas querelas intermináveis de fundação da psicologia (não é à toa, aqui, a comparação feita por Foucault entre o psicanalista, o psiquiatra alemão e os psicólogos experimentais de ratos).

Mas continuar esse assunto seria adiantar os efeitos das considerações aqui postas, valendo concentrar-se no que foi dito acima. O que se tem em jogo, aqui, é um curioso quadro, que começa por Jaspers, passa por Blanchot e chega ao jovem Foucault. Ao interrogarmos sobre

Jaspers a partir das considerações de Vuillerod (sendo necessário primeiramente situá-las, bem como ao curso de antropologia), tornou-se possível circunscrever não as relações de Foucault com Jaspers, mas as relações de Foucault com Blanchot (e outros) por meio de Jaspers. Jaspers, que é filósofo e psiquiatra, não é autor menor para Foucault. Mas parece ter sido, dentre outros fatores, por meio da leitura dele como interlocutor importante que Foucault encontrou o Nietzsche de Blanchot e dos demais literários (Bataille, Klossowski etc.), destacando-se então das teses jaspersianas e das demais tentativas psicológicas de aproximação entre criação e loucura e compondo, também aqui, um caminho rumo a uma *História da Loucura*. De considerações como as de Jaspers, Foucault passaria então a uma leitura mais ampliada. Como ele o diz em *O Não do Pai*, “a abolição da obra na loucura, esse vazio no qual a palavra poética é atraída como em direção a seu desastre, é o que autoriza entre elas o texto de uma linguagem que lhes seria comum”, problema que não seria mais psicológico ou existencial, e sim *histórico* (2001c, p. 230).

Nisso, sob questões não muito distantes das traçadas acima, a leitura de autores como Jaspers levou Foucault não mais a Jaspers ou à psicologia, mas a Blanchot, aos outros literários e a um Nietzsche que foge das interpretações psicologizantes e estabelece uma crítica das questões do Homem e da Verdade. O “encontro” de Foucault com Nietzsche por meio de Blanchot, Bataille e outros foi certamente diversificado, mas o texto de 1953 de *Strindberg et Van Gogh* e a leitura de Jaspers sobre Nietzsche não deixam de figurar como uma perfeita ponte: eles mostram como uma leitura das relações entre loucura e obra em termos de paralelismo, individualidade psicológica, existência e transcendência pode derivar num problema histórico que escapa a tais tentativas e pode inclusive circunscrevê-las. A crítica de Foucault a Jaspers poderia ser indiretamente lida, aqui, como um dos componentes da virada que Foucault realiza entre os textos que ele publicou em 1954, carregados de propostas “antropologistas” (inclusive existenciais, com Binswanger), para uma crítica das antropologias, já entrevista no curso de 1954-1955. Jaspers, filósofo e psiquiatra, parece ser um dos *pivots* importantes em torno dos quais Foucault gira, das propostas dos textos de 1954 rumo a uma história da loucura. Não seria sob a simples adoção da noção jaspersiana de “transcendência”, mas numa *crítica* a ela, que Foucault também estabelecerá suas posições.

E essa viragem de Foucault em torno de Jaspers também poderia ser vista sob outras noções, como por exemplo a de “civilização”. Numa publicação recente de inéditos de Foucault sobre loucura, linguagem e literatura (FOUCAULT, 2019a), Henri-Paul Fruchaud, Daniele Lorenzini e Judith Revel assim situam essa noção:

O termo “civilização” [*civilisation*] é imprevisto [*inattendu*] em Foucault, especialmente porque é utilizado em duas retomadas, em duas intervenções sucessivas (ver igualmente ‘*Folie et Civilisation*’(...)). Ele é talvez mobilizado em eco ao texto de Émile Benveniste, ‘*Civilisation. Contribution à l’histoire du mot*’, publicado no *Éventail de l’histoire vivante. Hommage à Lucien Febvre*, Paris, Armand Colin, 1954 e retomado nos *Problèmes de linguistique générale*, t. I, Paris, Gallimard, 1966. Benveniste se apóia na exposição de Febvre retomada em *Civilisation. Le mot et l’idée*. Paris, (...) 1930 (...) (In: (FOUCAULT, 2019a, p. 46))

Esse apanhado parece curioso por dispensar, ou ignorar - estamos nos textos dos anos 1960, provavelmente em torno de 1967 - referências anteriores do próprio Foucault ao termo “civilização”. Pois o termo se afigura já no primeiro livro de Foucault, de 1954 (*Maladie Mentale et Personnalité*), bem como na edição revisada de 1962 (*Doença Mental e Psicologia*). Ali, Foucault cita os *Padrões de Cultura* de Ruth Benedict (como *Échantillons de Civilisation*, FOUCAULT, 1954, p. 73; 1962, p. 73), mas, de maneira mais contundente, quer entender, na edição de 1962, “a psicologia como fato de civilização” (1962, p. 18 - a edição de 1954 falava, em tom marxista, de “condições reais da doença”, 1954, p. 18). Na edição de 1962, o termo *civilisation* também aparece na composição do argumento de Foucault, mostrando como a psicologia apenas se torna possível como fina película do mundo ético ocidental, subjugada às relações históricas entre Razão e Desrazão:

Essa relação [do homem ocidental consigo mesmo em termos de doença mental] que funda filosoficamente qualquer psicologia possível apenas pôde ser definida a partir de um momento preciso da história de nossa cultura/civilização [*civilisation*]: o momento no qual o grande confronto da Razão e da Desrazão deixou de se fazer na dimensão da liberdade e no qual a razão deixou de ser para o homem uma ética para tornar-se uma natureza. (FOUCAULT, 1962, p. 103).

O termo “*civilisation*”, portanto, foi empregado outras vezes, incluso em publicações dos anos 1960 e em pontos nodais dos argumentos de Foucault (isso sem mencionar que a

primeira tradução anglófona de *História da Loucura* também manterá o termo inglês *Civilisation*). Mas seria de se perguntar se esse caráter *inattendu*, inesperado, imprevisto do termo “*civilisation*” em Foucault, não proviria também do debate com Jaspers, pois vimos que o último capítulo de *Strindberg et Van Gogh* trata precisamente das relações entre esquizofrenia e civilização. Ali, Jaspers dizia - de uma forma que lembra os argumentos futuros de Foucault - que a existência de uma arte esquizofrênica derivaria de um momento cultural singular, aquele no qual nossa sociedade chegou a acolher certas figuras históricas de alteridade (como a do oriental, do negro e do louco), mas também dissolveu o sujeito em qualquer alteridade indiferente (e assim ele seria arrastado sob todos os artifícios técnicos possíveis, da moda ao consumo descartável, ao dinheiro, ao trabalho...). Numa sociedade que divide e fragmenta, a expressão da arte por meio da loucura evocaria, no seio dessa fragmentação mesma, o caminho de sua ultrapassagem, superação, transcendência. É por isso que teríamos em nossa *civilisation* moderna um Van Gogh e não uma Santa Teresa: num mundo que nos dissolve no indiferente temos uma linguagem da exceção, expressa por um louco e que convida à transcendência, e não uma linguagem do misticismo religioso no sentido de *religare*, expressa acessoriamente por vias “históricas” e que também convida à transcendência.

Esse caminho jaspersiano não será percorrido por Foucault, ao menos por três motivos. O primeiro é, conforme já visto, a não-adesão de Foucault à noção de transcendência. Em Jaspers, o contato com a figura da transcendência confere um *Mesmo* à história da filosofia, das religiões e das culturas, tornando possível falar de transcendência sob qualquer tempo, manifestação ou “civilização”. Nos anos 1950, Foucault chega a traçar uma história semelhante na *Introdução a Sonho e Existência*, quando faz uma história do sonho na qual Binswanger reata com uma “tradição” do sonho como experiência como excelência que havia sido obliterada pelo que se tornou o naturalismo (FOUCAULT, 2001b, p. 108–seg.). Mas essa história, que subjuga os acontecimentos de diversas épocas e culturas à noção de existência, é unificada ainda por uma *antropologia* existencial e binswangeriana, cujo alcance e fundamentação numa ontologia heideggeriana já eram postos em dúvida no momento mesmo em que Foucault redigia a *Introdução* (Cf. por ex. a correspondência entre Foucault e Binswanger em BERT e BASSO, 2015, bem como as críticas a Binswanger em FOUCAULT,

2021 e a análise de Miotto, 2021). Comparável a isso, o próprio Jaspers já dizia que “cada um é apenas submetido à necessidade existencial de decidir se quer viver para si no ateísmo ou na relação com a divindade, decisão entretanto não sobre o que há de dizível sobre um saber de si, mas sobre a atitude interior e a estima sobre as coisas, sobre o risco e a experiência do ser” (JASPERS, 1950, p. 439). Essa atitude interior e experiência do ser também transcende as épocas - mesmo que sob os estilos singulares de cada existência estreita - e pode encarnar-se tanto numa Santa Teresa quanto num Van Gogh.

Eis o essencial: mesmo que as épocas variem - e elas variam porque varia com elas cada existência concreta -, a questão da transcendência permanece como crivo, como o que permite atravessar as épocas e colocar sob um mesmo parâmetro figuras diferentes como Sócrates, Nietzsche ou Santa Teresa. Mesmo que cada existência seja “estreita” (como dizia Wahl) e irreduzível em sua própria historicidade, a questão da transcendência atravessa as existências e permite um *Mesmo* que, não obstante as diferenças, faz insistir um princípio mais fundamental, mesmo que enigmático e apontável pela noção de “englobante”. Parece ser precisamente esse aspecto que Foucault já reprovava na *Introdução a Sonho e Existência* quando aludia em Jaspers, mais além do tema da compreensão, o de uma “mística da comunicação” (FOUCAULT, 2001b, p. 107). Igualmente, o curso de antropologia parece já abalar na primeira metade dos anos 1950 esses esquemas de grandes continuidades quando enfatiza, em Nietzsche, a crítica às questões do Homem e da Verdade e, além disso, distribui esse teor crítico numa história das condições de *impossibilidade* de uma antropologia (o “homem” apenas torna-se possível como figura moderna - não clássica, sequer pré-clássica).

Na mesma linha, quando Jaspers declara entrever “histeria” em Santa Teresa, enquanto vê “esquizofrenia” em Van Gogh, seu critério de unificação histórica pela noção de transcendência utiliza juízos retrospectivos que enxergam longas continuidades sobre o que seria uma doença mental, supondo certo anacronismo que os textos futuros de Foucault negarão. Uma história da loucura, baseada nas relações entre razão e desrazão no ocidente, estabelecerá tanto a doença mental, quanto as nosografias modernas (inclusive a da histeria), como momento de um saber antropológico-moderno e não outro. Não é à toa que textos como *História da Loucura* (capítulo “Experiências da Loucura”) e *Doença Mental e Psicologia* (capítulos “A constituição histórica da doença mental” e “Loucura, Estrutura Global”) dirão que antes da

modernidade não há aproximação entre as nosologias de doença mental e outras experiências, inclusive a religiosa. Possessão não se reduziria ao juízo retrospectivo da “doença mental”, tanto quanto misticismo não é histeria. Não há como dizer, sob critérios modernos, que a experiência mística de Santa Teresa seja uma “histeria”, pois a experiência pregressa da desrazão não a supunha. Esses critérios serão logo rejeitados por Foucault (caso ele já não os tenha sob suspeita nesses anos de 1954-55).

O segundo motivo é que, em Jaspers, o elogio a artistas como Van Gogh dirige-se a seu caráter de exceção e, por meio dele, à chamada da existência ao que ela tem de mais autêntico para além do mundo técnico que desalinha o homem, tira-o de seu “traje” e “compostura”, constringendo a “*sauvegarder la tenue*” (JASPERS, 1953, p. 274). Tem-se, aqui, uma crítica da inautenticidade do mundo e o apelo constante a uma humanidade mais autêntica. Mas poderia-se perguntar se esse motivo crítico já não teria sido criticado pelo jovem Foucault, mesmo sob o que ele já havia escrito em 1954 em *Maladie Mentale et Personnalité* e revisará em 1962 sob o título *Maladie Mentale et Psychologie*. Entre os dois livros há uma guinada, de uma crítica sócio-histórica às abordagens de doença mental em nome de um marxismo que apela às condições “reais” da doença, no primeiro livro, para uma crítica da doença mental como momento moderno sob o argumento de *História da Loucura*, no segundo (Cf. MACHEREY, 1985; MIOTTO, 2011; MOUTINHO, 2004; PALTRINIERI, 2015). Nesses dois livros, entretanto, o tom da crítica às abordagens existenciais, embora substancialmente alterado, aponta ao fato de que, se a noção de existência situa individualmente o fato patológico, ela não é capaz de delinear suas condições de possibilidade históricas. No livro de 1954 essas condições de possibilidade perpassam a crítica da individualidade burguesa e a busca das condições materiais responsável pelas contradições sociais e conflitos individuais (FOUCAULT, 1954, p. 88–seg.). No livro de 1962 (embora o texto, aqui, não tenha muitas alterações frente ao de 1954), as abordagens existenciais não seriam capazes de enxergar as divisões de nossa cultura que “tornam possível uma forma patológica como a esquizofrenia” (FOUCAULT, 1962, p. 100 - Cf. p. 99–seg.). O tema de uma crítica existencial ao mundo técnico e massificante baseado na noção de autenticidade já era posto sob suspeita no primeiro livro de Foucault (já em 1954), e nos textos posteriores não será adotado. O caminho é bem

outro: os textos posteriores enxergarão temas como os da finitude e da autenticidade, do trabalho (reificante ou não) e das teorias modernas que o analisam, como temas eminentemente históricos, modernos e delineáveis numa “arqueologia”.

Na mesma linha, o caráter de “exceção” dos artistas modernos, em Jaspers, aponta ao tema de uma transcendência que seria ignorada pela massificação, pela dissolução e reificação da subjetividade moderna. A obra de um artista louco abre um “rasgo” no mundo e mesmo assim abre um sentido. Esse sentido que convida à transcendência é pura transgressão das delimitações mundanas, mas ele aponta à mesma transcendência que já foi apontada sob outras experiências em outras épocas e culturas. Conforme já comentava Jean Wahl, “exceções” como Kierkegaard e Nietzsche significavam que o mundo moderno “quer se desembaraçar de si próprio e reencontrar o ser” (WAHL, 1951, p. 54). Mas e quanto a Foucault? O exposto acima, em *O Não do Pai*, mostra que as relações entre linguagem e loucura nos artistas loucos são eminentemente modernas. Isso coincide com Jaspers. Mas em Foucault, as relações modernas entre linguagem e loucura nos artistas loucos não visam qualquer relação de sentido “trans-epocal”, mas às relações estabelecidas sob uma época chamada de *moderna* e sob a problemática da morte de Deus. É aí que em Jaspers os problemas nietzscheanos - mesmo o da morte de Deus - subordinavam-se à questão da transcendência; para Foucault, em contrapartida, a linguagem, a arte, a filosofia moderna são constitutivamente *modernas* e dizem respeito às condições de possibilidade históricas de pensamentos modernos, dentre os quais Jaspers e as experiências metafísicas de seus doentes mentais e artistas tomariam lugar.

Quando em Foucault a arte de artistas como Goya e Van Gogh aponta a um espaço que é um “silêncio sulcado de gritos”, quando há um “oco” na linguagem, o problema, para Foucault, é mais insidioso do que reduzir esse “silêncio” e esse “oco” ao problema da transcendência, a um princípio doador de sentido, e ainda mais, moderno. Eis aqui a inflexão nietzscheana que não parece mais jaspersiana: é preciso, mais uma vez, não restituir a História a certo princípio doador de sentido, mas demonstrar como tais princípios também possuem uma história. O curso de antropologia parece já apontar a esse argumento. Igualmente, se textos como *L’expérience phénoménologique - l’expérience chez Bataille* (FOUCAULT, 2019a) foram de fato escritos nos anos 1950, essa tese parece ainda mais reforçada. Embora seja preciso ter acesso a mais inéditos de Foucault para reforçá-la (ou não).

Terceiro motivo: vê-se, aqui, que caso seja posto o problema das relações entre história e existência, já nos idos de 1954 Foucault suspeita do tema da existência (ou ao menos de certos aspectos ou autores), embora ainda apele a uma antropologia concreta em *Maladie Mentale et Personnalité*²⁰. De todo modo, caso se retorne às relações entre o “transcendental” e o “histórico” tal como Foucault se preocupava em sua dissertação de 1949, haverá um esforço cada vez maior de delinear condições “históricas” não reduzidas a qualquer princípio “transcendental” que suponha algum aspecto do sujeito que seria recuado dos próprios acontecimentos. Dois exemplos desse esforço estão presentes já nos textos de 1950: o primeiro é o do curso de antropologia, que busca analisar rupturas históricas de noções como as de “mundo”, “natureza” e “homem” em períodos distintos, estabelecendo as condições de possibilidade de uma antropologia não apenas circunscrevendo os conhecimentos antropológicos, mas também aqueles que denotariam sua impossibilidade histórica (Sforzini (2022), por exemplo, estabelece passo a passo uma hipótese sobre os pontos nos quais essa ruptura se realizaria). O segundo exemplo é o de *La Recherche Scientifique et la Psychologie* (publicado em 1957, mas finalizado ao menos na segunda metade de 1954²¹): ali, Foucault menciona que a psicologia tem diversos “*a priori* históricos” (FOUCAULT, 2001e, p. 166); esses “*a priori*” implicam condições históricas de possibilidade da psicologia como ciência, com estatuto singular diante das outras ciências e da História, sem unidade lógica e desenvolvendo relações sempre controversas com outras ciências e com a prática; o fundo desse estatuto singular diria respeito às perpétuas relações da psicologia com o negativo (relações negativas das diversas psicologias entre si, que negam umas às outras; relações negativas das psicologias com outras positivities e práticas, pois frequentemente polêmicas; relações negativas no seio mesmo do fazer psicológico, constituído de uma perpétua análise empírica do negativo, do anormal, do desviante etc.). Para dar conta desse curioso estatuto - declara o texto - é preciso realizar um recuo histórico, percorrer a vinculação da psicologia com o negativo até o momento no qual essa constituição não é mais possível. Deve-se, conforme diz

²⁰ Conforme já mencionado, essa suspeita está plenamente presente em *Binswanger et l'Analyse Existentielle* e na correspondência entre Foucault e Binswanger compartilhada em *Foucault à Munsterlingen* (Cf. MIOTTO, 2021).

²¹ Não há datação precisa desse texto até hoje na literatura crítica. Ele é muito próximo de *La Psychologie de 1850 à 1950* (enviado para publicação em 1953), mas foi publicado depois da cisão da Sociedade Psicanalítica de Paris em junho/julho de 1953 (mencionada no texto).

o final do texto, “retornar aos infernos”, ao gesto no qual, relacionando-se com o negativo, a psicologia instaura-se a si mesma (FOUCAULT, 2001e, p. 186). Como se vê, tais motivos já fogem, em plena metade dos anos 1950, de temas como o da existência binswangeriana ou da transcendência jaspersiana.

Conforme delineado no início deste trabalho, os objetivos aqui postos foram circunscrever as relações entre loucura e obra no “jovem Foucault”, especialmente em torno do lançamento de *La Question Anthropologique*, de 2022. A questão se pôs a partir do comentário de Jean-Baptiste Vuillerod: ele estabelecia o nome de Karl Jaspers como importante para Foucault e situava questões sobre loucura e obra no curso de antropologia. As questões da loucura e da obra exigiram então, primeiramente, uma descrição das análises de Vuillerod, partindo ainda do *mémoire* de 1949 e chegando no curso de antropologia. Igualmente, cumpria-se como tarefa inicial ilustrar as linhas gerais do curso de antropologia de 1954-55, dada sua novidade.

Mas dadas essas descrições preliminares, a figura de Jaspers acabou ficando em primeiro plano. Em torno dele, foi preciso girar todo o eixo das análises, para então extrair elementos importantes para o jovem Foucault. Foi preciso descrever os temas jaspersianos da existência e da transcendência e o modo como foram lidos pelo curso de antropologia. Apenas assim foi possível matizar com mais tons o tema da loucura e, por extensão, as relações entre loucura e obra. As análises de Jaspers sobre a loucura na filosofia de Nietzsche requereram um alargamento para outros textos de Jaspers, notavelmente *Strindberg e Van Gogh*.

Mas a ampliação da análise permitiu extrair outros temas importantes ao jovem Foucault (tais como o das relações entre “loucura e civilização”). Esses temas não indicavam uma simples adesão de Foucault a Jaspers, mas um diálogo crítico no qual Jaspers era lido sob pretensões mais ampliadas. A hipótese colocada por Vuillerod, de que Foucault “encontra” Nietzsche sob a figura de Jaspers, pôde ser complementada pelo seguinte: Foucault provavelmente encontrou o Nietzsche que marcou suas leituras seguintes por meio de um caminho que segue de Jaspers a Blanchot, exemplificado em *Strindberg et Van Gogh*. Ali, o vai e vem entre loucura e obra sob a unidade significativa das condutas da existência recebe comentários críticos de Blanchot, que buscava solapar o esquema e manter a autonomia da linguagem artística sem reduções psicologizantes ou individualizantes. Como se viu no texto

de Foucault publicado não muito depois (em 1962), o “enigma” da união ou relação entre loucura e obra acabou cedendo lugar a uma problemática mais ampliada, a mesma que conduziu o jovem filósofo a uma história da loucura.

Disso, ao menos duas questões permanecem abertas. A primeira é a do encontro efetivo de Foucault com Blanchot, Bataille e os outros literatos. Analisar isso será possível se, ou quando, os arquivos de Foucault relacionados se disponibilizarem a público. A segunda é do encontro entre Foucault com Heidegger, o outro “intérprete de Nietzsche” que consta no curso de antropologia. O cruzamento de tais temas permitirá situar com mais clareza o próprio estatuto de Nietzsche segundo o jovem Foucault, bem como o modo como ele elabora sua problemática antropológica e sua arqueologia da modernidade

REFERÊNCIAS

BERT, J. F.; BASSO, E. ***Foucault à Münsterlingen: à l’origine de l’Histoire de la Folie***. Paris: EHESS, 2015.

BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE FRANCE. **BNF - NAF 28730. Fonds Michel Foucault - Consultation**. Disponível em: <<https://archivesetmanuscripts.bnf.fr/ark:/12148/cc98634s/cb5>>. Acesso em: 4 abr. 2021a.

BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE FRANCE. **NAF 28803 Michel Foucault. Archives des années 1940 et 1950**. Disponível em: <<https://archivesetmanuscripts.bnf.fr/ark:/12148/cc102050s>>. Acesso em: 4 nov. 2022b.

BLANCHOT, M. La Folie par Excellence. Em: **Strindberg et Van Gogh**. Paris: Minuit, 1953.

DEFERT, D. Chronologie. Em: **Dits et Écrits (vol. I)**. Paris: Gallimard, 2001.

DEFERT, D. (1938.-.). **Entretien d’Éric Favereau avec Daniel Defert sur la mort de Michel Foucault pour le journal Libération, juin 2004**, 3 jun. 2020. Disponível em: <<https://nakala.fr/11280/428fa60c>>. Acesso em: 6 abr. 2021

DEFERT, D.; AESCHIMANN, E.; MONNIN, I. **Daniel Defert : “Les archives de Foucault ont une histoire politique”**. Disponível em: <<https://bibliobs.nouvelobs.com/essais/20121106.OBS8175/daniel-defert-les-archives-de-foucault-ont-une-histoire-politique.html>>. Acesso em: 10 abr. 2021.

ELDEN, S. **The early Foucault**. Cambridge ; Medford, MA: Polity, 2021.

ÉQUIPE FFL. **Projet ANR Foucault fiches de lecture (FFL)**. Inventaire des pièces numérisées et disponibles sur la plate-forme en ligne_Version du 18 décembre 2019. 2019.

ÉQUIPE FFL. **Présentation du Fonds**. site web. Disponível em: <<https://eman-archives.org/Foucault-fiches/prsentation-du-fonds>>. Acesso em: 11 nov. 2021.

ERIBON, D. **Michel Foucault y sus contemporáneos**. [s.l.] Nueva Visión, 1995.

ERIBON, D. **Michel Foucault**. [3e] éd. revue et enrichie ed. Paris: Flammarion, 2011.

FOUCAULT, M. **Maladie Mentale et Personnalité**. Paris: PUF, 1954.

FOUCAULT, M. **Maladie Mentale et Psychologie**. Paris: PUF, 1962.

FOUCAULT, M. **Histoire de la Folie à L'Âge Classique**. Paris: Gallimard, 1972.

FOUCAULT, M. **A Verdade e as Formas Jurídicas**. RJ: Graal, 1999.

FOUCAULT, M. **As Palavras e as Coisas**. SP: Martins Fontes, 2000.

FOUCAULT, M. Introduction (Le Rêve et l'Existence). Em: **Dits et Écrits**. Paris: Gallimard, 2001b.

FOUCAULT, M. La Psychologie de 1850 à 1950. Em: **Dits et Écrits**. Paris: Gallimard, 2001a.

FOUCAULT, M. La Recherche Scientifique et la Psychologie. Em: **Dits et Écrits (vol. I)**. Paris: Gallimard, 2001e.

FOUCAULT, M. Le “non” du Père. Em: **Dits et Écrits**. Paris: Gallimard, 2001c.

FOUCAULT, M. L'Homme est-il Mort? Em: **Dits et Écrits**. Paris: Gallimard, 2001d.

FOUCAULT, M. La magie – le fait social total. **Zilsel**, v. 2, n. 2, p. 305, 2017.

FOUCAULT, M. **Folie, langage, littérature**. Paris: Vrin, 2019a.

FOUCAULT, M. Un manuscrit de Michel Foucault sur la psychanalyse. **Astérion**, n. 21, 12 dez. b2019.

FOUCAULT, M. **Binswanger et l'Analyse Existentielle**. Paris: Gallimard/Seuil/EHESS, 2021.

FOUCAULT, M. **La question anthropologique: cours, 1954-1955**. Paris,: Seuil, Gallimard, EHESS, 2022.

FOUCAULT, M.; EWALD, F.; SABOT, P. **Phénoménologie et psychologie: 1953-1954**. Paris: EHESS : Gallimard : Seuil, 2021.

FOUCAULT, M.; LAGRANGE, J. **Problèmes de l'Anthropologie. Cours donné à l'École Normale (Photocopie de feuillets manuscrits allographes)**. Cote : FCL 3.8 ed. Caen: IMEC, 1954–1955.

JASPERS, K. **Nietzsche (1950)**. [s.l.] Librairie Gallimard, Russie, 1950.

JASPERS, K. **Strindberg et Van Gogh**. Paris: Minuit, 1953.

JASPERS, K. **Nietzsche**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1963.

JASPERS, K. **Introdução ao pensamento filosófico**. São Paulo: Cultrix, 1997.

JASPERS, K. **Nietzsche y el Cristianismo**. Barcelona: Herder Editorial (digital), 2021.

JASPERS, K. **Caminhos para a Sabedoria - Uma introdução à vida filosófica**. Petropolis: Vozes, 2022.

LEBRUN, G. Nota sobre la fenomenología contenida en Las Palabras y las Cosas. Em: **Michel Foucault Filósofo**. Barcelona: Gedisa, 1999.

MACHEREY, P. Nas origens da história da loucura: uma retificação e seus limites. Em: **Recordar Foucault (org. Renato Janine Ribeiro)**. SP: Brasiliense, 1985.

MIOTTO, M. **O Problema Antropológico em Michel Foucault**. Tese apresentada à Pós-Graduação em Filosofia e Metodologia das Ciências—São Carlos: UFSCAR, 2011.

MIOTTO, M. Sujeito antropológico e metafísica do amor em Binswanger et l'Analyse Existentielle. **Revista Ideação**, v. 44, n. 1, p. 107–140, 2021.

MIOTTO, M. Foucault e a questão antropológica: precisões históricas e conceituais. **Lampião**, v. 2, n. 1, 2022.

MIOTTO, M. L. De Canguilhem a Foucault, em torno da Psicologia. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, v. 2, n. 35, p. 112–142, 30 dez. 2019.

MIOTTO, M. L. **Jaspers e Nietzsche – o sacrifício da loucura**. áskēsis, [s.d.]. Disponível em: <<https://askesis.hypotheses.org/3197>>. Acesso em: 11 dez. 2022

MOUTINHO, L. D. S. Humanismo e anti-humanismo Foucault e as desventuras da dialética. **Natureza humana**, v. 6, p. 171–234, 2004.

PALTRINIERI, L. De quelques sources de Maladie mentale et personnalité: réflexologie pavlovienne et critique sociale. Em: **Foucault à Münsterlingen: à l'origine de l'Histoire de la folie, avec des photographies de J. Verdeaux**. Paris: Éditions de l'EHESS, 2015.

SCHUESSLER, W. Penser Dieu après Nietzsche à l'exemple de Karl Jaspers et Paul Tillich. **Le Portique**, n. 8, 1 set. 2001.

SFORZINI, A. Foucault and the History of Anthropology: Man, before the “Death of Man”. **Theory, Culture & Society**, p. 026327642096355, 16 nov. 2020.

SFORZINI, A. Situation du Cours. Em: **La Question Anthropologique**. Paris: Gallimard/Seuil/EHESS, 2022.

VUILLEROD, J.-B. **La naissance de l'anti-hégélianisme: Louis Althusser et Michel Foucault, lecteurs de Hegel**. [s.l.] ENS Éditions, 2022.

WAHL, J. **La Philosophie de l'Existence**. Paris: Flammarion, 1951.

TANATOPOLÍTICA E NEOFASCISMO NO BRASIL: ATUALIZAÇÃO DA LÓGICA MANICOMIAL NO CARIRI CEARENSE

THANATOPOLITICS AND NEOFASCISM IN BRAZIL: UPDATING OF MANICOMIAL LOGIC IN CARIRI CEARENSE

Leda Mendes Gimbo¹

Magda Diniz Bezerra Dimenstein²

RESUMO: A Casa de Saúde Santa Teresa - hospital psiquiátrico inaugurado no Cariri cearense na década de 1970 - se manteve em funcionamento até 2016, a despeito dos avanços da Reforma Psiquiátrica no país. Trata-se de uma instituição privada, que funcionava com recursos públicos e faz parte de um período da história da psiquiatria brasileira que gerou muitos lucros aos empresários da loucura, atendendo aos ideais higienistas. A fragilidade da Rede de Atenção Psicossocial/RAPS na região e o fato de que atendia às demandas de inúmeros municípios dos estados do Ceará, Piauí e Pernambuco foram os argumentos utilizados para que o hospital permanecesse ativo por tantas décadas. Tomando o fechamento da Casa de Saúde Santa Teresa como acontecimento, esse trabalho de caráter cartográfico, pretende analisar os desdobramentos do fechamento desse manicômio na região, destacando a atualização da lógica manicomial e de seus dispositivos, a exemplo da multiplicação de Comunidades Terapêuticas observada nesses territórios, a falta de ampliação da RAPS e de estratégias efetivas de desinstitucionalização e de acompanhamento de longa permanência em Saúde Mental. Objetiva-se articular esse fenômeno ao contexto político do país, à desconstrução das políticas de direitos, do SUS e da Política Nacional de Saúde Mental, agravada pela crise sanitária, social e econômica causada pela pandemia da Covid-19. Por fim, pretende-se apontar, nesse cenário de guerra, possibilidades de resistência e insurgência a partir das políticas do comum.

Palavras-chave: reforma psiquiátrica; desinstitucionalização; tanatopolítica; RAPS; comunidade terapêutica.

ABSTRACT: The Casa de Saúde Santa Teresa - a psychiatric hospital opened in Cariri cearense in the 1970s - remained in operation until 2016, despite the advances of the Psychiatric Reform in the country. It is a private institution, which operated with public funds and is part of a period in the history of Brazilian psychiatry that generated many profits for the

¹ Psicóloga, professora adjunta na Universidade Federal de Goiás – ledagimbo@ufg.br

² Psicóloga, professora titular vinculada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte – magda.dimenstein@urn.br

entrepreneurs of madness, meeting the hygienist ideals. The fragility of the Psychosocial Care Network/RAPS in the region and the fact that it met the demands of numerous municipalities in the states of Ceará, Piauí, and Pernambuco were the arguments used for the hospital to remain active for so many decades. Taking the closing of the Casa de Saúde Santa Teresa as an event, this work, of cartographic nature, intends to analyze the consequences of the closing of this asylum in the region, highlighting the updating of the asylum logic and its devices, such as the multiplication of Therapeutic Communities observed in these territories, the lack of expansion of the RAPS and effective strategies of deinstitutionalization and monitoring of long stay in Mental Health. It aims to articulate this phenomenon to the political context of the country, the deconstruction of rights policies, the SUS and the National Mental Health Policy, aggravated by the health, social and economic crisis caused by the Covid-19 pandemic. Finally, it is intended to point out, in this scenario of war, possibilities of resistance and insurgency from the politics of the common.

Keywords: psychiatric reform; deinstitutionalization; thanatopolitics; RAPS; therapeutic community.

1 INTRODUÇÃO

É imprescindível retomar a história da Casa de Saúde Santa Teresa, da mesma maneira que diversas circunstâncias históricas exigem a consulta ao passado, não para estabelecer um nexo causal ou uma explicação linear entre os eventos que culminam em um acontecimento, mas para identificar seus platôs, seus pontos de ruptura e continuidades, os atravessamentos e os desvios ocorridos nesse processo. Para a reflexão aqui proposta, partimos de um ponto definitivo, um acontecimento, “o instante impessoal que se desdobra ainda-futuro e já-passado”, conforme afirma Deleuze (2000, p. 177-8): *o hospital fecha*.

Contudo, não se trata de analisar o fechamento do hospital, suas causas localizadas no passado ou promessas para o futuro a partir dali, mas, da ruptura em si mesma, da instauração de um novo ponto, cuja determinação não se dá por causalidade e cujo futuro é suposição e, a despeito de nossas apostas e previsões, não podemos afirmar até que lá estejamos. Dito isso, podemos considerar que embora os objetivos da Reforma Psiquiátrica brasileira e da Política Nacional de Saúde Mental fossem claros e suas metas bem fundamentadas, isso não garantia que tudo se desenrolaria conforme planejado ou desejado. Os fatos estão sujeitos ao imprevisível e ao indeterminado. De acordo com Deleuze (2000, p.34) não há para o acontecimento um sentido específico, uma vez que “o acontecimento é o próprio sentido. O

acontecimento pertence essencialmente à linguagem, mantém uma relação essencial com a linguagem; mas a linguagem é o que se diz das coisas”.

Dessa maneira, um acontecimento tem um presente de efetuação, um momento decisivo, o acontecimento se constitui em um estado de coisas, “mas há, por outro lado, o futuro e o passado do acontecimento tomado em si mesmo” (DELEUZE, 2000, p. 177), não devendo o acontecimento ser confundido com suas condições de efetuação espaço-temporal. Dizer que *o hospital fecha* é considerar sua dimensão incorporal, que o acontecimento possui uma dimensão que se dá no tempo, no espaço, que afeta corpos e muda a dinâmica do entorno. Contudo, que se dá também em uma dimensão sem corpo, discursiva, inscrita na linguagem.

O acontecimento, pois, constitui um paradoxo em sua dimensão temporo-espacial (do mundo) e sua dimensão linguageira. Uma subsiste à outra, sendo necessário que o acontecimento se dê no mundo para que subsista, enquanto narrativa, na linguagem. Deleuze (2000) também considera a extratemporalidade do acontecimento, ou seja, considera a temporalidade paradoxal. O acontecimento não tem lugar específico no tempo, por ser capaz de produzir afecções nas condições cronológicas, marcar uma cesura, uma ruptura, uma espécie de interrupção do tempo, que será retomado de outra forma, sobre outro plano, como um entre-tempo. O acontecimento estabelece uma aporia, uma vez que está dentro do tempo, já que consiste em um plano de efetuação espaço-temporal, mas também se constitui enquanto diferença interna do tempo, inscrita na linguagem, separando o tempo do tempo.

O fechamento de um manicômio pode ser lido, enquanto acontecimento, nessas duas dimensões: (1) situado no tempo e espaço, torna-se um marco, produz efeitos físicos, afetos localizados nos corpos, no cotidiano das cidades, no reordenamento dos dispositivos de saúde, nos sujeitos que não mais se internarão, nos que precisarão de novos lugares e (2) enquanto experiência da linguagem, fora do tempo, condição de devir, o fechamento do hospital se inscreve na ordem discursiva, nos imperativos da construção de verdade e narrativa de um tempo, possibilitando novas invenções e significados, novos sentidos. O hospital fecha, não é causa nem efeito, especificamente, mas engendra as duas condições, a afecção no mundo dos corpos e seus efeitos incorporais. O acontecimento é condição do devir e de seus “efeitos que remetem a efeitos [...] por isso é necessário compreender o ‘efeito’ não só casualmente, mas opticamente” (DELEUZE, 1997, p. 159).

Dessa forma, o fechamento do manicômio sustenta uma dimensão incorporal, mas também provoca efeitos, afeta os corpos de outra forma, distinta da maneira que afetava enquanto estava em funcionamento. Logo, não se trata do manicômio fechado, para si, ou em si, o acontecimento se dá no infinitivo, acontecer que o hospital fecha não se trata apenas de uma qualidade atribuída ao hospital enquanto substantivo ou sujeito de uma ação no tempo, mas da ruptura e do sentido que se instaura a partir disso. Derrida (2006) indaga se é possível dizer o acontecimento e aponta a aporia de sua condição no tempo e na linguagem, no mesmo movimento em que denuncia sua impossibilidade de resolução. É necessário que tomemos o acontecimento em sua condição caótica ou caosmótica, conforme Deleuze e Guattari (2011), condição fundamental para a instituição de novos agenciamentos e possibilidades de re-criação.

Assim, tomando o fechamento da Casa de Saúde Santa Teresa como acontecimento, esse trabalho pretende analisar os desdobramentos do fechamento desse manicômio na região, destacando a atualização da lógica manicomial e de seus dispositivos, a exemplo da multiplicação de Comunidades Terapêuticas observada nesses territórios, a falta de ampliação da RAPS e de estratégias efetivas de desinstitucionalização e de acompanhamento de longa permanência em Saúde Mental. Propõe-se discutir a articulação entre a conformação de uma lógica de retrocesso nos direitos civis, o arruinamento das macroestruturas manicomiais no país e a atualização e reordenamento do poder psiquiátrico em novos dispositivos, indicando mudanças na relação da cidade com a loucura e nos processos de subjetivação.

Para tanto, fez-se um caminho cartográfico com uso de várias estratégias. Foram consultadas referências bibliográficas das áreas da Psicologia e Filosofia, visitas às antigas estruturas manicomiais, uso de fotografias, recursos se diferenciam que se alinham às propostas metodológicas de caráter qualitativo e permitem a descrição e análise do objeto de pesquisa sem perder o rigor, uma vez que se fundamenta em referências teóricas relevantes, possibilitando a moldagem da pesquisa à pesquisadora e aos desdobramentos do campo.

2 POLÍTICA BRASILEIRA ENTRE 2016 E 2020: DESMONTE E PROJETO SOCIETÁRIO TANATOPOLÍTICO

A inversão de Clausewitz proposta em Pelbart (2019) aponta para a política enquanto continuação da guerra por outros meios. Nesse sentido, práticas genocidas, políticas de

aniquilamento e perda de liberdade passam a ser utilizadas enquanto ferramentas de governo da população e extrapolam o que Foucault (2008) chamou de biopolítica, resultando em uma forma de governo tanatopolítica, que opera pelo extermínio das diferenças. Coincidindo com o ano de fechamento da Casa de Saúde Santa Teresa, o Brasil acompanhou o processo de *impeachment* da presidenta eleita Dilma Roussef e os desdobramentos políticos desde sua saída do cargo até a eleição do populista de extrema direita Jair Bolsonaro (HUR e SABUCEDO, 2020; ROLNIK, 2018).

