

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

O PROBLEMA ANTROPOLÓGICO EM MICHEL FOUCAULT

MARCIO LUIZ MIOTTO

**SÃO CARLOS
2011**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

MARCIO LUIZ MIOTTO

O PROBLEMA ANTROPOLÓGICO EM MICHEL FOUCAULT

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Thelma S. da Mota Lessa da Fonseca

**SÃO CARLOS
2011**

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária/UFSCar**

M669pa

Miotto, Marcio Luiz.

O problema antropológico em Michel Foucault / Marcio Luiz Miotto. -- São Carlos : UFSCar, 2011.
224 f.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos,
2011.

1. Filosofia contemporânea. 2. Arqueologia. 3. História da
loucura. 4. Ciências humanas. 5. Alteridade. 6. Humanismo.
I. Título.

CDD: 190 (20^a)


MÁRCIO LUIZ MIOTTO

“ O PROBLEMA ANTROPOLÓGICO EM MICHEL FOUCAULT”

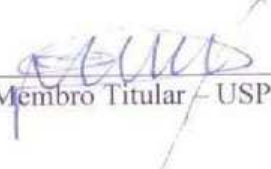
Tese apresentada à Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Aprovada em 11 de MARÇO de 2011

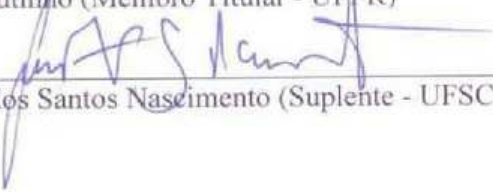
BANCA EXAMINADORA

Presidente 
Dra. Thelma Lessa da Fonseca (Presidente da Banca – UFSCar)

1º Examinador 
Dr. Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola (Membro Titular – USP/SP)

2º Examinador 
Dr. Eduardo Brandão (Membro Titular – USP-SP)

3º Examinador 
Dr. Luiz Damon Moutinho (Membro Titular - UFPR)

4º Examinador 
Dr. Luis Fernandes dos Santos Nascimento (Suplente - UFSCar)

“Toda a psicologia deteve-se até agora com preconceitos e receios morais: ela não ousou aventurar-se nas profundezas. Ousar conceber a psicologia como morfologia e como teoria da evolução da vontade de poder, tal como eu a concebo - ninguém pensou ainda em fazê-lo, nem de longe.”

Nietzsche, Para Além do Bem e do Mal, Aforismo 23

AGRADECIMENTOS

A meus pais e irmão, pelos momentos de suporte e compreensão essenciais;

À minha querida Graziella, companheira em todos os sentidos desde o início desse projeto;

Aos professores Luís Damon Moutinho, Vinicius Figueiredo e Thelma Lessa da Fonseca. Agradeço ao Prof. Damon pela interlocução inicial que levou ao projeto cujo segundo momento se apresenta neste trabalho; ao Prof. Vinicius por acolher o projeto em sua primeira realização; e agradeço à Prof^a Thelma pelo acolhimento e orientação durante o doutorado, pela confiança nas realizações e pela abertura a novos horizontes de pesquisa.

À FAPESP, pela oportunidade essencial do financiamento da pesquisa, seus desdobramentos e sobretudo seu enriquecimento com a possibilidade do acesso a novos conteúdos

Ao pessoal da Pós-Graduação em Filosofia da UFSCAR e aos amigos lá feitos, especialmente Giovana Temple e Maria Inez de Souza. Meu obrigado a Luiz Henrique Alves de Souza e Luciano Donizetti pela ajuda em momentos importantes.

Aos amigos e interlocutores: Augusto Bach, Herbert Souza, Derley Menezes Alves, Leticia Geraldi, Adriana Gagno, Neuzi Barbarini, Diego Viana, Leonardo Cruz, Ricardo Cabral, M^a Cecilia e M^a Julia, Danielle Papiou, wanderson, Achilles, Lucio Oliveira (e seu grupo). Aos meus tios Carlos, pelos incentivos, e Soninha, pelo suporte em horas importantes.

Ao IMEC, pelo acolhimento, recepção e trabalho criterioso e exemplar.