Esse cenário vem impactando diretamente no desmonte das políticas sociais, em especial da Política Nacional de Saúde Mental e na retração do processo de desconstrução dos grandes manicômios no país, o que vem resultando na multiplicação de microestruturas de controle, de ordem manicomial. Basta acompanhar as resoluções políticas focadas na área ao longo dos últimos quatro anos, para observar esse retrocesso. Ademais, observa-se a amplificação das formas fascistas de controle da vida e de economia da morte em tempos da pandemia da Covid-19, o recrudescimento da lógica asilar, do encarceramento em massa e da produção de vida matáveis.

No Brasil, desde meados da década de 1980, o imperativo de reformas políticas, contraforça mundial, mostrava seus efeitos. A reforma psiquiátrica brasileira é parte desse processo. Durante quase três décadas, e particularmente em 15 anos de governo do Partido dos Trabalhadores, o governo brasileiro esteve, de alguma forma, alinhado às possibilidades de desconstrução do parque asilar e substituição do modelo manicomial através de políticas convergentes com um projeto societário de cunho democrático e com a reforma geral do sistema de saúde. O Sistema Único de Saúde - SUS, respaldado pela Constituição Federal de 1988, substituiu macroestruturas por dispositivos territoriais e pelas práticas de cuidado à saúde descentralizadas e divididas em níveis distintos de complexidade, partindo da atenção primária, de caráter preventivo e de promoção à saúde, tomada como prioridade.

Contudo, a partir de 2016, o país passou a viver um cenário político extremamente preocupante. O *impeachment* da presidenta democraticamente eleita Dilma Roussef ocorreu sob a justificativa de combate à corrupção no país. Foi orquestrado um golpe por setores conservadores da sociedade com o apoio do Supremo Tribunal Federal, em um acontecimento inédito de intervenção do Judiciário sobre os poderes Executivo e Legislativo no país

(ROLNIK, 2018). Era apenas o começo da derrocada democrática e da ascensão do populismo reacionário e de extrema direita em curso no país, que culminou na eleição de Jair Bolsonaro em 2018, com efeitos ampliados pela pandemia da Covid-19 que assola o planeta desde o início de 2020 e que já provocou milhares de mortes no Brasil.

O avanço mundial do projeto societário capitalista neoliberal e da governamentalidade moderna atualizam as operações biopolíticas e amplificam as formas de governo e controle sobre as vidas humanas. Porém, opera a partir de um novo mecanismo que diz respeito à descartabilidade de uma parcela da população, daquelas consideradas abjetas, precárias e, portanto, elimináveis (BUTLER, 2015). Tais formas de vida e corpos indesejados tornam-se objeto da atualização do poder, agora em sua faceta necro ou tanatopolítica (MBEMBE, 2018), uma vez que opera pelo abandono e aniquilamento, pelo genocídio e desqualificação de vidas humanas. O projeto tanatopolítico de governo se apoia em estratégias que visam à aniquilação das formas de vida marginais e desviantes que não são contributivas ou fazem frente ao capitalismo neoliberal globalitário.

No ano de 2020 a COVID-19 se alastrou pelo globo. No cenário de pandemia, as assimetrias sociais são evidenciadas, uma vez que nem todos os grupos humanos puderam estar preservados em casa, com garantias de segurança e saúde. Muitas pessoas, grupos vulneráveis, periféricos, em situação de rua, de pobreza, pessoas com trabalhos precarizados estiveram e estão mais expostos à morte durante a pandemia. As políticas de prevenção e recuperação da saúde já eram garantidas para determinados grupos humanos privilegiados pelo lugar rentável que ocupam na sociedade capitalista.

Com a pandemia, esses lugares ficam ainda mais escancarados: vidas que merecem e possuem garantias versus vidas descartáveis. Certamente o contexto é mais complexo e tange ao recorte de classe e aspectos econômicos. O conservadorismo negacionista em relação à pandemia está presente nas camadas mais ricas como nas camadas mais populares e faz parte da ignorância necessária ao funcionamento capitalista.

Contudo, os mais ricos acessam o sistema suplementar de saúde e pagam por isso, enquanto os mais pobres continuam a depender do Sistema Único de Saúde - SUS, que tem sido severamente desmontado. O negacionismo, o não investimento na compra de insumos e atualmente a demora para a compra e aplicação da vacina, justificada pela não necessidade da

mesma, proporciona a reprodução desse funcionamento: ricos pagarão pela vacina no sistema privado e parcelas mais vulneráveis, que dependem do SUS, esperarão e morrerão mais.

Desde o ano de 2016 assistimos à estagnação, seguida do desmonte dos serviços substitutivos de saúde mental de base comunitária, pautados na produção de cuidado compartilhado e em liberdade. Esse modelo havia avançado ininterruptamente nos últimos trinta anos, coincidindo com a reformulação geral da política brasileira, orientada pela Constituição Federal de 1988, que estruturou os serviços de saúde no Brasil, tomados pela primeira vez como um dever do Estado e direito da população. Porém, a partir desse ano, um processo de desmonte que atende a interesses político, das elites brasileiras e é reflexo do projeto capitalista neoliberal global, foi sendo incrementado.

O desmantelamento tem ênfase nas reformulações relacionadas à política de álcool e outras drogas, com caráter moralista, proibicionista e punitivo, no incentivo às internações psiquiátricas, contrariando o modelo que pressupunha a criação de métodos alternativos ao asilamento e à exclusão social, no financiamento de Comunidades Terapêuticas e na supressão dos investimentos em dispositivos de média e baixa complexidade. As leis 10.216/2001, 8.080/90 e 8.142/90, orientadoras dos avanços produzidos pela reforma Psiquiátrica no país têm sido sistematicamente contrariadas, mas não só elas, uma série de outras medidas têm resgatado a forma obsoleta e excludente de atenção à saúde mental.

3 RUÍNAS DO HOLOCAUSTO BRASILEIRO NA PAISAGEM DAS CIDADES CONTEMPORÂNEAS

No Brasil, o processo de Reforma Psiquiátrica produziu uma redução massiva dos leitos em Hospitais Psiquiátricos. O manicômio, desde os primórdios da história da psiquiatria brasileira foi prevalente e suas instalações em todo o território nacional atendiam aos ideais higienistas e eugênicos que norteavam a atenção psiquiátrica desde o início do século 20. A lógica manicomial encontrou nas macroestruturas hospitalocêntricas, representantes emblemáticas da sociedade disciplinar (Foucault, 1987), sua materialização e conformação, chegando ao seu apogeu em número de internos e mortos. Estima-se que em meados de 1980 um contingente de sessenta mil pessoas habitava os manicômios do país (ALVES, 1999).

Contudo, movimentos libertários e questionamentos à assistência psiquiátrica manicomial, ao modelo biomédico em psiquiatria, ganharam força no país a partir de meados da década de 1970. O Movimento dos Trabalhadores em Saúde Mental, a crise na saúde pública brasileira e a emergência de um novo modelo de saúde com o SUS, dentre outros, induziram à redução de leitos psiquiátricos e à proposta de modelos substitutivos de assistência, pautados em princípios de equidade, integralidade e, sobretudo, de liberdade. O movimento reformista fez frente à manicomialização e enfrentou muitos obstáculos ao longo desse período, mas desde 2016 tem sofrido fortes golpes. Passados mais de 40 anos desde o início desses movimentos, nos perguntamos: o que aconteceu com os macros espaços manicomiais, com os grandes asilos do país? Em lugares distintos do Brasil as ruínas manicomiais guardam grande parte da história da loucura e da relação do louco com a cidade. O que resta da Colônia Juliano Moreira no Rio de Janeiro? Do Hospital Colônia em Barbacena/MG? Da Casa de Saúde Santa Teresa no interior do Ceará?

Os registros e visitas aos três espaços foram feitos no mesmo ano e mês, a saber, setembro de 2019. A Colônia Juliano Moreira, o Hospital Colônia de Barbacena e a Casa de Saúde Santa Teresa fazem parte do complexo de megaestruturas manicomiais no Brasil. Situados em diferentes regiões do país, os três dispositivos parecem atender ao mesmo imperativo de ordenamento social. Talvez não seja diferente em termos da sua desconstrução. É possível que seu processo de desmantelamento atenda a objetivos comuns e faça parte de um processo de transição histórica.

A Colônia Juliano Moreira foi abrigo de um sem números de expuriados pela loucura, dentre eles Arthur Bispo do Rosário. A extensão territorial da colônia permitiu que seu espaço, antes uma cidade manicomial, fosse, à medida de sua desconstrução, sendo convertida em um grande bairro, cujas estruturas residenciais e comerciais vão se erguendo entre os prédios dos antigos pavilhões. O que foi a Colônia Juliano Moreira anos atrás é hoje um bairro com dimensões geográficas imensas, atravessado pelas ruínas e reapropriações da antiga estrutura manicomial. O bairro contém muitos dispositivos da RAPS, contudo, é também marcado pela existência de inúmeras Comunidades Terapêuticas. Compreender que toda aquela extensão era habitada por uma parcela humana de excluídos, abandonados à própria sorte, nos dá a ideia dos braços gigantes da manicomialização e seu enorme alcance social. A colônia era um mundo.

Figura 1: Colônia Juliano Moreira.



Fonte: Acervo pessoal (2019).

Em Minas Gerais outra grande transição se processa. Barbacena, Juiz de Fora e Belo Horizonte receberam a alcunha de corredor da loucura, em virtude da grande quantidade de leitos psiquiátricos e por sustentar quase o dobro de internações estabelecidas pela Organização Mundial de Saúde durante muitas décadas. A cidade de Barbacena tornou-se conhecida por carregar o peso das sessenta mil mortes, do comércio de corpos e ossadas e da banalização do genocídio.

A última cela do Hospital Colônia foi desativada em 1994. No ano de 1996 o hospital foi desativado e uma parte de sua estrutura foi transformada no Museu da Loucura, em funcionamento até os dias atuais. A princípio, a Colônia tornou-se o Centro Psiquiátrico de Barbacena, onde foram instaladas as Residências Terapêuticas para abrigar antigos pacientes moradores do manicômio. Uma unidade de Terapia Ocupacional e arte também se manteve funcionando no lugar.

Passados mais de trinta anos do fechamento, as marcas da violência manicomial e a tentativa de apagamento são notáveis na cidade. A unidade de internação para casos graves foi instalada em outra área, longe do lugar onde o Hospital Colônia funcionou, dispendo de trinta

leitos em regime fechado, com condições de higiene e organização típicas dos hospitais psiquiátricos.

Um hospital geral passou a funcionar ao lado do Museu da Loucura, as Residências Terapêuticas permanecem instaladas morro acima, com acesso íngreme e difícil, impossibilitando a mobilidade dos antigos internos que agora são livres, mas, na realidade, não dispõem de muitas possibilidades, nem gozam de saúde e, na grande maioria, não consegue sair das Residências Terapêuticas ou dos seus arredores. Barbacena insiste na substituição do título de cidade da loucura, centro do holocausto brasileiro, pelo título de cidade das rosas. O apagamento da memória. A necessidade de negação e minimização da barbárie.

Figura 2: Hospital Colônia, em Barbacena.



Fonte: Acervo pessoal (2019).

Em Barbacena, as estruturas físicas permanecem, abrigam novas instituições, impondo novos sentidos, a morte é a sina. Quando não houver mais vestígios dos antigos habitantes e funcionários do Hospital Colônia sua história poderá ser, talvez, reduzida aos livros e parques registros históricos.

A antiga Casa do Noviciado, da Congregação das irmãs de Santa Teresa, abrigou os primeiros internos de um hospital psiquiátrico do interior do Ceará, cujo nome permaneceu em homenagem às noviças. Fundado na década de 1970, o manicômio permaneceu em atividade

até o ano de 2016, amparado na falta de dispositivos substitutivos, na estrutura médico-privatista e no grande contingente de pessoas que eram trazidas de outros Estados para se internar. Localizado no extremo sul do Ceará, o hospital fazia fronteira com o Pernambuco, a Paraíba e o Piauí, além de receber a demanda advinda também do sertão central cearense (GIMBO, DIMENSTEIN E LEITE, 2017). O prédio onde o manicômio funcionou até seu fechamento foi construído pelos médicos, donos do hospital, de caráter privado, mas financiado com recursos públicos.

Figura 3: Casa de Saúde Santa Teresa em demolição.



Fonte: Acervo pessoal (2019).

A Casa de Saúde Santa Teresa foi fechada no ano de 2016, após processo lento de desmonte, quando já tinha problemas estruturais e efeitos do desgaste do tempo. O hospital havia diminuído o porte no ano de 2009, ficando parte da estrutura, onde funcionou o primeiro pavilhão feminino, desativada desde então. Até fechar completamente, a estrutura física que servia anteriormente ao pavilhão masculino foi dividida ao meio para abrigar o contingente de 160 pessoas. Na região, apesar do iminente fechamento, não houve planejamento, nem ampliação da RAPS para dar suporte aos internos, familiares e profissionais que ali estavam. Em seu lugar, as Comunidades Terapêuticas se multiplicaram.

Os proprietários da instituição transportaram o arquivo de prontuários e documentos para uma clínica, estando assim à disposição para consulta de familiares e da justiça. O prédio antigo e depreciado está sendo demolido. O terreno será loteado e no lugar onde entre os anos de 1970 e 2016 funcionou o hospital psiquiátrico existirão ruas e casas. A existência física da Casa de Saúde Santa Teresa chega ao fim.

O acontecimento se dá no tempo, também inscritas no tempo estão as transformações dos espaços e o movimento que as vidas, relações humanas e modos de subjetivação vão encontrando, atualizando e construindo. Podemos pensar nessa relação como uma tríade, com seus efeitos: o tempo, os espaços, as relações humanas. Tomando o primeiro elemento da tríade como fio condutor, é possível conceber as relações humanas e formações sócio históricas, assim como seus efeitos nas estruturas das cidades, na arquitetura, na rotina das pessoas, nas relações que se desenham.

O desaparecimento desses três grandes manicômios diz dos efeitos dessa tríade. Em lugares diferentes do país, atendendo aos imperativos dos avanços nas relações humanas determinadas pelo capitalismo, as cidades engolem os hospícios enormes, que são paulatinamente substituídos por microestruturas, dissolvidas no tecido das cidades, pouco visíveis. Eliminar as diferenças do campo de visão é uma forma de negá-las, invisibilizar as vidas que rendem menos ao capitalismo é uma forma de naturalizar seu aniquilamento e deixar à vista apenas as estruturas e vidas que interessam.

Cartografar nesses espaços, constatar o arruinamento das grandes estruturas manicomiais, no mesmo movimento em que acompanhamos as formações políticas reacionárias e autoritárias sendo recuperadas aponta para a necessidade de exercitar a memória, contudo, essa tarefa não é fácil, nem se dá sem esforços, uma vez que todo o imperativo e velocidade das relações de consumo parece forçar as pessoas a não pensar, apenas seguir.

O apagamento dessas estruturas facilita o esquecimento de uma parte da história da loucura e exclusão nesse país, facilita sua repetição com novas roupagens. A despeito da necessidade histórica de sustentação da memória como forma de resistência, o próprio desaparecimento das estruturas físicas, tem tornado possível o esquecimento dessa parte fundamental e violenta da manicomialização no país, da loucura como objeto historicamente construído, da reforma e seus avanços e dos lugares para os quais não deveríamos voltar.

Assistimos e somos parte da atualização da lógica manicomial, que é parte de uma forma maior de aniquilação e extermínio de parte da população desse país. Os corpos dos loucos, atualizados na figura dos usuários de álcool e outras drogas, assim como corpos periféricos, negros e pobres, constituem parcela pouco rentável e matável, corpos sobre os quais se inscrevem as políticas de morte e abandono, corpos que são transformados em objeto de lucro até onde possível, quando para eles se criam dispositivos que são depósitos humanos, lugares de exclusão e apagamento, disfarçados de espaços de cuidado e cura.

4 DO MANICÔMIO À COMUNIDADE TERAPÊUTICA: QUANDO O PODER SE VALE DO DESEJO COMO ARMA

Retomamos aqui o caso de fechamento da Casa de Saúde Santa Teresa pela sua importância na região sul do Ceará. Nessa ocasião, foi realizado um levantamento dos dispositivos de Saúde Mental nos municípios de Crato, Juazeiro e Barbalha no ano de 2017. Foram consultados os dados do Ministério da Saúde sobre dispositivos da RAPS, outros de domínio público, disponibilizados pela Coordenação Nacional de Saúde Mental e indicadores da RAPS da Plataforma Regiões e Redes³. Além disso, foi visitado o prédio vazio onde funcionou o hospital, sendo possível acompanhar seu desmonte e demolição.

Foi realizado levantamento junto às secretarias de saúde dos municípios acerca da abertura de novos dispositivos, o que não aconteceu durante o ano de 2017. Embora os dados do Ministério da Saúde apontassem para o crescimento de dispositivos como os Serviços Residenciais Terapêuticos - SRTS e Unidades de Acolhimento Intensivo - UAI para fortalecer a RAPS e promover assistência territorializada e integralizada, nenhum desses dispositivos foi instalado na região do Cariri. Em contrapartida, constatou-se o crescimento exponencial do número de Comunidades Terapêuticas – CTS, de caráter religioso e privado, que se dispõem a atender aos usuários de álcool e outras drogas, bem como acolhem ex internos da Casa de Saúde Santa Teresa. De acordo com dados da secretaria municipal de saúde de Juazeiro do Norte, em outubro de 2018, foi identificado um total de 28 Comunidades Terapêuticas.

³ Os dados utilizados estão disponíveis em: <http://portal.arquivos2.saude.gov.br/images/pdf/2018/abril/16/RELATORIO-DE-GESTAO-2017--COMPLETO-PARA-MS.pdf> e <http://www.resbr.net.br>.

Assim, com o acompanhamento da situação da RAPS nesses territórios após o fechamento do hospital psiquiátrico, tomando como base indicadores quantitativos, bem como os registros fotográficos e a análise da conjuntura política local, esse conjunto de elementos nos ajudaram a detectar vários problemas na Atenção Psicossocial local, mas apontaram, em particular, para a emergência de um fenômeno que vem sendo detectado em todo o território nacional: a multiplicação vertiginosa das Comunidades Terapêuticas na região, inclusive nas cidades anteriormente destacadas.

O crescimento desses microdispositivos manicomiais sinaliza a atualização da lógica perversa de exclusão pela via da captura do ideal de liberdade e cuidado territorializado. Não é à toa que essas unidades de morte são pequenas, quase invisíveis, nos bairros, quase imperceptíveis. O ideal das redes de saúde era justamente promover cuidado e acompanhamento nos lugares onde vivem as pessoas que mais necessitam, parte da rotina e junto do cotidiano das pessoas. Os dispositivos do SUS deveriam estar onde mais se precisa deles, atendendo aos ideais equitativos, integrais e universais para atenção à saúde.

As Comunidades Terapêuticas incorporam o desmonte, uma vez que não eram parte das RAPs, mas se apresentam como proposta possível e rápida para atender à demanda crescente de usuários de álcool e outras drogas, como também servem a todos os corpos loucos. Esses dispositivos são criados para dar lugar, de exclusão e desaparecimento, às subjetivações mais marginais e denunciadoras do capitalismo: aquelas que, na impossibilidade de produzir e consumir como o neoliberalismo exige, consomem a si mesmas.

Enquanto o hospital sucumbia, a Reforma Psiquiátrica avançava no país, tendo na instalação dos Centros de Atenção Psicossociais - CAPS - a proposta substitutiva, por excelência, ao modelo massivo de internação. A região do Cariri teve o primeiro CAPS III implantado no ano de 1995 no município de Juazeiro do Norte. A inauguração desse dispositivo foi iniciativa de um psiquiatra e de um grupo de profissionais de saúde que trabalhavam no hospital psiquiátrico. Dessa forma, manteve o caráter privado, embora financiado pelo SUS. No ano de 1996 foram inaugurados mais dois CAPS nas cidades de Crato (CAPS II) e Barbalha (CAPS III) como forma de fortalecer a implementação dos serviços substitutivos e o processo de descentralização do hospital no atendimento à demanda psiquiátrica da região, em conformidade com o que estava acontecendo no resto do país.

De acordo com a Coordenação de Saúde Mental, Álcool e Outras Drogas (Brasil, 2016b) em 1998, o país já havia instalado 148 CAPS. No ano em que o hospital fechou (2016), esse número havia sido ampliado para 2.445 dispositivos. A Região Nordeste possuía, na época, 860 CAPS, ficando atrás apenas da Região Sudeste que dispunha de 862 dispositivos. O Ceará, nesse mesmo ano, registrava 180 CAPS, 25 leitos em hospitais gerais, 9 Unidades de Acolhimento e 3 Serviços de Residências Terapêuticas (nenhuma no Cariri). De lá pra cá, a RAPS do Cariri permaneceu estagnada.

As CTs foram inseridas nas políticas públicas, com caráter residencial, com regimes de internação de curta e longa duração, funcionando com incentivos federais que foram sendo ampliados ao longo dos anos. Cada vez mais são incentivadas, conforma avança a política conservadora no país. A premissa de ser um serviço de atenção psicossocial não se cumpre, uma vez que para funcionar efetivamente como instrumento de reabilitação deveria operar restaurando a saúde física e psíquica, considerando os sujeitos em seu contexto social, levando em consideração os princípios éticos norteadores do SUS, sobretudo, o eixo de Integralidade nas ações em saúde.

Além de andar na contramão do movimento da Reforma Psiquiátrica, as CT's se encaixam perfeitamente no lugar conservador que determina espaços segregadores disfarçados de lugar de cuidado para dar conta de modos de subjetivação que resultam das opressões do sistema capitalista neoliberal. O usuário, adicto, não é apenas um sujeito, é o tipo psicossocial que encarna o personagem excluído e não desejado em um sistema, assim como a clássica figura do louco.

O uso adocido e os prejuízos causados por esse tipo de consumo acabam sendo atribuídos a uma espécie de falência social do sujeito que consome e não o resultado de um modo de produção e de vida que segrega, produz sofrimento e gera, como consequência, relações de consumo e prazeres rápidos. O uso de substâncias psicoativas pela esfera da população mais vulnerável economicamente é tratado como problema de ordem privada, questão moral e a relação entre consumo e baixa produtividade, joga os usuários de álcool e outras drogas, sobretudo, os mais pobres, numa espécie de limbo social.

Essas pessoas acabam sendo convertidas em objetos de intervenção, encarnando problemas a serem resolvidos pelos governantes. Não é estranho conceber que o usuário de

álcool e outras drogas se equipare e seja objeto de intervenções e políticas higienistas como se fez com os loucos. Para eles também se constroem espaços de exclusão. Em tempos de desconstrução dos grandes asilos e manicômios, em tempos de asseveramento das relações de consumo do capitalismo globalitário, o poder sobre corpos desviantes assume novas formas, os dispositivos de controle são atualizados, assim como a identidade dos socialmente não desejáveis. Não há políticas suficientemente eficazes para esse grupo humano, logo, as Comunidades Terapêuticas passam a ser aceitas, sob o argumento de que é preciso cuidar e dar destino a esse grupo humano. Já vimos essa história acontecer, com outra roupagem (BADARACCO, 1994).

A cidade não para, não há tempo para lembrar, as ruínas são convertidas em espaços úteis ou, aos poucos, tornadas invisíveis, demolidas, apagadas. As pessoas competem e consomem como forma de afirmar lugar no mundo. As vidas menos rentáveis são aniquiladas e não há espaço para o luto. A pandemia assevera essa forma: o imperativo de sobrevivência, a banalização da morte. Os espaços urbanos são atualizados para atender aos imperativos, normas e regras do capitalismo, que introjetamos, engolimos sem mastigar. Apenas seguimos.

5 INSURGÊNCIAS, LINHAS DE FUGA E MODOS DE RESISTIR

O arruinamento, o aniquilamento, a substituição das macroestruturas manicomialis no Brasil não parecem significar a superação da lógica violenta de exclusão, mas a atualização desse poder perverso que agora opera alinhado com os regimentos da sociedade de controle. As vidas marginais são invisibilizadas, aniquiladas e passíveis de esquecimento. Nesse sentido, as microintituições, os dispositivos menores, que foram objeto de esperança para a Reforma Psiquiátrica têm sido largamente capturados e convertidos em esquemas de governo excludente dos corpos.

As Comunidades Terapêuticas são o exemplo mais claro dessa atualização, uma vez que estão ali, inscritas nos territórios e pouco visíveis, escapam à estrutura formal da RAPS, mas recebem financiamento e investimentos públicos, recuperam ideais moralistas e religiosos, tão fundamentais à atualização do fascismo e se destinam ao abrigo da subjetividade inversa ao homem empresarial. As Comunidades Terapêuticas se destinam ao governo dos que consomem a si mesmos junto com o álcool e outras drogas, se alinhando à figura do louco, pouco desejável,

matável e para quem, talvez, seja possível dar lugar e tornar em alguma medida sua vida rentável. A transição e sobreposição dos mecanismos da sociedade disciplinar para a sociedade de controle implica no reordenamento das cidades e da vida das pessoas, a qual depende diretamente do lugar que ocupam na cadeia de consumo e de quanto lucro são capazes de produzir.

No Brasil, desde o ano de 2016, assistimos à derrocada da política democrática e ao desmembramento paulatino dos direitos sociais e dispositivos que atendiam ao funcionamento da sociedade. O *impeachment* de uma presidenta democraticamente eleita, a ascensão de um homem que usa a própria ignorância como troféu e os atravessamentos produzidos pela pandemia ampliaram os efeitos trágicos nesse país de terceiro mundo que já se inscrevia no lastro e na periferia do capitalismo mundial. Tomamos o fechamento da Casa de Saúde Santa Teresa enquanto acontecimento e marco. Sinalizava o fim de uma Era, o fim dos manicômios grandiosos que foram por muitos anos peça central do poder psiquiátrico no país.

As ruínas do Juliano Moreira no Rio de Janeiro, a reapropriação das instalações do Hospital Colônia de Barbacena, em Minas Gerais e a demolição da Casa de Saúde Santa Teresa, no interior do Ceará, marcam a importância da memória e recuperação dos acontecimentos, uma vez que a cidade se atualiza e apaga velozmente memórias, histórias, e nos pode cegar em relação aos rumos autoritários e genocidas que estamos percorrendo. De um lado, o acontecimento sinaliza a ruptura, por outro aponta para a atualização da lógica manicomial perversa. Trata-se de uma aporia, o hospital fecha, mas persiste a ideologia que o inaugurou, refeita, repaginada. O manicômio resiste. É preciso traçar linhas e estratégias de resistência, atualização dos afetos alegres e desvios. Mas como, se o campo está ainda potencializado por eventos políticos e por atravessamentos catastróficos como a proliferação de um vírus?

A pandemia da covid-19 assolou o mundo e modificou toda a ordem social mundial a partir de 2020. Não bastassem as políticas humanas de morte, a natureza também entrou em guerra. O vírus se multiplicou rapidamente, levado pela tecnologia globalitária, atravessou o mundo e chegou a todos os países pelas companhias aéreas, fronteiras terrestres e marítimas. Em maior ou menor escala, a infecção geral aconteceu. A rotina de milhões de pessoas ao redor do mundo foi modificada, passando pelo isolamento total, medidas sanitárias, distanciamento social e também pelo contingente humano impossibilitado de se precaver, uma vez que era

preciso subsistir. No Brasil, a pandemia e a crise econômica foram agravadas por um governo irresponsável que usa a ignorância como troféu e dela se orgulha. A irresponsabilidade bolsonarista promove o genocídio da população em diversas frentes: negando direitos sociais, desmontando políticas públicas, ignorando os efeitos mortais do vírus que dizima com mais força as populações vulneráveis.

Nesse sentido, parece mais óbvio desistir. Mas é aí, no seio das violências que a necessidade de criar linhas de fuga e políticas solidárias se faz imperativo. As políticas do comum precisam ser objeto de nosso investimento, a ampliação de pautas comunitárias e a valorização da diferença – num mundo de imagens e de padrões repetidos e violência aniquilante contra quem não os repete, toda diferença é libertária. Investir em políticas do comum e nas diferenças. Como reinventar o mundo e as ferramentas de resistir? Como encontramos novas alternativas para os velhos problemas atualizados? O movimento incessante de criação é necessário. Investir nas possibilidades solidárias e comunitárias (DARDOT e LAVAL, 2018), achar e fazer a solução vindoura. Ainda não temos nomes ou talvez estejamos assistindo à emergência, por força do esgotamento e cansaço, de novas alternativas e atualizações.

Os comuns, as comunidades, as formações em bando, a reinvenção dos espaços urbanos, ocupar e lembrar, a arte, a fotografia como exercício de memória, a escritura, a repetição da recusa. Precisamos, talvez, ocupar, repetir e recusar.

É preciso repetir. Repetir até criar novas rotas e conseguir apropriação dos meios que os opressores se utilizam. Fazer política como quem faz guerra. Uma vez que a estratégia de quem governa é promover, facilitar, agenciar e abandonar à morte qualquer forma de vida dissidente que recuse a política do lucro ou que nela não se inscreva, uma possibilidade de defesa é também criar estratégias de guerra. Adotar estratégias de defesa que são políticas de guerra, mas que subvertem as armas perversas não significa nos tornar igualmente cruéis, mas entender o jogo e reagir à altura, uma vez que as ferramentas da esquerda utópica estão deveras obsoletas quando comparadas à atualização constante e veloz dos poderes e afetos tristes.

REFERÊNCIAS

- AIVES, Domingos Sávio. **O ex - tentando ver o futuro**. Rio de Janeiro: Cadernos Ipub, p. 21-30, 1999.
- ARBEX, D. **Holocausto Brasileiro**: Vida, Genocídio e 60 mil mortes no maior Hospício do Brasil. São Paulo: Geração Editorial, 2013.
- BADARACCO, JEG. **Comunidade Terapêutica Psicanalítica de Estrutura Multifamiliar**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1994.
- DARDOT, P.; LAVAL, C. **Comum**: ensaio sobre a revolução no Século XXI. São Paulo: Editora Boitempo, 2017.
- DELEUZE, G. **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- DELEUZE, G. e Guattari, F. **Mil Platôs**: Capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Editora 34, 2011.
- FOUCAULT, M. **Nascimento da biopolítica**: Curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir**: história da violência nas prisões. Petrópolis: Editora Vozes, 1987.
- GIMBO, L.M.P., Dimenstein, M.D.B., Leite, J.F. Mecanismos de exclusão no Cariri cearense. **Psicologia Em Estudo**, 22(3), 461-472, 2017.
- HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço** / Byung-Chul Han. Tradução de Enio Paulo Giachini. Editora Vozes, 2017.
- HUR, Domenico Uhng. SABUCEDO, José Manuel. **Psicologia dos extremismos políticos e cotidianos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.
- KASTRUP, V; Passos, E. Pista do comum. *In.*: E. Passos, V. Kastrup e S. Tedesco (Orgs.) **Pistas do método da cartografia**: a experiência da pesquisa e o plano do comum. v.2. Porto Alegre: Sulina, 2014, p. 15-41.
- PÉLBART, Peter Pál. **Da Clausura do fora ao fora da clausura**: loucura e desrazão. São Paulo: Iluminuras, 2009.
- ROLNIK, S. **Esferas da insurreição**: notas para uma vida não cafetinada. 1 ed., [s.l.]: [s.n.], 2018.
- MBEMBE, A. **Necropolítica**. 1 Ed., São Paulo: [s.n.], 2019.

GALANTERIA, GOSTO E LUXO NOS *ENSAIOS POLÍTICOS, MORAIS E LITERÁRIOS* DE DAVID HUME

GALANTRY, TASTE AND LUXURY IN THE POLITICAL, MORAL AND LITERARY ESSAYS OF DAVID HUME

Caio Souto ¹

RESUMO: Este artigo examina as ideias de David Hume sobre a relação entre galanteria, gosto e luxo, a partir de seus Ensaios políticos, morais e literários. Para Hume, a galanteria é essencial para manter a harmonia e a cooperação na sociedade, e possui uma relação com a ascensão das artes e das ciências. A delicadeza de gosto é fundamental para apreciar e distinguir pequenas diferenças entre as coisas, enquanto evita que as paixões distorçam o julgamento estético. Por fim, o equilíbrio adequado à moralidade é possível de ser estabelecido em sociedades que cultivam a delicadeza de gosto, por sua vez mais propícia de se desenvolver onde também existe um polimento para a galanteria e para a apreciação comedida do luxo.

Palavras-chave: David Hume; galanteria; delicadeza de gosto; luxo; moralidade.

ABSTRACT: This paper examines David Hume's ideas about the relationship between gallantry, taste, and luxury, based on his political, moral, and literary essays. According to Hume, gallantry is essential for maintaining harmony and cooperation in society, and has a relationship with the rise of arts and sciences. Delicacy of taste is fundamental for appreciating and distinguishing small differences between things, while avoiding passions that distort aesthetic judgment. Finally, an appropriate balance of morality can be established in societies that cultivate delicacy of taste, which is more likely to develop where there is also a refinement of gallantry and a moderate appreciation of luxury.

Keywords: David Hume; gallantry; delicacy of taste; Luxury; morality.

¹ Professor Adjunto de Filosofia da Universidade Federal do Amazonas. ORCID: 0000-0001-5736-2262.

1 INTRODUÇÃO

Os ENSAIOS POLÍTICOS, MORAIS E LITERÁRIOS de David Hume

O ensaio de David Hume intitulado Da ascensão e do progresso das artes e das ciências compõe a Parte I do volume Ensaaios políticos, morais e literários, publicada originalmente em 1742. Esse livro foi modificado nas publicações posteriores pelo autor, que publicou dez anos depois uma Parte II, incluindo e excluindo alguns textos em versões posteriores. Trata-se de uma obra com a qual Hume se ocupou durante boa parte de sua produção intelectual. Os temas tratados ao longo desse vasto conjunto de texto é bastante amplo, e Hume surpreende ao priorizar ora um aspecto das diferentes realidades que analisa, não se furtando a recortes históricos e geográficos, ora outro aspecto, por vezes tratando de buscar encontrar regras mais gerais que possam ser aplicadas a toda e qualquer sociedade independentemente de seu contexto histórico e geográfico, com conclusões por vezes aparentemente contrárias, o que sempre cuidou para elucidar.

Da origem e do progresso das artes e das ciências se inicia com um alerta para a grande dificuldade em estabelecer regras nesse domínio, em que a figura excepcional do gênio parece predominar. Mas assegura que, apesar de haver exceções, é possível estabelecer certas regras gerais com as quais se ocupará ao longo do texto. Inaugura o ensaio trazendo à tona uma questão bastante comum aos leitores de Hume, o tema da causalidade, segundo o qual se deve determinar, principalmente nos assuntos humanos, se algo é proveniente do acaso ou de causas. Quanto às ciências e às artes, aquele que se dedica a estudar tal domínio está, segundo Hume, mais apto a se enganar com falsas sutilezas e refinamentos. Por isso é-lhe necessária a maior “precisão” (tradução sugerida para *nicety*), exigida àqueles que se procuram distinguir se tal assunto humano é proveniente de causas ou do acaso. No caso de haver causas, diz Hume, deve o escritor utilizar sua engenhosidade para mostrar aos demais homens o que lhes escapa.

Hume afirma, então, que as regras gerais podem ser definidas sempre que algo dependa de um grande número de pessoas, casos em que se pode determiná-las e conhecê-las; o mesmo não ocorre quando se trata de algo dependente de poucas pessoas, quando o assunto passa a ser atribuído, senão ao acaso, a causas secretas e desconhecidas (HUME, 2004, p. 223-224). A primeira razão apontada por Hume para isso é equiparada a uma balança com uma leve

inclinação para um dos lados. Mesmo havendo oscilações, em longo prazo a balança, invariavelmente, recairá para aquele lado. Do mesmo modo, nas ações humanas,

[...]quando algumas causas promovem uma paixão ou inclinação particular, num certo período e em meio a um povo determinado, embora saibamos que um grande número de pessoas pode escapar ao contágio, sendo dominado por paixões peculiares a elas, ainda assim a multidão será certamente levada pelo sentimento comum, que a governará em todas as suas ações (HUME: 2004, p. 224).

Hume demonstra sua regra geral a partir de uma causa atinente às paixões: as paixões de um grande número de pessoas, ainda que não de todas, acaba por prevalecer numa sociedade. A segunda regra, que se segue da primeira, diz que os princípios que afetam as paixões de uma multidão “são sempre de natureza mais rude e obstinada, menos sujeitos a mudanças e menos influenciáveis pela fantasia e pela extravagância pessoais do que aqueles que afetam apenas algumas pessoas” (HUME, 2004, p. 224).

Aquilo que logra afetar uma multidão é de caráter mais rude do que o que vem a afetar a alma, e incitar paixões, num número mais restrito de pessoas. E quanto a esses últimos, somente se devem àquele momento específico em que obtém êxito, raramente se estendendo a outros momentos, sendo extremamente vulnerável a quaisquer mínimas oscilações ou mudanças de circunstância “a sua influência num determinado período jamais assegura que sua influência será a mesma em outra época, mesmo que todas as circunstâncias gerais sejam as mesmas nos dois casos” (HUME, 200, p. 224).

Hume enuncia que as grandes mudanças numa sociedade se devem muito mais a causas gerais do que à índole de alguns poucos indivíduos, sendo estes “mais influenciáveis pela teimosia, pela loucura ou pelo capricho do que por paixões e interesses universais” (HUME, 2004, p. 224-225). Hume cita exemplos concretos para provar que as mudanças na Inglaterra, na Espanha e na França, quando devidas a regras gerais (sempre mais rudes e que afetam mais o gosto da multidão) são mais facilmente analisáveis (caso das mudanças devidas ao comércio e à indústria) do que quando devidas a alguns personagens históricos específicos.

O desenvolvimento do comércio e da indústria se devem, em geral, a princípios mais universais, pois afetam a paixão da multidão (o desejo de ganho é mais rude); já o desenvolvimento dos saberes é mais difícil de analisar, pois mais tênue, atingindo um menor número de pessoas “a curiosidade ou o amor ao saber tem uma influência muito limitada, que

requer juventude, ócio, educação, gênio e exemplo para se apoderar de uma pessoa” (HUME, 2004, p. 225).

Hume conclui, assim, que o pensador deve agir com extremada cautela especialmente quando se propuser traçar a história das artes e das ciências,

[...] para não assinalarmos causas que nunca existiram, nem reduzir o que é meramente contingente a princípios estáveis e universais. Aqueles que cultivam a ciência são sempre poucos em qualquer estado: a paixão que os governa, limitada; o seu gosto e juízo, delicados e facilmente pervertidos: E a sua aplicação é perturbada pelo menor acidente. O acaso, portanto, ou causas secretas e desconhecidas devem ter uma grande influência na origem e no progresso das artes refinadas (HUME, 2004, p. 226).

Hume (2004) utiliza no parágrafo supracitado os termos delicadeza (*delicacy*) refinamento (*refinement*), gosto (*taste*) refinado (*refined*). Para ele, tais gostos pelas artes refinadas, e mesmo pela ciência, se devem sobremaneira à contingência, ao acaso e a causas secretas, pois afetam um número sempre pequeno de indivíduos, ao contrário do comércio e da indústria que costumam afetar a uma multidão. Mas não estende as conseqüências a ponto de aniquilar sua pretensão a concernir certas regras gerais que norteiem o assunto, pois a seguir demonstrará como há elementos que dependem de um grande número de pessoas que concorrem para constituir causalidades que alicerçam tais percepções de gosto e refinamentos, uma vez que os estados livres a fomentam, ao contrário dos governos bárbaros, que os conjuram.

Hume sempre procura evitar limitar em demasia os princípios a partir dos quais pretende analisar a realidade, erro no qual os filósofos estão sempre aptos a cair: “Existe um erro ao qual todos [os filósofos] parecem sujeitos, quase sem exceção: eles limitam em demasia os seus princípios, tornando-se incapazes de dar conta da imensa variedade que a natureza sempre manifesta em suas operações” (HUME, 2004, p. 283). Talvez seja por isso que Hume não se preocupará em classificar e definir sistematicamente cada regime de governo os quais irá analisar nos ensaios, tais como monarquias bárbaras e civilizadas, repúblicas primitivas e modernas, governos livres etc., pois concede maior importância à mistura possível entre tais formas, muito mais observáveis na realidade, quanto são mais difíceis de discernir.

No ensaio Da liberdade de imprensa, por exemplo, Hume exporá a complexa situação da Inglaterra, uma monarquia, que permite uma maior liberdade aos súditos para expressar o que quisessem publicamente do que muitas repúblicas, como a romana antiga, ou a moderna da

Holanda, demonstrando assim que a liberdade, mais apta a ser desenvolvida nas repúblicas, em alguns casos específicos podem ser maior numa monarquia. No ensaio Da origem e progresso das ciências e das artes, Hume igualmente não se furta a quebrar a sistematicidade da divisão dos modos de governo, nem as vantagens oferecidas por um ou por outro.

Não há uma predominância das ciências sobre as artes, ou vice-versa, pois o que leva uma sociedade a desenvolver uma aptidão ou outra são igualmente aspectos essenciais da natureza humana, sem os quais não se pode constituir uma moralidade. Assim, Hume (2004) esclarece que visa atacar os governos tirânicos, sem lei, nos quais não é possível a liberdade, sejam eles monárquicos, sejam republicanos, citando exemplos tais em que repúblicas cerceavam mais os direitos dos indivíduos que certas monarquias, as quais chamou civilizadas, cuja formação do homem galante, dotado ao refinamento e ao cultivo do luxo, seria um aspecto positivo. E se Hume tende a se inclinar à forma de governo republicana, não deixará de criticar muitas repúblicas, sejam antigas ou modernas, e de enaltecer certos aspectos das monarquias civilizadas.

Ainda uma palavra sobre a relação mútua estabelecida pelo autor entre as artes (liberal arts) e as ciências, do ensaio O cético, que demonstra não haver de fato uma dissociação entre elas, e que sua combinação constituiria uma sociedade perfeitamente livre:

É certo que uma dedicação séria às ciências e às artes liberais suaviza e humaniza o caráter, alimentando aquelas emoções mais delicadas em que consistem a honra e a virtude verdadeiras. Raramente, muito raramente acontece de um homem de gosto e de cultura não ser, ao menos, um homem honesto, sejam quais forem as suas fraquezas. A propensão de seu espírito para os estudos especulativos deve atenuar nele as paixões do interesse e da ambição, e ao mesmo tempo deve dotá-lo de uma sensibilidade maior a todas as exigências e deveres de uma vida decente. Ele sente mais plenamente uma distinção moral entre os temperamentos e costumes; e este seu senso de distinção, em vez de ser diminuído, é, ao contrário, altamente ampliado pela especulação (HUME, 2004, p. 297).

2 AS ARTES E AS CIÊNCIAS

David Hume acredita haver algo que impeça dedicar o assunto do desenvolvimento das artes e das ciências inteiramente ao acaso:

Embora as pessoas que cultivam a ciência com êxito tão notável a ponto de atrair a atração da posteridade sejam sempre poucas em todas as nações e épocas, ao menos uma parte desse gênio deve existir anteriormente, difuso entre o povo, de onde

surgirão esses autores eminentes, de forma a produzir neles, desde a mais tenra infância, o gosto e o discernimento. A massa de onde saem espíritos tão refinados não pode ser completamente insípida. [...] Portanto, a questão relativa ao progresso das artes e ciências não diz respeito ao gosto, ao gênio e ao espírito de alguns poucos, mas envolve todo um povo e pode, assim, ser em alguma medida analisada por meio de princípios e causas gerais (HUME, 2004: 226).

Assim Hume reitera a assertiva com a qual havia iniciado o texto, segundo a qual nada requereria maior sutileza, delicadeza, refinamento (nicety) do que a análise da história das artes e das ciências, embora tal empenho não seja de todo impossível. Hume também atribuirá, como era melhor visto, à geografia e à vizinhança entre as nações o fato de uma dentre elas ser mais desenvolvida quanto às artes refinadas que as outras. Então inicia a enumeração de quatro princípios gerais nesse assunto:

1ª observação: “É impossível para as artes e as ciências surgirem, inicialmente, num povo, se este não viver a benção de um governo livre” (HUME, 2004, p. 228).

O autor acredita haver um período dos “primórdios do mundo, em que os homens ainda eram bárbaros e ignorantes” (HUME, 2004, p. 228), quando eles concediam poder a um ou alguns líderes, período em que não havia leis ou instituições políticas. Se o povoado fosse grande, e o monarca apenas uma pessoa, deveria delegar poderes a subalternos para preservar a paz e a ordem. No tempo em que ainda não estava refinado o juízo dos homens, o rei não limitava a autoridade de seus juízes, a ser exercida sobre qualquer parte do povo.

O advento das leis poderia aguardar a elevação dos homens, que necessitariam passar a compreender que há menos inconvenientes em criar leis gerais e aplicá-las. Ainda que as “artes sublimes da poesia e da eloquência” já tivessem sido desenvolvidas, promovendo a agilidade do gênio e da imaginação, poderia ocorrer de o povo ainda não gozar de leis:

Um povo assim governado é um povo de escravos, no pleno sentido da palavra, e lhe é impossível aspirar a qualquer espécie de refinamento, bom gosto ou sensatez. Ele se arrisca a pretender gozar as necessidades primárias da vida, com abundância e em segurança” (HUME, 2004, p. 230).

Não se trata absolutamente de um bom solo para o florescimento das artes e das ciências. Ao instaurar um regime de leis e limitar o poder dos soberanos delegados para controlar certas regiões do reinado, o monarca inaugura as possibilidades de surgimento das artes e ciências em seu território. A república, outrossim, pode, em seu início, possuir tão poucas leis quanto uma monarquia, e conceder aos que exercem o poder (magistrados e juízes) uma autoridade

ilimitada. Porém, as recorrentes eleições podem sempre vir a mudar esse quadro, e “é quase impossível que, com o passar do tempo, não surja a necessidade de limitar o poder dos magistrados a fim de preservar a liberdade, o que dará origem a leis e estatutos gerais” (HUME, 2004, p. 230).

exemplos: a República dos cônsules romanos e as doze tábuas; eis uma definição de Hume para governos livres, aqueles que são regidos por leis e em que há uma maior liberdade dos indivíduos, leis que “são suficientes por si sós, e com as formas de um governo livre, para proteger a vida e as propriedades dos cidadãos, para livrar um homem do domínio de outro e para proteger a todos da violência de seus concidadãos, cf. (HUME, 2004, p. 231).

Aqui sim estamos defronte um solo apto ao crescimento das artes e das ciências. O saber leva os homens a quererem uma forma de governo mais livre e moderada, por isso o saber é contrário à autoridade e, conseqüentemente, é subversivo numa monarquia sem leis, ou mesmo numa república com poucas leis limitadoras do poder dos magistrados. Hume concerne nesse âmbito uma primeira vantagem da república sobre a monarquia: mesmo sendo bárbara, sempre necessariamente caminhará rumo à lei, “antes ainda de a humanidade realizar progressos em outros saberes. Da lei vem a segurança, da segurança a curiosidade, da curiosidade o conhecimento” (HUME, 2004, p. 231).

Já nas monarquias, a lei não decorre naturalmente, sendo até mesmo repudiada pelo soberano. Nesses casos despóticos, não há condições de possibilidade para o surgimento das artes e ciências. Eloqüência, emulação, gênio, capacidade, são atributos que encontram lugar nos governos livres. E Hume prossegue com outra observação:

2ª observação: “Que nada é mais favorável ao surgimento da educação e da instrução que a vizinhança de estados independentes ligados pelo comércio e pela política” (HUME, 2004, p. 232).

Isso não apenas se comprova pelo fato de haver uma emulação entre os estados vizinhos que aquece e acelera o desenvolvimento das artes e ciências, como também aumentam os freios ao poder ilimitado e à autoridade entre tais estados próximos. Nos territórios grandes, mais aptos a serem governados por um tirano, pois a repressão é exercida esparsamente, alguns não ficam sabendo do que é exercido quanto a outros, dando pouca margem à revolta, pois a dificuldade de comunicação entre súditos de diferentes regiões inibe qualquer ação subversiva;

não vendo o príncipe com freqüência, pouco sabem sobre suas fraquezas. Grandes estados possuem mais recursos para financiar sua riqueza e pompa, bem como para impressionar seus súditos, o que contribui para sua conseqüente escravidão, o que não ocorre num país pequeno, em que os súditos logo ficam sabendo de tudo que ocorre, de todo ato opressivo; com os súditos próximos, as fraquezas do monarca são logo conhecidas e reveladas.

Decorre disto que as divisões em pequenos estados impedem o avanço excessivo da autoridade e do poder (HUME, 2004, p. 233). Quando há muitos pequenos estados próximos, com um forte intercâmbio nas artes e no comércio,

[...] a sua desconfiança [jealousy] mútua os impede de aceitar muito apressadamente o modelo do outro nas questões das artes e do saber [in matters of taste and of reasoning], o que os leva a examinar cada obra de arte [work of art] com o maior cuidado e atenção [with the greatest care and accuracy] (HUME, 2004, p. 234).

Grande exemplo disso foi a Grécia, com seus múltiplos principados, que logo se tornaram repúblicas, unidos pela sua vizinhança, pela língua e interesses comuns, com um forte intercâmbio cultural e comercial. Foi um solo ideal para o florescimento dos artistas e filósofos, das artes e das ciências que, “não sendo cerceadas pelas restrições da autoridade, foram capazes de fazer avanços consideráveis, que são, até hoje, objeto de nossa admiração” (HUME, 2004, p. 234). Quando a religião católico-apostólico-romana se espalhou pelo mundo, criou um único estado centrado numa só pessoa e o solo para aquele tão nobre desenvolvimento se aridificou. Para Hume, há uma grande importância na troca e no comércio, que emulou, por exemplo, a sociedade grega a desenvolver seus artistas e filósofos. Muitos são os ensaios dedicados pelo autor ao domínio da economia, demonstrando sua inclinação para o assunto. No caso da Europa, que Hume via como muito similar ao da Grécia, mas em maior escala, a troca comercial, a seus olhos, incitaria as trocas culturais, artísticas e diplomáticas, contribuindo para o avanço não só das artes, mas igualmente das ciências.

Mas com o passar do tempo, aquelas boas condições voltaram, “assim, a Europa é, no presente, uma cópia ampliada do que a Grécia foi no passado, num modelo em miniatura” (HUME, 2004, p. 235). A filosofia de Descartes, por exemplo, não se disseminou rapidamente pois outras culturas logo encontraram seus pontos fracos e por isso a recusaram. Com Newton, igualmente, as recusas vieram mais de estrangeiros. A China constitui caso à parte. Trata-se de uma monarquia pura, mas que não chega a ser absoluta. Por possuir poucos vizinhos – apenas

os Tártaros, dos quais estão protegidos pela muralha – e por gozar de enorme população, não sofre ataques externos à sua soberania. Vasto império, língua única, uma só lei e mesmos costumes. Lugar em que as ciências progrediram bem lentamente – cf. (HUME, 2004, p. 236). Prosseguindo o desenvolvimento do ensaio, Hume enuncia uma **3ª observação** que resgata elementos da introdução e das duas observações precedentes, dividindo-a, na verdade, em duas assertivas.

A primeira:

“Que, embora a única Estufa [Nursery – termo usado para definir espaço de crescimento de plantas, geralmente para venda] natural dessas plantas nobres [noble plants] seja um estado livre, mesmo assim elas podem ser transplantadas [transplanted]² para qualquer governo” (HUME, 2004, p. 238).

A segunda:

“Que uma república é mais favorável ao crescimento das ciências e uma monarquia civilizada ao progresso das artes” (HUME, 2004, p. 238).

Hume já dissera neste ensaio, como visto, que uma sociedade primitiva começa por ceder poder a um único ou poucos tiranos: são as monarquias bárbaras. E que as repúblicas primitivas também começaram por ter pouquíssimas leis, citando o exemplo da época da criação das Doze tábuas em Roma, que ocorreu à custa de muito sangue (em torno de dez anos de luta entre 462-452 a.C.). Após a criação daquelas leis, para Hume, estariam estabelecidas as primeiras condições para o florescimento das artes e das ciências em Roma. Para o autor, uma república sempre tenderá naturalmente para a consolidação de leis, enquanto numa monarquia isso é mais difícil de ocorrer, e a progressão no sentido de um governo livre é mais lenta.

Agora ele diz que o estabelecimento desse regime de leis a reger um estado grande é sempre muito difícil, e depende não apenas do empenho racional de alguns homens, mas da concorrência de muitos, de experiência, e de tempo (time must bring it to perfection). Agora o autor retoma a ideia de que uma monarquia, ainda que civilizada, impede que o

² O termo transplantar sugere precisamente que a planta (no caso uma analogia entre solo – estufa – e plantas nobres, as artes e ciências) cresce num lugar e é deslocada tal qual está para outro, onde pode continuar a se desenvolver; mas nunca terá podido brotar nesse segundo local, ou seja, nos governos não-livres, tais quais as monarquias bárbaras ou as repúblicas primitivas, em que há pouquíssimas leis e os magistrados gozam de poderes ilimitados sobre os governados.

desenvolvimento de um sistema de leis prospere e continue quando iniciado seu processo de instauração,

[...] pois tal forma de governo [...] não conhece outro segredo ou política senão o de delegar poderes ilimitados a cada governante ou magistrado e o de subdividir o povo em múltiplas classes e ordens de escravidão. Em tais situações nada de novo se pode esperar nas ciências, nas artes liberais³, nas leis, e muito raramente nas artes manuais e manufaturas (HUME, 2004, p. 238).

Hume nota que, embora a dificuldade para o surgimento de um governo livre – o que ocorre a partir de leis que garantam a segurança e a felicidade dos indivíduos –, seja enorme em todos os regimes, uma vez que se deve um grande esforço dos governados, ainda quando facilitada por condições intrínsecas à forma de governo, tal como ocorre numa república, após ter deitado suas raízes, “é uma planta rígida, que dificilmente perecerá na cultura doente dos homens ou pelo rigor das estações” (HUME, 200, p. 239). E partindo dessa afirmação, tece uma importante consideração sobre as artes do luxo e as artes liberais, que para ele são, ao revés da dificuldade que um estado tornado livre encontra para se dismantelar, são essas facilmente perdidas, pois, por depender de gostos e sentimentos refinados, só são apreciadas por uma minoria, qualificada por seu ócio, gênio e fortuna.

Já quanto às artes comuns e descobertas úteis à maioria, são mais dificilmente perdidas ou esquecidas, e a imitação é capaz de levá-las para outros solos, onde podem se desenvolver mais vivamente que as artes superiores, ainda que tenham surgidos posteriormente a estas. Hume atribui o procedimento das monarquias às quais chama civilizadas a essa causa, ou seja, da transplantação de tais artes, e dentre elas das artes de governar, de um governo livre para si, em seu benefício. Hume retoma a idéia já exposta de que o governo despótico não possui inclinação a instituir leis, não podendo, conseqüentemente, aperfeiçoar-se e elevar-se (*refine and polish itself*). Para ele, uma monarquia só poderia incorporar leis e tornar-se civilizada à custa de transplantá-las de outros governos, em geral de governos livres, e somente uma república gozaria do privilégio de poder por si só gerir leis, métodos, instituições etc.

³ Na Idade Média as Universidades dispunham de sete chamadas artes liberais, divididas em dois grupos: o *Trivium* e o *Quadrivium*. O *Trivium* concentrava a lógica, a gramática e a retórica; o *Quadrivium* englobava o ensino da aritmética, da música, da geometria e da astronomia.

Malgrado essa dificuldade encontrada nas monarquias, há para Hume uma grande diferença entre o que concebe como despotismo puro, ou bárbaro, em que não há absolutamente lugar para leis que cerceiem o poder ilimitado do soberano e daqueles delegados por ele para exercer poder sobre os súditos em toda a extensão de seu território, e uma monarquia civilizada. Noutro ensaio chamado Da liberdade de imprensa (Ensaio II do mesmo volume), Hume chega a dizer que um exemplo como o da Inglaterra, uma monarquia, permitiria uma liberdade de imprensa muito maior do que mesmo algumas repúblicas, citando o caso da Holanda.

Mesmo no ensaio aqui estudado, Hume já havia exposto que as repúblicas em seus primórdios dificilmente possuem leis que limitam o poder dos governantes sobre os governados. Mas Hume concebe uma possibilidade grande de mistura, em diferentes graus, de elementos monárquicos e republicanos. No caso da Inglaterra de seu tempo, tratava-se, a seus olhos, de um governo monárquico com elementos republicanos, em que a liberdade prevalecia ao despotismo; o que não ocorrera na Roma imperial, por exemplo, em que foi o despotismo quem prevaleceu. Porque os súditos ingleses desconfiam de seu soberano, dispõem de ampla liberdade de imprensa para criticá-los, o que chega a causar estranheza a um estrangeiro; em Roma, eram os imperadores que desconfiavam dos súditos, por isso eram mais impacientes (HUME, 2004, p. 105).

A monarquia civilizada é um caso singular de governo, pois possui muitos elementos de uma república, que por vezes tendem a prevalecer sobre o despotismo. Uma das causas disso, é que apenas o príncipe possui poder ilimitado sobre tudo e todos, adstritos tão-somente à sua consciência e arbítrio. Já os outros governantes devem se submeter às leis gerais do Estado, não podendo se sobrepor ao que lhes delegam os regulamentos. Por ser apenas um, o príncipe se torna tão longínquo e distante que sua presença chega a passar desapercibida pelos súditos. Livres para gozar de seu direito de propriedade, tal como se fosse numa república, os indivíduos não vêem ameaças à sua segurança, e a maioria dos objetivos da sociedade política é assim atingida (HUME, 2004, p. 240).

O que realmente difere a monarquia civilizada da república é que aqueles que aspiram ao poder na república “precisam olhar para baixo, para obter os sufrágios do povo”, enquanto que na monarquia, com a única exceção do próprio príncipe, os que aspiram a cargos políticos precisam aprender a “cortejar as boas graças e os favores dos grandes” (HUME, 2004, p. 240).

[...] para ser bem-sucedido no primeiro caso, é preciso que um homem se faça de alguma forma útil [useful], pelo seu trabalho [industry], capacidade, ou conhecimento [knowledge]; para prosperar no segundo caso, é preciso que um homem se faça agradável [agreeable], por sua argúcia [wit], afabilidade [complaisance] ou civilidade [civility] (HUME, 2004, p. 240, tradução do autor).

As três primeiras características são mais aptas a ser encontradas num homem de ciência, enquanto as últimas num homem dotado para as belas-artes [polite arts]. Até porque nas monarquias em geral a liberdade de pensamento no campo da religião, da política, da metafísica e da moral é cerceada, já que deve haver uma devoção supersticiosa com respeito ao monarca e ao clero. Conforme observa Donald Siebert, tal assertiva de Hume à primeira vista estaria a exaltar notavelmente a república, pois o que é útil [useful], o gênio, sobejamente superaria o meramente agradável.

Além disso, a monarquia estaria sorvida num temor supersticioso, que inibiria a pesquisa e, conseqüentemente, o conhecimento [knowledge].⁴ Mas o comentador nota que Hume se dirige, antes, a um equilíbrio entre as repúblicas e as monarquias. Porém, Hume mostrará que não se pode atribuir à toda e qualquer república o primado sobre toda e qualquer monarquia. Dentre as repúblicas de sua época, Hume nota que são famosas pela falta de polidez. E ao voltar os olhos para as repúblicas antigas, hesita em afirmar que teriam sido diferentes. Se os antigos desenvolveram bem a arte da escrita e da composição, certamente não foram tão bem-sucedidos na eloqüência e na conversação. E nos próximos quatro parágrafos, Hume ilustra o texto com breves descrições de exemplos de falta de polidez dentre ilustres homens romanos sempre em comparação a seus contemporâneos.

Os antigos, para Hume, malgrado sua simplicidade, frequentemente deixaram-se degenerar por obscenidade ou aviltamento, da mesma forma que a ostensiva ornamentação e polidez dos modernos, não raro se transmutou em hipocrisia e falsidade. O tom com que Hume trata as sociedades republicanas modernas, em comparação às antigas, deixa claro que não se inclina unilateralmente perante os governos republicanos, mas antes reconhece seus defeitos: o principal deles, embrutecer o homem, torná-lo rude, obsceno, desagradável. Isso não ocorre nas

⁴ A citação no original é a seguinte: “A contrast such as this is hardly balanced, for who would not conclude that the republic fosters more considerable values? Even to one unfamiliar with Hume’s emphasis on utility, the useful clearly outweighs the merely agreeable; the genius, the connoisseur. Furthermore, the monarchy is tainted with an atmosphere of superstitious timidity: free enquire cannot be pursued there” [SIEBERT, 1990, pp. 148-149].

monarquias civilizadas, uma vez serem elas o meio apto ao florescimento das boas maneiras, dos costumes refinados, do cultivo das belas-artes, e do luxo. E o autor começa a delinear certos elementos que compõem um equilíbrio entre elementos propícios a uma monarquia civilizada, e os mais aptos a se desenvolverem em terras republicanas.

3 A GALANTERIA

Empenhado em desvelar as causas gerais que permitam analisar o fenômeno do surgimento e crescimento das artes e ciências nos diferentes tipos de governo, Hume designa como causa provável do refinamento das monarquias civilizadas modernas aquilo que chama galanteria (*gallantry*), “produto natural das cortes e monarquias” (HUME, 2004, p. 246), para ele uma noção inegavelmente moderna, embora saiba que muitos de seus contemporâneos atribuam mais características negativas a essa noção do que positivas, como por exemplo, Shaftesbury.

Hume descreve a galanteria, característica das monarquias civilizadas, como sendo corretora dos vícios, algo essencial a toda e qualquer sociedade, elucidando haver uma vantagem nas monarquias civilizadas, pois são o solo mais apto a seu desenvolvimento:

Para corrigir os vícios que nos levam a ferir os outros existe a moral, que é objeto da educação comum. Onde esse objetivo não for atendido, não pode subsistir uma sociedade humana. Mas, para tornar a conversação e o intercâmbio intelectual mais fáceis e agradáveis, foram inventadas as boas maneiras, que levaram adiante esse projeto. Onde quer que a natureza tenha dado ao espírito a propensão para algum vício ou a qualquer paixão desagradável [*disagreeable*] aos outros, o comportamento refinado [*refined breeding*] ensinou os homens a lutarem contra essa propensão e a preservarem em toda a sua conduta a aparência de sentimentos distintos daqueles para os quais se inclinam naturalmente.” (HUME, 2004, p. 247-248).

Passa a ser evidente que para Hume as artes e as ciências não devem se contradizer, pois são ambas bases da moralidade de uma sociedade (SIEBERT, 1990, p. 149). E os bons modos facilitam a comunicação e intercâmbio entre indivíduos, tanto dentro de uma sociedade, quanto entre sociedades distintas. Quanto à galanteria, seria um exemplo de manifestação dessa polidez. Hume acredita que o homem é naturalmente superior à mulher (HUME, 2004, p. 248-249), mas que tal superioridade seria atenuada pela galantaria, “pela generosidade em seu

comportamento e por uma deferência e complacência estudadas em relação a todas as inclinações e opiniões das mulheres” (HUME, 2004, p.249).

Novamente Hume faz analogia entre as sociedades bárbaras e as civilizadas. Naquelas, os homens escravizariam suas mulheres, bateriam nelas e as maltratariam, venderiam ou matariam; já nestas, embora o homem não abdicasse de sua autoridade, seria mais generoso, além de outras conseqüências valiosas para o convívio entre os sexos, contribuindo inclusive para um “aprimoramento [improvement] da juventude de ambos os sexos” (HUME, 2004, p. 249). Pois diferentemente de como ocorre entre os animais, no caso dos homens a satisfação do apetite corporal não é suficiente para satisfazer o espírito.

A galanteria, explica Hume, possui raízes na afeição entre os gêneros masculino e feminino tal como se encontra nas mais diferentes espécies animais. Entre os homens, tal afeição é igualmente natural, e a galanteria “é natural no mais alto grau” (HUME, 2004, p. 247). Algo como uma predisposição natural a agradar o sexo oposto através dos bons modos, da gentileza e do cultivo. Hume define a galanteria como uma paixão, embora essa expressão seja apenas timidamente esboçada no ensaio. Sabe-se da importância concedida pelo autor ao conceito de paixão, ao qual dedicou todo o livro II de seu Tratado da natureza humana, onde havia designado-a como uma impressão secundária, pois sempre derivaria de alguma sensação ou idéia precedente.

Todas as percepções da mente humana dividir-se-iam entre impressões e idéias:

A diferença entre estas consiste nos graus de força e vividez com que atingem a mente e penetram em nosso pensamento ou consciência. As percepções que entram com mais força e violência podem ser chamadas de impressões; sob esse termo incluo todas as nossas sensações, paixões e emoções, em sua primeira aparição à alma. Denomino idéias as pálidas imagens dessas impressões no pensamento e no raciocínio, como, por exemplo, todas as percepções despertadas pelo presente discurso, excetuando-se apenas as que derivam da visão e do tato, e excetuando-se igualmente o prazer ou o desprazer imediato que esse mesmo discurso possa vir a ocasionar (HUME, 2009, p. 25).

E Hume dividiu igualmente as impressões em primárias ou sensoriais, aquelas que não dependem de outras percepções, e secundárias ou reflexivas, “que procedem de algumas dessas impressões originais, seja imediatamente, seja pela interposição de suas idéias. Do primeiro tipo são todas as impressões dos sentidos, e todas as dores e os prazeres corporais; do segundo, as paixões e outras emoções semelhantes” (HUME, 2009, p. 309). As paixões seriam, para

Hume, impressões reflexivas, secundárias com relação a outras percepções anteriores, e igualmente se dividiriam em paixões violentas e calmas, e também entre diretas e indiretas.

Ao tratar das paixões no Tratado, Hume falou também sobre a paixão amorosa e sobre o amor entre os sexos, abordando tema similar ao da galanteria, que é uma paixão natural que produz afeição entre os sexos. No Tratado, Hume dizia que o afeto conhecido como o amor entre os sexos, “em seu estado mais natural, deriva da conjunção de três impressões ou paixões diferentes: a sensação agradável resultante da beleza, o apetite carnal pela geração e uma afeição generosa ou benevolência” (HUME, 2009, p. 428). A galanteria estaria certamente no âmbito dentre essas impressões ou paixões, indissolivelmente ligada aos outros elementos da tríade. Mais amplamente desenvolvida e cultivada nas monarquias civilizadas, tal paixão é, para Hume, não obstante, alicerce da relação amorosa entre os sexos, pois constitui a afeição masculina, sexo superior, pela mulher, não exacerbando sua inferioridade, muito ao contrário.

Não obstante, a galanteria é correlata à luxuosidade, à qual Hume não concede um caráter degenerativo, ao contrário, a vê com bons olhos, pois para ele o luxo contribui para promover a moralidade, que ele acredita dever ser construída na Europa e alhures, um dos objetivos principais do desenvolvimento de uma sociedade e de um governo livre. Nos assuntos políticos, Hume reconhece, igualmente, uma enorme vantagem aos Estados que cultivam o luxo. No ensaio Do comércio, que abre a Parte II dos Ensaios morais, políticos e literários, publicada dez anos depois da primeira parte em 1752, o autor valoriza justamente a luxuosidade, dando a ela um caráter de causa para o posterior desenvolvimento de outras esferas do Estado: “Resumindo, num reino com importações e exportações em larga escala, haverá mais trabalho, e este será mais empregado em luxos e supérfluos que num reino que se contente com os seus produtos nativos. Portanto, esse reino será também mais poderoso, mais rico e mais feliz” (HUME, 2004, p. 411).

4 O LUXO, A DELICADEZA DE GOSTO E A DELICADEZ DE PAIXÃO

E quanto ao caráter positivo ou negativo do luxo, Hume explica no ensaio seguinte, chamado Do refinamento nas artes, que “luxo é uma palavra de significação incerta, que pode ser entendida no bom e no mau sentido” (HUME, 2004, p. 419). Evidentemente, Hume está a

sugerir, como demonstra uma atenta leitura de todo o conjunto de ensaios, cotejada também com as outras obras do autor, que é necessário um enorme esforço a fim de apurar e refinar a percepção para que se possa analisar a questão do luxo, do refinamento para a apreciação das artes e das ciências, do gosto e das paixões, que são, como observado na introdução do Tratado da natureza humana, produtos e produções de percepções entendidas como fonte de todas as impressões e idéias. E que a moralidade, com a qual Hume ocupa todo Livro III do Tratado, é uma teia da qual participam em sua constituição cada uma daquelas manifestações artísticas, culturais, comerciais e políticas.

Hume enaltece apenas o que chama delicadeza de gosto, e não a delicadeza de paixão. O primeiro ensaio do livro chamado justamente Da delicadeza do gosto e da paixão marca bem a diferença entre as duas noções. A delicadeza de paixão (*delicacy of passion*) é, em suas palavras, a “predisposição a ser fortemente afetado por paixões violentas em face da prosperidade ou do infortúnio, dos favores ou ofensas, honrarias ou desfeitas, e outros acidentes da vida que escapam ao nosso controle” (HUME, 2004, p. 95). Trata-se, em todo caso, de uma fraqueza, de um descontrole perante as adversidades externas ao indivíduo, que estão fora de seu controle.

Essas pessoas afeitas à delicadeza da paixão, sujeitas a serem afetadas por fatos independentes da sua vontade [*extremely sensible to all the accidents of life*], são em geral pessoas fracas, adstritas à malícia de bons favores, às honrarias etc. Para Hume, nos momentos de alegria, as pessoas sujeitas à delicadeza da paixão experimentam sensações mais sublimes e aprazíveis; no entanto, no mais das vezes, as pessoas de segundo tipo levam uma vida preferível, “pois a boa e a má fortuna dependem pouco de nossa vontade” (HUME, 2004, p. 96). As pessoas sensíveis são mais sujeitas aos dias ruins, até porque ocorrem com maior frequência, e prejudicam a satisfação com os acontecimentos comuns da vida: “aquele tipo de contentamento que constitui a maior parte de nossa felicidade” (HUME, 2004, p. 96). A sensibilidade exacerbada conduz a uma vida descontrolada e perigosa, e induz a pessoa à falsa condução de si mesma.

Já a delicadeza de gosto (*delicacy of taste*), corresponde à sensibilidade para as artes, para o galanteio, para a sensatez e polimento, que proporcionam ao homem enorme entretenimento, mas principalmente são bases fundadoras e mantenedoras da moralidade.

Embora sejam noções muito próximas, pois a delicadeza de gosto “tem o mesmo efeito que a delicadeza de paixão: Ela amplia a esfera tanto de nossa felicidade quanto de nossa miséria, e nos torna sensíveis à dor, bem como ao prazer, de uma forma que escapa ao restante da humanidade” (HUME, 2004, p. 97), o autor logo afasta as maiores similitudes, dizendo não obstante que, enquanto a delicadeza de paixão deve ser evitada a todo custo, a delicadeza de gosto deve ser buscada com o mesmo esforço. É que os acidentes bons ou maus da vida não nos dependem; já quanto à arte, às conversas, as diversões, decorrem de nossas escolhas.

É impossível atingir [attained] esse grau de perfeição [em que a felicidade seria algo totalmente independente da realidade exterior]. Mas todo homem inteligente se esforçará para vincular sua felicidade a objetos que dependem de sua vontade: e isso será atingido, justamente, pela delicadeza de sentimento [sentiment], mais que por quaisquer outros meios. Quando um homem é dotado desse talento, ele é mais feliz por aquilo que agrada ao seu gosto do que por aquilo que satisfaz seus apetites, e extrai mais prazer de um poema ou de uma conversa do que pode proporcionar o luxo mais dispendioso (HUME, 2004, p. 97-98).

O gosto para Hume não deixa de ser também uma paixão “também é uma paixão, no sentido mais amplo, mas normalmente uma paixão calma. A delicadeza nas ações, livros, obras de arte, companhias, etc.” (HUME, 2004, p. 96). Quanto maior nosso refinamento com relação às artes (delicadeza de gosto) mais hábeis estaremos, inversamente, a rejeitar a delicadeza de paixão. Voltaire reprovava os dramaturgos de seu tempo quando, interessados em agradar uma platéia feminina, reduziam suas peças a galanteios facilmente apreciados. Hume, em sentido similar, nota que as mulheres têm de fato uma maior delicadeza, tanto de gosto quanto de paixão, e que são por isso mais aptas a serem conduzidas ou seduzidas, como vimos.

É difícil determinar até que ponto estão conexas, no quadro original da mente, a delicadeza de gosto e a de paixão. Para mim, parece haver uma conexão considerável entre elas. Pois podemos observar que as mulheres, que têm paixões mais delicadas que os homens, têm também um gosto mais delicado quanto aos ornamentos da vida, vestimentas, acessórios, e as boas maneiras ordinárias de conduta. Qualquer excelência nesse âmbito atinge seu gosto muito antes que o nosso; e ao agradar seu gosto, logo são conquistadas suas afeições” (HUME, 2004, p. 98).

Das características tipicamente femininas, como a delicadeza da paixão e a delicadeza do gosto, Hume aconselha que evitemos apenas a primeira, e que nos esforcemos para conquistar a segunda. Para a compreensão do gênio, por exemplo, há tantos aspectos a considerar que somente um espírito apurado, que conquistou a delicadeza de gosto, poderia

fazê-lo. E cultivar o prazer nas ciências humanas (cultivating a relish on the liberal sciences) em geral decorre desse refinamento do gosto. No mesmo sentido, o gosto pelas polite arts (belas-artes), diz Hume, “aumenta a nossa sensibilidade para todas as paixões ternas e agradáveis; ao mesmo tempo, torna a mente incapaz de quaisquer emoções rudes ou violentas” (HUME, 2004, p. 99). E o autor enumera duas razões para que isso aconteça: primeiramente,

[...] nada é tão benéfico [improving] ao temperamento quanto o estudo das belezas, seja a poesia, a eloquência, a música ou a pintura. [...] Elas libertam a mente das pressões dos negócios e dos interesses; estimulam a reflexão; predispõem o espírito à tranqüilidade; e produzem uma agradável melancolia, que, de todas as disposições da mente, é a mais adequada ao amor e à amizade” (HUME, 2004, p. 99).

Em segundo lugar, a delicadeza de gosto é mais favorável ao amor e à amizade pois nos reservam a poucas pessoas, tornando-nos indiferentes à maior parte delas:

É raro encontrar aqueles homens que são dotados de bom senso e se destacam pelo caráter, ou apresentam aquelas imperceptíveis diferenças ou gradações que tornam um homem preferível a outro. [...] Alguém que tenha digerido bem o seu conhecimento, tanto dos livros quanto dos homens, só encontra alegria verdadeira na companhia de poucas e selecionadas pessoas. Ele sente muito intensamente como o resto da humanidade é indiferente às noções que lhe são importantes. E, ficando suas afeições confinadas a um círculo estreito, não é de se admirar que as leve mais longe do que se elas fossem mais gerais e indiferenciadas. A alegria e a diversão de uma companhia de copo [bottle companion – drinking friend] se transformam numa sólida amizade: e os ardores de um apetite juvenil se transformam numa paixão elegante (HUME, 2004, p. 100).

5 A DECADÊNCIA DAS ARTES E DAS CIÊNCIAS

Encaminhando-se para o fechamento de seu ensaio, Hume enuncia uma quarta e última observação:

4ª observação: “Que, quando as artes e as ciências chegam à perfeição em qualquer estado, a partir desse momento naturalmente, ou melhor, necessariamente, entram em decadência e raramente ou nunca voltam a ser o que eram nessa nação onde originalmente floresceram” (HUME, 2004, p. 251).

Tal afirmação não é muito evidente. Hume se esforçará por comprovar, inclusive historicamente, que os povos que atingiram algum esplendor nas artes e ciências, após esse momento de ápice, decaíram, ou nunca voltaram a produzir gênios equiparáveis. Mais

preocupado em descobrir as causas disso do que apenas em comprová-las por suas pesquisas históricas, Hume dirá que tal fato é atribuível aos seguintes argumentos: quando um gênio passa a ser cultuado num estado, os outros, mesmo que sejam grandes, perto dele não chegam sequer a causar interesse pelos conterrâneos mais cultos, quanto mais para estrangeiros. E sem serem louvados ou glorificados, os jovens autores seriam inibidos a continuar sua produção intelectual, secando as raízes de uma planta em ascensão.

Além disso, as produções de gênios vizinhos quando entram num determinado país tendem a diminuir o cultivo de seus próprios artistas, quando sequer conseguem igualar seus concorrentes estrangeiros (caso da pintura italiana cultivada pelos ingleses, da cultura grega que exerceu influência sobre a romana, da literatura francesa perante às outras nações européias). E ao concluir o ensaio, Hume prossegue sua analogia com as plantas, dizendo que necessitam não apenas de solo fértil para que cresçam, mas também que, uma vez esgotado tal solo, dificilmente voltarão a deitar nele suas raízes.

5 CONCLUSÃO PELO EQUILÍBRIO DA MORALIDADE

Com efeito, Hume não apenas exalta um modo de vida refinado, uma apuração do gosto, uma crescente vida simples e dotada à sutileza e ao cultivo das boas maneiras, da moralidade, do polimento. Quanto à sua escrita, eis que constitui fiel cumprimento aos preceitos que elogiava, unindo sua ensaística e estilo próprios à sua peculiar maneira de entender o papel do filósofo no mundo, defendendo uma escrita simples, que se limite a reproduzir a natureza, que não seja sobrecarregada de ornamentos e atrativos, que só vem a tumultuar o que se quer realmente dizer. Noutro ensaio, intitulado *Da simplicidade e do refinamento da escrita*, o autor mais uma vez fez menção à delicadeza do gosto, reconhecendo que a arte de escrever também deve ser a ele submetida:

Se a sua linguagem [dos oradores, críticos ou quaisquer outros autores que falem em seu próprio nome, sem apresentar outros personagens ou atores] não for elegante, se suas observações não forem incomuns, se o seu sentido não for forte e viril, ele exaltará em vão a sua naturalidade e a sua simplicidade (HUME, 2004. p. 324).

É necessário alcançar um equilíbrio entre o requinte e a simplicidade, e quando isso não for possível, é preferível a simplicidade. Entre o luxo, o refinamento, a galanteria,

características das monarquias civilizadas, e a utilidade, o conhecimento, o gênio, e cultivo das ciências, característica das repúblicas, eis que Hume tenciona encontrar um equilíbrio, com vistas a constituir o que para ele está dentre os principais alicerces que devem nortear as ações humanas, a moralidade. E nem sempre uma república é capaz de atingi-lo, ainda que, em sua generalidade, seja um governo mais apto a produzir a liberdade do que as monarquias, o que o autor sempre procurou igualmente frisar.

REFERÊNCIAS

HUME, D. **Essays Moral, Political, Literary**. Indianapolis: Liberty Fund 1987.

HUME, D. **Ensaio morais, políticos e literários**. Trad. Luciano Trigo. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004.

HUME, D. **Tratado da natureza humana**. Trad. Deborah Danowski. São Paulo: UNESP, 2009.

SIEBERT, Donald T. **The moral animus of David Hume**. New York: Associated University Presses, 1990.