Ao pessoal do grupo “O Estrangeiro” e aos aprendizados do grupo “Usina”.

Finalmente, agradeço a todos os outros não nomeados que contribuíram positivamente na realização do presente trabalho.

RESUMO

A presente pesquisa de doutorado resulta de um projeto maior, intitulado “Sobre a Morte do Homem e a Psicologia, em Michel Foucault”. Esse projeto busca analisar a formulação, as nuances e consequências das diversas argumentações empregadas por Foucault nas críticas às “antropologias”, figuradas na trajetória dos textos dos anos 50 e 60. O eixo é o problema “antropológico”: nos textos de 1954, Foucault empreendia um duplo projeto de contestação e fundação das ciências humanas, buscando corrigir perspectivas consideradas errôneas em prol de uma antropologia isenta de prejuízos. Esses projetos de fundação rapidamente cedem lugar a suspeitas e à re colocação do problema antropológico: mais do que “solução”, a questão antropológica começa a se delinear como um núcleo de problemas. A postura de fundação e contestação cederá lugar a um conjunto de análises que denunciam as antropologias a partir de seus compromissos históricos. A presente pesquisa tenta analisar essa passagem da “solução” ao “problema”, tomando como base alguns materiais: os textos de Foucault contemporâneos e posteriores, os debates aos quais esses textos tentavam se inserir, e também algumas anotações de Jacques Lagrange aos cursos ministrados por Foucault na *École Normale Supérieure* entre 1953 e 1955. O entrecruzamento de referências serve para extrair os problemas que Foucault enxerga nos textos de 1954, buscando delinear de que modo esses problemas conduzem às interrogações dos textos de 1957 e à escrita, em Uppsala, da *Tese Principal* sobre a história da loucura.

Palavras-chave: *Foucault, arqueologia, antropologia, história da loucura, psicologia, ciências humanas, doença mental, modernidade, alteridade, humanismo.*

RESUMÉ

Cette recherche de doctorat est le résultat d'un projet plus vaste intitulé «La Question de la Mort de l'Homme et de la Psychologie selon Michel Foucault». Ce projet a l'objectif d'examiner la formulation, les facteurs et les conséquences rapportés aux différentes démarches utilisées par Foucault dans ses critiques aux «anthropologies», figurées dans la trajectoire des textes publiés pendant les années 1950 et 1960. La question principale est le problème «anthropologique»: dans les textes parus en 1954, Foucault a entrepris un double projet de contestation et fondation des sciences humaines; le jeune philosophe essayait de corriger les perspectives considérées par lui comme des perspectives erronées, pour en établir une nouvelle anthropologie finalement rigoureuse. Par contre, d'une façon relativement vite les projets de fondation ont été remplacés par des suspensions et donc il y a eu un changement de la façon d'énoncer le problème anthropologique: au lieu d'être «solution», la question anthropologique commence à devenir un domaine plein de problèmes. L'essai de fonder donne place à un ensemble d'analyses qui dénoncent plusieurs engagements historiquement faits pour les connaissances anthropologiques. La recherche réalisée essaye d'analyser ce passage de la «solution» au «problème», en croisant la lecture de certains matériaux: les textes publiés par Foucault pendant les années 50 (et quelques textes des années 60), les débats contemporains et les discussions sur lesquelles ces textes ont essayé d'entrer, et aussi quelques notes écrites par Jacques Lagrange pendant les cours donnés par Foucault à l'Ecole Normale Supérieure depuis 1953 jusqu'à 1955. Le croisement de références a l'objectif de voir le contexte des problèmes probablement vus par Foucault dans les textes de 1954, et le chemin parcouru par lui, jusqu'aux questions énoncées dans les textes de 1957 et l'écriture à Uppsala de la thèse principale sur l'histoire de la folie.