NOTA SOBRE O (DES)ENCONTRO FOUCAULT/DERRIDA A PARTIR DE FREUD¹

NOTES ON THE (MIS)ENCOUNTER FOUCAULT/DERRIDA

Fernando Sepe Gimbo ²

RESUMO: Trata-se de apresentar a tensão entre as obras de Foucault e Derrida a partir das maneiras irreconciliáveis com que cada um compreende a relação do discurso filosófico com uma alteridade que lhe seria condicionante. Para tanto, recuperamos as ressonâncias de suas leituras de Freud para, a partir delas, buscar circunscrever a irreduzível diferença entre o “discurso crítico” de Foucault, com sua pergunta pelas condições de possibilidade de apreensão de X, e o discurso “ontológico-metafísico” de Derrida, com sua pergunta pela lógica de terminação de X. Com isso, buscamos mostrar como mais do que uma polêmica específica ao contexto intelectual parisiense, tal embate reproduz uma divergência de orientação da atividade filosófica que será comum durante todo o século XX.

Palavras-chaves: Foucault; Derrida; arqueologia; desconstrução; Freud.

ABSTRACT: This article presents the tension between the works of Foucault and Derrida based on the irreconcilable ways in which each of them understands the relationship of philosophical discourse with an alterity that conditions it. To do so, we recover the resonances of their readings of Freud in order to circumscribe the irreducible difference between Foucault's critical discourse, with his question about the conditions of possibility of determining something, and Derrida's "ontological-metaphysical" discourse, with his question about the determination of something. We aim to show how this clash, far from being a specific controversy within the Parisian intellectual context, reproduces a divergence in the orientation of philosophical activity that will be common throughout the 20th century.

Keywords: Foucault; Derrida; archaeology; deconstruction; Freud.

¹ Esse artigo é parte de um capítulo aqui revisado e levemente modificado, capítulo originalmente apresentado em minha tese de doutorado – Desconstrução e Materialismo: Derrida leitor de Freud (Gimbo, 2021).

² Graduação em Filosofia (USP). Doutor em filosofia (UFSCar). Professor curso de filosofia da UFCA. E-mail: sepefernando@gmail.com

O valor da vida e a vida como valor não se enraízam no conhecimento de sua essencial precariedade?

- G. Canguilhem³.

1 INTRODUÇÃO

A notória polêmica⁴ que opôs Derrida e Foucault, a partir do final da década de 60, selando de certa maneira uma série de desencontros de dois dos momentos mais interessantes da filosofia francesa do pós-guerra, tem em Freud um *ponto crítico*. Isso porque, se um dos traços fundamentais da leitura de Freud proposta em *La Carte Postal*, é destacar como a relação entre vida e morte estrutura o próprio conceito de pulsão e, por conseguinte, o discurso freudiano como um todo, é preciso, ao menos, também lembrar, como mostrou Foucault, o quanto tal *operação conceitual de “contaminação entre contrários”* apoia-se em uma estrutura epistemológica histórica própria à modernidade, sobretudo, à *modernidade da experiência clínica*. O que permite sugerir que, por meio da psicanálise, haja um inusitado encontro entre Foucault e Derrida, encontro costurado nas bordas de um irreduzível, mas rico e esclarecedor, desencontro.

Sobre isso, começemos por lembrar como, em um estudo notável – *O nascimento da clínica* (1963) –, Foucault propõe uma história das diferentes condições de possibilidade da constituição do saber médico. Procedimento característico de suas pesquisas na década de 60, trata-se de insistir que, no que diz respeito à formação de discursos com pretensão à verdade, há sempre um *a priori material* que constringiria os limites daquilo que pode ser experienciado e enunciado em determinada época. Ao estudar tal historicidade, chegaríamos às regras mais elementares para a formação da experiência do objeto e da enunciação dos saberes positivos sobre as coisas, dotando-os, portanto, de uma inteligibilidade epistêmica mais ampla.

Nesse sentido, o argumento de *O Nascimento da clínica* - malgrado a reserva crítica que Derrida sempre expressará em relação a descontinuidade integral das definições foucaultianas de “época” - converge em largo sentido com a relação conceitual que Derrida estabelece entre

³ (2020, p. 312).

⁴ Refiro-me, claro, à polêmica em torno da segunda meditação de Descartes que, em seu bojo, conjuga uma oposição muito mais interessante do que a simples querela de interpretação. Para um conjunto de estudos da relação entre Foucault e Derrida a partir de tal debate ver Custer, Haddad e Deutscher (2016).

vida e morte na esteira de Freud⁵. Isso porque, na passagem do século XVIII ao XIX, Foucault crava a gênese da medicina moderna, precisamente, a partir de uma *transformação decisiva na relação entre vida e morte* estabelecida por intermédio de uma reconfiguração na compreensão da *doença*: com o advento da anatomia patológica e com a prática ordenada da dissecação de cadáveres, que se estabelece a partir de então, torna-se possível o estudo do *continuum* entre a vida orgânica, os processos mórbidos que lhe são indissociáveis e as resoluções em termos de cura ou óbito. Diferentemente do período clássico, em que a patologia estava como que apartada da vida, sendo como que o “*não-ser do orgânico*”, sua destruição ou fim, a partir do século XVIII, explica Foucault, os fenômenos patológicos começam a “tomar o aspecto de processos vivos”, processos intrínsecos ao vivente e que participam, de alguma forma, da organização integrada do organismo em questão (FOUCAULT, 2011, p. 168).

Tal alteração acarreta duas consequências decisivas: “a doença se articula com a própria vida, alimentando-se dela” e, portanto, “não se trata mais de um acontecimento ou natureza importada do exterior; é a vida, ela mesma, que vai se modificando em um funcionamento irrefletido” (FOUCAULT, 2011, p. 168). Por conseguinte, a “espessura ou o volume” do corpo, a “superfície de seus tecidos e estruturas”, passa a conhecer um antagonismo e uma virtualidade que lhe são intrínsecos. A variação de seu funcionamento contém, em suas margens fluidas, o trânsito vital entre normalidade e patologia: “é preciso substituir a ideia de uma doença que atacaria a vida pela noção muito mais densa de *vida patológica*. (...) A doença é um desvio interior da vida” (FOUCAULT, 2011, p. 168).

Ora, mas se é assim, é fácil perceber como nessa arqueologia da clínica se joga a mesma transformação da passagem que, em 1961, a *História da loucura* já colocara no centro de seu enredo, a saber, passagem entre a clivagem clássica razão/desrazão para a clivagem moderna razão/doença mental. Em ambos os casos, trata-se de afirmar como o segundo termo da oposição não está mais apartado do primeiro, mas encontra-se ligado a ele de maneira irredutível; e, por esse motivo, o próprio saber – fisiológico ou psiquiátrico, respectivamente – apenas poderá constituir sua objetividade por meio desse *arquivo* que o corpo morto, ou o louco, se tornam para um olhar inquiridor.

⁵ Relação que já transparece em escritos anteriores a *La Carte Postale*, como *Freud e a cena da escritura* e o curso de 1975/76 *La vie la mort*.

Toda questão é, precisamente, perceber como a maneira de compreender *tal relação com a alteridade* constitui o fulcro da polêmica entre Derrida e Foucault, divergência estruturante da oposição entre ambos no que tange à leitura da segunda meditação de Descartes. Pois, ali onde Foucault via, na época clássica, uma partilha irrestrita entre razão e desrazão, sendo o texto cartesiano apenas um sintoma de tal *a priori histórico*, Derrida insistia como o texto cartesiano conhecia nuances: na enunciação do argumento do *gênio maligno* haveria exatamente o retorno de uma loucura que a razão buscava metodicamente apartar de si, domando-a e inscrevendo-a na ordem das razões. Tal relação com uma alteridade que excede a racionalidade e que se insinua no próprio trabalho da razão, seria importante porque, no fundo, ela organizaria, mesmo que Foucault não reconhecesse explicitamente, toda sua *História da Loucura*, sendo inclusive a própria possibilidade dela enquanto uma impossível história racional do “outro da razão”.

Independente da sutileza em torno da boa ordem dos pressupostos, a dissonância se diz, sobretudo, a partir de uma diferença não somente de método, mas também de apostas filosóficas. Derrida afirma que, *do ponto de vista empírico*, Foucault tem razão: no período clássico, a loucura está apartada da racionalidade; no período moderno, não. No mais, além das fartas fontes e reconstruções históricas de Foucault, bastaria ver a diferença de tratamento da loucura em Descartes e em textos de filósofos posteriores, como Kant (seu *Ensaio sobre a doença das cabeças*, de 1764), ou ainda a célebre nota ao parágrafo 408 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* de Hegel, nota em que se lê: “a loucura não é a perda abstrata da razão e sim somente a contradição da razão existente (...) assim como a doença não é a perda da saúde (o que caracterizaria a morte), mas sim a contradição desta a partir de si mesma”.

Toda a polêmica, contudo, consiste precisamente na recusa de Derrida em interpretar tal relação entre o mesmo e o outro por meio de um questionamento que reduz o próprio movimento do pensar a suas condições históricas de enunciação; para Derrida, a relação entre loucura e razão diz respeito a uma oposição estruturante *da própria história do ocidente* e, portanto, ela não pode ser plenamente esquematizada a partir de cortes históricos de época, uma vez que tal contaminação entre o mesmo e o outro abriria a possibilidade mesma da história em questão. Quer dizer, se Foucault maneja as diferentes maneiras em que a oposição razão/loucura se configura a cada época, tal história não pressupõe a própria historicidade da oposição em

geral como a sua abertura e possibilidade? Do contrário, como poderíamos comparar e serializar uma época com a outra se entre elas se insinua o corte de uma descontinuidade abrupta, de uma incomensurabilidade irreduzível?

Dito isso, é preciso ainda reconhecer que o mais decisivo argumento de Derrida parece ecoar não tanto a distinção heideggeriana entre história e historicidade, como sugeriu certa vez Pierre Macherey (2016), mas sim uma intuição dialética de Hegel⁶: é próprio à razão uma infinitude que se expressa de maneira finita, por meio de figuras que temporalmente se perdem e se dissolvem. Nisso, o *ego cogito*, quando pensado nos estritos limites do ponto arquimediano e substancial que funda absolutamente a ciência e a filosofia moderna, apenas poderá ser uma figura limitada que recalca sua contradição interna; excesso que, contudo, sintomaticamente reflui ao texto, nas figuras do gênio maligno e desta ideia irrepresentável do infinito que o sujeito reconhece em si sem, contudo, poder ser seu criador.

Nesse sentido, *Cogito e história da loucura*, na verdade, e como sempre é o caso com Derrida, sustenta uma posição ambígua: Foucault tem razão, mas seu esquema histórico-crítico *perde algo* – sobretudo na afirmação muito intransigente das descontinuidades históricas como signos de transformações estruturais – de uma certa lógica filosófica contínua – a desconstrução diria metafísica – da relação entre infinito e finito que estará em operação na construção das ideias de sujeito e racionalidade modernas. É esse remetimento ao outro que Derrida busca apontar em operação no texto de Descartes, a partir de uma leitura exclusivamente interna de suas razões, para insistir que, no fundo, *qualquer sistema de razão irá conter em si uma sombra de loucura*, desde que saibamos ler a alteridade incapturável que se diz em seus momentos mais fulgurantes; e, sendo assim, o filosófico teria algo de irreduzível ao histórico-crítico, isto é, a história do pensamento traria essencialmente momentos de excessos não deriváveis de um *a priori histórico*, como quer a arqueologia de Foucault.

Nesse sentido, há uma certa estratégia comum em Foucault e Derrida, que é de relacionar o empírico e o transcendental de maneira que todo e qualquer pensamento do “originário” ou de um “transcendental puro” seja colocado em suspeita. Contudo, a maneira de efetivar tal operação é completamente diversa: em Foucault, sempre se trata de conjuntar um

⁶ O que não escapou a percepção de um hegeliano atento como Zizek (2014).

vasto material empírico (arquivo) com vias de delimitar as regras históricas de estruturação deste; em Derrida, é a própria transcendentalidade que é questionada em si mesma, por meio de uma lógica da contaminação, ou primazia da alteridade, que sempre estaria em ação dentro da tradição filosófica. Os dois registros, um “histórico-crítico” e o outro “metafísico-ontológico”, como afirma Jean-Luc Nancy, não se opõem estritamente nem se hierarquizam, mas também não deixam de ser plenamente diferenciáveis (2007, p. 432). É tal diferença na própria concepção de como *se fazer filosofia* que estrutura a diferença de “método e resultado” entre arqueologia e desconstrução, diferença que abre a possibilidade tanto de uma leitura conjunta quanto de uma oposição mais estrita, mas nunca da primazia de um pelo outro⁷.

Reconhecidas tais diferenças, nos parece que o esquema arqueológico apresentado em *O nascimento da clínica* pode, ainda sim, ser aqui utilizado para situar *um aspecto do discurso psicanalítico* válido também para Derrida, já que o que importa para nosso argumento é, simplesmente, essa correlação entre Freud e a clínica médica, sua experiência e seu saber, no que tange à constituição da psicanálise e seu entendimento sobre a vida e a morte passando pela doença.

Mutação epistemológica decisiva: pergunta-se agora ao louco o que é a razão, à afasia os contornos da linguagem, à morte a “forma visível de um organismo que a ela resiste”

⁷ Cabe aqui, ainda, uma pequena nota de bastidor, malgrado o mau gosto de tais indiscrições epistolares, pelo simples motivo que, até onde sabemos, tal história é pouco conhecida no contexto brasileiro. Como Peeters bem documentou em sua biografia de Derrida (2013), a animosidade entre ele e Foucault não deriva, estritamente, da polêmica em torno da História da Loucura. Foucault, inclusive, escreve a Derrida em 1966, por ocasião da publicação da primeira parte da *Gramatologia* na revista *Critique*, dizendo-se entusiasmado com texto: “dentro do quadro do pensamento contemporâneo esse é o texto mais radical que eu já li” (carta de Foucault, 21 de dezembro de 1965, citado por PEETERS, 2007, p. 160). E, em junho de 1967, nova carta atestaria a admiração de Foucault agora em relação a *Escritura e diferença*. Admiração mútua, pois Derrida também sempre insiste em sua gratidão a Foucault e o quanto sua obra nos dá a pensar de forma nova antigos problemas filosóficos. Segundo o próprio Derrida, o clima entre os dois apenas se alteraria a partir da publicação de um texto de Gérard Granel – *Jacques Derrida e a rasura da origem* –, também na revista *Critique*. Primeiro texto de época a usar o termo “derridiano” e que, de forma bastante apressada, colocava o pensamento francês contemporâneo sob o signo da desconstrução, insistindo como mesmo a arqueologia de Foucault carecia de uma reflexão filosófica mais rigorosa que evitaria que seu pensamento desaguasse na cegueira de um certo positivismo historicista. Peeters relata que Foucault pede a Derrida, então membro da comissão editorial da revista *Critique*, que converse com Granel se opondo a tal leitura, pedido que Derrida recusa (2007, p. 183). A partir de então, seguindo ainda o relato de Derrida, uma série de desencontros selariam o distanciamento entre ambos a partir da resposta de Foucault, em 1972, distanciamento que diminuiria apenas na década de 80, por ocasião da prisão de Derrida em Praga e pela defesa imediata de Foucault do antigo colega e aluno. Ensaio de reaproximação que, como se sabe, infelizmente terminaria com a morte precoce de Foucault, em junho de 1984.

(FOUCAULT, 2011, p. 170). Da mesma forma, um dia Freud perguntará à histérica sobre a saúde mental: “Se lançarmos um cristal ao chão, ele se quebra, mas não arbitrariamente; ele se parte conforme linhas de separação, em fragmentos cuja delimitação, embora invisível, é predeterminada pela estrutura do cristal. Os doentes mentais são estruturas assim, fendidas e despedaçadas” (FREUD, vol. XVIII, p. 194-195). Dizendo de maneira ainda mais genérica, a alteridade deixa de ser, como afirma Derrida, uma ausência ou um não-ser, para tornar-se estruturada, aquilo que “não se compreende como deficiência, defecção ou decomposição de uma bela totalidade ideal”, como uma “simples derrota do *telos*” (1967b, p. 43); quer dizer, como simples exterioridade à positividade do primeiro termo da oposição.

2 A QUESTÃO DA ALTERIDADE

É tendo em vista tal transformação da experiência da estrutura da alteridade que Foucault caracteriza essa linha anatomoclínica, que correria “dos cadáveres abertos de Bichat ao homem freudiano”, da seguinte forma:

Esta estrutura em que se articulam o espaço a linguagem e a morte - o que se chama em suma o método anatomoclínico - constitui a condição histórica de uma medicina que se dá e que recebemos como positiva. Positivo deve ser tomado aqui em sentido forte. A doença se desprende da metafísica, do mal com quem, há séculos, estava aparentada e encontra na visibilidade da morte a forma plena em que seu conteúdo aparece em termos positivos. Pensada com relação à natureza, a doença era o negativo indeterminável cujas causas, formas e manifestações só se ofereciam de viés e sobre um fundo sempre recuado; percebida com relação à morte, a doença se torna exaustivamente legível, aberta sem resíduos à dissecação soberana da linguagem e do olhar. Foi quando a morte se integrou epistemologicamente à experiência médica que a doença pôde se desprender da contranatureza e *tomar corpo no corpo vivo* dos indivíduos (FOUCAULT, 2011, p. 216-217).

Com efeito, a nova experiência clínica se apoia em uma compreensão diferencial dos processos de vida e morte: o organismo passa a ser atravessado como que por uma *agonística*, em que a vida se torna, na célebre formulação de Bichat, “*o conjunto de funções que resistem à morte*” (BICHAT, 1852, p. 1). Dentro desse quadro, a saúde do organismo se afirma não mais como o contrário do patológico, não mais como um estado ideal e estático de organização, mas sim nessa virtualidade norma-criadora capaz de coexistir com a efetividade dos processos mórbidos, de forma a encontrar, por entre eles, maneiras outras de continuar vivendo. Como

certa vez Georges Canguilhem afirmou, sabendo retirar da história da medicina consequências decisivas: “o homem só é saudável quando é capaz de assumir diferentes normas, quando ele é mais do que normal. A medida da saúde é uma certa capacidade de superar as crises orgânicas e estabelecer uma nova ordem fisiológica, diferente da antiga” (CANGUILHEM, 2009, p. 215). Apenas o não vivo deixa de se impulsionar para além-de-si; na cura, a dinâmica da *sobre-vida*⁸ se expressa nessa constante norma-atividade em que a saúde nunca é o retorno para um estado anterior, mas sim o alcançar de um novo patamar de funcionamento. Em uma palavra, digamos que nada é mais estranho à vida do que a sua simples autoconservação.

Doravante, dirá Foucault, a morte sempre já começou em vida: “múltipla e dispersa no tempo, não é o ponto privilegiado a partir de que os tempos se detêm para se inverterm; tem, como a própria doença, uma presença pululante que a análise pode repartir no tempo e no espaço” (FOUCAULT, 2011, p. 157). Forma-se, então, um *continuum* diferenciado-em-si, contínuo em que o destino do vivente se abre e se fecha neste impessoal e imparável *breaking down* que lhe é imanente e constantemente diferido: “pouco a pouco, cada um de nós rompe em vários lugares até que a vida orgânica cesse, ao menos sem suas formas principais; pois, muito tempo depois da morte do indivíduo, mortes minúsculas e parciais virão ainda por sua vez dissociar as ilhotas de vida que se obstinam” (FOUCAULT, 2011, p. 157). Nos parece que não é preciso muito esforço para ver, nesses confrontos entre “mortes parciais” e “ilhotas de vida”, uma imagem comum e estruturante de um texto decisivo de Freud como *Além do princípio do prazer*.

Tese central do livro de 63, a partir dessa reconfiguração da relação entre vida, doença e morte, o olhar médico altera-se definitivamente no curso da história: nesse novo espaço-tempo de constituição da experiência clínica, “a irredutibilidade do vivo ao mecânico ou ao químico é secundária com relação ao liame fundamental da vida com a morte. O vitalismo aparece tendo como pano de fundo esse ‘mortalismo’” (FOUCAULT, 2011, p. 160-161). Mortalismo que será o de Freud, afirma Foucault, regularização mortuária da psicanálise que “prescreve ao

⁸ No desenvolvimento derridiano do conceito de *survie*, é evidente também o eco, sem dúvida mais rico e polissêmico, que certa vez Walter Benjamin (2011) indicou por meio da cadeia semântica do *überleben*, *fortleben* e *aufleben*, em texto que Derrida comenta longamente – “Torre de Babel”. Como explica de maneira precisa Susana Lages, os prefixos cumprem aí a função de “um índice invertido da presença da morte em toda dimensão vital, uma vez que se trata não tanto da vida (*Leben*) em si, mas de algo que a faz ultrapassar (*Über*), avançar (*Fort*) ou se elevar (*Auf*) para além de um certo limite. (LAGES, 2002, p. 221).

universal a sua face singular e dá a palavra de cada um o poder de ser indefinidamente ouvida” (FOUCAULT, 2011, p. 227). Recusa materialista da oposição mecanicismo/vitalismo que, se evidentemente no caso de Freud, é indissociável de toda uma série de reflexões sobre energética física e a segunda lei da termodinâmica, o que é um lugar comum e correto da epistemologia da psicanálise⁹, nem por isso deixa de estar relacionada também ao privilégio dado, a partir do século XVIII/XIX, ao saber médico enquanto discurso conformador da compreensão do desdobramento singular da vida humana enquanto *destino mortal*.

Sobre isso, note-se primeiramente como a hipótese foucaultiana é diferente de uma simples reconstituição dos autores e teorias que influenciaram o percurso intelectual de Freud. Obviamente, uma arqueologia do saber médico não é uma epistemologia da psicanálise; ela visa, antes, a determinação “da estrutura coletiva do sujeito da experiência médica” (FOUCAULT, 2011, p. 121). Por conseguinte, quando admitimos a tese de *O Nascimento da clínica*, consciente ou inconscientemente, Freud se moveria sobre esse solo arqueológico da construção dos saberes e práticas terapêuticas. *A priori* histórico que condicionaria a sua própria formação, seja como médico, seja como o inventor de uma nova atividade clínica.

Mas, se é assim, podemos nos perguntar se, dentro desse esquema, o constante pêndulo freudiano entre normalidade e psicopatologia ou, em outro nível, entre vida e morte, não expressaria precisamente esse *imperativo epistemológico de perguntar ao outro a verdade do mesmo*. No desvelamento do delírio mais íntimo à razão, alteridade que incessantemente se mostra e retorna na vida de um ser humano e na vida de uma sociedade, é que a psicanálise se ligaria de maneira decisiva a esse quadro de constituição da medicina moderna proposto por Foucault.

O que é relevante não apenas do ponto de vista da compreensão arqueológica da psicanálise, mas também de seu lugar e influência no concerto das filosofias. Pois, ao menos desde Kant, um grande braço da tradição filosófica consiste, em larga medida, em se perguntar por uma alienação interna à razão, uma ilusão que lhe seria constitutiva e, portanto, insuperável. Tendo tal traço – “clínico/terapêutico” – do discurso moderno em vista, não deveríamos nos surpreender como, já no século XX, a psicanálise será tantas vezes convocada enquanto uma

⁹ Sobre isso, ver por exemplo o estudo de Assoun (1983)

voz incontornável nesse exercício de *crítica racional da razão* que marca obsessivamente o desenvolvimento do pensamento ocidental ao menos desde o século XVIII.

Em segundo lugar, como Foucault também deixa claro em seu estudo, no desvelamento histórico do parentesco da morte e da vida, poderemos ler ainda a gênese da inscrição do tema da *finitude* humana no discurso científico e filosófico, da caracterização do humano enquanto uma constante projeção em direção à morte. Desvelamento dessa temporalidade que funda a existência na coerência de um projeto capaz de se reapropriar do seu fim enquanto figura de uma autenticidade soberana do homem perante a natureza e as coisas. Nesse sentido, a técnica médica faria parte dos dispositivos que oferecem “ao homem moderno a face obstinada e tranquilizante de sua finitude; nela, a morte é reafirmada, mas, ao mesmo tempo, conjurada; e se a medicina anuncia sem trégua ao homem o limite que ele traz em si, fala-lhe também desse mundo técnico que é a forma armada, positiva e plena de sua finitude” (FOUCAULT, 2011 p. 218).

O fio do argumento é bastante preciso: a “finitude originária” aparece, então, como *historicamente indissociável do nível técnico-empírico* próprio à prática médica, atividade que, a partir do século XIX, ganha “uma densidade filosófica comparável talvez à que tivera antes o pensamento matemático¹⁰” (FOUCAULT, 2011, p. 218). É esse lugar central da medicina enquanto um conhecimento e uma técnica do “homem” o que explicaria “a importância de Bichat, de Jackson e de Freud na cultura europeia”, provando que eles “eram tanto filósofos quanto médicos, mas que nessa cultura o pensamento médico implica de pleno direito o estatuto filosófico do homem” (FOUCAULT, 2011, p. 218). Em outras palavras, a medicina torna-se, então, um dos vetores da gênese de antropologias filosóficas enquanto condição para a pergunta sobre o ser do ser-humano em geral.

¹⁰ Sobre isso, é bastante instrutivo, por exemplo, pensar a relação entre Freud e o pensamento de Schopenhauer; Freud que, como se sabe, reconhece em *Além do Princípio do Prazer* a proximidade da filosofia schopenhauriana com o quadro conceitual proposto pela psicanálise. Tal relação, que pode ser lida em várias direções, ganha um contorno rico quando lembramos da *influência decisiva que o pensamento médico* também teve na gênese do *Mundo como vontade e representação*, influência reconhecida por Schopenhauer no tomo 2 de sua principal obra. Tal relação da filosofia da vontade com a fisiologia médica, sobretudo com Bichat e Cabanis, foi bem apresentada por Paul Janet em um artigo clássico – *Schopenhauer et la physiologie Française: Cabanis et Bichat* (1880). Nesse caso, entre Schopenhauer e Freud não se tramaria um conjunto de reenvios em torno dessa primazia do saber médico e sua importância para a filosofia e para a psicanálise, importância que Foucault bem identifica na passagem citada?

Sublinhe-se, contudo, a escolha que se joga nessa encruzilhada histórica. Pois, se levarmos a sério esse quadro das ciências médicas enquanto discurso constitutivo da figura do humano e das ciências que o estudam, é preciso escolher entre: de um lado, uma finitude ontológica que, por ser anterior a qualquer região ôntica, abriria a possibilidade mesma da pergunta sobre a vida e a morte, discurso sobre o ser do ser humano que se quer primeiro em relação a toda e qualquer disposição antropológica empírica. Por exemplo, essa seria a escolha de Heidegger com a sua ontologia fundamental.

Por outro lado, podemos nos perguntar se o discurso médico não deve partir de um horizonte mais amplo de constituição, um horizonte que não duplica o homem, mas sim o implica já de início na natureza e em sua historicidade a partir de traços empíricos-materiais que lhe são irreduzíveis. É nesse sentido, nos parece, como Souto bem mostrou entre nós (SOUTO, 2018), que na linha que vai de Bichat, passando por Freud e Canguilhem, chegando ao menos no Foucault de o *Nascimento da clínica*, há uma prioridade do *vivente* e não do *Dasein* enquanto o ente a partir do qual tanto a questão do conhecimento científico quanto a reflexão filosófica valorativa se tornam possíveis.

Nessa bifurcação, a morte se apresenta circunscrita pela duplicidade do registro: no caso de Heidegger, ela é como o *limite temporal da finitude*. Enquanto o segredo inviolável do *Dasein*, o coração lírico de sua liberdade, o morrer torna-se constitutivo “da singularidade; é nela que o indivíduo se encontra, escapando à monotonia da vida e a seu nivelamento; na lenta aproximação, meio subterrânea, mas já visível da morte, a secreta vida comum torna-se, finalmente, individualidade; um traço preto a isola e lhe dá o estilo de sua verdade” (FOUCAULT, 2011, p. 190). Nesse caso, a alteridade que habita a vida é integrada no recôndito do ser-aí enquanto sua possibilidade impossível. É a natureza quem perece; já o destino que esculpe a totalidade “desta” ou “daquela” existência se diz, originariamente, por meio da expressão da lei do próprio: “eu que sou finito, eu que sou-para-a-minha-morte”. Astuta clausura: sustentada na proximidade mais eminente, a morte é lançada para a lonjura inalcançável de um futuro que nunca chega efetivamente ao ser-aí.

Já para aquela outra linha, indissociável da anatomoclínica e que toma o *vivente* como fio condutor, vida e morte desde o início costuram esse fundo impessoal que organiza, de antemão, o discurso sobre o homem, âmbito dentro do qual “o centro passará a ser o *vivente* em

sua errância” (SOUTO, 2018, p. 61). O que não significa, em absoluto, uma recaída em um biologismo reducionista que animalizaria o ser humano, como, por exemplo, tantas vezes irá argumentar Binswanger, mas sim de “uma recusa de certo ‘humanismo’ centrado no ego” (SOUTO, 2018, p. 96); ou mesmo de uma filosofia transcendental da vida capaz de reduzir sua aderência à morte empírica. Nesse caso, somente seria possível pensar o morrer a partir dessa primazia empírico-transcendental do vivente e, por conseguinte, da historicidade da natureza como um todo. Essa seria, nos parece, a posição de Freud que interessa a Derrida.

É por essa razão que tanto a medicina¹¹ quanto a psicanálise sempre serão, para Foucault, objetos de um juízo ambíguo. Por um lado, elas podem se tornar técnicas de administração e domesticação daquilo que é excessivo à vida, instituindo-se como normalizadoras da vitalidade social e individual. Por outro lado, ambas, por terem a sua condição de possibilidade exatamente nessa inquirição do ser-humano por intermédio da outridade daquilo que não se apazigua sob a forma do humanismo, dissolveriam o homem enquanto sujeito de um saber sobre si que ele autofundaria de maneira definitiva; ou ainda, desconstruiriam qualquer antropologia dogmática incapaz de dar conta dessa alteridade inassimilável que pulsa e excede os limites históricos desse ou aquele agrupamento humano. Nesse caso, elas seriam responsáveis por uma forçagem dos limites, por isso que alguém como Gérard Lebrun chamou certa vez de “transgressão da finitude” (LEBRUN, 2006, p. 341).

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ambivalente proximidade distante entre Foucault e Derrida a partir de Freud

Em um texto tardio sobre Foucault – *Être juste avec Freud* –, Derrida sublinhava a posição oscilante de Freud nos textos foucaultianos, “infatigável *fort/da*” em que a psicanálise pendulava entre uma escuta discursiva que “liberara a loucura” e uma “prática de psicologia

¹¹ É assim que, se seguirmos uma linha que vai desde o *O nascimento da clínica*, passando pelas *Palavras e as coisas*, chegando até o primeiro vol. da *História da sexualidade* e, sobretudo, nos cursos da década de 70 (*Os anormais, O poder psiquiátrico, Segurança, território e população*), veremos como a admiração de Foucault pela medicina se conjuga com o distanciamento crítico em relação ao seu caráter de administração social, em que a técnica médica se torna um dos componentes de uma anatomopolítica própria aos mecanismos de objetivação e organização das normas vitais dos corpos que compõem o tecido social. Doravante, a medicina sempre irá oscilar, tal como a psicanálise, entre as consequências teóricas que seu saber engaja e as apropriações biopolíticas possíveis de tais práticas.

individual” que se solidificava enquanto um saber administrativo (DERRIDA, 1996, p. 128-130)? Derrida nota que o pêndulo do juízo de Foucault é algo próprio a coisa mesma, no caso uma “divisão interior à psicanálise”, divisão que se borda em torno da questão da morte:

no fundo o Freud trágico que se mostra acolhedor à loucura, uma vez que ela é estranha ao espaço do hospital, o Freud trágico que merece a hospitalidade na grande linha dos loucos geniais, é o Freud que se explica com a morte, sobretudo o Freud de *Além do princípio do prazer* (...) a morte introduz a potência do negativo na psicologia e em seu otimista sonho evolucionista (DERRIDA, 1996, p. 130-131).

Ambivalência que não se traduz, portanto, em uma polêmica incisiva e frontal contra a psicanálise, mas sim em uma consciência crítica vigilante de sua função enquanto dispositivo biopolítico. Mas também, ambiguidade que sabe demorar-se nessa “experiência com a alteridade” – loucura, morte, doença, gozo, inconsciente –, da qual a psicanálise seria indissociável. Clínica que, em sua *intimidade com o outro de si*, é solidária de um pensar que, incessantemente, desconstitui os limites estritos da finitude do humanismo, tal como essa inesquecível *vague* que inunda as páginas finais de *Les mots et les choses*:

(...) o *traço* que se arrisca a desaparecer na areia, seria talvez daquele que separa dele mesmo um fim, isto é, ainda um limite, multiplicando-o interminavelmente: a relação a si de um limite apaga e multiplica, ao mesmo tempo, o limite. Ele não pode dividi-lo se não inventando-o. Ele somente apaga-se se inscrevendo. (DERRIDA, 1996, p. 137-138).

Do muito que ainda poderia ser dito sobre tudo isso, nos detenhamos simplesmente na rusga dessa ironia última: precisamente ali onde Foucault e Derrida parecem estar mais próximos, eles também estão em posições irreconciliáveis. Isso porque, como esperamos ter deixado claro, toda a polêmica entre ambos pode ser compreendida a partir do dissenso em relação a essa estrutura da alteridade em questão nos binômios vida/morte e razão/loucura: para Foucault, uma configuração arqueológica disruptiva característica da modernidade; para Derrida, uma estrutura irreduzível e contínua na própria história do pensamento ocidental. Pierre Macherey entendeu bem isso quando disse que, do reconhecimento dessa inescapável relação com a alteridade, “Derrida retira uma lição que não se aplica apenas a Descartes, mas sim é estruturante de todo discurso filosófico (...) na verdade, ela se referiria a uma dimensão transhistórica do questionamento filosófico que, em seu radicalismo, evita ser medida e determinada pela história” (2016, p. 11-12).

Ora, não é exatamente tal contaminação entre opostos que Derrida coloca em operação o tempo todo em sua leitura das pulsões em Freud, não, contudo, enquanto uma leitura epistemológica, mas sim como a própria lógica conceitual da vida da morte? O que significa, simplesmente, dizer que Derrida lê o texto de Freud como um texto filosófico; *texto* que, tal como era o caso já de Descartes, encontrar-se-ia, necessariamente, atravessado por essa indecomponível estrutura de alteridade. Doravante, do estilo “histórico-crítico” de Foucault para o estilo “metafísico-ontológico” de Derrida vai o hiato de uma diferença que apenas pode se encontrar na polêmica do dissenso. Pois, se Derrida sempre argumentará a Foucault que a própria possibilidade de seus estudos comparativos entre “estruturas de época” pressupõe uma continuidade entre elementos oposicionais por meio dos quais as “transformações arqueológicas” são inteligidas.

É possível, ao mesmo tempo, escutar a inaudível réplica de Foucault que, sem dúvida, suspeitava que todo o jogo da desconstrução não é indissociável de uma certa história da ruptura entre “livro” e “escritura”, de uma consciência moderna – inseparável de avanços técnicos, científicos e literários – que engaja o pensamento em uma energia antitradicionalista que visa tornar questionável e insólito tudo que é herdado historicamente. Em outras palavras, ainda que a desconstrução se diga da “história da metafísica”, isto é, como algo que é interno à própria linha do pensamento filosófico, ela não deixa também de ter suas exteriores condições históricas de possibilidade. Tensão entre história e ontologia da qual, como se vê, nunca é fácil nos desembaraçarmos.

Embaraço que, note-se enfim, não diz respeito apenas a Foucault e Derrida; pois, no fundo, a oposição entre um questionamento que se pergunta pelas condições de possibilidade da apreensão de X e outro que demanda a lógica de determinação de X é uma oposição que reaparecerá, de diversas formas, por toda a filosofia do século XX, prolongando-se para o século XXI. Na contraposição entre neokantismo e ontologia fundamental, entre positivismo lógico e metafísica analítica, ou mais recentemente, e de maneira um pouco mais caricata, entre “filosofia da correlação” e “realismo especulativo”, o pensamento contemporâneo não irá deixar de claudicar, das mais diversas maneiras, nessa disjunção da qual as obras de Foucault e Derrida encenam um de seus mais ricos e estridentes capítulos recentes.

REFERÊNCIAS

- ASSOUN, P. **Introdução à epistemologia freudiana**. Rio de Janeiro: Imago editorial, 1983.
- BICHAT, F. **Recherches physiologiques sur la vie et la mort**. Paris: Victor Masson, 1852.
- CANGUILHEM, G. Vida. Tradução de Caio Souto. **Revista Peri**, Florianópolis, v.12, n.01, 2020, p. 282-315.
- CUSTER, O.; DEUTSCHER, P; HADDAD, S. **Foucault/Derrida: Fifty Years later**. Nova Iorque: Columbia University Press, 2016.
- DERRIDA, J. **La Carte Postale: de Socrates à Freud et au-delà**. Paris: Flammarion, 1980.
- DERRIDA, J. Être juste avec Freud. In. **Resistances de la psychanalyse**. Paris: Galilée, 1996
- DERRIDA, J. **La vie la mort**. Paris: Éditions du seuil, 2019.
- DERRIDA, J. Cogito et histoire de la folie. In. **L'écriture et la différence**. Paris: aux éditions du Seuil, 1967a.
- DERRIDA, J. Force et signification. In. **L'écriture et la différence**. Paris: aux éditions du Seuil, 1967b.
- FREUD, S. **Obras Completas**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras.
- FOUCAULT, M. **O nascimento da clínica**. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2011.
- FOUCAULT, M. **História da loucura na idade clássica**. São Paulo: edt Perspectva, 2010.
- GIMBO, F. **Materialismo e desconstrução: Derrida leitor de Freud**. 2021. Tese (Doutorado em Filosofia) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2021.
- HEGEL, G.W.F. **Enciclopédia das ciências filosóficas: A Filosofia do Espírito**. São Paulo: edições Loyola, 1995.
- KANT, I. Ensaio sobre as doenças da cabeça, trad. Pedro Miguel Panarra, in. **Revista Filosófica de Coimbra**, Coimbra, n. 37, 2010, p.201-224.
- LAGES, S. **Walter Benjamin: tradução e melancolia**. São Paulo: edt. da Universidade de São Paulo, 2002.

MACHEREY, P. The Foucault-Derrida debate on the argument concerning madness and dreams. In. CUSTER, O., DEUTSCHER, P., HADDAD, S. **Foucault/Derrida: fifty years later**. Nova Iorque: Columbia University Press, 2016.

NANCY, J-L. Philosophy as chance. In. **Critical Inquiry**, Chicago, v.33, 2007.

PEETERS, B. **Derrida: a biography**. Cambridge: Polity Press, 2013.

SOUTO, C. **Georges Canguilhem, o dever de um pensamento**, Tese (Doutorado em Filosofia) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2019.

ZIZEK, S. Cogito, madness and religion: Derrida, Foucault and then Lacan. In. **Theology after Lacan**. Org. DAVIS, C., POUND, M., CROCKETT C. Oregon: Cascade books, 2014.

GUATTARI E A PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADE

GUATTARI AND THE PRODUCTION OF SUBJECTIVITY

Luiz Manoel Lopes¹

RESUMO: O artigo busca apresentar as relações de Félix Guattari (1930-1992) com o problema da subjetividade não como pertencente ao sujeito individual que teria as condições asseguradas para determinar sua existência empiricamente, constituindo o conhecimento e garantindo a ordem dos costumes vigentes. De outro modo, procura-se, junto a Guattari, sinalizar como a subjetividade é produzida no sistema capitalista enquanto sujeição à ordem econômica. A produção de subjetividade pensada por Guattari será apresentada a partir de três fases que consideramos imprescindíveis em sua trajetória em meio à psicoterapia institucional e aos ativismos políticos.

Palavras-chave: Guattari; subjetividade; psicoterapia; desejo; política.

ABSTRACT: The article seeks to present Félix Guattari's (1930-1992) relations with the problem of subjectivity not as belonging to the individual subject who would have the guaranteed conditions to determine his existence empirically, constituting knowledge and guaranteeing the order of prevailing customs; but rather, in another way, signaling that subjectivity is produced in the capitalist system as subjection just like the economic one. The production of subjectivity thought by Guattari will be presented from three phases that we consider essential in his trajectory in the midst of institutional psychotherapy and political activism.

Keywords: Guattari; subjectivity; psychotherapy; desire; politics.

¹ Luiz Manoel Lopes é doutor em filosofia e professor adjunto da UFCA-Universidade Federal do Cariri. E-mail institucional: manael.lopes@ufca.edu.br

1 INTRODUÇÃO

A crítica e a clínica moram na filosofia

As posições críticas de Félix Guattari (1930-1992) acerca do capitalismo incidem em considerar as sujeições em que estamos expostos nos seguintes aspectos: este sistema que envolve o capital não pretende assegurar somente a sujeição econômica, mas também implica uma sujeição que se estende por diversas esferas da constituição de subjetividades; no modo de nos relacionarmos, amarmos, trabalharmos, estudarmos, pesquisarmos, ensinarmos etc.

Como então podemos tratar do enfrentamento de modos contemporâneos de assujeitamentos a ponto de que subjetividades singulares, críticas e criativas possam ainda ser tecidas em uma maquinaria que tem sua produção realizada a contrapelo dos empreendimentos extenuantes, globais e generalizantes do capitalismo, por vezes excludentes e destrutivos? Consideramos que algumas pistas elucidativas a tal questão foram forjadas no decorrer da trajetória de Guattari.

De início, indicaremos três vias pelas quais a questão da subjetividade no pensamento de Guattari pode ser acompanhada em suas modificações, considerando que não existe sujeito sem apontarmos para a intensidade e plasticidade de sua dimensão desejante. As referidas fases na trajetória de Guattari aparecem assim implicadas a seu percurso de clínica e ao seu ativismo de extrema esquerda; caminhos lassos que se constituem do encontro entre desejo e política. As vias que trabalharemos serão então extraídas da pesquisa de Cristhian Kerslake, apresentada no artigo *As Máquinas Desejantes de Félix Guattari*. Kerslake oportunamente identifica as três fases mais marcantes observadas na trajetória de Guattari:

1^a) Guattari, na primeira fase, mantém um contato próximo dos irmãos Jean e Ferdinand Oury (nomes expoentes da psicoterapia e pedagogia institucional, respectivamente), por abordarem outros modos de intervenção na clínica da psicose e nas práticas pedagógicas na França da segunda metade do século XX. Dessa relação, em específico, encontramos aspectos que nos remetem às atividades em que Guattari pôde estabelecer as primeiras conexões entre desejo e política. Além do contato com os irmãos Oury, ele também estabeleceu conversações com o médico espanhol François Tosquelles, radicado na França depois de ter se refugiado da

ditadura de Franco; as conversas entre eles giravam, sobretudo, no entorno da prática da psiquiatria relacionada às questões entre Freud e Marx;

2ª) Na segunda fase apareceriam os escritos de Guattari com Deleuze e as novas concepções de desejo, pois, na primeira fase a sua teoria do desejo ainda seria tributária daquela de Lacan sustentada pela primazia do “objeto a”, trazendo, segundo os autores de *O Anti-Édipo*, ainda um certo teor idealista para o tratamento dos sujeitos desejantes;

3ª) A terceira e última fase é considerada aquela em que, a partir de 1988, aparecem as relações entre a era *pós-mídia*, a *caosmose* e a *ecosofia*.

A trajetória de Guattari, para além das divisões aqui assinaladas, salienta de modo geral experiências que trazem a força de práticas políticas de resistência aos mais variados tipos de fascismos. Sendo assim, um acontecimento impactante nas formulações de Guattari refere-se às mudanças operadas no período pós-guerra, quando da derrota do nacional-socialismo pelo Exército Vermelho em Leningrado. Diante dessa situação, o mundo se dispôs dividido em dois blocos com sistemas econômicos e políticos divergentes.

Não podemos deixar de fazer essas pontuações, de uma perspectiva geopolítica e também do contexto que envolveu o conjunto da produção de Guattari, devido à constatação de que em pleno século XXI, embora esta divisão rígida tenha se desfeito, embora estejamos diante de uma era que proporcionou um dos maiores avanços tecnológicos digitais ligando as pessoas mundialmente em rede, vemos novamente o avanço da extrema direita no país em que vivemos, ressaltando-se o paradoxo dos maiores retrocessos de subjetividades, não apenas em termos de sofrimento psíquico, mas da mitigação das potências desejantes e relacionais. Temos a sensação de que o fascismo voltou a dividir o Brasil.

Jean Claude Polack, atento às sombras e separações operadas pelo fascismo, deixa grifado como na atmosfera de uma vida de militância política, na ocasião de sua aproximação com a psicoterapia institucional, Guattari pôde estabelecer uma série de alianças que o motivou para as ações revolucionárias no campo da crítica e da clínica. Polack afirma:

Félix entra na adolescência com o fim da guerra mundial, Hiroshima e os acordos de Yalta. Tornou-se amigo de seu professor, Fernand Oury, que o envolveu em atividades militantes libertárias e trotskistas, e que o apresentou a seu irmão Jean, um aprendiz de psiquiatra. Isso o apresentou a François Tosquelles, o fundador da Psicoterapia Institucional (POLACK, 2008, p.1).

Vale salientar que desses muitos encontros da vida de Guattari – aqui apenas pincelados – mostra-se que a tentativa de tratar da produção de subjetividade, em diversos aspectos, será impulsionada a partir da sua ligação com o filósofo Gilles Deleuze, efetivando-se daí um agenciamento entre filosofia, clínica e ativismos políticos. Isto é, na fase de Guattari marcada pelo encontro com Deleuze começaram a germinar modos de pensar que trouxeram em relevo outras concepções sobre a implicação entre o desejo e o social, distanciando-se assim de sua formação analítica realizada com o psicanalista francês Jacques Lacan.

Ainda no contexto de uma reformulação da noção de desejo, também salientamos as divergências de Guattari em relação à compreensão de que nossos fluxos desejantes seriam contidos por estratos repressivos, encapsulados em couraças narcísicas, entendimento encampado por Wilhelm Reich e provindo de uma leitura freudo-marxista do desejo. Mas, ao seguirmos os vestígios filosóficos dados em Guattari, percebemos que foi só no encontro com Deleuze que começou a se operar uma importante alteração, a saber, é nesse ponto que parece ter acontecido uma virada de chave, proporcionando que seu pensamento-ação, sua crítica-clínica, viesse a ganhar potência política e filosófica.

Sobre isso, no artigo “Máquina e Estrutura” (1969), que é publicado no livro *Psicanálise e Transversalidade* (1972), o próprio Guattari expressa os principais efeitos desse encontro filosófico, pois, é a partir daí que viria à tona a possibilidade de reformulação da compreensão do desejo e do inconsciente nos termos de “diferença e repetição e da produção de sentido”, temas que já tinham sido abordados por Gilles Deleuze nos livros *Diferença e repetição* (1968) e *Lógica do sentido* (1969).

Em acordo com o texto do Bruno Meziane, intitulado *Histórico de um agenciamento*, compreendemos que Félix Guattari e Gilles Deleuze (apesar de não se conhecerem antes das oficinas de escrituras coletivas que culminariam no *O Anti-Édipo*) já vinham, de modo virtual, fazendo antecipações do que seria proposto enquanto abordagem das subjetividades, sobretudo, quando passaram a trabalhar em conjunto escrevendo livros, tais como *Kafka por uma literatura menor*, *Mil Platôs* e *O que é a Filosofia?*.

Portanto, em muitos posicionamentos de Félix Guattari, encontramos ecos que sugerem a relevância de Deleuze em seus combates políticos e clínicos, na medida em que as formulações conceituais filosóficas propiciavam-lhe trabalhar com a potência do infinito,

sempre acrescentando, a cada conceito forjado, o que considerava ser essencial para a existência humana. É importante advertir que a relação de Guattari com a filosofia não começa no encontro com Deleuze, pois, o pensador da esquizoanálise já havia traçado todo um percurso de tematizações filosóficas iniciado na Sorbonne. Não podemos esquecer que, apesar de não ter concluído o curso de filosofia, Guattari fizera importantes incursões nos estudos de Sartre, Merleau-Ponty e Kierkegaard, não deixando de apresentá-los a seu modo.

Deleuze, certa vez, ao comentar sobre a presença marcante da filosofia na produção intelectual do seu amigo, sublinhou que Guattari era um filósofo selvagem em estado bruto, mas que, ao mesmo tempo, teria sido capaz de escrever com suavidade o mais duro de suas considerações. Por exemplo, os conceitos de “ser-no-mundo em estado nascente” ou “grupo sujeito e subjetividade” derivam do encontro de Guattari com textos filosóficos, acrescentando componentes, tal qual uma maquinaria, de suas práticas de ativista e de psicoterapeuta institucional. Portanto, a obra de Guattari seria potencialmente atravessada pelo fio vermelho da filosofia, ao passo que as atividades críticas e clínicas se apresentaram indissociavelmente vitais para ele. De fato, o encontro de Guattari com a filosofia foi um acontecimento que proporcionou que o seu pensamento se colocasse em procedimentos de criação.

Em meio a essa atmosfera filosófica, nos deteremos também neste artigo a abordar a relevância de questões como as mutações tecnológicas e as práticas que envolveriam as formulações sobre as pós-mídias e ecosofias. Nesse ponto de sua trajetória, Guattari assinalaria suas preocupações em produzir desbloqueios nas subjetividades, propondo-se a encetar a liberação das singularidades aprisionadas nos grupos sujeitados formados, principalmente, nas instituições asilares.

A partir destas considerações prévias, faz-se necessário ainda assinalar que a fase de Guattari dedicada aos temas ecosóficos e da era pós-mídia deriva de suas preocupações diante das mutações vertiginosas no âmbito da produção de subjetividade. No que diz respeito às conexões entre a prática clínica e a era pós-mídia, Drigo oportunamente observa: “Como Guattari trabalhou essa noção até os anos 80, ele entende que a mídia ou os espaços virtuais são também verdadeiras instituições, das mais importantes na constituição da subjetividade contemporânea” (DRIGO, 2020, p.3).

Nesse sentido, essa ampla trajetória de sucessivas reformulações que, por fim, passa a ligar clínica e pós-mídia vai então ao encontro do que Guattari sempre estivera comprometido, a saber: o aspecto revolucionário nos modos de tratamento da loucura. Não nos propomos a indagar no que hoje consistem essas instituições de tratamento da loucura ou no que envolve a noção de loucura (esquizofrenia, psicose ou de qualquer psicopatologia), mas consideraremos que existem instituições que ainda violam, (mal)tratam e assujeitam os considerados “loucos”, um sintagma atual de minorias marginalizadas. Todavia, também não queremos examinar genealogicamente as instituições, mas sim nos voltar para as aberturas que se produziram nesses espaços de cuidado aos considerados loucos em um tempo pós-Guattari.

A nossa posição é que a partir da pesquisa sobre a produção de subjetividade realizada no decorrer da trajetória de Guattari, levando-se em conta seus efeitos desbloqueadores, podemos traçar novas cartografias para resistir aos fascismos que ainda nos atingem. Portanto, nos compassando de Guattari, procuraremos tratar das variações de um pensamento em que o trânsito pela análise institucional, psicoterapia institucional e esquizoanálise foi agenciando e potencializado pela filosofia, assumindo com isso efeitos políticos.

Apesar de tais recortes da trajetória de Guattari aqui empreendidos, não podemos nunca nos afastar de seu invariável envolvimento com as questões da produção de subjetividade, na medida que ele tenta respondê-las por uma série de deslocamentos críticos, de enfrentamentos políticos dados e atualizados a cada época. Assim, tais demarcações, didaticamente apresentadas, servem aqui como um fio condutor que nos auxilia a observar o fascismo por diversos ângulos, tal como quando se examina um inimigo que assume múltiplos disfarces a cada vez que dele nos aproximamos.

Por isso, junto a Guattari, somos motivados a escrever este artigo a partir das seguintes indagações: como e por que o desejo começa a se voltar para processos destrutivos? Como podemos enfrentar o fascismo quando lecionamos nas universidades, nas escolas, quando nos posicionamos em nossos grupos de pesquisa, em nossas falas e em nossos textos? Como é possível cartografar os movimentos desejantes nas instituições para que os fascismos não as impregnem?

Diante dessas considerações introdutórias, é importante termos como pano de fundo um contexto em que os tensionamentos políticos que envolvem a produção de subjetividade

sugerem também a criação de novos sentidos de vida, sentidos que podem se engendrar a partir de outras produções desejantes, dentro e fora das instituições.

2 SOBRE A LOUCURA E A QUESTÃO DA SUBJETIVIDADE

Como uma marca importante da psicoterapia institucional e da esquizoanálise na trajetória de Guattari, considera-se sua busca incessante por circunstâncias que pudessem permitir forjar variações dentro dos locais em que havia a primazia de uma racionalidade assujeitadora; racionalidade que funcionava como modo de captura e de apagamento dos acometidos pela “loucura”. Em um contexto em que as subjetividades patologizadas eram “tratadas” mediante a restrição do convívio e a imposição de situações extremas, em que a loucura passa a estabelecer vizinhança com a miséria, a fome e a violência, a trajetória de Félix Guattari torna-se, portanto, revolucionária ao passo em que coloca a loucura no mesmo registro das relações entre desejo e política.

Isso implica, em última instância, compreender que qualquer modificação dos tratamentos em relação aos loucos passa pelo fato de conseguir se operar um novo sentido de formação de grupos sujeitos dentro das instituições, podendo, inclusive, instaurar-se novas modalidades de investimentos do desejo em relação às psicopatologias. Contudo, deve-se considerar que o tratamento institucional dado aos ditos “loucos”, o internamento, teve seu *boom* a partir do momento em que a *intelligentsia* moderna passa a empreender um domínio subjetivo dado pelo cultivo e conservação de identidades fixas e estáveis, em que se assegura ao sujeito dizer-se humano por sua condição de normalidade, de clareza da consciência e de bom uso da razão.

Por conseguinte, o considerado “louco” – como um ser anormal, delirante e irracional – torna-se uma presa de toda aparelhagem institucional. Os loucos, portanto, teriam o mesmo tratamento daqueles que seriam vistos como animais selvagens, justamente, porque não trariam as marcas da razão, dos seres racionais. Sendo assim, essas subjetividades foram por certo tempo consideradas como uma espécie animal das mais ferozes que demandaria ser retida e tratada.

Vejamos como Larissa Drigo apresenta o lado político, salientado por Guattari, da questão do tratamento psicoterápico voltado às existências marcadas pelas insígnias da loucura:

É Guattari quem vai dar uma inflexão política para as práticas da psicoterapia institucional, do diagnóstico ao tratamento dos problemas políticos de organização com uma inflexão que até então não estava presente no debate político. Trata-se, em primeiro lugar, de pensar a política a partir de grupos distintos e não mais de indivíduos tomados isoladamente [...] (DRIGO, 2020, p.3).

Não podemos assim esquecer nem das modificações que Guattari promoveu em suas próprias práticas clínicas, nem de seus distanciamentos de considerações puramente teóricas; um dos pontos relevantes das suas práticas é que ao escrevê-las, tematizar seus efeitos, o pensador da esquizoanálise não busca somente propor teorias, mas sim promover alterações radicais tanto nas atividades clínicas quanto nas sociais. Essa constante revisão de seus posicionamentos, no limite, nos leva à compreensão da importância das relações entre crítica e clínica.

A prática evidencia que diante de inúmeras crises sociais, os casos clínicos também tendem a aumentar, sendo que a procura por cuidado não somente diz respeito aos sofrimentos particulares que cada indivíduo carregaria solitariamente. Mais além e complexo do que isso, o sofrimento psíquico também pode sinalizar que, por exemplo, grupos fascistas ou movimentos de extrema-direita estão violentamente atravessando e permeando as instituições, dando-se, portanto, como nossos reais inimigos.

Vale lembrar que Guattari, juntamente com Deleuze, propõe uma crítica da condição de loucura a partir de uma reformulação da noção de desejo puramente atrelada ao sujeito individual do inconsciente, por isso ambos se voltam contra a psicanálise, atacando frontalmente as variações freudianas levada a cabo pelo psicanalista francês Jacques Lacan em sua formulação do “objeto a” como sendo a raiz do desejo. Observemos o comentário de Kerslake sobre isso:

O objeto “a”, descrito por Lacan como a raiz do desejo, o umbigo do sonho, também irrompe no equilíbrio estrutural do indivíduo como uma máquina infernal. Não há subjetividade em sentido estrito sem desejo (seja aceito ou reprimido), mesmo que o verdadeiro “objeto” do desejo, o objeto “a”, seja por natureza evanescente e obedeça a um mecanismo inconsciente “infernal” (KERSLAKE, 2008, p.46).

Sendo assim, devido à apreensão de um mecanismo inconsciente “infernai” que movimentaria o desejo em Lacan, ainda para Kerlake, Guattari começara a tratar da produção de subjetividade em desvio das teorizações psicanalíticas, sobretudo, das formulações lacanianas que gravitavam na presença virtual e, ao mesmo tempo, central do “objeto a” como causa do desejo. O autor comenta:

Em um artigo chave de 1969, “Máquina e estrutura”, ele caracterizou o processo do desejo pelo fato de que “o sujeito se vê dispensado”. O objeto “a” é percebido como vindo de fora, embora aborde o desejo mais profundo do sujeito, mesmo além de suas próprias concepções egóicas (KERSLAKE, 2008, p.42).

Nessa outra apreensão do desejo, a criação da clínica *La Borde* (a margem) aparecerá sempre como um espaço onde as trajetórias de Guattari desembocam, assinalando um acontecimento que eclodiu na intenção de instaurar outras modalidades de tratamento da loucura. Quando os nomes de François Tosquelles, Jean e Ferdinand Oury aparecem associados ao de Félix Guattari, podemos dizer que a partir desses encontros a relação crítica com Freud, Marx e Lacan se tornam prementes para outras compreensões de clínica.

No entanto, ainda na fase inicial da trajetória de Guattari, observamos não apenas um incômodo prático e teórico diante dos anos de formação psicanalítica com o médico Jacques Lacan, como também discordâncias com Jean Oury em torno da luta antimanicomial, estas últimas relatadas em forma de diário no texto *Leros*. Dessa época, o que podemos reter é que a clínica em Guattari não se faz de modo separado das questões que o remetem ao inconsciente, sobretudo, àqueles que protestam.

As suas proposições são então acentuadamente de ordem prática, pois, enunciam modos de intervenções nos sistemas psicoterapêuticos diante dos surtos psicóticos. Os encontros que levaram Guattari a trabalhar a questão de grupos distintos, uns como sujeitados e outros enquanto sujeitos, derivam de experiências clínicas dissidentes dos procedimentos protocolares de tratamento da loucura. Seus incômodos implicaram uma questão fundamental: como as psicopatologias podem ser tratadas sem ao menos destacarmos o que são as singularidades – que geralmente nunca são levadas em conta –, sobretudo, quando o mal-estar psíquico é apresentado mediante as tentativas de curar “a alma humana” de suas dores?

Destarte, repensar a clínica em termos de diferença e repetição foi um passo decisivo na trajetória de Guattari, gerando assim desconforto no seu mestre Jacques Lacan. No artigo

“Máquina e Estrutura”, encontramos, portanto, Guattari relacionando a clínica a partir das noções de máquina e repetição, por um lado, e fazendo uma crítica radical do sujeito enquanto estrutura e generalidade, de outro lado. Assim, em *Diferença e repetição*, por exemplo, podemos encontrar Deleuze afirmando que “a repetição não é a generalidade”. No livro em questão, a repetição é pensada de dois modos: primeiramente, como repetição singular que ao se repetir tornaria-se sempre diferente de si mesma; em segundo lugar, a repetição como crítica – daí o ponto nevrálgico de sua clínica – para destituir a noção de repetição como atrelada à repetição do mesmo (repetição do sintoma, das relações edípicas, do evento traumático etc.), repetição que, em última instância, nos levaria à generalidade, produzindo apenas edifícios conceituais.

O arcabouço conceitual sobre a loucura é o que, segundo o coautor de *O Anti-Édipo*, neutralizaria as diferenças singulares que viéssemos a encontrar nas próprias repetições. Por exemplo, Maria e Pedro possuem vidas singulares. No entanto, se classificarmos tais indivíduos como pertencentes somente à generalidade, seremos levados a afirmar que são existências que pertencem ao gênero animal e possuem a diferença específica de serem racionais. Neste ponto, portanto, as *hecceidades*, as diferenças singulares que se repetem, não são levadas em conta.

Sendo assim, as relações entre filosofia da diferença e psicose ganham pormenores inauditos com Deleuze e Guattari, tais como nas posições de vizinhança em relação às filosofias existencialistas e fenomenologias. Com isso, é a partir das práticas de Félix Guattari em *La Borde*, conectadas aos ativismos de extrema-esquerda e às experimentações filosóficas de Gilles Deleuze, que começamos por ter novos modos de tratar das relações entre desejo e social.

Quando começamos a pensar sobre a produção de Guattari em meio aos seus vários encontros (com François Tosquelles, Jean Oury, Gilles Deleuze e, posteriormente, com os pensadores das mídias táticas e radicais, assim como os mais diversos tipos de artistas, ecologistas e componentes de movimentos sociais), o fio vermelho que a percorre tem muito a dizer sobre o seu posicionamento crítico e clínico. O tema da subjetividade em Guattari traz à tona o tensionamento entre a identidade do sujeito e o campo da diferença. O campo da diferença seria o lugar em que a loucura foi colocada em questão, justamente, para confrontar as situações em que os “homens loucos” eram assim considerados a partir de uma diferença

específica: sua falta de racionalidade. Sob esta inflexão, a relação da loucura com o pensamento torna-se sempre problemática.

Faz-se importante salientar que quando se trata dos últimos escritos de Guattari, a questão da produção de subjetividade aparece cada vez mais distanciada da primazia da racionalidade, sendo que os processos de singularização ganham novos meios de apresentar as relações ecosófica entre o mental, o ambiental e o social. Tratar do tema da subjetividade em Guattari, sem deixar de nos remeter ao que ele denomina de “estado nascente no mundo”, seria esquecer de suas leituras (de base existencial e fenomenológica) que dizem respeito ao fato de que existir é ser-no-mundo, existir é se ligar ao mundo histórico, ao mundo-da-vida em comum e, principalmente, se ocupar em constituir novos modos de existir no mundo.

A reboque dessa postura prático-filosófica, Guattari se ocupa em dizer sobre a existência e não sobre a essência. Guattari ao pensar sua clínica e seus conceitos, a partir de sua convivência junto aos psicóticos, acentua os seus ativismos políticos. As incursões de Guattari nas semióticas experimentais, por exemplo, a partir de aproximações de Hjemslev, ou ainda, de seu contato com a literatura de Kafka, Joyce e Artaud, indicam sublinhar as práticas analíticas não mais sob o viés das suas submissões aos paradigmas científicos, mas pensá-las envolvidas em um contexto ético, estético e político. Nesse sentido, as suas investidas em novas modalidades de tratamento dos psicóticos, de tentar novos modos de “traduzir” o que diziam, faz com que suas pesquisas em torno da produção de subjetividade tivessem suma importância, sobretudo, quando a esquizoanálise surge como contraponto às psicoterapias convencionais e análises institucionais.

Em entrevistas concedidas a Kuniichi Uno, em 1984, percebemos que a vida de Guattari, nas diversas fases de sua trajetória, voltou-se inteiramente para uma luta política e clínica de cuidado com os psicóticos. Quando Uno o questiona sobre a prática na clínica ser “essencial para concretizar o pensamento sobre os esquizofrênicos por exemplo” (UNO, 2016, p.95), Guattari começa a respondê-lo sublinhando as discordâncias entre os modos de proceder da psicanálise e da psiquiatria no contexto institucional:

Sim, depois disso veio a ideia da esquizoanálise. Criei a expressão análise institucional porque, de início, a corrente de Oury, Tosquelles, representava a psicoterapia institucional. Psicoterapia me incomodava, porque me parecia bastante limitado. Usei esse termo porque o que a psicoterapia institucional veiculava era algo que canalizava

a análise sobre noções personológicas, sobre uma certa concepção interpersonológica da análise (UNO, 2016, p.95).

As remissões de Guattari em relação às mudanças de nomeações sobre as atividades terapêuticas sempre aparecem ligadas às instituições, o que indica suas preocupações em cartografar os investimentos que perpassam os grupos que compõem os movimentos e os desejos que fazem as instituições funcionarem. Sendo assim, afirma:

E eu achava que a análise das formações do inconsciente não estava ligada apenas as relações interpessoais que vinham da psicologia, da psicopatologia etc., que isto dizia respeito ao conjunto dos sistemas de produção. Então para mim, a psicoterapia institucional era um caso particular de análise institucional, que também tinha a ver com a pedagogia, o urbanismo, a vida social, a economia, a arte etc. Isso funcionou muito bem até 1968. Houve todo o tipo de correntes de análise institucional, entre os quais Lourau, Lapassade e outros, não importa (UNO, 2016, p.96).

Nesse sentido, a partir desses posicionamentos de Guattari, compreendemos que as diversas lutas políticas de reformulação das atividades terapêuticas são de enorme relevância, dado que no país em que vivemos assistimos desde 2018 um acúmulo de posturas fascistas impregnando as instituições, fazendo as pessoas adoecerem, o que culminou em nosso caso, por exemplo, nos acontecimentos de 08 de janeiro de 2023. Ao pensarmos o problema da produção de subjetividade com Guattari, nós nos preocupamos em cartografar os investimentos de determinados grupos que fomentam os fascismos nas mais diversas instituições. Tais exercícios são modos de também produzir desbloqueios das subjetividades, liberando assim as singularidades.

Ainda na entrevista a Uno, Guattari comenta mais sobre os enfrentamentos da esquizoanálise:

Ainda existem escolas de análise institucional no Brasil, na América Latina, coisas assim. E quando vi o uso que estava sendo feito disto, um uso psicossociológico, disse que era preciso parar com aquilo. E não podemos retomar essa expressão análise institucional. Então, inventei a noção de transferência institucional e de transversalidade para mostrar que tipos de mecanismos semióticos estavam em jogo nessas operações. Mas com Gilles Deleuze, preferimos desistir dessa terminologia e usar a expressão esquizoanálise. Em certo sentido, a esquizoanálise é algo que tem a ver com essa prática de terapia institucional, de análise institucional. Poderemos dizer que havia oposição entre a psicanálise centrada na neurose, na psicopatologia da neurose e, depois, a esquizoanálise centrada sobre a psicose. Ou seja, uma descentralização de enunciação em relação àquelas que tinham sido privilegiadas por Freud (UNO, 2016, p.96).

Em suma, Guattari jamais deixou de conjugar as relações entre desejo e política, sendo que essa maquinaria se ligou à ênfase do inconsciente no decorrer de toda sua obra. Todavia, essas várias dimensões do inconsciente foram formuladas sempre em um campo aberto, justamente, para que as discussões e experimentações pudessem ser ampliadas, comportando múltiplas (trans)formações desejantes e políticas a um só tempo.

3 CRÍTICA E CLÍNICA

Os modos de lidar, por um lado, com os limites das situações de crise (sejam as da razão, do capitalismo ou mesmo dos manicômios) nos levam ao encontro de uma série de problematizações e teorizações que ao fim e ao cabo são o que denominamos de críticas. Ao nos inclinarmos, por outro lado, para buscar modos mais precisos de detalhar as circunstâncias para enfrentar e nos esquivarmos das crenças em determinados tratamentos dados aos loucos, nos contrapondo às terapêuticas protocolares que são as máximas expressões de racionalidades, podemos dizer que elaboramos críticas em torno da clínica.

De fato, Guattari modificou os tratamentos dados aos loucos, considerando que os contatos que estes mantêm com o inconsciente não são processos caóticos desordenados, mas experimentações que transversalmente se aproximam do caos e da complexidade. Os contatos com o inconsciente não são considerados passíveis a qualquer compreensão psicopatológica. Podemos dizer que, sem exagero, estamos mediante às considerações clínicas que mudaram incontornavelmente o nosso modo de ver a psicose por vieses exclusivamente personológicos e estruturais.

Ora, dessa trajetória podemos sinalizar que Guattari ao falar dos processos psicóticos ressalta o que experimentou na clínica e, ao mesmo tempo, o que o colocou em uma postura crítica diante da subjetividade. E seus movimentos por esse caminho, certamente, foram dinamizados a partir do momento em que Deleuze cruza o seu percurso.

As aproximações entre Félix Guattari e Gilles Deleuze aconteceram devido ao amigo em comum Jean Myrard; este percebeu que havia uma proximidade nas pesquisas deles, principalmente, no que se referia aos debates sobre psicose e instituição, motivando-os para a escrita de muitas linhas de intensidades. Nesse sentido, podemos acompanhar tanto nos escritos em dupla, quanto naqueles que assinaram de modo independente um do outro, os apontamentos

em torno das relações entre o social e o desejo. Uma importante passagem do texto de Bruno Meziane sobre a “afinidade global” entre Guattari e Deleuze, faz-se esclarecedora:

Essa observação de uma afinidade global de disposições filosóficas pode ser reforçada pela de uma afinidade teórica mais localizada. Para dar apenas um exemplo, mas particularmente significativo, parece claro que a atenção que ambos, cada um por seu lado, prestam ao conceito de instituição, constitui uma condição intelectual básica para seu encontro (MEZIANE, 2019, p.6).

Sendo assim, essas aproximações entre Deleuze e Guattari culminariam em discussões férteis para a composição do livro *O Anti-Édipo*, o primeiro a ser escrito por eles. Bruno Meziane aponta então que a “preparação”, sobretudo, a fase que antecedeu a escrita de *O Anti-Édipo*, não se deu como um caso fortuito, mas fora tributária das afinidades de pesquisas entre os dois pensadores. Por exemplo, conforme Meziane, Deleuze, desde a releitura de David Hume no início dos anos 1950, já

conceitua a instituição como uma prática ou atividade constituindo modelos referentes ao jogo de uma imaginação regulada por leis de associação. Sob esse conceito de instituição, Deleuze explora a ideia humeana de uma normatividade social difusa, produtora de regras imperativas e “artificiais” que garantem a composição das paixões e a integração dos interesses. Surge uma imagem da empresa, o de um mundo positivo do “artifício”: ambiente institucional que exclui qualquer transcendência do Direito, qualquer ruptura instituinte de uma ordem social na forma do direito (MEZIANE, 2019, p.9).

Deleuze, mais tarde, viria então a ressaltar na décima terceira série de *Lógica do sentido*, cujo título é *Porcelana e Vulcão*, as relações entre psicose e linguagem, deixando explícitas as controvérsias de Antonin Artaud em relação ao lógico-matemático Dodgson que, na verdade, é Lewis Carrol, autor de *Alice no país das maravilhas*. Deleuze compreende que o caso é clínico quando o escritor, como diz Samuel Becket, não consegue mais fazer buracos na linguagem para poder ver; mas sim, quando o vazio se instala e não existem mais sintaxes que abrem as possibilidades de ver outras modalidades de mundos através das sensações, afectos e perceptos.

Guattari, por sua vez, ao fazer críticas às instituições, não deixa de apresentar suas constatações sobre os tratamentos inadequados em relação aos psicóticos. Portanto, ao tratar do tema da instituição, ele o faz dentro de suas atividades na clínica *La Borde*:

A instituição também dá lugar a uma tematização explícita em Guattari, mas em um contexto completamente diferente, o da “psicoterapia institucional” e do trabalho na clínica *La Borde*. O que é visado por Guattari, como aparece no modelo de “clubes

terapêuticos" que ele propõe no *La Borde* o da "psicoterapia institucional" e o trabalho na clínica La Borde (MEZIANE, 2019, p.9).

Os posicionamentos de Guattari alteraram significativamente os modos de ele lidar com os pacientes psicóticos; seja constituindo novas maneiras dos profissionais – e dos não-profissionais – atuarem na clínica, seja no modo de conceber a psicose fora de um tratamento estritamente protocolar medicamentoso, passando assim a situar os acometimentos psíquicos da subjetividade em sua relação direta com o acontecimento e a história. O comentarista enfatiza que

contra a percepção da instituição como uma estrutura "objetivada", Guattari desenvolve uma prática coletiva e simbólica capaz de dominar, contrariando as dimensões alienantes da instituição clínica (estatutos, papéis fixos, hierarquia, rotinização). (*Idem.*).

Como um importante efeito desse grande encontro Guattari-Deleuze, *O Anti-Édipo* traz o destaque de outra dimensão institucional. Observemos:

A instituição é uma prática, ou o lugar de uma prática criativa. Anti-Édipo explorará essas duas inspirações, remodelando-as graças a novas mediações conceituais: a concepção da socialização do desejo apresentada neste livro apresentando uma ideia do campo social como um campo de inventividade e criação irreduzível a estruturas repressivas; uma ideia que já estava envolvida na problemática institucional de cada um dos autores (MEZIANE, 2019, p.9).

De tudo que vimos, as posturas de ambos pensadores inclinam-se às relações entre acontecimento e história, remetendo-nos justamente para o que fora impossível de ser pensado pelo estruturalismo², a saber: os atravessamentos do acontecimento³ em nossa vida. Deleuze

² "Em relação ao estruturalismo vale salientar a entrevista de *Michel Foucault* dada a *Alexandre Fontana* intitulada *Verdade e Poder*, em que nesta aparece a seguinte colocação." Deve-se então recolocar o conceito de descontinuidade no seu devido lugar. Talvez haja um outro conceito mais importante, mais central no seu pensamento: o conceito de acontecimento. Ora, a respeito do acontecimento, uma geração ficou durante muito tempo num impasse, pois, depois dos trabalhos dos etnólogos e mesmo dos grandes etnólogos, estabeleceu-se uma dicotomia entre as estruturas (aquilo que é pensável) e o acontecimento, que seria o lugar do irracional, do impensável, daquilo que não entra e não pode entrar na mecânica e no jogo da análise, pelo menos na forma que tomaram no interior do estruturalismo." *Foucault, Michel, Microfísica do Poder*, organização e tradução de Roberto Machado. - Rio de Janeiro: Edições Graal, 4ª ed. 1984, p.6

³ Foucault responde, na sequência da entrevista, da seguinte maneira: "Admite-se que o estruturalismo tenha sido o esforço mais sistemático para eliminar, não apenas da etnologia, mas de uma série de outras ciências e até da história, o conceito de acontecimento. Eu não vejo quem possa ser mais anti-estruturalista do que eu. Mas o importante é não se fazer com relação ao acontecimento o que se fez com relação à estrutura. Não se trata de colocar tudo num certo plano, que seria o do acontecimento, mas de considerar que existe todo um escalonamento de tipos de acontecimentos diferentes que não têm o mesmo alcance, a mesma amplitude cronológica, nem a mesma capacidade de produzir efeitos." (*Idem*)

em *Diferença e repetição* elenca os nomes de Kierkegaard, Peguy e Nietzsche. O primeiro é pensado através de seu conceito de repetição, o segundo pelo de acontecimento e o terceiro com a noção do eterno retorno. Nessa mistura improvável de referências, no tensionamento entre acontecimento e história⁴, as formulações de Guattari começam a se expandir para o cuidado do meio-ambiente.

4 CAOSMOSE, PÓS-MÍDIA E ECOSOFIA

Nós começaremos por indicar as referências de Guattari à *ecosofia*, tomando como ponto de partida o que encontramos a partir de 1990, sobretudo, nos seus escritos em torno do conceito de era pós-mídia. As indicações com os cuidados em relação ao meio ambiente são inseparáveis daqueles em relação ao binômio social-mental.

Os aspectos que jamais podemos deixar de sublinhar é que esta injunção também é inseparável do digital. Nesse sentido, antes mesmo de tratar das questões ecosóficas e daquelas que falam da pós-mídia, começaremos por acentuar o problema da subjetividade a partir do que Félix Guattari indica no livro *Caosmose*: “Minhas atividades profissionais no campo da psicopatologia e da psicoterapia, assim como meus engajamentos político e cultural levaram-me a enfatizar cada vez mais a subjetividade enquanto produzida por instâncias individuais, coletivas e institucionais”.

Nós consideramos então a importância da sensibilidade de Guattari ao tratar das relações entre sujeição econômica e subjetiva. Mediante esta perspectiva, buscamos sempre

⁴ A posição de Foucault acerca da relação entre estruturalismo e acontecimento é por demais proveitosa para a compreensão do que Deleuze pensa em relação ao acontecimento e história; ao devir e história. “O problema é ao mesmo tempo distinguir os acontecimentos, diferenciar as redes e os níveis a que pertencem e reconstituir os fios que os ligam e que fazem com que se engendrem, uns a partir dos outros. Daí a recusa das análises que se referem ao campo simbólico ou ao campo das estruturas significantes, e o recurso às análises que se fazem em termos de genealogia das relações de força, de desenvolvimentos estratégicos e de táticas. Creio que aquilo que se deve ter como referência não é o grande modelo da língua e dos signos, mas sim da guerra e da batalha. A historicidade que nos domina e nos determina é belicosa e não linguística. Relação de poder, não relação de sentido. A história não tem "sentido", o que não quer dizer que seja absurda ou incoerente. Ao contrário, é inteligível e deve poder ser analisada em seus menores detalhes, mas segundo a inteligibilidade das lutas, das estratégias, das táticas. Nem a dialética (como lógica de contradição), nem a semiótica (como estrutura da comunicação) não poderiam dar conta do que é a inteligibilidade intrínseca dos confrontos. A "dialética" é uma maneira de evitar a realidade aleatória e aberta desta inteligibilidade reduzindo-a ao esqueleto hegeliano; e a "semiologia" é uma maneira de evitar seu caráter violento, sangrento e mortal, reduzindo-a à forma apaziguada e platônica da linguagem e do diálogo” (*Idem*).

deixar em relevo como tais problemas envolvem o tema da subjetividade, sobretudo, quando trazem elementos das pesquisas filosóficas contemporâneas que se situam nas vizinhanças entre as dimensão da consciência e do inconsciente humano.

Diante disso, podemos fazer referência ao texto escrito por Félix Guattari e Gilles Deleuze em *O Anti-Édipo*, que possui como subtítulo “Capitalismo e esquizofrenia”. Nele, podemos encontrar expostas as relações entre filosofia, economia, linguística, antropologia, psicanálise e marxismo. As questões que aparecem neste tomo, em específico, surge como uma nova maneira de pensar as relações entre desejo e social, nos levando à compreensão de que a questão da subjetividade aparece ligada àquela que remete ao desejo enquanto produção.

Já as formulações sobre o capitalismo mundial integrado aparecerão nos textos escritos somente por Guattari, nos levando oportunamente em direção à produção de subjetividade em meio à sujeição social e servidão maquínica. Como operar os desbloqueios da subjetividade – sem que a compreendamos como encerrada no individual –, mas como abertura de enunciações, em processo de deslocamento de narrativas habituais?

Os agenciamentos coletivos de enunciação, os quais são inseparáveis dos agenciamentos maquínicos do desejo, são conceitos que apresentam o indivíduo sob o panorama de uma comunidade de singularidades, assim como todo campo social é visto como a multiplicidade de indivíduos singulares. Nesse sentido, quando encontramos Guattari tratando de processos de singularização, estamos lidando com resistências, com relações do desejo enquanto produção, em processos que beiram a desordem, mas que, ao mesmo tempo, trazem outras consistências que aparecem em meio ao caos. Nesse sentido, Guattari fala das problemáticas que o impulsionaram a alargar sua compreensão da subjetividade:

Pelo menos três tipos de problemas nos incitam a ampliar a definição da subjetividade, de modo a ultrapassar a oposição clássica entre sujeito individual e sociedade e, através disso, a rever os modelos de Inconsciente que existem atualmente: a irrupção de fatores subjetivos no primeiro plano da atualidade histórica, o desenvolvimento maciço de produções maquínicas de subjetividade e, em último lugar, o recente destaque de aspectos etológicos e ecológicos relativos à subjetividade humana (GUATTARI, 1992, p. 11).