Mots-clés: *Foucault, archeologie, anthropologie, histoire de la folie, psychologie, sciences humaines, maladie mentale, modernité, alterité, humanisme*

ÍNDICE

Introdução - Da História da Psicologia ao Problema Antropológico	01
Capítulo I Um Pensamento que contribui mais do que o diz	14
<i>A Transcendência do Sonho</i>	24
<i>O Espaço Originário Onírico</i>	30
<i>Fixação na Imagem e Imaginação Poética</i>	45
Capítulo II – O “Paradoxo Incrível”	78
<i>Das Dimensões Psicológicas às noções de “Mundo” e “Meio”</i>	80
<i>Uma Antropologia “Pavloviana” e “Marxizante”</i>	95
<i>O “Paradoxo Incrível”</i>	108
<i>Meio, Negatividade, Teoria e Prática</i>	133
Capítulo III – Os Problemas da Antropologia	152
<i>Os Problemas da Antropologia</i>	156
<i>O “Retorno aos Infernos”</i>	185
Considerações Finais	210
Bibliografia	214

ABREVIACÕES

- DEI** Foucault, M. *Dits et Écrits* (Vol. I). Paris: Gallimard, 2001
- DEII** Foucault, M. *Dits et Écrits* (Vol. II). Paris: Gallimard, 2001
- DEIBR** Foucault, M. *Ditos e Escritos* (Vol. I) RJ: Forense Universitária, 1999 (Os outros volumes da Forense Universitária seguem o padrão: DEIBR, DEIIBR, DEIIIBR etc.)
- ISE** Foucault, M. (1954) Introduction (Le Rêve et l'Existence). *Dits et Écrits* (Vol. I). Paris: Gallimard, 2001; Edição brasileira: Introdução (Sonho e Existência). *Ditos e Escritos* (Vol. I) RJ: Forense Universitária, 1999. (As paginações das duas edições aparecem separadas por uma barra “/”, ex. ISE p. 94/66)
- MMPER** Foucault, M. *Maladie Mentale et Personnalité*. Paris: PUF, 1954
- MMPSY** Foucault, M. *Maladie Mentale et Psychologie*. Paris: Puf, 1962; Edição brasileira: *Doença Mental e Psicologia*. RJ: Tempo Brasileiro, 1975. (As paginações das duas edições aparecem separadas por uma barra “/”)
- PSY50** Foucault, M. La Psychologie de 1850 à 1950. *Dits et Écrits* (Vol. I). Paris: Gallimard, 2001; Edição brasileira: A Psicologia de 1850 a 1950. *Ditos e Escritos* (Vol. I). RJ: Forense Universitária, 1999. (As paginações das duas edições aparecem separadas por uma barra “/”)
- RSP** Foucault, M. La Recherche Scientifique et la Psychologie. *Dits et Écrits* (Vol. I). Paris: Gallimard, 2001
- TC** Foucault, M. (1961) *Introduction à l'Anthropologie de Kant*. Paris: Vrin, 2008 (também mencionada como “Tese Complementar”)
- HL** Foucault, M. (1961/1972). *Histoire de la Folie à l'Âge Classique*. Paris: Gallimard, 1972; Ed. Brasileira: *História da Loucura* (trad. José Teixeira Coelho). SP: Perspectiva, 1995. (As paginações das duas edições aparecem separadas por uma barra “/”)

INTRODUÇÃO

DA HISTÓRIA DA PSICOLOGIA AO PROBLEMA ANTROPOLÓGICO

“A filosofia é uma reflexão para a qual qualquer matéria serve,
ou diríamos mesmo para qual só serve a matéria que lhe for estranha”
- Georges Canguilhem -

“Est-ce que vous êtes capables de supporter votre propre histoire?”
- Michel Foucault -