Portanto, não podemos deixar de destacar que nenhuma subjetividade pode ser pesquisada sem as suas relações com grupos as quais se inserem e aos territórios em que convivem. E, mais ainda, não existe nenhuma possibilidade em nossa contemporaneidade de

pensarmos as dimensões da subjetividade sem que as vinculemos aos meios digitais de informação.

Guattari enuncia então suas posições sobre o futuro das tecnologias destacando o uso que podemos fazer das novas mídias em meio às máquinas digitais à base de silício, tais pontuações ocorrem no final de 1990, na ocasião da escrita do texto *Rumo à era Pós-mídia*. Neste escrito, em que trata dos passos para novas relações em termos de uso dos meios de informação e de novas formas de enunciações, encontramos suas preocupações voltadas às mudanças ocorridas na última década do século XX, intensificadas no século XXI, em que a realidade aparece cada vez mais digitalizada.

Nesse sentido, na segunda década do século XXI, encontramos dentre os avanços tecnológicos digitais, novas máquinas inteligentes que, inclusive, começaram a ser utilizadas não somente em meio aos processos de informação, mas, sobretudo, nas emissoras de comunicação de massa. No caso do Brasil, podemos considerar que tais mutações causaram impacto nas eleições de 2018 e 2022, ocasionando a polarização do país, o crescimento da extrema direita, eventos que culminaram nos ataques terroristas de 08 de janeiro de 2023 à sede dos Três Poderes em Brasília.

Guattari, portanto, trata destas relações entre comunicação de massa e informação no sentido dos deslocamentos que a era pós-mídia pode operar no modo como as subjetividades são produzidas no sistema capitalista. A produção de múltiplas “pós-mídias”, segundo Guattari, consiste assim em atos de resistência apresentados como dissensos, desbloqueando as singularidades que são e estão aprisionadas dentro de egoísmos ilusórios. Não podemos negar que as preocupações ecológicas de Guattari não deixam de estar relacionadas às questões que envolvem o papel das mídias digitais como meios que deram novas dinâmicas à produção de subjetividade.

O que, então, seria a era pós-mídia? Guattari não traz uma definição muito precisa, somente indica que seriam práticas de desbloqueios da subjetividade, nas quais os processos de singularização viriam compor outros modos de sensibilidade. Neste sentido, em *Caosmose*, já escrito no final do século XX, Guattari afirmaria que cada vez mais a sua questão consistia em cartografar as formações do inconsciente, as rupturas sociais, sempre sublinhando a relevância da produção de subjetividade. A era pós-mídia devém então da prática de novos modos

(modulações) de subjetividades, de utilizar as máquinas inteligentes, as mídias, como os meios pelos quais se engendram processos de rupturas diante da centralidade do sujeito.

A questão de Guattari não é tratar o sujeito como aquele que possui uma identidade, através da qual pode referir-se ao mundo, medindo e ordenando-o. Ao tratar de subjetividade, ele busca cartografar os grupos e suas relações com as instituições. Desde aí, destacam-se relações que envolvem os grupos sujeitos e os sujeitados, onde tais cartografias acabam por explicitar não apenas os agenciamentos a que estamos suscetíveis, mas também, no âmbito da macropolítica, trazem à tona as produções de subjetividade que ocorrem através das mídias digitais em velocidades nunca dantes vistas. Vale salientar que os problemas ecológicos não deixam de participar dessas mídias, em que uma miríade de mensagens passa a ser transmitida pelos meios digitais, contribuindo para o aumento vertiginoso de notícias falsas e da potencialização de grupos de extrema direita.

Guattari, já nessa época, nos alertara que haveria as injunções das telas da televisão e do computador. Tal consideração que fora feita pelos idos de 1990 – já faz mais de trinta anos – parece impactar nas formas como estamos vivenciando e lidando com as mudanças no nosso planeta. Ora, a maioria das notícias é expressa pela mídia mantenedora de consensos, levando-nos a viver literalmente em outro mundo, fazendo que quase nada nos atinja, que quase nada nos sensibilize. As pós-mídias aparecem, em contrapartida, como processos revolucionários de utilização dos canais digitais para promover dissensos e rupturas com as subjetividades hegemônicas. Fica-nos assim o alerta de Guattari, ainda em *Caosmose*:

A sociologia, as ciências econômicas, políticas e jurídicas parecem, no atual estado de coisas, insuficientemente armadas para dar conta de uma tal mistura de apego arcaizante às tradições culturais e, entretanto, de aspiração à modernidade tecnológica e científica, mistura que caracteriza o coquetel subjetivo contemporâneo. A psicanálise tradicional, por sua vez, não está nem um pouco melhor situada para enfrentar esses problemas, devido à sua maneira de reduzir os fatos sociais a mecanismos psicológicos. Nessas condições, parece indicado forjar uma concepção mais transversalista da subjetividade, que permita responder ao mesmo tempo a suas amarrações territorializadas idiossincráticas (Territórios existenciais) e a suas aberturas para sistemas de valor (Universos incorporais) com implicações sociais e culturais (GUATTARI, 1992, p. 11).

Nessa abertura para novos sistemas de valor, quando Guattari questiona a maneira de viver vigente e como ainda podemos agir de modo amplificado, sobretudo, a partir do período pós-guerra, tais indagações nos remetem de imediato em direção ao nosso desastroso contexto

pós-pandêmico. Trata-se de tentarmos elaborar uma guerra por outros meios, dentre eles, os tecnológicos com sustentação digital, pois, não podemos pensar sequer nos problemas climáticos sem ao menos fazermos uso dessas informações. Como podemos agir daqui em diante em termos de cuidados ecológicos, quando parece se dar maior atenção às relações entre o mental, o social e o ambiental?

Ora, não podemos deixar de apontar para os aspectos paradoxais que trazem as mutações tecnológicas e científicas que ocorrem em velocidades vertiginosas e, muitas vezes, imperceptíveis, como também não podemos deixar de somá-las aos demais aspectos que envolvem o crescimento demográfico. Guattari nunca deixou de considerar os processos tecnológicos, as máquinas digitais, isto é, os processos que nos inserem no que se designa como “revolução da informática”, e que, em contraposição, são processos que também se configuram como causadores do desemprego e da fome no mundo, sobretudo, no continente africano.

Das considerações que fizemos sobre a trajetória clínica e os ativismos políticos de Félix Guattari, jamais deixamos de apontar para as relações complexas e instigantes que encontramos em seu modo pensar e atuar, fazendo-nos repensar tanto as “velhas ideologias” como os “modelos universalizantes” que tentam dizer sobre as crises pelas quais passamos. Por isso

se é preciso repensar as "velhas ideologias que setorizaram excessivamente o social, o privado e o civil", se é necessário, para a psicanálise ou a ecologia, compreender como a relação com o meio ambiente ou as subjetividades estão ligadas à política, às tecnologias ou à história, não é o único propósito de conhecer os complexos processos e relações em que existimos (reconhecimento que leva a tornar todas essas áreas mais complexas e a sair dos modelos universalizantes e eternizadores): é sobretudo tentar recuperá-los, individual e coletivamente, para agir com vistas a produzir algo diferente daquilo que nos leva a um desastre geral, ecológico e social, político, econômico, tecnológico, desastre para as subjetividades, para as vidas humanas e não humanas. É esse desastre em que já estamos (GUATTARI, 1992, p.11).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As considerações finais são sempre abertas por consideramos que as resistências aos mais variados tipos de fascismos nos levam cada vez mais em direção ao pensamento de Guattari. As suas afirmações são imprescindíveis, sobretudo, quando expõem que o fascismo, independentemente de todas as suas determinações sociais e políticas, pode ser visto como um acúmulo, um somatório, de microfascismos, apresentando-se como uma totalidade hiperativa.

Dadas suas preocupações acerca da produção de subjetividade através das mídias digitais superavanzadas, Guattari parece buscar no inconsciente – não sendo visto apenas com um meio desordenado, mas como uma mistura simultânea do caos e da complexidade – experiências ricas em desafios, das quais se não soubermos promover os agenciamentos processuais, poderemos cair em tragadouros que minam as potencialidades existenciais por virem.

Diante disso tudo, quando se diz respeito às instituições, sobretudo, às instituições de ensino, não sejamos derrotistas e, talvez, uma das linhas de fuga seja nos lançarmos à produção de novos currículos, novos elementos que possam suscitar outras produções desejantes, ativando com isso manobras de pensamentos inventivos e criativos. Não queremos currículos como currais para marcar as pessoas a ferro e fogo. Vamos produzir novos conteúdos de pensamento através das relações entre filosofia, ciência e arte; pensando e agindo de modo desafiador e ousado, impulsionando meios de criar saídas, maquinando sociabilidades inclassificáveis.

Se os totalitarismos podem ser neutros ou hiperativos, Félix acrescentou que o fascismo, sendo uma modalidade de totalitarismo hiperativo, também nos impeliria a resistirmos através de agenciamentos processuais, construindo pós-mídias. As disposições de desejos são sempre indeterminadas, muitas destas disposições podem gerar saídas fantásticas em relação ao “buraco negro”⁵ que vivemos. No entanto, temos que ter cuidado com tal expressão, para não nos remetermos a um plano suscetível de leituras racistas; o “buraco negro” em questão é tomado pelo pensador de *Caosmose* em consonância aos estudos cosmológicos da astrofísica, indicando que os corpos celestes ao passarem perto de tal dimensão, são tragados por seus movimentos de aproximação.

⁵ “Os estratos eram capturas; eram como “buracos negros” ou oclusões que se esforçavam para reter tudo o que passasse ao seu alcance. Operavam por codificação e territorialização na terra, procediam simultaneamente por código e territorialidade. Os estratos eram juízos de Deus, a estratificação geral era todo o sistema do juízo de Deus (mas a terra, ou o corpo sem órgãos, não parava de se esquivar ao juízo, de fugir e se desestratificar, se descodificar, se desterritorializar)”. Cf. Deleuze-Guattari, *Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia*, vol. 1 / Gilles Deleuze, Félix Guattari; Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995, p.52. Vale considerar também as colocações de Roland Omnès, em *L’univers et ses métamorphoses*: “Uma estrela que caiu abaixo do raio crítico constitui o que se chama um buraco negro (astro ocluso). Esta expressão significa que o que se enviar para semelhante objeto de lá não poderá mais sair. Ele é, pois, totalmente negro porque não emite nem reflete qualquer luz.” (Idem, p. 164).

Todavia, prudentemente, Guattari nos alerta de que a economia do desejo pode fazer com que determinados fenômenos desemboquem em catástrofes, a exemplo das catástrofes climáticas que nos remetem àquelas ditas sociais e mentais. O que estaria então a nosso alcance para evitar tais catástrofes? Como sair das catástrofes em que nos encontramos?

Neste ponto de nossas formulações, nos aproximamos ativamente, sem sermos tragados, da subjetividade e do desejo como modos de produção em constante diferenciação. Não podemos pensar em qualquer produção maquínica sem ao menos pensarmos na produção de *reterritorializações*, sem que pensemos em novos territórios que aparecem como produto. Os territórios são corpos sem órgãos, tal como o ar que respiramos ou nossas composições inauditas com outros seres vivos da Natureza. A produção de subjetividades acontece assim nos territórios criados em agenciamentos. Estes territórios não dizem somente respeito às narrativas propulsionadas por tradições e ancestralidades, como também não dizem respeito somente aos agenciamentos maquínicos, desterritorializados, que decodificaram os agenciamentos territorializados por enunciações. Ou ainda, os territórios em questão não se dão por pontes que cruzam o fosso abissal entre o sensível e o inteligível para dar acesso ao puritanismo entre corpo e alma, matéria e espírito. Os processos maquínicos aqui destacados são aqueles que desembocam em territórios nos quais os agenciamentos emergentes começam a aparecer de modo processual e diferencial.

Ao dizermos sobre esses novos processamentos, por exemplo, colocamos em destaque os ritmos de vida dos povos pretos africanos, dos ritmos que aqui chegaram através dos escravizados, gerando, por sua vez, outros ritmos entrelaçados como poesias, tal como os “raps”. Da mesma maneira, podemos apontar para inúmeros movimentos das artes populares em que misturas complexas fizeram aparecer novos paradigmas ético-estéticos e políticos. Nesse sentido, as supostas radicalidades que encontramos nas leituras das produções de Guattari podem nos remeter às situações paradoxalmente produtivas e curativas de nosso próprio tempo.

Das mudanças geopolíticas que ocorrem no mundo, não podemos esquecer que as relações entre liberdade e servidão exigem que pensemos as próprias tecnologias contemporâneas como processos maquínicos, sem com isso cairmos na ilusão de que as tecnologias digitais não podem ser usadas enquanto meios de novos modos de pensar, sentir e agir, sobretudo, no que diz respeito às produções de subjetividades revolucionárias.

Ora, não queremos apenas repetir o que encontramos no diário *De Leros à La Borde*. O que pretendemos aqui, em contrapartida, é assinalar a possibilidade de desmobilização de circunstâncias em que pudemos assistir os considerados loucos serem empilhados nos manicômios e destruídos na esquizofrenia do sistema capitalista, em situações associadas ao fascismo, no que vimos dos golpes políticos no Sul Global. O episódio de 08 de janeiro de 2023 no Brasil, por exemplo, foi um acontecimento que também nos leva a pensar sobre os modos de vida em que ainda podemos resistir.

As leituras que fizemos sobre as fases de Guattari, em que a produção de subjetividade aparece com relevância, são motivadas por tudo que vivemos neste país, sobretudo, quando procuramos, através da nossa prática, lecionar filosofia ou criar linhas de fuga em torno da questão dos modos de subjetivação contemporâneos. Todavia, jamais podemos tirar de nossos radares as mudanças geopolíticas que ocorrem no mundo, não podemos nos esquecer das relações maquinicas de liberdade, isto é, de relações que exigem pensarmos nosso engajamento político em termos de processos de multiplicação das diferenças. Em suma, compreendemos que pensar de tal modo pode evitar de cairmos na ilusão de que os aparatos tecnológicos não podem ter usos revolucionários, principalmente, no que se vincula às produções revolucionárias de subjetividades.

REFERÊNCIAS

DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**. Tradução de Luiz Orlandi, Roberto Machado. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

_____. **Lógica do sentido**. Tradução Luiz Roberto Salinas Fotes, 1 ed. São Paulo: Perpsetiva, 1974.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

_____. **O Anti-Édipo. Capitalismo e esquizofrenia**. Tradução. Luiz B. L. Orlandi, São Paulo: Ed.34. 2010.

_____. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

DRIGO, Larrisa **Guattari e a psicoterapia institucional**. Rio de Janeiro: Ágora, 2020.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

GUATTARI, Félix. **Caosmose: um novo paradigma estético**. São Paulo: Editora 34, 1992.

_____. **Cartografías esquizoanalíticas**. Buenos Aires: Manantial, 2000.

_____. **O inconsciente maquínico: ensaios de esquizoanálise**. Campinas: Papyrus, 1988.

_____. **Psicanálise e transversalidade: ensaios de análise institucional**. Aparecida: Ideias e Letras, 2004.

_____. **As três ecologias**. 20ª ed. Trad. Maria Cristina F. Bittencourt. Campinas: Papyrus, 2009.

_____. **A Filosofia é fundamental para a existência humana: A última entrevista de Felix Guattari na televisão francesa**. Tradução de Alfredo Martin e Cláudio Tarouco de Azevedon. Sorocaba: REU, 2013.

_____. **Caosmose: um novo paradigma estético**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2006.

_____. **¿Qué es la ecosofía?: textos presentados y agenciados por Stéphane Nadaud**. Buenos Aires: Cactus, 2015.

KERSLAKE, Cristian. **As Máquinas Desejantes de Félix Guattari**. [s.n.], 2008.

MEZIANE, Bruno Meziane. **Histórico de um agenciamento**. In: *Implications Philosophiques*, 2019.

POLACK, Jean Claude. **Análise, entre psico e esquizo**. [s.n.], 2008.

UNO, Kinuichi. **Guattari: Confrontações, conversas com Kuniichi Uno e Laymert Garcia do Santos**. São Paulo: n-1 edições, 2016.

AYOUCHE, Thamy1. **Gênero, classe, “raça” e subalternidade: por uma psicanálise menor.** Texto originalmente publicado em: POMMIER, G et CROIX, L. (Org.) Pour un regard neuf de la psychanalyse sur le genre et les parentalités. Toulouse: Érès, 2017.

1 NORMAS E SUBJETIVAÇÕES MINORITÁRIAS

Uma abundante literatura psicanalítica no decorrer de décadas se ocupou da abordagem das homossexualidades, transidentidades, posturas de sexualidades e de sexuação não heterocentradas ou, ainda, dos rearranjos "patogênicos" da família, na maioria das vezes, com uma visão que é ao mesmo tempo nosográfica e etiológica. Além da postura cabotina de psicanalistas nos debates midiáticos em torno do PACS², do casamento para todas/todos ou da homoparentalidade³, essas análises edificadas acabaram sendo perigosas quando estabelecidas como práticas clínicas ou teorizações acadêmicas.

Assim, por exemplo, a própria noção de homossexualidade surge como um "barbarismo", pois, já na acepção terminológica "sexualidade", derivada do latim "secare", torna-se obrigatório a escolha de um objeto de status *hetero* (diferente). Esta noção passa então, alternativamente, a ser referida a uma situação de imaturidade sexual (incapacidade de se integrar ao elo afetivo edípico), a uma regressão pós-edípica, à síndrome depressiva em busca de compensação narcísica ou à psicose reconstruindo delirantemente a realidade.⁴

A maioria das apreensões clínicas, então, frequentemente intervém apenas para confirmar essas construções teóricas, as etiologias, os pastiches de Leonardo da Vinci ou da Sidonie de Freud. Portanto, essas representações clínicas são estabelecidas: por uns, para conferir à homossexualidade um caráter de "falha narcísica precoce", vindo de uma "fixação infantil precoce com a mãe [...] colocando o sujeito em um estado de trauma narcísico"⁵, ou, por outros, para evidenciar a homossexualidade como uma *impostura perversa*⁶. A lésbica, por exemplo, visaria dar seu pênis imaginário ao objeto (de amor) para velar sua falta⁷, e, ao mesmo tempo, confirmar a castração do homem e a sua própria não-castração. Se a homossexualidade masculina foi vista muitas vezes como um exemplo paradigmático da recusa

(do falo) no âmago da perversão, a homossexualidade feminina seria tanto a negação quanto a prova, pelo desafio, da lei fálica, um “hino ao falo”⁸.

A mesma normatividade da sexuação e da sexualidade, portanto, é encontrada no “orgulho” de muitos psicanalistas em abordar as transidentidades. Por conseguinte, essa “bússola do sexo” passa a ser a diferença concebida biológica e anatomicamente entre os sexos, levando assim a se considerar o “transexualismo” como “doença do narcisismo”, construção do eu pela “identidade do sexo oposto”⁹.

Se os freudianos procuram liberar “transexuais reais” para lhes permitir o acesso formalizado ao cuidado, codificado e condicionado por promessas de conformidade de gênero, a veia lacaniana, mais categórica, brande liturgicamente o diagnóstico de psicose. Em suma, segundo a tradição do mestre, nas abordagens de um certo número de lacanianos/nas permanecem variações sobre o mesmo tema: inscrever a “transexualidade” em uma identificação simbiótica psicótica da criança com sua mãe por “forclusão do Nome-do-Pai”¹⁰, em que o *Outro* a coloca na fronteira entre a psicose e a perversão¹¹, um terceiro a faz funcionar – dentro do paradigma da patologia da identidade sexual – em uma organização psicótica¹². Nesse sentido, ainda são muitos os que banem os sujeitos trans para “fora do sexo”¹³, pelas suas recusas em reconhecer o falo simbólico¹⁴.

Mesmo diante da multiplicidade contemporânea e não institucionalizada das posições de gênero e dos reagenciamentos das relações de aliança e de filiação, as sentenças sem apelação sobre as sexualidades e sexuações continuam a surgir em profusão. A psicanálise, ou melhor, certas teorias e práticas mantidas em seu nome, tornam-se então educativas: elas definem categorias fixas, garantem uma formatação de a-moralidade constitutiva do inconsciente, dando origem a uma subjetivação “normal”. A consideração descritiva das modalidades de organização dos sexos e as configurações historicamente situadas das sexuações e das sexualidades – das quais derivam muitas noções psicanalíticas –, tornam-se então prescritivas de um único modo de subjetivação, exclusivas de uma variedade etiológica relegadas à patologia.

Se as formas assumidas pelo desejo e, em particular, pela sexualidade (em sentido estrito), podem ser encontradas no centro das pesquisas da psicanálise, no entanto, as elaborações psicanalíticas não podem ter por vocação atribuir normas que, em última instância, permanecem sociais. Como sublinhou Lacan:

Existem normas sociais por falta de norma sexual – é o que diz Freud. A maneira de apreender a ambiguidade, o deslocamento de toda abordagem da sexualidade promove uma corrida a todos os tipos de notações que pretendem ser científicas e acreditamos que

isso esclarece a questão. É muito marcante este jogo duplo da publicação analítica entre o que os biólogos podem detectar em animais e, por outro lado, o que é bastante tangível na vida de todos, ou seja, que todos se portam muito mal em matéria de vida sexual. Os dois termos não estão relacionados de forma alguma. Por um lado, é o inconsciente, por outro, é uma abordagem cientificamente validada, a da biologia.¹⁵

Se “todo mundo está indo muito mal em matéria de vida sexual”, isso implica que a oposição às sexualidades e “sexuações menores” não pode ser empreendida em nome da psicanálise, mas sim do conjunto de outras perspectivas que Lacan chama aqui de “biologia”; do saber científico, das intervenções médicas e de normas sociais que sustentam tal oposição. Porém, se a psicanálise não pode impor padrões de subjetivação, compreende-se também que não pode deixar de questionar os modos de subjetivação próprios aos sujeitos oprimidos por essas normas.

Estas normas, aliás, não regem apenas as sexualidades e as sexuações: elas também incidem sobre as diferenças étnicas, culturais ou linguísticas e definem o posicionamento social e psíquico de sujeitos “outrificados”. Pelo termo “outrificados”, designo aqui o mecanismo de identificação projetiva constituindo um grupo minoritário como “outro”, em uma polissemia para a qual convergem os sentidos do “outro” do Ocidente, próprio do orientalismo¹⁶, do “outro internalizado” apontado por F. Fanon¹⁷, mas também da alteridade representada ao mesmo tempo como inferior e ameaçadora.

Segundo C. Guillaumin, “os grupos (*outrificados*) passam a ser grupos minoritários, ou seja, em situação de dependência ou inferioridade”¹⁸. No entanto, esses “outros” só constituem um grupo pela exclusão a que elas/eles estão sujeitos, que uniformiza por lhes atribuir traços negativos, definindo-se assim, implicitamente, a identidade de um grupo majoritário. Um grupo *outrificado* não é então uma comunidade de identidade, mas uma categoria naturalizada pela discriminação, à qual, portanto, é atribuída uma identidade homogênea diferente. Também aqui parece ser insustentável um discurso que pretenda reafirmar essas normas em nome da psicanálise.

Ora, a escuta analítica se define também por uma certa relação com a alteridade. Se a/o analisante visa a inteligibilidade, é aquela que pode ser alcançada apenas por meio da sua reescrita consciente e da autohistoricização que se realiza como parte do tratamento. Afastado de qualquer apreensão diagnóstica, o processo analítico só pode ocorrer quando a interpretação do analista não invade o espaço deixado para reescrita da/o analisante de sua própria história. A escuta analítica então ocorre efetivamente se não se buscar reduzir o outro pelo mesmo, fazer o estranho se conformar à familiaridade daquilo que o analista sabe ou compreende.

Como então escutar o ininteligível? Como não o descartar à primeira vista como alteridade total e inacessível, nem, ao contrário, reduzi-lo a modelos familiares? Como se posicionar na prática analítica e a partir de quais categorias construídas se pretenderá abordar essa ininteligibilidade? Nesta atenção ao ininteligível, se a alteridade principal continua a ser a do inconsciente, as representações culturais e subjetivas do *outro*, inscritas dentro de um referencial distinto (diferenças étnicas, de gênero ou “vidas ininteligíveis”), parecem vir ocupar um lugar central. Como então a psicanálise pode escutar o ininteligível que se apresenta a partir de modelos de inteligibilidade históricos e culturalmente definidos, observando assim as mutações antropológicas contemporâneas? Como explicar as *minorizações* que por aí se constituem?

De maneira mais geral, a questão que aqui se coloca é a da relação de uma perspectiva clínica e epistemológica com sua própria contemporaneidade, relação que para a psicanálise, se não pode ser estabelecida em contraposição – acarretando assim o risco de surdez à subjetividade de seu tempo –, também não pode se deixar reduzir a uma conformação total. Fica sempre fácil – e muitas vezes conservador – referir-se ao que se revela atualmente como uma questão de moda: esse recurso crítico, movido pelo único fim da desqualificação, é a interpretação mais fraca.

Conceber as sexualidades e sexuações atuais, as reivindicações culturais ou mesmo a denúncia das implicações coloniais de certos dispositivos, como expressas em acordo com o “gosto do dia”, como modos de subjetivações em que se oporia à verdade eterna do inconsciente, ou como efeito da “militância política”¹⁹, é tomar como verdadeiras formas apenas interpretativas. Inclusive, essas concepções seriam antípodas aos objetivos da própria psicanálise, inscrevendo as questões abordadas e sua teorização na esfera etérea do atemporal e do apolítico.

Vale observar que o procedimento que consiste em negar a historicidade das formações discursivas e de sua inscrição política é ele próprio político: opta-se por uma distribuição de jogos de poder decidindo sobre a ordem e a conservação em detrimento do princípio da mudança ou da criação renovada. Fazendo do íntimo ou do privado um lugar fora da *pólis*, a psicanálise acabaria por manter inquestionáveis as relações de poder que também são responsáveis por sua estruturação. Todavia, a esse respeito, conhecemos muito bem as pautas feministas que reafirmam a dimensão irredutivelmente política do pessoal.

Mais do que apenas se contemporizar, cabe assim à psicanálise o constante exame de sua inscrição e apreensão na história. Como discernir as formações discursivas de sua própria época, quando ainda estamos situados(as) nela? Ora, nenhuma perspectiva pode ocupar-se de uma posição negligente, a-histórica, permitindo que a história de sua própria *arché* seja escrita à sua revelia. Este é provavelmente o desafio que se coloca aos analistas; entrelaçados a determinados

modos históricos e geográficos da constituição de uma subjetividade, se veriam tanto como sujeitos-efeitos da mesma política que compõe seus contemporâneos, como também exercendo uma prática clínica e teórica que deve se empenhar em *desconstruir* tais modos de subjetivação. Tal atitude não visaria somente revelar a historicidade do sujeito, sua determinação cultural, mas, indo além de qualquer inscrição coletiva, faria sua singularidade emergir de dentro de seu sintoma.

Tais questões não deixam de suscitar outra: o problema da universalização. Se a psicanálise postula ao mesmo tempo um inconsciente ao mesmo tempo universal e específico a todo sujeito, suas modalidades de constituição aqui-agora (*hic et nunc*) e os instrumentos destinados a dar conta dessas variações seriam, portanto, universalizáveis? Por conseguinte, se a singularidade é a essência de uma visada analítica, trata-se então aqui de pretender pensar suas determinações para além da nostalgia da unidade, de modo a evidenciar a multiplicidade que a habita.

De que modo, contudo, as singularidades de gênero, cultura, etnia podem se difratar da singularidade de um modelo universalizável, alcançando então a própria variedade psíquica? Nesse sentido, como então pensar em formulações metapsicológicas suscetíveis de apreender a especificidade das identificações e das vivências contemporâneas de gênero, da sexualidade e das diferenças culturais? Como tratar de sua singularidade para além da normatividade social, cultural e política do binarismo de gênero ou da universalidade cultural?

Para responder a esse panorama de questões, talvez seja oportuno apontar, antes de tudo, os riscos aos quais a psicanálise se expõe quando trata das normatividades de gênero, de cultura ou etnicidade, incorrendo inclusive no perigo de perpetuar aquilo que Michel Foucault designou como *função-psi*.

2 PARA ALÉM DA “FUNÇÃO-PSI”

Se o diálogo de Michel Foucault com a psicanálise não é episódico ou pontual, perpassando toda a sua obra de 1954 a 1984, no entanto, essa leitura crítica não deixa de ser constituída por diversas fases; Foucault tanto considera a teoria e a prática analítica em sua inovação e irreducibilidade diante de outras abordagens, como também em seu possível enrijecimento conceitual. Aqui não pretendo tomar a apreensão da psicanálise por distância à teorização do “historiador-filósofo”, mas, em sentido contrário, tomo a própria distância da psicanálise em relação a outras perspectivas psicológicas no decorrer de sua história, fato que garantiria, a meu ver, a sua manutenção.

Para pensar a relação da psicanálise com sua contemporaneidade, levo em consideração as críticas de Foucault. Para esse fim, ele remonta sua progressiva oposição à psicanálise através de uma espécie de análise psicanalítica das condições (contra)transferenciais do seu discurso teórico e prática clínica. Foucault, já em 1954, começa então por indicar a relação mantida pela psicanálise com as formas contemporâneas de poder, ressaltando no prefácio de “O sonho e a existência”, de Binswanger, uma conexão entre o dispositivo analítico e as formas hegemônicas da sexualidade.

Se em *As Palavras e as Coisas* (1965), Foucault realizara uma verdadeira homenagem à psicanálise, não obstante, em *O Poder psiquiátrico* – curso ministrado entre os anos de 1973-1974 no Collège de France –, ele também passa a situá-la como uma extensão do sistema asilar e do poder disciplinar. No que diz respeito à *despsiquiatrização*, a psicanálise seria considerada na ocasião da escrita de *A História da Loucura na Época Clássica* como a inauguração de um novo tipo de relação terapêutica, possibilitando, portanto, outro campo de cuidado. Sendo assim, essa abordagem clínica traria a inovação de reestabelecer um diálogo com a loucura, colocando o paciente fora do olhar objetivo do médico.

Apesar disso, ainda segundo Foucault, a experiência psicanalítica teria seus limites, pois, “por um genial curto-circuito, a alienação torna-se desalienante, porque, pelo médico, ela se torna sujeito”²⁰. Ou seja, a posição “taumatúrgica” do psicanalista prolongaria assim a do psiquiatra; o psicanalista, em uma postura de “intensificação de uma dada realidade”, reconstituiria o “poder médico, produtor de verdade, em um espaço disposto para que essa produção permaneça sempre adequada a esse poder”²¹.

Vale salientar que, segundo essa perspectiva, a articulação entre a psicanálise e uma micropolítica manicomial ocorreria pela intervenção da *função-psi*; se à primeira vista a psicanálise parece desfazê-la, afirma Foucault, seria apenas para perpetuá-la de outra forma. Três aspectos dessa função foram então destacados pelo filósofo: 1. a *função-psi* sublinharia a centralidade da família, como interface entre os poderes disciplinar e soberano; 2. a microfísica do poder asilar seria mantida em suas características, empreendendo-se assim uma intensificação da realidade; e, por fim, 3. continuaria a produzir a função-sujeito.

Proponho-me então aqui examinar a maneira como muitos discursos e práticas lançados em nome da psicanálise perpetuaram essa *função-psi* e como a psicanálise pode ainda dela se esquivar.

3 DE FORA DO *FAMILIALISMO*

Em *O Poder Psiquiátrico* é destacada a maneira pela qual a família aparece como peça central tanto do poder disciplinar como da teorização psicanalítica. Isso se dá precisamente porque a família não obedeceria a um esquema de organização disciplinar, mas a um sistema de soberania, passando a constituir, segundo Foucault, o ponto de injunção de todos os sistemas disciplinares, a instância de coerção que fixa os indivíduos a aparelhos disciplinares.²² Assim, diante da ameaça da família se esfacelar e deixar de desempenhar o seu papel, surgiram a reboque uma série de medidas disciplinares destinadas a remediar essa falência: casas de acolhimento para as crianças abandonadas, orfanatos, lares para jovens delinquentes.²³

A *familiarização* do meio terapêutico da casa de saúde ou do asilo, desde a década de 1860, se curva assim à disciplinarização de uma ordem familiar, que vai se tornando uma instância de designação dos indivíduos *anormais*.²⁴ É então a *função-psi*, segundo Foucault, igualmente assimilada por psicólogos, psicoterapeutas, psicopatologistas, criminologistas e psicanalistas, que viria operar a conexão dos dispositivos disciplinares à soberania familiar²⁵. Esta função, portanto, vincularia o caráter indisciplinado do indivíduo a uma “falha” familiar, garantindo os padrões de individuação, normalização e subjugação dos indivíduos dentro de sistemas disciplinares. Por isso, conclui:

Não é de estranhar que o discurso da família, o mais 'familiar discurso' de todos os discursos psicológicos, ou seja, a psicanálise, possa, a partir de meados do século XX, funcionar como sendo o discurso da verdade a partir do qual se pode fazer a análise de todas as instituições disciplinares.²⁶

Essa crítica é ainda repetida em *A Vontade de Saber*, onde Foucault vê a família como a comutadora entre o dispositivo da sexualidade e o dispositivo da aliança, pois, descobriria no seio da sexualidade, como princípio de sua formação, a lei da aliança (parentesco e a proibição do incesto).²⁷ Inquestionavelmente, encontramos aqui as posições atuais de muitos psicanalistas, defensores instituídos da ordem simbólica e denunciadores das transformações que levam ao declínio do poder social dos pais, do pacto ou do casamento para toda(o)s. Mas, além desses posicionamentos seculares, esse “família-lismo” da psicanálise aparece claramente no imaginário de seu aparato teórico, tanto pela desmetaforização ou pela literalização do Édipo, quanto na ênfase da cena primitiva, do Nome-do-Pai e da “diferença dos sexos”.

Não conviria à psicanálise, portanto, que nesse momento de atual reordenação das modalidades de gênero e da parentalidade, repensar também a historicidade das categorias

familiares que incidiram em sua teoria? Ora, o Édipo e sua multiestratificação, a cena primitiva e sua tradução pontual do sexo, o caráter binário, a multiplicidade de gênero²⁸, a função do Nome-do-Pai, isto é, todas essas categorias, quando fora de um sistema familiar tradicional, são elementos que as atuais reconfigurações dos modos de aliança e de filiação revelam senão em seu valor essencialmente metafórico.

À maneira de J. Laplanche, talvez ainda nos convenha pensá-las como “códigos, esquemas narrativos pré-formados”, utilizados pela criança para traduzir as mensagens em certa medida enigmáticas do adulto, fornecidas “por seu meio cultural geral (e não apenas familiar)”²⁹. Esses esquemas pertenceriam então ao universo mito-simbólico, incluindo “tanto códigos daqueles (clássicos) do ‘complexo de Édipo’, do ‘assassinato do pai’ ou do ‘complexo de castração’, como também de esquemas narrativos mais modernos, em parte parecidos aos anteriores, mas, em outra parte, inovadores”.³⁰

Sendo assim, para J. Laplanche, o erro da psicanálise é duplo: em ter não apenas querido incluir entre suas verdades metapsicológicas esses esquemas de narrativas “mais ou menos contingentes, que servem ao homem, em uma dada situação cultural, para ordenar, historicizar o próprio destino”³¹, mas também por indexar esses mitos à evolução psicosexual do indivíduo e confundi-los com as próprias formações do inconsciente. Ainda mais, argumenta Laplanche, essas estruturas não estariam do lado do que teria sido recalcado, mas da ação do recalque; não do lado de uma ordem primária sexual, mas do que viria a ordenar e dessexualizar em nome das leis da aliança e da procriação.³²

A questão que se coloca aqui, contudo, é se se trata de manter esses esquemas de narrativas como metáforas, passíveis também de não serem *desimaginarizadas* (*désimaginarisées*), ou se convém renunciar a essas ferramentas e à fantasística inflação imaginária que tais narrativas por sua vez carregam. É ao menos com o propósito de uma reconfiguração dessas ferramentas narrativas que se envolve o psicanalista Ken Corbett, em seu livro *Boyhoods. Rethinking Masculinities*, convidando-nos a repensar as “teorias desenvolvimentistas” que conjugam uma mãe, um pai e uma criança; todos funcionando ao modo do ideal normativo da família biológica nuclear.³³ Seria apenas com uma espécie de “desaprendizagem da família” que nos seria permitido a formação de “famílias não tradicionais”.

O trabalho com uma família de duas mães e um garotinho, por exemplo, poderia engajar o psicanalista em desconstruir o esquema narrativo heterossexual onde estão envolvidas a cena primária (pênis-vagina/semente-ovo) e a família. As técnicas reprodutivas atuais e as configurações contemporâneas de aliança e de filiação exigem então que dissociemos o coito

heterossexual das fantasias primárias da concepção de um bebê. O problema aqui não é a possibilidade de trazer à tona uma fantasia lésbica da cena primária, que teria apenas a probabilidade de ser revivida na vida psíquica de forma destorcida, mas, de destacar a maneira pela qual essas fantasias seriam socialmente rejeitadas e aviltadas para a criança que viesse a manifestá-las.³⁴ De acordo com K. Corbett, a singularidade heterossexual imposta na maioria das discussões sobre a união dos pais e a formação da família, *foraclusão* nossa compreensão da capacidade de uma criança de se formar e crescer dentro dos múltiplos esquemas narrativos que a envolvem.

Para historicizar esse *famíliarismo* da psicanálise, trata-se, portanto, do esforço de se repensar a sexualidade e a sexuação fora do dispositivo da sexualidade³⁵. Considerar o dispositivo da sexualidade equivale a perguntar, como faz Foucault, “o que aconteceu no Ocidente para que a questão da verdade fosse colocada em relação ao prazer”³⁶. O sexo, agregado de sexuação e sexualidade, mesmo que definidor dos gêneros masculino e feminino, seria produzido pelo dispositivo da sexualidade, e, portanto, não o precederia:

O que o discurso da sexualidade abordou primeiro não foi o sexo, foi o corpo, os órgãos sexuais, os prazeres, as relações de aliança, as relações entre os indivíduos [...] dispositivo da sexualidade, que produziu, em determinado momento, como pedra angular de seu próprio discurso e talvez de seu próprio funcionamento, a ideia de sexo.³⁷

Foucault, aliás, e apesar de suas afirmações em *A Vontade de Saber*³⁸, não reduz a psicanálise ao dispositivo da sexualidade: “se Freud entendeu que se tratava mesmo da sexualidade na histórica e a interpretou literalmente, ‘a força’ da psicanálise é ter levado a algo bem diferente, que é a lógica do inconsciente. E aí a sexualidade não é mais o que era no começo”³⁹. Como então garantir que essa descoberta de “outra coisa” possa ser usada contra o dispositivo da sexualidade que a ameaça?

Dissociar a psicanálise desse dispositivo equivale assim a perguntar qual é a função de seu “saber” sobre a sexualidade e as sexuações – se é que pretende produzi-lo. É preciso, então, empenhar-se em desfazer, à maneira de Gayle Rubin, a hierarquia sexual social através de uma “variedade sexual anódina”⁴⁰, desvinculando-se assim a prática sexual de qualquer excesso de sentido que pudesse introduzir uma classificação e uma normatividade da sexualidade. O projeto de Rubin de criar uma “ética sexual pluralista” envolveria uma desconstrução do essencialismo sexual, contido na ideia de que o sexo é uma força existente independentemente de toda vida social. Essa ética pluralista transcorreria então em contraposição a um essencialismo que é de alguma forma ainda perpetuado pela medicina, pela psiquiatria, pela psicologia e por certos

discursos psicanalíticos que formulam uma visão medicalizante sobre as sexualidades, arrogando-se uma posição de especialização.

Uma psicanálise aberta aos estudos de gênero e aos estudos *queer* visaria, portanto, desconstruir essas hierarquias sexuais próprias dos discursos sociais, e ao fazer isso seria possível então destacar outros discursos que ela mesmo poderia trazer à tona sobre o sexual-infantil. Tratar-se-ia aqui de atentar para a dimensão política da sexualidade, que não é um assunto particular da clássica oposição privado/público, mas sim uma inscrição da subjetivação nas normas societárias.

Além disso, outra forma de desarticular a psicanálise do dispositivo da sexualidade consistiria em refletir sobre a distinção, no interior da própria teoria psicanalítica, entre sexualidade (enquanto conjunto de práticas a partir do qual se pensa historicamente o recalque freudiano) e a dimensão sexual-infantil – em um sentido mais amplo – concebida como “o mais de prazer” irreduzível à satisfação de uma função vital. Essa distinção é a garantia de articulação entre um sujeito (em sua multiplicidade sexual-infantil) e as normas sociais (em sua prescrição de sexualidades hierarquizadas) nas quais ele se inscreve.

Nesse sentido, caberia analisar a forma como o infantil-sexual se encontra, em muitos discursos supostamente analíticos, confundido com a própria sexualidade, gerando assim uma teoria analítica normativa, onde o amálgama entre esses dois termos não se deve senão a uma forma datada de teorização. Ao destacar a repressão da sexualidade como própria de uma “moral sexual ‘civilizada’”, Freud aponta para a historicidade da concepção do sexual-infantil diretamente ligada à sexualidade (como conjunto de práticas). No entanto, várias teorizações do campo *queer* – onde parecem entrar em cena outras relações de poder – nos convidam oportunamente a dissociar, na contemporaneidade, o sexual-infantil das práticas sexuais ou, pelo menos, a pensar novas articulações entre ambos.

4 UMA INTENSIFICAÇÃO DA REALIDADE?

A segunda variação da *função-psi* que Foucault destaca é a intensificação da realidade. Dentro do espaço manicomial, o psiquiatra é o condutor da realidade, aquele em que sua força de dominar a loucura é extraída do próprio vínculo institucional⁴¹ Através dessa "tautologia manicomial", onde a ação do médico se compõe com as ações da instituição, com os regulamentos e a disposição das instalações físicas, o psiquiatra fornece à tal realidade um poder adicional que lhe permite conter a loucura.⁴² Não se cessa de ser louco(a) senão pela obediência e pelo reconhecimento de um poder insuperável em que se renuncia à onipotência da loucura.

Segundo Foucault, entre as décadas de 1840 e 1860, essa tática de *assujeitamento* (*assujettissement*) dos corpos em uma física do poder e da intensificação de realidade migrou para outros regimes disciplinares graças à *função-psi*. Na escola, nas fábricas, no exército ou nas prisões, os psicólogos passaram a intervir na medida em que estas instituições tinham o papel de fazer funcionar uma realidade compassada às relações de poder ou de afirmar como realidade o poder que nelas era exercido⁴³. Foram assim reaproveitados esses elementos inicialmente asilares, coercitivos de uma vontade outra e que intensificaram uma dada realidade, como modo corretivo da linguagem portadora de imperativos, adaptando-a às necessidades cotidianas e fixando o sujeito à sua história através da confissão. É nesse contexto que Foucault passaria então a se vincular aos discursos “extra asilares” da psicanálise.⁴⁴

É essa *função-psi* que reemerge, particularmente, quando muitos analistas começam a abordar questões de gênero e das sexuações, quando passam a se confrontar com uma realidade irreduzível, a saber, a da “diferença dos sexos”. Munidos dessa realidade inexorável, muitos procedimentos analíticos vêm a reencontrar uma dada dimensão do poder disciplinar, tornando as/os analisantes anonimizados, apreendendo-as/os em um campo de norma e desvios (“transexualismo”, travestismo, fetichismo, homossexualidade) e estabelecendo novos sistemas normativos: nessa situação, a intervenção clínica trabalha então para fazer a norma funcionar por anomia.

Sendo assim, os procedimentos clínicos de acolhimento de pacientes *trans* por parte da maioria dos analistas, portanto, inscreveria-se plenamente dentro dessa *função-psi*, pois, fariam funcionar um poder com realidade própria: as pessoas *trans* ainda são levadas à avaliação de psicólogos e psicanalistas para o devido enquadramento no âmbito de protocolos oficiais que estabelecem, através da SOFECT (*Sociedade Francesa para o Estudo e Gestão do Transexualismo*), laudos de “saúde mental”, o que permite diagnosticar “transexuais primários” como os únicos autênticos.

Quando ficam de fora desse “enquadramento” protocolar, vindo questionar a binaridade de gênero à autoridade de convencidos da centralidade disso para a estruturação psíquica, tais pessoas passam então a ser frequentemente abandonadas. É esse tipo de procedimento diagnóstico, portanto, que faria a realidade funcionar como poder: a realidade a ser destituída é então a da “diferença dos sexos”, vindo ser pensada dentro de um dismorfismo que erige dois gêneros sem medida comum e opostos em tudo, realidade apoiada em uma oposição se não biológica, ao menos simbólica, irreduzível.

É isso que conduzia uma analista, por exemplo, a lembrar, com o bom senso de um binarismo cravado na evidência biológica, que “a ideia de se poder mudar de sexo é uma ideia maluca porque se esbarra em uma impossibilidade; só se pode efetivamente mudar a aparência e o estado civil, já o que tem dentro do corpo, os cromossomos, permanecem assim o que são”⁴⁵. E, ainda, de afirmar com convicção: “No princípio é o macho e a fêmea (...) Os corpos se distinguem pelo pênis e pela vagina, partes visíveis que remetem a um todo escondido na profundidade do corpo, agindo para provocar uma vivência diferente do corpo propriamente dito”⁴⁶. Portanto, evocando a situação de uma mulher *trans* empenhada em se designar no masculino, qualificada de “assustadora”, “caricatura de mulher, travesti sem talento”, “nada, nem homem nem mulher”⁴⁷, essa mesma analista se deu por satisfeita em ter “conseguido mudar seu *look*”, “humanizá-la”, tornando-a uma pessoa mais “plausível”.

Encontramos então aqui o procedimento de humilhação e depreciação do(a)s pacientes próprio ao exercício do poder psiquiátrico, tal como descrito por Foucault. Mais categóricos na consideração das transidentidades como posturas psicóticas (manifestando uma confusão entre o órgão e o significante), ainda alguns psicanalistas lacanianos se dedicam a um minucioso trabalho de dissuasão do(a)s pacientes.

A entrevista de Lacan com Michel H.⁴⁸, realizada em 1971, ou a de M. Czermak com Nicolas P.⁴⁹, evidenciam, de forma patente, essa postura de intensificar uma dada realidade. Essas entrevistas foram elaboradas na mesma atmosfera de empreender a vitória do/da psicanalista-psiquiatra, representante hiperbólico da realidade, sobre a loucura. Essas espécies de publicações foram assim emuladas por gerações inteiras de psicanalistas.

A entrevista inicial de Lacan com Michel H. começa com um destaque ao poder médico: “J. L. (sorrindo): São todos médicos, sabe, aqui.”⁵⁰

A oposição entre eles é permanente diante da recusa da paciente em fazer uma “escolha de orientação”, Lacan se mostra então persuasivo, e tenta desestabilizá-la com suas perguntas. A paciente ainda recusa a realidade? Vamos forçar a admiti-la pelas evidências:

“J. L. – Escute, meu velho; você ainda tem barba no queixo, não pode evitar [...]. Você ainda se sente um homem, você é dotado de um órgão masculino [...].

J. L.: O que você gostaria?

M.H.: Tornar-me uma mulher.

J. L.: Você sabe muito bem que não pode se tornar uma mulher.

M. H.: Eu sei, mas... A gente pode ter mesmo assim a aparência de uma mulher. Pode-se mudar um homem em seu físico externo, nas características. A gente pode transformar um homem.

J. L.: Você deve saber que não se transforma um homem em uma mulher.

M.H.: Acontece.

J.L.: Como? Uma mulher tem um útero, por exemplo.

M. H.: Para os órgãos, sim. Mas prefiro sacrificar minha vida, não ter filhos, não ter nada, mas ser uma mulher.

J. L.: Não, mas mesmo a castração não fará de você uma mulher” (Ibidem., p. 314, 316, 331-332).

Diante das resistências de Michel H., é por uma fórmula, em que a delicadeza compete com a elegância, que Lacan intensifica a realidade: “Fazer você se operar? Isso é o que? É basicamente ter o seu rabo cortado” (Ibidem., p. 346). Daí, o próprio Lacan termina a sessão com uma frase compassivamente desdenhosa: “Pobre velho, adeus” (Ibidem., p. 347).

Mais então do que esse desequilíbrio de poder, é também a correção constante da linguagem que convém, outro modo de intensificação da realidade. Os nomes próprios são então “verificados” permanentemente; pede-se para o paciente que faça uma explicitação, a cada uma de suas ocorrências, sobre exatamente a que se refere; os erros gramaticais são apontados de modo a levar o paciente à confissão de sua mediocridade:

“J.L.: Por que você diz “eu estava usando”? Costumamos dizer “eu estava vestindo”.⁵¹

M. H.: Eu tenho um francês muito ruim porque sempre fui muito deficiente na escola, devido ao meu problema” (Ibidem., p. 313).

Em outro caso, o dispositivo, como aponta Foucault, visa obter da paciente um recorte de sua biografia: exige-se dela uma confissão de sua própria história, imposta sob a forma canônica da interrogação da identidade. Sua história de vida é constantemente questionada e a paciente é convocada a fornecer informações sobre todos os seus relacionamentos. Como notou Foucault, a nosologia e a etiologia estão sempre presentes de antemão, para constituir a garantia definitiva de uma verdade que jamais é colocada em jogo no tratamento.

A entrevista de Czermak com Nicolas P. segue o caminho de seu mestre. A intensificação da realidade diz respeito, de início, ao primeiro nome da paciente:

“Dr. C.: Então você é Nicolas P.

NP: Não, Carol. Eu sou Carol.

Dr. C.: Não vejo motivo, se você se chama Nicolas, por que deveria mudar de nome? (...)

Dr. C.: Você fica feliz quando te chamam de Carole, mas, mesmo assim, é sempre Nicolas (...). Se é um desejo, não se vê por que é necessário você se chamar Carole, porque se a cada vez que alguém tem o desejo disso ou daquilo, seria necessário que, antecipadamente, todo seu entorno cedesse a ele...” (CZERMAK. “Entrevista com Nicolas P.”, op. cit., p. 355-356).

A realidade biológica é constantemente lembrada, às vezes, de forma mais grosseira, em uma verdadeira queda de braço com a paciente:

“N.P.: Com o tratamento hormonal, eu já sou mais mulher do que homem há muito tempo. Com o tratamento hormonal, já me sinto muito mais mulher do que homem. Meus órgãos estão muito mais próximos dos homens por uma redefinição masculina, mas não pelas funções. Não tenho nada, meu peito está crescendo, meu corpo tem uma forma feminina. Não vejo por que meu nome seria Nicolas, me chamo Carole e eu sou transexual.

Dr. C.: De qualquer forma você ainda tem “rabo” (pênis).

N.P.: Sim, um pequeno... bem pequeno, está diminuindo, está sendo preparado.

Dr. C.: Sim, mas no final ainda está aí.

N.P.: Está aqui há quarenta e oito anos, não pesa mais que um pênis...

Dr. C.: De qualquer forma, ainda é um rabo.

N. P.: O clitóris das mulheres também é um rabo” (Ibidem., p. 357).

Ou ainda:

“Dr. C.: Transexuais são homens.

N.P.: Não é bem assim [...].

Dr. C.: Um transexual masculino ainda é um homem” (Ibidem., p. 389).

O psicanalista-psiquiatra não se esquivava aqui diante da má-fé, depois de ter tentado impor uma realidade biológica à paciente, não hesita em censurá-la por limitar, segundo ele, sua sexualidade:

“N.P.: meu corpo já mudou, meus testículos estão atrofiados, não consigo ejacular, não tenho ereção, meu peito está sensível, sensível a carícias, sensível a um homem.

Dr. C.: Você parece considerar que o que faz um homem e o que faz uma mulher é sua aparência corporal” (Ibidem, p. 359).

Quando então ela mostra os limites de seu conhecimento médico ou, de modo mais geral, de sua educação, o Sr. Czermak responde humilhando-a (Ibidem, p. 363). E é com bastante desdém e desânimo que comenta suas falas:

“Dr. C.: Você quer ser uma mulher bonita?

N. P.: Eu não quero ser uma mulher bonita, quero ser o que sou, se eu for uma mulher bonita, isso me fará feliz, talvez haja algo no todo, no corpo, que me faça feliz. Mas, não serei uma mulher bonita, não sou um homem bonito...

Dr. C.: Isso é verdade” (ibid., p. 368).

O *familialismo* se impõe quando o psiquiatra-psicanalista busca fixar o paciente a uma biografia de sofrimento familiar (ibid., p. 383-389), para concluir em uma etiologia generalizada:

“Dr. C.: Os transexuais não amam o pai” (ibid., p. 389).

Mais fundamentalmente, portanto, é na confusão entre sexualidades (concebidas como identificações de gênero) e sexualidades (apreendidas como práticas sexuais) que se introduz uma intensificação da realidade em várias teorizações psicanalíticas. Se os dois campos permanecem ligados, o caminho de um para o outro não pode ser concebido de forma normativa. Assim, parece urgente analisar precisamente o que se entende por “bissexualidade psíquica”, a saber, trata-se de uma dupla sexualidade psíquica ou de uma dupla “orientação” sexual?

Aqui, mais do que a dualidade, trata-se da multiplicidade do sexual-infantil que deve ser tomada como base para pensar sexualidades e sexualidades variadas, pois, desvinculada da necessidade das configurações da sexualidade, faz da “escolha sexual” o resultado necessário de um posicionamento sexual. Se ambos os campos permanecem articulados é porque, a cada vez,

no contexto da hipersingularidade de cada sujeito, há uma “bricolagem” que se realiza entre as atribuições sociais de gênero e sua dimensão sexual-infantil. Não há aqui, portanto, nem etiologia, nem categorias fixas de “relações objetais”, de posições de desejo ou de identificações: uma psicanálise preocupada em escapar da *função-psi* deve repensar sobre essa necessidade de ter que identificar os corpos, de atribuir-lhes uma sexuação e de classificar os desejos, todas essas finalidades que, em última instância, são próprias do dispositivo da sexualidade.

Uma psicanálise assim *queerizada* terá, portanto, como objetivo a escuta, não em uma perspectiva etiológica de criação de categorias e estruturas, mas com atenção a cada singular e não generalizável, à fabricação de masculinidades e feminilidades com e sem correspondência ao sexo biológico, levando em consideração as “dissonâncias” que pluralizam os modelos de feminilidade e masculinidade.

Nesse sentido, uma série de textos dos estudos transgêneros (Sandy Stone, Pat Califia, Susan Stryker, Jay Prosser, Paisley Currah, Julia Serano, Jacob Hale Leslie Feinberg ou Kate Bornstein) é aqui suscetível de ser convocado. O sexual-infantil, por seu hibridismo, é *indecidível*: sexualidades e sexuações dela resultantes permanecem ligadas a essa *indecidibilidade*. O objetivo de uma análise não é fixar de vez essa *indecidibilidade*, mas identificar suas fases pontuais e reconfigurações constantes.

É, portanto, através de uma fluidez de gêneros, de sexuações e de sexualidades que se proliferam que a psicanálise atenta sua contemporaneidade. A identificação de gênero e a convicção subjetiva de pertencimento a um gênero não são uma essência fixa: mesmo quando o gênero é construído segundo um binarismo rígido, o sujeito generificado se identifica como masculino ou feminino ao longo de multiplicidades retidas pelas normas. O gênero surge apenas temporariamente e permanece aberto a estados de mudança dentro da sua própria estrutura das normas e expectativas sociais. A transmissão de uma performatividade de gênero é apenas parcial e, a cada vez, de forma muito singular, conteria um conjunto de elementos heterogêneos. Qualquer construção de gênero vem então a carecer de coerência, surgindo assim na confluência de operações defensivas e performativas.

Se não se trata, portanto, para o analista, nem de reconduzir à normatividade social (e de tomar-se como Lei), nem de pressionar por sua contestação (e de confundir psicanálise e militância política), o seu papel continua sendo o de elaborar, com o analisando, sua própria negociação dentro das normas de gênero.

5 A FUNÇÃO DO SUJEITO

A terceira variação da *função-psi* pela qual Foucault critica notavelmente a psicanálise é a produção do sujeito. O poder disciplinar fabrica corpos assujeitados, os individualiza ajustando o sujeito-função a uma singularidade somática

por intermédio de um sistema de vigilância-escrita ou de um sistema de panoptismo pangráfico que se projeta por trás da singularidade somática, como seu prolongamento ou como seu começo, um núcleo de virtualidades, uma *psique*, e que, além disso, estabelece a norma como princípio de partilha e a normalização como prescrição universal para todos esses indivíduos assim constituídos⁵².

Aqui aparece a tese foucaultiana da subjetivação como assujeitamento ao poder disciplinar: o indivíduo não preexiste à função-sujeito, não precede esse poder que o constitui como sujeito pela projeção de uma *psiquê* e de uma normalização. Cingido por uma *psiquê* enxertada em um corpo assujeitado, o sujeito passa a ser a produção de uma tecnologia disciplinar.

A questão que se colocada aqui à psicanálise é inicialmente de ordem epistemológica: se a perspectiva analítica constrói o sujeito do inconsciente como o avesso do sujeito cartesiano da ciência, até que ponto ela ainda permaneceria dependente dessa categoria de sujeito? Mas a questão também é de ordem política: o que busca a psicanálise ao abordar a “*psiquê*” de um sujeito, se essa *psiquê*, em sua autoapreensão, é apenas resultado de uma tecnologia disciplinar, um corpo assujeitado que é constituído reflexivamente como *psiquê* dentro de uma estrutura das normas? Em outras palavras, como evitar a função-sujeito na prática e na teorização da psicanálise? Podemos continuar trabalhando com a categoria de sujeito em psicanálise?

É então como um sujeito barrado, anulado pelo significante, que Lacan passa a defini-lo no Seminário 6, *O Desejo e sua interpretação*, pela fórmula: $S \diamond a$. O sujeito é sustentado aqui apenas por sua relação com o “objeto a”, através de uma fantasia multifacetada e cambiante. Se o sujeito é apenas o que é representado por um significante para outro significante, não há sujeito senão no discurso e na encruzilhada de uma série de discursos que o constituem. Lacan destaca, assim, um sujeito do desejo, um sujeito falante e dividido, sujeito ao significante, distinto do sujeito do conhecimento tal como a perspectiva ocidental o erigiu, mas articulado a ele.

A psicanálise, argumenta Lacan em *Ciência e Verdade*, não pode assim evitar a psicologização do sujeito que se toma como sujeito da ciência; “sua práxis não implica outro sujeito senão o da ciência”⁵³ É, ao que parece, a constituição do sujeito para o conhecimento científico que Foucault coloca em questão na obra *As palavras e as coisas*. O trabalho arqueológico de Foucault visa determinar as condições históricas que permitem a constituição da

linguagem, da natureza e da riqueza em objetos de conhecimento, no centro dos quais surge a figura do sujeito.

A afirmação de uma gênese, de uma história e de uma formação do sujeito a partir de determinações que lhe são exteriores não parece estranha aqui à concepção do sujeito da psicanálise como avesso ao da ciência. Nesse sentido, o problema da subjetividade, definido como "o modo como o sujeito experimenta a si mesmo em um jogo de verdade em que é estabelecida uma relação com o si"⁵⁴, surge tanto em Foucault quanto na perspectiva da psicanálise. Para ambos, não se trata tanto de uma função-sujeito definida sob o pano de fundo de uma identidade psicológica, mas de um conjunto de práticas de si através das quais o humano é formado e transformado.

O sujeito está, portanto, apenas aí; uma composição de superfície, um significante que desliza de discurso em discurso, isto é, um "sujeito do inconsciente" que pensa justamente do lugar em que ele não está fundamentalmente posto. No entanto, para que esse não-sujeito da psicanálise e o de Foucault coincidam, a experiência analítica deve ser concebida como um lugar onde esse não-sujeito pensa a contingência dos discursos que o produzem e as atribuições específicas que o subjetivam ao objetificá-lo, um lugar onde surge como sujeito fragmentado na encruzilhada das determinações sociais do inconsciente.

Nesse sentido, o uso que a psicanálise faz do termo e do conceito de "sujeito" pode ser visto como "essencialismo estratégico" - uma estratégia, uma prática destinada a contrariar a estratégia e a prática disciplinares. A fórmula, utilizada por Gayatri Spivak, permite uma crítica ao essencialismo: as identidades são construídas social e historicamente, e não se referem a nada real, objetivo, substancial, exceto pela violência das discriminações em que operam. No entanto, na vida cotidiana (no espaço social moldado pela discriminação) e nas lutas sociais, parece difícil livrar-se completamente dessas identidades. O "essencialismo estratégico" sustenta que a fixação provisória de uma essência, por mais artificial que seja, pode ser estrategicamente (politicamente) útil.

Proponho considerar o "sujeito" com quem lidamos na psicanálise a partir desse essencialismo estratégico. Este sujeito é dado apenas em uma rigidez contingente, efeito de um conjunto de dispositivos disciplinares, e não em uma realidade que antecederia o exercício desses poderes. Supor que os processos psíquicos são específicos de um sujeito, isolados de outros sujeitos e de uma inscrição em dispositivos de poder, é essencialismo. No entanto, o psicanalista está lidando apenas com esse sujeito, e de forma alguma com dispositivos oriundos do poder disciplinar: se nos dirigimos ao sujeito do inconsciente, no tratamento, isso só é atestado por meio

do “sujeito” que recebemos e sua reversão consciente em seus processos psíquicos. O objetivo de uma análise pode então ser justamente a ressignificação dessa *função-sujeito* produzida pelos dispositivos disciplinares. O analista aponta para um sujeito sem se deixar enganar por sua dimensão de *função-sujeito*; escuta esse sujeito na articulação de suas representações produzidas por dispositivos discursivos, mas almeja, por meio da análise, uma ressignificação desse lugar da sua atribuição como sujeito.

Por fim, proponho, para manter essa categoria de sujeito na psicanálise e ressignificá-la, pensar o sujeito como subalternidade. Em *O Sujeito e o Poder*⁵⁵, Foucault nos conclama a tomar como ponto de partida as formas de resistência aos diferentes tipos de poder, a analisar as relações de poder na base dos modos de subjetivação: em uma palavra, trata-se de dedicar-se ao estudo das relações de poder a partir dos subalternos gerados por essas relações. O subaltern-, categoria dos *Subaltern Studies*, é visto como o efeito das relações de dominação entre o Ocidente e o Terceiro Mundo. Gayatri Spivak articula, em *Pode o Subalterno falar?*⁵⁶, a ideia de sua irrepresentabilidade e de uma intraduzibilidade de sua voz no discurso ocidental, tanto mais forte quando alguém se compromete a falar em seu nome. Emprestado de Gramsci, o conceito de subalterno, para além da categoria única de oprimido ou dominado, refere-se a uma exclusão radical da esfera da representação. A questão aqui articulada é a de escutar esse irrepresentável – determinado por um regime de disciplinarização – dado na encruzilhada do assujeitamento da norma e da forclusão desejante, oriundo da melancolia de gênero e da cultura.

A ideia de que os subordinados seriam um ator coletivo, um “sujeito” no sentido clássico do termo, própria dos *Subaltern Studies*, tem permitido a emergência de vozes distintas daquelas representadas pelo discurso imperialista. Portanto, tal formulação não ignora a essencialização da dimensão heterogênea e múltipla dos subordinados. O “mesmo” parece valer para a *função-sujeito* na essencialização de uma unidade, referindo-se à multiplicidade heterogênea de efeitos de dispositivos disciplinares. Se concebermos a subalternidade como componente do processo de subjetivação, como esse “subalterno psíquico” passa a se referir ao que ela/ele pode falar, então, quais efeitos silenciadores que podem ser provocados pela consideração das *minorizações* de gênero, cultura, etnia? Diante disso, qual discurso é possível em análise? O que se faz silêncio na sessão não é também o que cultural e historicamente teria sido silenciado por uma razão hegemônica (tanto nas modalidades de escuta como nos termos de uma teorização)?

A psicanálise não pode negar sua própria tradição e retirar-se ilusoriamente do contexto ocidental que permitiu seu desenvolvimento. Talvez fosse mais criterioso aqui, evitar uma “colonialidade do saber”⁵⁷, radicalizar a crítica – própria da abordagem analítica – a qualquer

postura epistemológica ocupada em construir um saber identitário sobre si mesmo, um saber que se refere ao que é “Ocidental” ou ao que é o “outro”. É então por uma compreensão da psicanálise voltada para a escuta do subalterno psíquico e da/do subalterna/o social que a crítica de Foucault nos permite uma psicanálise dissociada tanto da *função-psi* quanto de um prolongamento do poder disciplinar, portanto, uma psicanálise que procura também inscrever a questão subjetiva no espaço social, histórico e político ao qual pertence determinado sujeito.

6 O ANALISTA E O UNIVERSAL

Essa escuta da subalternidade psíquica e social é acompanhada de uma reflexão sobre a situação a partir do ponto de vista de onde se emite um discurso psicanalítico. Isso significa, clinicamente, que o objetivo de uma neutralidade benevolente do analista não é suficiente para isentá-lo de sua situação social (de gênero, classe, cultura e etnia). Em termos de teorização, destacar esta situação equivale a analisar a forma como o universal aspirado pela teoria acaba por perpetuar a universalização de um particularismo cultural ou de gênero.

Que o inconsciente ignora gênero, sexualção, cultura, cor da pele ou etnia continua sendo verdade. Mas o que dizer da apreensão consciente, durante a sessão analítica, das diferenças culturais ou de gênero? Da inscrição tanto do analisando quanto do analista em uma posição cultural e *generificada*? Enfim, o que dizer dessas questões fora daquilo que a insistente alegação da neutralidade do analista ou de uma abstrata universalidade do inconsciente não seja possível reduzir? A intenção consciente de abster-se que define a posição do analista não se concretiza, no entanto, ilusoriamente assim que é declarada. O analista, no entanto, não desenvolve nada menos do que representações, conscientes ou inconscientes, fazendo-se ocupar uma posição imaginária e fantasmática que, ao invés de ser escamoteada por uma pretensão de neutralidade, deveria se submeter à análise da contratransferência.

O gênero, sexualidade, classe, cultura ou etnia do analista devem assim ser levados em consideração – e *a fortiori* lá onde, por exemplo, a “neutralidade” do analista parece ganhar valor às custas de uma fuga de sua possível homossexualidade⁵⁸, ou ainda, quando no caso da “universalidade” de sua escuta flutuante ter sido implantada como um ponto de vista particular de um homem branco, ocidental, burguês, hetero e cis-centrado.

Uma posição de questionamento também deve se encontrar na teorização analítica: tratar-se-ia aqui de investigar o modo como as noções de “castração”, “inveja do pênis”, “perversão”,

“diferença sexual”, para citar apenas algumas delas, teriam esse primado silencioso por serem apreendidas como uma postura assentada no gênero, na cultura e na classe.

Será então prudente à psicanálise desconsiderar, acima de qualquer preço, a inscrição social da(o) analisanda(o) quando há um pertencimento dela/dele a grupos em situação de dependência e inferioridade? Não é mais sensato visar, ao invés da abstenção e da neutralidade abstrata que o saber psicanalítico articula, um reconhecimento da diferença? A psicanálise concebe toda construção de identidade como uma unificação imaginária – e mesmo podendo ser politicamente real –, a dimensão de qualquer identidade é considerada sobremaneira como ontologicamente fantasmática.

Sendo assim, a abordagem analítica não pode simplesmente deixar de lado essa questão das identidades minoritárias ao vincular a sua etiologia à perspectiva da montagem de uma fantasia. Essa desconstrução da “fantasia da identidade” se beneficiaria então de ser acompanhada também da análise de uma identidade implícita que estaria em funcionamento na postura enunciativa supostamente neutra da psicanálise. Se, portanto, muitos analistas descartam as identidades minoritárias por serem capturas imaginárias, essa mesma captura poderia caracterizar igualmente a identidade majoritária implícita a partir da qual fala a maioria dos psicanalistas (masculina, hetero e ciscentrada, ocidental, branca, burguesa), e que é da mesma forma construída, só que não é entregue à mesma crítica.

Não há assim suspensão universal da normatividade na escuta analítica. As normas de subjetivação às quais o analisando é submetido reaparecem no processo analítico; tanto de seu lado quanto do lado do analista. Isso significa que o objetivo, sempre assintomático, de suspensão de uma normatividade na sessão implicaria que o analista pudesse acompanhar o analisando na descoberta da contingência dessas normas, sem se poupar, inclusive, da desconstrução de sua própria postura. Além disso, a revelação da contingência não pode prescindir do reconhecimento do grau desigual de vulnerabilidade dos sujeitos em função da viabilidade de seus corpos e desejos.⁵⁹

Do contrário, o campo analítico correria o risco de reproduzir de modo mais intenso a vulnerabilidade que atinge o sujeito trans, gay, lésbica, mestiço, outrificado e *minorizado*, a quem não se reconhece a mesma “humanidade” dos sujeitos hetero, cis ou cultural e etnicamente majoritários. A questão então passa a ser conseguir reconhecer sem essencializar: porque se um sujeito lésbico, trans, minorizado ou outro faz parte de uma vulnerabilidade social maior, é bom lembrar que essa categoria identitária a que ele(a) se refere vem à tona por um efeito de discriminação. Assumir as categorias de representação de uma história majoritária sobre

homem/mulher, homossexual/heterossexual, negro/branco, sem analisar sua construção social, equivale a invisibilizar o sistema político no qual essas representações se inscrevem; seus postulados, sua divisão da realidade, as noções de sujeito, origem e causa que implicam. A principal questão que se coloca para uma psicanálise não universalista é então reconhecer as vozes minoritárias, tratar da invisibilização ou da redução ao silêncio trazidas em suas falas, sem essencializá-las em uma identidade.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por uma psicanálise menor

É tomando o modelo de uma literatura menor⁶⁰, definido por Gilles Deleuze e Félix Guattari, que visarei apontar aqui, programaticamente, para a possibilidade de uma “psicanálise menor”. Uma literatura menor não é a de uma língua menor, mas aquela que uma minoria escreve em uma língua maior: a língua aí sofre uma desterritorialização, como é o caso da língua alemã para os autores judeus de Praga. De modo similar, uma psicanálise menor funcionaria para a desterritorialização da linguagem psicanalítica maior: ela visaria outros usos das noções psicanalíticas maiores no caso específico de minorias clínicas – de gênero, classe ou cultura. Essa psicanálise menor levanta, portanto, a questão de saber se as noções analíticas são passíveis de universalização ou, ainda, se sua situação histórica não ameaça limitar sua extensão à singularidade do sujeito branco, ocidental, na maioria das vezes masculino, de classe média ou favorecido, hetero e *cis*-centrado.

Se a segunda característica das literaturas menores é uma dimensão majoritariamente política, tornando cada caso individual imediatamente vinculado à política, uma psicanálise menor buscará então inscrever toda questão subjetiva no espaço social, histórico e político do sujeito. Na literatura menor, como uma terceira característica a reconhecer, podemos definir que não há enunciação individual separada de uma enunciação coletiva: “O que o escritor diz sozinho já constitui uma ação comum, e o que ele diz ou faz é necessariamente político mesmo que outros discordem. O campo político contaminou todo enunciado”⁶¹.

Contudo, uma psicanálise menor se empenhará tão logo em considerar o modo como um dizer ou um ato subjetivo individual pode corresponder tanto a uma ação comum como ao que é específico de um sujeito minoritário. Nessa psicanálise menor, tal como na literatura menor, “o enunciado não se refere a um sujeito de enunciação que seria sua causa, nem a um sujeito de

enunciado que seria seu efeito”⁶². A crítica da escuta psicanalítica a uma enunciação específica seria aqui aprofundada: a enunciação é sem sujeito, o sujeito individualizado do enunciado seria uma isca imaginária, e a escuta se aplicaria senão aos “agenciamentos coletivos de enunciação”⁶³.

A(o) praticante de uma psicanálise menor não necessariamente pertence a uma minoria (de classe, etnia ou gênero), mas assume uma posição *menor* no que diz respeito às relações de saber e poder estabelecidas. Essa postura não é nova na psicanálise, ela apenas radicaliza a desterritorialização da psicanálise em relação aos discursos majoritários, sua suspeição e sua suspensão do lugar das formações discursivas. Essa psicanálise seria, assim, uma minoração da linguagem maior da psicanálise ou dos usos hegemônicos que dela podem ser feitos. Mas como definir aqui a minoridade? Como argumenta Deleuze em outro texto, a minoria aparece na conflitualidade endógena a qualquer sistema majoritário que define normas hegemônicas. Tais normas acabam sendo decisivas não apenas em práticas e comportamentos sociais, mas também nas possibilidades discursivas e posições subjetivas de grupos e indivíduos. A minoração surge nos desvios constantes das normas que não são previstos nem codificados por esse sistema. Minorias e maiorias não são, portanto, uma questão de números, mas de “estado de direito e dominação” impondo uma constante:

A maioria implica uma constante ideal, como um metro padrão contra o qual é avaliada, contada. Suponha que a constante ou padrão seja *branco-ocidental-masculino-adulto-heterossexual-morador-urbano-homem-homem falando uma linguagem padrão* [...]. É óbvio que “o homem” tem a maioria, mesmo que seja menos numeroso que os mosquitos, as crianças, as mulheres, os negros, os camponeses, os homossexuais etc. Isso porque ela aparece duas vezes, uma na constante, outra na variável da qual a constante é extraída. [...] Uma determinação diferente da constante será, portanto, considerada como minoritária, por natureza e independente do seu número, ou seja, como um subsistema ou como um não sistema (conforme o caso). Mas neste ponto tudo está invertido, pois, a maioria, enquanto analiticamente entendida na norma, é sempre uma *pessoa* – Ulisses – enquanto a minoria é o devir de todos, seu devir potencial na medida em que se desvia do modelo”. É por isso que devemos distinguir a maioria como um sistema homogêneo e constante, as minorias como subsistemas e o minoritário como um devir potente e criativamente produzido.⁶⁴

Uma psicanálise menor seria então uma psicanálise desse devir, que não é exclusivo de sujeitos *minorizados* e *alterizados*, mas caracteriza os processos de determinação da singularidade subjetiva em sua relação com as normas. É uma posição política que o analista ocupa por sua situação na cidade, sua escuta das minorizações do psíquico e do social, seu manejo da

transferência, a análise dos efeitos de poder que o atravessa e a reflexão sobre as repercussões subjetivas e sociais de sua prática.

Essa inscrição política da psicanálise a comprometeria na tentativa de apreender a singularidade das experiências minoritárias fora do recurso às normas majoritariamente prevalentes. O aparente paradoxo, então, é que não há mais necessidade de uma psicanálise específica para minorias, mas provavelmente de perspectivas que estejam fora da psicanálise – as dos estudos de gênero, queer, pós-coloniais e decoloniais, por exemplo – para garantir sua abordagem analítica e evitar seu apego a uma conformação narcísica.

A psicanálise não se dirige a sujeitos com identidade ou identificados com um traço unário particular. No entanto, só é possível evitar de maltratar sujeitos minorizados ao passo em que é lembrado o fato de que a neutralidade e a universalidade de seus modelos, às vezes, permanecem situadas em favor de sujeitos majoritários.

Uma psicanálise menor funcionaria então para sublinhar as exclusões perpetradas por certos discursos analíticos, sem querer com isso constituir uma psicanálise específica dos excluídos; seja desvendando o androcentrismo de certas perspectivas (sem cair em um diferencialismo binário) ou, ainda, seja apontando a homofobia, a transfobia ou o etnocentrismo (sem erigir uma identidade essencializada de gênero, cultura ou etnia). Em suma, é necessário à psicanálise ficar atenta aos efeitos do poder que também faz parte, libertando-se assim de qualquer paixão pela identidade.

NOTAS

¹ O autor é professor da Université Paris Cité e do Département d'Études Psychanalytiques, UFR IHSS. CRPMS. Texto traduzido por Regiane L. Collares (UFCA) e Luis Celestino de França Jr (UFCA, revisor geral das traduções deste dossiê).

² Trata-se do Pacto Civil de Solidariedade (*Pacte Civil de Solidarité, PaCS*), diz respeito à união civil francesa. O PaCS regula a parceria contratual entre duas pessoas maiores, tendo como objetivo validar as uniões conjugais desvinculadas da heterossexualidade. A união legal, em acordo com o PaCS, permite que os/as parceiro(a)s tenham direitos e deveres, dentre os quais se incluem: descontos em impostos, direitos de habitação e previdência, responsabilidade mútua em dívidas e contratos. Vale salientar que em relação à adoção ou custódia de crianças, encontra-se ainda muitos empecilhos burocráticos apesar da própria PACS francesa prever este direito. Sobre o processo de adoção de crianças por pais homoparentais: <https://adoption.ooreka.fr/astuce/voir/745561/pacs-adoption-et-pma>. (Nota da tradutora)

³ Em referência às discussões sobre o assunto: **T. Anatrella**, "Ne pas brouiller les refères symboliques", *Le Figaro*, 16 de Junho de 1998; "À propos d'une folie", *Le Monde*, 26 de Junho de 1999; *La différence interdite*. Paris: Flammarion, 1998 ou *Le règne de Narcisse. Les enjeux de la différence sexuelle*: Paris, Presses de la Renaissance, 2005; **M. Balmory**, "Mariage pour tous : la parole en danger", *La Vie*, 1 de fevereiro de 2013; **C. Flavigny**,

"Le pacs, l'enfant et Freud", *Libération*, 19 de outubro de 1999 ; **S. Korff-Sausse**, "Pacs et clones: la logique du même". *Libération*, 7 de julho de 1999 ; **P. Legendre**, *Le Monde de l'éducation*, Dezembro de 1997, "Nous witnessont à une escalade de l'obscurantisme", *Le Monde*, 23 de Outubro de 2001; **S. Lesourd**, *Le Monde*, 14-15 de Março de 1999; **A. Magoudi**, *Le Monde*, 5 de Novembro de 1997; **M. Schneider**, " Désir, sexe, pouvoir " e " Malaise dans la sexualité ? Du nouvel ordre sexuel au nouvel ordre matriarcal ", *Esprit*, maio de 2002 ou *Big Mother. Psychopathologie de la vie politique*, Paris : Odile Jacob, 2002; **J.-P. Winter**, "Beware of symbolically modified children", *Le Monde des débats*, março de 2000, e, com **M. Vacquin**, "No to a world without sexes", *Le Monde*, 4 de dezembro de 2012.

⁴ BERGERET, J. "L'importance de l'illusoire dans le concept d'homosexualité tel que l'entendre un psychoanalyste". In: *Revue française de psychanalyse*, vol. 67, 2003/1, pp. 27-40.

⁵ GERARD, C. "La relation homosexuelle est-elle une relation incestueuse ?". In: *Revue française de psychanalyse*, vol. 67, 2003/1, p. 125-126.

⁶ ANDRE, S. *L'imposture perverse*, Paris, Le Seuil, 1993.

⁷ JULIEN, P. *Psychose, perversion, névrose : la lecture de Jacques Lacan*, Toulouse, érès, 2000.

⁸ REZNIK, S. " Ce que l'homosexualité féminine enseigne sur la loi". In : *Che vuoi ?*, n° 25, 2006/1, p. 45.