O início da obra de Michel Foucault oferece ao leitor uma série de questões, muitas delas ainda abertas. Sobre elas, diversos críticos, comentadores, entusiastas e detratores tentam demonstrar os compromissos assumidos e não assumidos, considerar o início da obra a partir daquilo que ela se tornou, ou mesmo tomar algumas menções posteriores (especialmente dos anos 70 e 80) como bandeira e esquecer a pergunta sobre quais problemas elas tentaram se desvincilhar. Na biografia, Eribon menciona diversos interesses do jovem Foucault. A partir de Eribon, Granjon separa “duas abordagens distintas” e problematicamente coexistentes na formação em psicologia do autor francês: um lado, “experimental”, com Pierre Janet, Henri Pieron e Jean Piaget; outro, mais “filosófico”, com Maine de Biran, Merleau-Ponty e Bergson¹. Frederic Gros e Jorge D’Ávila citam o “primeiro trabalho universitário” escrito por Foucault, sob a direção de Jean Hyppolite, intitulado *La constitution d'un transcendantal historique dans La Phénoménologie de l'Esprit de Hegel* (escrito em 1949, inédito)². Entre os anos 1950-51, Foucault projetaria dois assuntos para suas teses Principal e Complementar: “A noção de cultura na psicologia contemporânea”, e “O problema das ciências humanas nos pós-cartesianos” (cujo orientador provável seria Henri Gouhier)³. Logo depois, nos anos 52-53 ele reorganiza os planos: para além de uma “tese complementar” no prelo, intitulada *Psychiatrie et analyse existentielle* (segundo Eribon, uma provável duplicação da *Introdução* ao texto de Binswanger), aparecem os textos já conhecidos, publicados em 1954 (Cf. Eribon 1990 p. 76). Portanto, até a defesa das *Teses Principal e Complementar*, em 1960, há todo um conjunto prévio de problemas figurados em ensaios, conjecturas e debates.

Alguns leitores buscam situar o trabalho inicial de Foucault diante da epistemologia

¹ Granjon, Marie-Christine (org.). *Penser avec Michel Foucault*. Paris: Karthala, 2005, p. 12.

² Gros, F.; D’Ávila, J. *Michel Foucault, Lector de Kant*. Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes, 1998 (arquivo WEB), s/p. Cf. Eribon (1990, p. 44). Conforme David Macey (1995, p. 72), o trabalho não foi conservado.

³ Cf. Eribon, D. *Michel Foucault – uma biografia*. SP; Cia das Letras, 1990, p. 52-54.

francesa e da história das ciências, segundo autores como Bachelard, Koyré e Canguilhem. Outras pesquisas se esforçam em delinear o distanciamento de outras reflexões, especialmente a fenomenologia, a dialética e o estruturalismo. Outros trabalhos - estes sem cuidado, mas produzindo curiosamente efeitos já discutidos por Foucault - tentam inserir o filósofo francês *dentro* dos discursos das ciências humanas mais diversas: se suas pesquisas apontavam como a educação moderna nasce a partir de discursos com efeito científico agenciados a práticas disciplinares, para alguns ele pode representar um exaltador de novos discursos *pedagógicos*; se os textos foucaultianos problematizam o nascimento das “ciências psi” segundo temas “míticos”, relativos à instauração de um certo leque “moderno” de relações negativas do homem consigo mesmo e com os outros, tornando-o sujeito e objeto de conhecimento e abrindo posteriormente o problema dos “modos de subjetivação”, alguns *experts* criam clínicas e psicoterapias em cima da nova “teoria”; e se outros livros descrevem como o discurso das ciências da vida aparece ao homem moderno unido à “biopolítica”, mostrando a curiosa correlação entre a noção de “organismo” e as diversas políticas “institucionais” - apontando o nascimento de noções como a de “organização”, tanto biológica como social -, hoje alguns o lêem como alguém que contribui e implementa práticas e análises organizacionais (no interior das empresas).

Dentro dessa multiplicidade de compromissos – dos interlocutores aos bons intérpretes, passando pelas “monstruosidades” da crítica ou do uso da “caixa de ferramentas” conceitual -, o próprio Foucault não deixou de se reportar positivamente a diversas outras figuras. Dentre elas, para além da dedicatória de *História da Loucura*, Jean Hyppolite, professor e orientador da *Tese Complementar*, seria diretamente evocado nos momentos em que este trabalho trata da *Antropologia* de Kant em sua “gênese e estrutura”⁴. A *Tese Principal*⁵ foi orientada por Georges Canguilhem e assumia parentesco com as análises de Georges Dumezil. A este, Foucault reportaria sua idéia de “estrutura”: “descobrir formas estruturadas de experiência nas quais o esquema pudesse se reencontrar, com modificações, em níveis diversos...”⁶. A Canguilhem, que seria leitura “tardia”, Foucault reconheceu mesmo assim a interlocução com seus trabalhos (especialmente *O Nascimento da Clínica*), não resumida aos anos 60, e inclusive perdurada nas pesquisas de Canguilhem após a morte de Foucault⁷.

⁴ Foucault, M. (1961) *Introduction à l'Anthropologie de Kant*. Paris: Vrin, 2008 (Adiante citado como “*Tese Complementar*” ou “TC”). Cf. por ex. a afirmação de Defert, Gros e Ewald na p. 8

⁵ Foucault, M. (1961/1972). *Histoire de la Folie à l'Âge Classique*. Paris: Gallimard, 1972; Ed. Brasileira *História da Loucura* (trad. José Teixeira Coelho). SP: Perspectiva, 1995. (Adiante citado como “*Tese Principal*” ou “HL” - com paginação da Gallimard e da Perspectiva separadas por barra)

⁶ Foucault, M. (1961). La folie n'existe que dans une société. *Dits et Écrits* (Vol. I). Paris: Gallimard, 2001 p. 196 (Adiante citado como “DEI” para o Vol. I e “DEII” para o Vol. II); A loucura só existe em uma sociedade. *Dits et Écrits*. RJ: Forense Universitária, 1999 p. 149 (Adiante citado como “DEIBR” - os outros volumes da Forense Universitária seguem esse padrão)

⁷ Nas quais pontos de interlocução podem se encontrar por exemplo em *Cérebro e Pensamento* (1990/2008) e em diversos outros artigos. É notável, por exemplo, *L'Homme et l'animal du point de vue psychologique selon*

A “descoberta” de Nietzsche viria com menções a Heidegger, mas sobretudo com as novas leituras, durante os anos 50, de figuras como Blanchot e Bataille. Se estas duas figuras aparecem mais nos textos foucaultianos sobre literatura no início dos anos 60, é notável a presença – pouco comentada – das análises de *Lautreamont et Sade*, desempenhando papel fundamental na descrição de *História da Loucura* sobre a desrazão moderna e na crítica do “círculo antropológico”.

Não se trata aqui de tentar enumerar todas as “leituras” do autor francês, nem buscar suas “influências”. Trata-se de começar a apontar um conjunto de problemas com os quais seus textos dos anos 50, e depois dos anos 60, deparam-se. Mais do que “influências” ou “leituras”, desde os primeiros textos Foucault debate com seus pares em diversos níveis. E é precisamente desses níveis - éticos, estéticos, políticos e epistemológicos, segundo os debates iniciais – que os primeiros livros principais de Foucault tentarão, em certo sentido, dar conta. Sobre esses problemas dos anos 40 e 50 aos quais o autor francês oferecerá sua posição peculiar, os apontamentos acima, bem como declarações *posteriores* do autor e interlocutores, talvez ajudem a situar algumas direções.

Primeiramente, cabe notar o Foucault posterior evocando os problemas e interrogações relativos à psicologia. Se ele comentava, em textos tardios e de um modo vago, sobre uma certa “ambiguidade de estatuto” ou “mal estar” advindos das práticas da época (anos 1940-1950) para com os doentes mentais (tanto em termos da prática pessoal de Foucault, quanto de teoria e prática efetivas), tal “ambiguidade” – geradora de uma futura “crítica histórica” ou “análise estrutural” das psicologias⁸ – se abordaria, antes da escrita da *Tese Principal*, por outras inspirações. Foucault declara que quando era aluno e conviva de Althusser nos anos 50, “as principais correntes filosóficas na França eram o marxismo, o hegelianismo e a fenomenologia”, despontando o “estruturalismo”. Porém, sobre suas filiações, “não aderi a nenhum desses dogmas”. Bem entendido, “eu os estudei, mas o que me deu pela primeira vez o desejo de cumprir um trabalho pessoal foi a leitura de Nietzsche”⁹. Essas declarações posteriores (às vezes enunciadas muitos anos depois) não são precisas. Mas elas ajudam a compor o problema: “Houve, digamos de 1950 a 1960, toda uma série de acontecimentos

Charles Darwin (1960/1975), onde em 1960 Canguilhem sustenta diferenças entre os antropologismos de intérpretes de Darwin, notadamente psicólogos, e as implicações efetivas da teoria da evolução a despeito de qualquer antropocentrismo.