⁹ CHILAND, C. "Problèmes posés par les transsexuels aux psychanalystes", *Revue française de psychanalyse*, vol. 69, 2005/2, p. 566.

¹⁰ SAFOUAN, M. "Contribution à la psychanalyse du transsexualisme". In : *Études sur l'œdipe : introduction à une théorie du sujet*, Paris : Le Seuil, 1974, p. 74-97.

¹¹ DOR, J. *Structure et perversion*. Paris: Denoël, 1987.

¹² CZERMAK, M. "Préface". In: FRIGNET, H. *Sur l'identité sexuelle : à propos du transsexualisme*, Paris : Éditions de l'Association freudienne, 1996, p. 15.

¹³ MILLOT, C. *Horsexe. Essai sur le transsexualisme*, Toulouse, érès, coll. « Point Hors Ligne », 1993, como também FRIGNET, H. *Le transsexualisme*. Paris : Desclée de Brouwer, 2000 e MOREL, G. *Ambiguïtés sexuelles*. Paris : Anthropos, 2004.

¹⁴ FRIGNET, H. *Le transsexualisme, op. cit.*

¹⁵ LACAN, J. Interview à France Culture, juillet 1973, dans *Le Coq-Héron*, n° 46-47, Paris, 1974, p. 4.

¹⁶ SAID, E. *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Paris : Le Seuil, 1980.

¹⁷ FANON, F. *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*. Paris : La Découverte, 2011, p. 63-252.

¹⁸ GUILLAUMIN, C. *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*. Paris : Mouton, 1972, p. 94.

¹⁹ A esse respeito, pode-se citar a diatribe de J. Bergeret contra a opinião "da moda" que fundamenta a definição de homossexualidades como imaturidade sexual, compensação narcísica antidepressiva ou delírio psicótico: "De fato, parece muito útil para um psicanalista não se limitar a seguir as posições defensivas da opinião pública que, sobretudo, não quer questionar os julgamentos por vezes demasiado precipitados que profere. Um psicanalista tem que sair de um ronronar habitual, impregnado de uma pseudolargura de espírito, e que na realidade constitui uma espécie de

negação protetora”. BERGERET, J. “A importância do ilusório no conceito de homossexualidade tal qual um psicanalista o compreende”, 2003.

²⁰ FOUCAULT, M. *História da loucura na época clássica*. Paris: Plon, 1961, p. 612.

²¹ FOUCAULT, 2002, p. 125.

²² FOUCAULT. *Le pouvoir psychiatrique*. Cours au Collège de France (1973-1974). Paris : EHESS, Gallimard, Le Seuil, 2003, p. 81.

²³ FOUCAULT. *Le pouvoir psychiatrique*, p. 86.

²⁴ *Ibidem.*, p. 115

²⁵ *Ibidem.*, p. 86

²⁶ *Ibidem.*, p.88

²⁷ FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité, tome I : La volonté de savoir (1976)*. Paris: Gallimard, 1994, p. 148-149.

²⁸ LAPLANCHE, J. “Le genre, le sexe, le sexual”. In : *Sexual. La sexualité élargie au sens freudien*, Paris, Puf, 2003, p. 153.

²⁹ LAPLANCHE, J. “Trois acceptions du mot ‘inconscient’ dans le cadre de la théorie de la séduction généralisée”. In : *Sexual. La sexualité élargie au sens freudien*, op. cit., p. 208.

³⁰ *Ibidem.*, p. 209.

³¹ *Idem.*

³² *Ibidem.*, p. 211.

³³ CORBETT, K. *Boyhoods. Rethinking Masculinities*, New Haven et Londres, Yale University Press, 2009, édition Kindle, première partie “Boys, masculinity and the family”, chapitre 2 “Non traditional family reverie: Masculinity unfolds”.

³⁴ *Idem.*

³⁵ FOUCAULT. *La volonté de savoir*, op. cit., 1976.

³⁶ FOUCAULT. “Le jeu de Michel Foucault” (entretien avec D. Colas, A. Gros- richard, G. Le Gaufey, J. Livi, G. Miller, J. Miller, J.-A. Miller, C. Millot, G. Wajeman). In: *Dits et écrits*, tome II, 1976-1988. Paris : Gallimard, 2001, p. 312.

³⁷ FOUCAULT. *Dits et Ecrits*, tomo II, 1976-1988. Paris: Gallimard, 2001.

³⁸ Há muitas idas e vindas de Foucault em *A Vontade de Saber*, onde tanto saúda a ruptura da psicanálise com a neuropsiquiatria e as teorias da degeneração, quanto aponta para a introdução do dispositivo da aliança no dispositivo da sexualidade. O tom permanece acusatório nesta obra, e Foucault a conclui com a seguinte afirmação: “[...] não viram que o bom gênio de Freud o havia colocado [o sexo] em um dos pontos decisivos marcados desde o século XVIII pelas estratégias de poder; e que assim relançou com admirável eficácia, digna dos maiores espíritos e diretores do período clássico, a injunção secular de se ter que conhecer o sexo e colocá-lo em discurso”. FOUCAULT. *História da sexualidade*, tomo I: A vontade de saber, op. cit., pág. 210.

³⁹ FOUCAULT. “Le jeu de Michel Foucault”, op. cit., p. 315.

⁴⁰ RUBIN, G. “Penser le sexe”. In : RUBIN, G ; BUTLER, J. *Marché au sexe*. Paris : EPEL, 2001, p. 65-139.

⁴¹ FOUCAULT. *Le pouvoir psychiatrique*, op. cit., p.131.

⁴² *Ibidem.*, p. 164.

Revista Araripe, v.3, n.2, p.194-219, jul./dez. 2022.

-
- ⁴³ FOUCAULT. *Le pouvoir psychiatrique*, op. cit., p. 187.
- ⁴⁴ Ibidem., p. 165-166.
- ⁴⁵ CHILAND, C. “Problèmes posés par les transsexuels aux psychanalystes”, op. cit., p. 565.
- ⁴⁶ Ibidem., p. 573.
- ⁴⁷ CHILAND, C. *Le transsexualisme*, Paris, Puf, 2003, p. 117.
- ⁴⁸ LACAN, J. “Entrevista com Michel H.”. In : *H. Frignet, Sur l'identité sexuelle. À propos du transsexualisme*. Paris : Éditions de l'Association freudienne, 1996, p. 312-350.
- ⁴⁹ CZERMAK, M. “Entretien avec Nicolas P.”. In: *Sur l'identité sexuelle. À propos du transsexualisme*, op. cit., p. 355-396.
- ⁵⁰ LACAN. “Entrevista com Michel H.”, op. cit., p. 312.
- ⁵¹ A frase de Lacan “Pourquoi vous dites ‘je revêtissais’ ? On dit d’habitude ‘je revêtais’”.
- ⁵² FOUCAULT. *Le pouvoir psychiatrique*, op. cit., p. 57.
- ⁵³ LACAN. “La science et la vérité”. In : *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 863.
- ⁵⁴ FOUCAULT. “Foucault”. In: *Dits et écrits*, tome II, 1976-1988, op. cit., p. 1452.
- ⁵⁵ M. Foucault. “Le sujet et le pouvoir”, dans *Dits et écrits*, t. 4, 1980-1988, Paris, Gallimard, 1994.
- ⁵⁶ G. Spivak, *Les subalternes peuvent-elles parler?*, Paris, Amsterdam, 2009.
- ⁵⁷ R. GROSFUGUEL, S. CASTRO-GÓMEZ (org.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007
- ⁵⁸ Permito-me citar aqui o artigo de T. Ayouch e L. Bulamah, “A homossexualidade dos analistas: história, política e metapsicologia”, *Percurso. Revista de psicanálise*, vol. 51, *Destino do trauma psíquico*, XXVI, dezembro 2013, p. 115-126.
- ⁵⁹ BUTLER, J. *Défaire le genre*, Paris, Amsterdam, 2012.
- ⁶⁰ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Kafka. Pour une littérature mineure*. Paris: Éditions de Minuit, 1975, édition Kindle, chapitre 3 “Qu’est-ce qu’une littérature mineure ?”.
- ⁶¹ G. DELEUZE, F. GUATTARI. *Kafka. Pour une littérature mineure*, cap.3.
- ⁶² Ibidem, p. 32.
- ⁶³ Idem.
- ⁶⁴ DELEUZE, G. “Philosophie et minorité”. *Critique*, n° 369, février 1978, p. 154-155.

NOTAS DE AULA

POÉTICAS DA CURADORIA: CRÍTICA E CLÍNICA NA ARTE CONTEMPORÂNEA¹

Lucas Dilacerda²

O que eu trouxe para compartilhar com vocês é um pouco do que penso sobre a curadoria. Eu não vou discutir a crítica *de* arte, mas eu vou discutir a crítica *da* arte, pois, são discussões bem diferentes. Em resumo, o que eu quero apresentar aqui é um pouco do que penso sobre a curadoria, sobre o que entendo ser essa poética da curadoria e os seus desafios no mundo contemporâneo, no mundo colonial e neoliberal. Vou então me propor a tratar dos desafios, potências e estratégias em que a curadoria pode ser vista como uma arma de guerra.

Grande parte desse arsenal de pensamento, que eu fui elaborando, não nasceu da noite para o dia. Foram anos e anos de prática, de experiência, de investigação, de leitura, de encontros etc. O que eu estou trazendo para vocês vem muito da minha prática. Portanto, o que eu quero compartilhar com vocês é um pouco sobre os meus modos de fazer curadoria. E quando eu falo em “modos de fazer”, eu estou me referindo à poética, isto é, às maneiras de fazer e estratégias de criação.

O que tem me interessado no momento é investigar processos de criação em curadoria. A gente já tem uma grande bibliografia e discussão sobre os processos de criação do artista, dessa figura do “artista”, mas pouco se discute sobre o processo de criação na curadoria. Eu tenho tentado investigar esse processo de criação não para criar uma fórmula ou um método a

¹ Transcrição da aula “Poéticas da curadoria: crítica e clínica”, do curso “Curadoria e crítica em arte contemporânea”, realizado pelo LEFA - Laboratório de Estética e Filosofia da Arte, em setembro de 2022.

² Lucas Dilacerda é Curador e Crítico de Arte. Coordenador do LAC – Laboratório de Arte Contemporânea; e do LEFA – Laboratório de Estética e Filosofia da Arte. Graduado (Licenciatura e Bacharelado) e Mestre em Filosofia, com ênfase em Estética e Filosofia da Arte, pela Universidade Federal do Ceará (UFC); Graduando em Artes Visuais, pela UECE; e Mestrando em Artes, pela UFC. E-mail: lucasdilacerda3@gmail.com.

ser replicado, não apenas para investigar o meu próprio processo de criação, mas, sobretudo, para tematizar os múltiplos processos em que é possível acontecer a criação em curadoria.

Eu quero então começar com uma epígrafe, que não é um texto, mas sim uma imagem.

Figura 1 – Francis Alÿs, *Tornado*, 2010.



Fonte: Site do artista.

Para mim, essa imagem consegue apresentar o que eu estou querendo discutir. Por isso, ela funciona como uma epígrafe, como um início de conversa. Nesse trabalho do Francis Alÿs, um artista belga que mora e trabalha no México, intitulado “Tornado”, ele registra a si mesmo entrando nesse tornado, dentro da “boca do furacão”, literalmente.

Para mim, esse trabalho do Alÿs me faz pensar um monte de coisa sobre o processo de criação em curadoria, um processo que envolve adentrar em uma certa região de difícil visibilidade. Às vezes, a gente entra em certos espaços em que não consegue enxergar muito bem o que é aquilo, como, por exemplo, dentro de um furacão. A gente não consegue enxergar muito bem. A visibilidade do furacão é uma visibilidade meio nevoeira, não tem uma

visibilidade muito certa, é uma respiração difícil; é difícil respirar na boca do furacão e isso, ao mesmo tempo, nos pede coragem para adentrar nesse furacão.

Há, então, nessa imagem, a coragem de um corpo em adentrar no furacão. E eu penso que o processo de criação em curadoria é isso: adentrar em um furacão. Isto é, embora muitas vezes a gente não consiga dizer muito bem o que é, mesmo assim, é possível sentir intensamente determinadas experiências. E tal atitude para mim é importante, pois, primeiro, a gente sente, depois, a gente tenta entender e dar visibilidade. Este é o motivo de iniciar a aula com essa imagem do Francis Alÿs, pois, parece ser uma imagem que diz muito sobre o processo de criação em curadoria. E, agora, a minha apresentação vai ser dividida em três atos.

ATO I – POÉTICA

Quanto ao primeiro ato, eu queria conversar com vocês sobre poética. E aí, eu queria começar com essa pergunta: O que é poética?

Eu quero introduzir a dimensão da poética a partir das formulações de Aristóteles, justamente porque ele vai escrever *A poética*, essa obra clássica, para estudar tanto o teatro como a literatura. Ele publica essa obra para investigar esse fenômeno que é a literatura e o teatro. Aristóteles, apresentado sumariamente aqui, vai dividir o conhecimento em três tipos: I) o conhecimento teórico; II) o conhecimento prático e III) o conhecimento poético. O conhecimento teórico estuda a natureza. O conhecimento prático estuda as ações humanas. E o conhecimento poético estuda a arte.

Aristóteles vai assim distribuir as disciplinas dizendo que a metafísica estuda a natureza, a ética estuda as ações humanas e a poética estuda esse fenômeno que é a arte. Só que no caso do Aristóteles, ele estava debruçado sobre a arte grega, na época helenística, fortemente representada pela literatura e pelo teatro. Ele vai dizer que a poética é esse campo de estudos que busca ditar as regras para a criação de uma arte nobre. Isso é o Aristóteles definindo a poética. Então, a poética seria esse campo de estudos, uma área de conhecimento, que está investigando o fenômeno artístico, ou seja, a poética é ainda um modo de conhecimento. Entendendo que, para Aristóteles, arte é conhecimento, ele vai investigar a arte com o propósito de criar regras para ela. Criar regras de como a gente criaria uma arte que, segundo ele, era considerada nobre.

E aí, por que eu começo com Aristóteles? Eu estou querendo que a gente comece com Aristóteles para que se estabeleça aqui certa distância com essa ideia de poética. Eu estou introduzindo Aristóteles para que a gente possa se distanciar dele. Em outro viés de leitura, eu quero propor para vocês pensar na poética da curadoria, pensar a poética em uma outra chave. Não utilizar da chave de categorias ou de regras de reconhecimento do que faz determinadas artes serem nobres ou não nobres, não é nesse sentido que encaminhamos esta aula.

Todavia, quero aqui com vocês pensar a poética como um salto no abismo. E aí pode ser que nesse momento as coisas não fiquem tão entendíveis – e está tudo bem! –, porque é um pouco sobre isso que irei aqui discorrer: é sobre também não entender, e, mais ainda, poder se relacionar com aquilo que a gente não entende. Uma poética da relação com aquilo que a gente não entende, com a opacidade.

Essa parte agora vai ser um pouco misteriosa! Não é *sobre* o mistério, na verdade ela é misteriosa. Ela performa o mistério. Então, quando eu falo que a poética é um salto no abismo, eu quero que a gente comece a pensar que o abismo é essa ausência de linguagem, é habitar áreas que, apesar da gente não conseguir dizê-las ou compreendê-las ao certo, podemos, no entanto, senti-las. Poder habitar áreas onde a linguagem não alcança, onde falha, em que chega no seu limite, e, por isso, faz-se pura sensação. Uma linguagem que se expressa na sensação. Uma linguagem que é um vulcão de sensações.

E aí para trazer um pouco dessa experiência do abismo, desse desmoronamento da linguagem, eu queria destacar um trecho de uma carta de Hugo von Hofmannsthal, em que ele comenta um pouco sobre habitar o abismo:

Para mim, tudo se desintegrou em múltiplas partes, as partes, ainda em partes; nada se deixa mais captar por uma ideia. As palavras isoladas nadavam em volta de mim. Elas se congelavam e se tornavam olhos que se fixavam sobre mim, e sobre os quais, por meu turno, eu era forçado a fixar os meus, turbilhões que davam vertigem, quando o olhar neles mergulhava, que giravam sem parar e para além dos quais havia o vazio [...] A língua na qual me seria talvez dado, não apenas escrever, mas pensar, não é nem o latim, nem o inglês, nem o italiano, nem o espanhol, mas uma língua da qual nem uma palavra me é conhecida, uma língua que me falam as coisas mudas e na qual eu deveria talvez um dia, do fundo da tumba, justificar-me perante um juiz desconhecido.³

³ HOFMANNSTHAL, Hugo von. *La lettre de Lord Chandos*. *Littérature*, n°95, 1994. *Récit et rhétorique / Tynianov*, pp. 93-110.

Eu gosto muito dessa imagem que Hugo cria, pois, é uma imagem em que as palavras e a própria linguagem desmoronam, uma mediação que desmorona. As palavras nadam ao nosso redor e a gente é forçada a criar uma língua desconhecida que não é nem o português, nem o inglês, nem o latim, nem o italiano, nem o espanhol, é uma língua que brota do morto. Uma língua na qual falam as coisas mudas, e a gente é obrigada a inventar essa língua para lidar com aquilo que é insondável. É um pouco isso que eu estou chamando de poética, é a invenção dessa língua.

A poética, nessa perspectiva, surge como criação de uma língua muda e de uma imagem cega, tentando dar visibilidades que, por vezes, são muito fracassadas, muito frágeis, mas, ainda assim, surgem como tentativas para lidar com os opacos e ocasos da vida. A poética em questão versa sobre a possibilidade de criar uma gramática de sensações. E essa gramática não pretende controlar a sensação, mas é uma gramática da própria sensação. Começamos a conhecer *pela* sensação e não conhecer *a* sensação, e isso faz diferença.

Então, eu tenho pensado muito a poética como esse artifício que a gente inventa para lidar com o insondável. A poética como esse artifício que a gente cria para poder mediar processos que não são linguísticos, mas sim sensitivos e energéticos. E aí, eu queria também trazer para cá, uma prática do Fernand Deligny que talvez nos ajude a compreender um pouco sobre isso que eu estou chamando de poética. Fernand Deligny trabalhou por muitos anos com autistas, sendo ele uma figura muito importante para o movimento antipsiquiátrico e antimanicomial.

Deligny compreende as pessoas autistas não como acometidas de uma patologia, sempre colocadas nessa chave da patologia, mas ele vai pensá-las da perspectiva dos modos de vida possíveis. Sendo mais preciso: modos de linguagem. Ou seja, ele entende o autismo como um outro modo de linguagem e, conseqüentemente, como um outro modo de lidar com o mundo e com a vida.

Sendo assim, a prática clínica do Deligny com essas pessoas não é uma prática clínica que vai reprimir esse modo de vida ou tentar trazer esse modo de vida para um suposto modo de vida normal. Não. A prática clínica dele é o que a gente pode chamar de uma prática clínica vitalista, é algo que se aproxima do que a psicanalista Maud Mannoni vai designar como a criação de espaços. E quais espaços são esses? Ela afirma: são lugares de vida. Aliás, são

espaços que podemos encontrar nessa pintura do Pieter Bruegel, onde vemos crianças brincando.

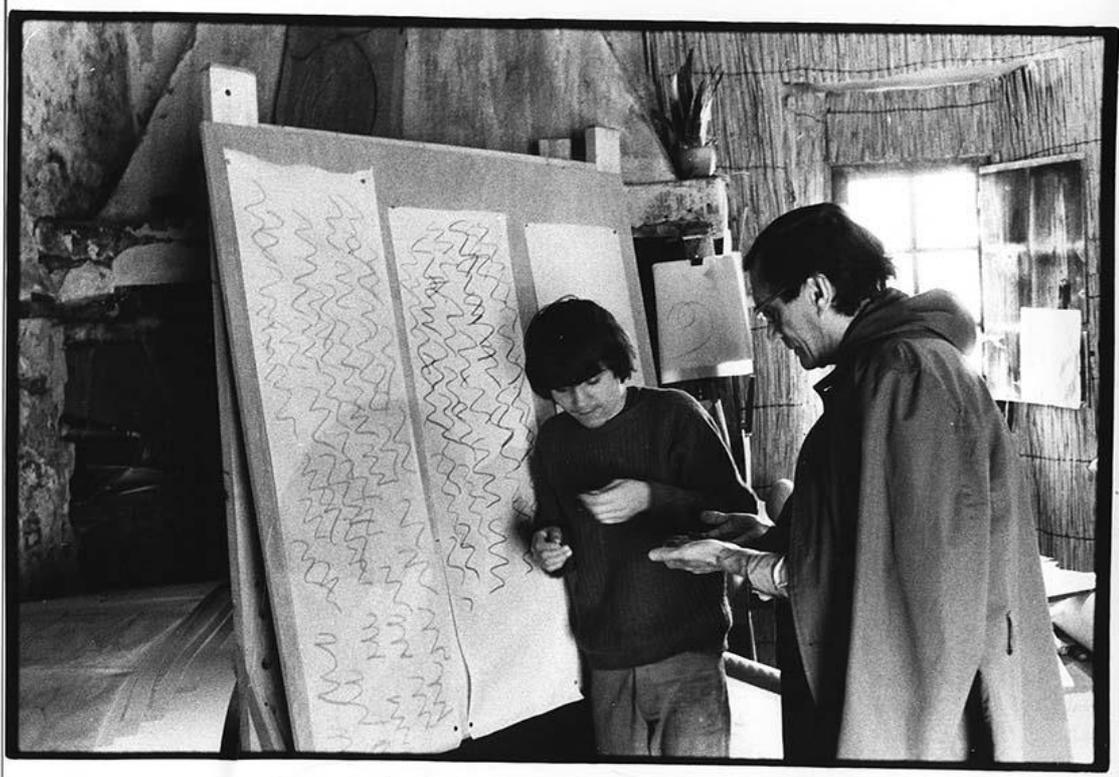
Figura 2 – Pieter Bruegel, *Jogos de criança*, 1560.



Fonte: WikiArt.org.

Isto é, lugares de vida são espaços em que não se trancafiava ninguém, que não se pensa em termos de medicalização. Nesta imagem temos os espaços dispostos para que potências criadoras fluam livremente. Então, o que Deligny, por sua vez, vai fazer com essas crianças é justamente isso; ele vai criar ateliês de desenho, de artesanato, de cinema para que essas vidas possam fluir criando e se transfigurando.

Figura 3 - Ateliês de Desenho, de Deligny.



Fonte: WikiArt.org.

Por que que eu estou trazendo Deligny para gente pensar a poética? Porque Deligny, no seu contato com crianças autistas, vai começar a desenvolver uma teoria que eu queria compartilhar com vocês: é com a derrocada da linguagem que é possível a aparição da imagem. Então, segundo ele, é como se a partir do momento em que linguagem despenca, surgisse a imagem em seu auxílio. Sendo assim, a imagem aparece quase como um fantasma, de um relance. E ele vai dizer que a imagem, isso que aparece, se dá como um ganso. Quando ele fala da imagem como um ganso, a imagem surge como um bicho. A imagem é um bicho. A imagem é um animal indomesticável que a linguagem tenta domesticar. A linguagem tenta transmitir informação, palavras de ordem, ordenamentos, mandamentos e, em contrapartida, a imagem é o animal indomesticado, a imagem é uma coisa viva.

Deligny vai oportunamente pensar essa imagem como uma ética, uma política e uma estética de recusa da linguagem. E aí é muito legal a imagem que ele cria: é a imagem da imagem. Quando a linguagem se aproxima, a imagem – que é um ganso – salta voo. Ora, e a

imagem sendo um ganso, ela salta voo quando a linguagem predadora chega perto. Por isso que Deligny fala que a nossa relação com a imagem é sempre uma visão figurante. Ela é uma visão turva. Ela é uma visão que enquanto a gente olha para imagem, a imagem também nos olha. A imagem é um animal. Ela é um bicho. Ela é um ser vivo. Ela nos olha. Ela nos olha e salta voo.

Daí, eu queria concluir essa parte falando sobre a imaginação, porque, ainda para Deligny, a imaginação não seria simplesmente uma criação de imagens. Na medida em que a gente tem discutido imaginação, sendo um tema muito recorrente nas abordagens da arte contemporânea, as discussões em torno dessa questão, a meu ver, caem quase todas no mesmo problema: boa parte dessas tematizações tomam como pressuposto o fato de que nós somos capazes de imaginar ou, ainda, de que a imaginação é uma faculdade inata, dada, de que a gente já nasce preparada para imaginar.

Deligny vai, então, pensar a imaginação em uma outra chave. Ele vai pensar a imaginação não como essa *criação* de imagens, mas como um processo de *atração* das imagens. Um processo eletromagnético e gravitacional no sentido centrípeto, qual seja: um processo que vai atraindo as imagens que estão ao redor. Por isso que ele recusa a palavra imaginação e traz para o debate a palavra “imagear”, como se o “imagear” fosse essa prática de atrair essas imagens, que são esses gansos que estão fugindo da linguagem.

Ora, eu considero isso tudo interessante porque para a gente discutir imaginação de futuro, também tem que se discutir como a gente se torna capaz de imaginar. Entendo, todavia, que muitas pessoas passam por uma crise da imaginação e que essa imaginação acaba sendo capturada, colonizada, controlada e expropriada. A gente passa por uma crise da imaginação e, talvez, uma relevante questão seja: como a gente exercita a imaginação? Se a imaginação está anêmica, como é possível fertilizá-la? Como a gente consegue ressaltar uma musculatura da imaginação a partir de seus exercícios?

Então, eu acho que a atividade clínica de Deligny contribui para pensar esse “imagear”. No contato com as crianças autistas, como vocês devem saber, muitas crianças autistas (a maioria, não todas) costumam não falar, ou falar de outra maneira. Elas têm uma outra relação com a linguagem. A relação que elas vão estabelecer com a linguagem não é da ordem da representação dos corpos. É isso que comumente a gente faz no uso da linguagem; faz-se um uso representacional em que as palavras representam corpos externos. Quando eu falo “árvore”,

a palavra “árvore” quer representar o objeto externo, assim uso a linguagem como representação de alguma coisa.

No entanto, Deligny vai invocar uma concepção de linguagem não como representação de um corpo externo, mas como conexão de corpos. A linguagem compreendida como uma espécie de fio que atravessa os corpos e os enlaça. É como se a linguagem fosse um feitiço que conecta corpos e ela própria se torna corporal. E isso não traz nada novo. O que ele faz é invocar uma tradição bem antiga, como a que pudemos ver no mundo grego. Por exemplo, as pessoas loucas no mundo grego eram consideradas agênero, eram também vistas como pessoas oraculares, seres divinos que conseguiam com a linguagem produzir feitiços. Desse modo, a linguagem não era utilizada pra representar os corpos, mas para conectar os corpos.

Tudo isso então não deixa de ser interessante para a gente pensar a poética como esse processo de reerotização da linguagem, à medida que a linguagem se encontra em crise. E há quem diga que a crise política é uma crise da própria linguagem, e que a crise estética é também uma crise da linguagem. E que, talvez, o que nós poderíamos fazer seria reerotizar a linguagem, de maneira que ela se torne novamente erótica, delirante, louca. Isso se daria tal como nas raízes do mundo arcaico, na medida em que a linguagem não servia para representar os corpos. A linguagem era um feitiço que tinha como função principal conectar os corpos, pois, não almejava estabelecer formulações representacionais.

Então, para concluir essa ideia de que a poética é algo misterioso; a linguagem se apresenta misteriosa porque eu não estou falando *sobre* o mistério, a própria fala *é* o mistério. A poética é esse salto no abismo onde a visibilidade não está nítida, a gente não consegue ver direito, mas a gente consegue sentir. E a questão que eu estou trazendo para a formulação de novas poéticas é a seguinte: como a gente pode se relacionar com aquilo que não se conhece muito bem? Na esteira das considerações de Deligny, a gente consegue se relacionar pela sensação a partir da opacidade, constituindo uma poética da relação – como endossa Glissant – , opaca justamente porque não é pelo conhecimento que eu posso me relacionar com aquilo que não conheço.

Nessa poética da relação, eu vou fabricando minha própria linguagem. Para mim, é nesse sentido relacional de opacidade que proponho o entendimento da poética; a fabricação dessa linguagem, desse modo de visibilidade como aproximação, como um tatear no escuro,

como um movimento em que se chega perto, como enxergar na boca do furacão ou como respirar na boca do furacão. É um pouco isso o que pretendo fazer neste primeiro ato em que trato da questão da poética.

ATO II – CRÍTICA

É no segundo ato dessa aula que eu vou me propor a tematizar a curadoria como crítica. Eu queria começar essa parte trazendo a etimologia da palavra crítica, na medida em que a palavra “crítica” tem a mesma etimologia da palavra “crise”. Por crise, a gente pode compreender um deslocamento tectônico, ou seja, aqui a gente tem uma placa geológica, pode ser uma placa espacial, uma placa afetiva, uma placa psíquica etc. A gente tem, portanto, essa camada que está instável. Na crise o que se provoca é esse movimento abrupto que faz a gente repensar aquilo que não entende muito bem; algo aí se quebrou, se movimentou. É um terremoto.

A palavra crítica nasce, no mundo grego, como decorrente da leitura/ enfrentamento de uma situação de crise. Então a crítica é uma tentativa de ler, de tornar legível essa crise que se anuncia. Entretanto, em todo furacão e toda crise, há algo aí que não é totalmente visível, não é completamente anunciado. A crítica nasce assim de uma tentativa de dizer sobre essa crise e, depois, que a crítica lê essa crise, a clínica seria justamente o momento da intervenção. Uma maneira de intervir, uma maneira de dar passagem a isso que está sendo pedido; de fazer a vida fluir. Então, essas palavras (crise, crítica e clínica) tem a mesma etimologia, surgem conectadas.

. Não pretendo enviesar essa discussão em um debate mais contemporâneo, mas hoje tem se falado muito que estamos vivendo a crise da própria crítica. A crise da própria crítica porque a gente não consegue ler a crise; a crise está aí e não conseguimos lê-la. Está tudo tão “esquizofrênico” que não conseguimos sequer identificar a situação crítica. Então, a própria crítica parece entrar em crise e, talvez, seja por isso que a gente pode falar hoje sobre a crítica da própria crítica. Ou, como diriam alguns mais pessimistas, tal crise seria a falência ou o fim da própria crítica.

Mas, enfim, dando alguns exemplos de livros que começam com a palavra crítica – pois, são também propostas de leitura – temos o caso de Kant (*Crítica da Razão pura*) tentando dar

conta da crise do conhecimento, temos o caso de Marx (*Para uma Crítica da Economia Política*), fazendo uma leitura diante da crise da economia, uma crítica da economia política. Por que então aproximar a curadoria da crítica? Por que nos aproximar de uma leitura da crise?

O que eu queria propor para vocês é pensar como a curadoria pode ser um caminho para analisar o mundo em que vivemos, dando-se como crítica. A crítica como análise. A meu ver, a curadoria tem esse sentido clínico mesmo; é a análise de analisar ou, como entende Foucault, a crítica como um diagnóstico do presente. Aliás, o próprio pensamento em Foucault se dá na medida em que se faz um diagnóstico do presente, uma tentativa de ler isso que nos acomete. A leitura e, ao mesmo tempo, a crítica tornam-se uma espécie de visão, pois, cria-se uma maneira de olhar, de ver a partir de novos óculos. Um modo de visão pode então ser uma luneta, criando-se uma visibilidade amplificada para gente poder enxergar essa crise.

A crítica também é – e Nietzsche coloca isso bem! – como um exercício de desnaturalizar aquilo que foi naturalizado. Então, o autor de Zaratustra vai dizer que todo tempo histórico vai naturalizar certos valores, tal como a nossa era tem naturalizado valores como visibilidade, individualidade, competitividade, velocidade etc. São todos valores que a gente vai incorporando e naturalizando. Então, uma crítica à la Nietzsche nos serviria para tentar desnaturalizar aquilo que foi naturalizado.

Dado isso, uma dada noção de crítica estaria preocupada com quais valores que a gente naturalizou e como, em contrapartida, poderia se produzir uma crítica desses valores estabelecidos e, muitas vezes, impostos sorrateiramente. Então, uma curadoria como crítica poderia funcionar no sentido de um diagnóstico do presente, que pode ser sobre o presente político, mas que também pode ser de uma produção artística que joga um olhar, joga uma visão que não seja completamente iluminada, tornando visível sem, contudo, tornar público. Isto é, uma visão que de alguma maneira consegue fazer a gente estranhar os valores já naturalizados.

É nesse sentido que a crítica opera como uma denúncia, uma denúncia disso que a gente não consegue ver porque já está naturalizado. Ora, são muitas ferramentas dessa denúncia, ferramentas que podem passar tanto pela reencenação da violência como pelo uso da metáfora, do exagero. São muitos modos de fazer denúncia, mas o que a denúncia quer fazer é somente que a gente veja o intolerável do tempo e acabe por tolerá-lo. Vale considerar que a própria sociedade se incumbe de produzir uma série de mecanismos que a todo instante trabalham para

que a gente tolere o intolerável. Há uma série de coisas no mundo que são intoleráveis e a gente começa a tolerar e, de alguma maneira, a curadoria tem essa potência de fazer a gente enxergar algo do intolerável, sem que tenhamos que nos apaziguar em uma resignação tolerante.

É nesse sentido que a curadoria poderia se fazer como uma espécie de sintomatologia do mundo, como se a curadoria pudesse captar os sintomas do mundo intolerável e torná-los visíveis. E eu queria discutir com vocês essa ideia de curadoria como sintomatologia do mundo. Luiza Duarte, que é uma crítica e curadora que gosto muito, escreve oportunamente:

Penso que curadoria é, entre outras coisas, aquilo que já foi definido como um certo levantamento de sintomas do mundo em que vivemos. A arte mostra o mundo que vivemos ao mesmo tempo que sinaliza sempre um outro mundo possível. O curador atua como um editor, um autor.⁴

Luiza coloca aqui a curadoria como um exercício de sintomatologia; exercício de levantar os sintomas do mundo. Esses sintomas, contudo, podem ser o sintoma da própria produção artística. Resta aqui uma questão: por que que hoje a gente está levantando tanta bandeira? Por que hoje em dia tem se produzido tanta bandeira? Ora, a bandeira não deixa de ser um sintoma da produção artística contemporânea, dizendo muito sobre o processo político que estamos vivendo, inclusive, de crise com a bandeira do Brasil. A gente não aguenta mais olhar verde e amarelo. Verde e amarelo é coisa proibida, ninguém mais usa. Então, a bandeira transforma-se em um sintoma do mundo em que vivemos. No mais, diante desse levantamento de bandeiras diversas, como pensar mesmo a curadoria como um levantamento de sintomas, como essa sintomatologia do mundo?

ATO III – CLÍNICA

Passando agora para essa parte da crítica como sintomatologia, eu quero discutir com vocês a curadoria como uma potência clínica. Diante da crise, como já apontamos, a crítica nasce na tentativa de ler a crise, de tentar criar ali uma visibilidade, analisar, investigar, tornar essa crise de alguma maneira visível e compreensível e, por fim, a clínica proporia uma intervenção diante dessa crise.

⁴ DUARTE, Luisa. **Panorama do pensamento emergente**, p. 62.

Então, partindo dessa ideia de intervenção que é a clínica, por que não se pode pensá-la como um modo de arte? Ora, tanto a clínica quanto a arte compartilham do mesmo material de trabalho, qual seja: a vida. Ambas trabalham na mesma matéria que é a vida; a vida vista como uma matéria plástica de transmutação. Entretanto, a vida, a partir da intervenção de diversos fatores, mecanismos e dispositivos, está a todo instante sendo aprisionada, controlada, boicotada, enrolada, capturada, colonizada para que possamos trabalhar e produzir (produzir muito, de preferência).

Na curadoria como clínica, portanto, a exposição pode funcionar como esse acontecimento que pode instaurar novos espaços e tempos. Isso considero ser muito importante, porque se a gente quer germinar um novo corpo, esse corpo precisa ser germinado em espaços outros e em novas temporalidades. Enfim, a exposição pode ser uma maneira de intervenção criadora, pois, passa a operar em uma lógica de resistência que não seja por oposição, mas sim como uma criação de algo novo.

Nesse sentido, a exposição pode funcionar como a criação de heterotopias, no sentido de espaços outros, quase como um modo de teletransporte em que aportamos em zonas autônomas temporárias. É a formulação dos espaços como máquinas de guerra, ou seja, como uma criação que dispersaria as forças estatais.

Eu queria então terminar esta aula pensando a curadoria como processo de fertilização e reflorestamento, pensando a arte como uma potência de ser o útero do mundo, de gestar novos corpos. Ver a montagem de uma exposição como a gestação de novos corpos, como gestação de si e como embriologia, como estudo da formação dos tecidos dos órgãos da vida que vai germinando.

Pretendo, portanto, encerrar a minha aula nesse “teatrinho” de três atos, falando sobre a fertilização e a germinação. Isto é, pensar a arte, a exposição, a curadoria, a montagem de uma exposição, como que um encontro de obras em um espaço e tempo determinados, pode então funcionar como um potente adubo e fertilizante para a imaginação, mas também como adubo e fertilizante para um corpo que pode ser germinado ali.

Isso para mim é o que consiste em uma política da curadoria. Não se trata de tema – não adianta pensar apenas em uma curadoria que traga um tema político –, é necessário pensar em uma curadoria que intervém na política, em uma política da imaginação, do desejo, do feto e

da sensação. Portanto, acho importantíssimo a gente começar a discutir esses dispositivos de criação de sensibilidade, atletismo afetivo e exercícios da musculatura da imaginação.

Como é que a gente faz para inventar novas possibilidades de vida nesse mundo? Como é que a gente gesta outros corpos, outros modos de viver? Zourabichvli afirmara que “a invenção de novas possibilidades de vidas supõe, portanto, uma nova maneira de ser afetado”⁵, ou seja, antes de nós querermos criar outras possibilidades de vida, precisaríamos também criar outras sensibilidades, outros modos de sermos afetados. O que mais tem me interessado é entender como inventar essas novas maneiras de ser afetado e de buscar obras que de alguma maneira clamam e instalam esses outros regimes de atenção, de percepção, de sensação e de temporalidade. Noutras palavras, como pensar a curadoria como essas tecnologias da sensibilidade.

Vale grifar que a gente vive uma época em que nos é cobrado ter mais consciência e entendimento, isto é, cobram-nos um conhecimento que se daria pelo controle das coisas e de nós mesmos. Nos precipitamos em querer lidar com tudo pelo entendimento, pela consciência, pelo texto, pela palavra. No entanto, considero que querer apenas tornar consciente alguns processos fascistas não faz com que eles parem de se operar. Tomar consciência dos processos raciais, econômicos, coloniais não faz com que esses processos simplesmente acabem, sejam interrompidos. Tais processos se operam, principalmente, na sensibilidade, no desejo, no afeto, na cognição, na atenção. Dessa maneira, eu acho que um desafio de nossa época é como a gente pode transformar a sensibilidade, como é que a gente consegue atuar politicamente no campo do sensível.

É por esses aspectos aqui destacados que eu vislumbro o papel político da curadoria, encontrando em meio à montagem de uma exposição de arte, na boca do furacão, uma potente ferramenta (crítica e clínica) de transformação e criação de novas sensibilidades.

⁵ ZOURABICHVILI, François. **Sobre o involuntarismo na política**, p. 338.

REFERÊNCIAS

DUARTE, Luisa. *In*: TEJO, Cristiana (coord.). **Panorama do pensamento emergente**. Porto Alegre: Zouk, 2011.

HOFMANNSTHAL, Hugo von. *La lettre de Lord Chandos*. [s.n.], 1994.

ZOURABICHVILI, François. **Deleuze e o possível (sobre o involuntarismo na política)**. *In*: ALLIEZ, Éric (org.). Gilles Deleuze: uma vida filosófica. São Paulo: Ed. 34, 2000.