⁸ *Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins* (1983), DEII, p. 1347. Cf. também *Le pouvoir, une bête magnifique* (1977), DEII, p. 369 e *Asiles. Sexualité. Prisons* (1975), DEI, p. 1639. Foucault refere-se sempre à sua experiência de “estagiário” e ao lugar incerto ocupado entre médicos e doentes. Mas supõe que esse “mal estar” não se resumiria à condição de estagiário, mas à suspeita mais geral sobre as próprias práticas “psi”. Nessa experiência de estagiário, Foucault trabalhou com eminentes psiquiatras, tanto no lado “experimental” (inclusive com Henri Laborit e Jean Delay, “que descobriram e experimentaram as primeiras drogas neurolépticas”, Cf. Beaulieu e Fillion 2008, p. 76) quanto nas abordagens fenomenológicas (gerando, como se sabe, a *Introdução* que acompanha a tradução de *Sonho e Existência*).

⁹ *Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins*, DEII, p. 1348

maiores, que formaram um planeta cultural, estético, científico e artístico de todo um outro tipo do que foi elaborado ou legado pelo marxismo e a fenomenologia”¹⁰. Nos anos 40/50, “a fenomenologia era ainda dominante na cultura européia”¹¹. Em contrapartida, “desde 1945, é verdade que, para toda uma série de razões políticas e culturais, o marxismo constituía na França uma espécie de horizonte que Sartre considerou por algum tempo intransponível”¹². O Foucault de então comenta sobre as implicações do PCF e do marxismo stalinista corrente: carregado de um certo ascetismo dogmático¹³, configurava-se como reação a outros tipos de pensamento “burgueses” (por vezes a psicanálise, mas especialmente o estruturalismo), imputados facilmente de “tecnocracia” e “idealismo”¹⁴. O “rolo compressor stalinista” impediria ou retardaria tanto movimentos contemporâneos à Revolução Russa (certos formalismos russos dos anos 20, Foucault não precisa quais), quanto outros já anunciados nos anos 50, notavelmente a “anti-psiquiatria”¹⁵.

Tem-se portanto, partindo do “mal estar” decorrente da psicologia dos anos 50, o caráter “dominante” da fenomenologia e o “horizonte intransponível” do “dogmatismo” marxista, panorama maior e fornecedor das diretrizes para conter as “ambiguidades” da época¹⁶. A ponto de algumas preocupações principais se situarem em “construir algo que seria não Freud-Marx, mas Husserl-Marx, a relação fenomenologia-marxismo”¹⁷. Ou ainda, para além do eixo fenomenologia-marxismo, Foucault enxergaria a figura de Hegel dominando os debates¹⁸. Dados esses elementos preliminares, como a psicologia se articularia com tais pensamentos? Do lado da fenomenologia, referindo-se à tradição dos psiquiatras, “certamente essas soberbas descrições da loucura como experiências fundamentais únicas, incomparáveis, foram importantes”. Via marxismo, muitos psiquiatras, quando não marxistas, “foram conduzidos a concentrar sua atenção sobre o que se passava na URSS e daí a Pavlov e à reflexologia, a uma psiquiatria materialista”. Mas as psiquiatrias fenomenológicas acabariam por servir apenas para “melhor delimitar o que poderia haver de abafado e opressivo no olhar e

¹⁰ *Le style de l'histoire* (1984), DEII, p. 1470.

¹¹ *L'intellectual et les pouvoirs* (1984), DEII, p. 1566.

¹² *Structuralisme et poststructuralisme* (1983), DEII, p. 1253.

¹³ “Ascetismo” em um sentido muito próximo ao empregado nos cursos de Foucault na mesma época: “Isso também fazia parte desse modo desastroso, dessa maneira de ser no Partido: o fato de ser obrigado a sustentar qualquer coisa muito contrária ao que se pode crer fazia justamente parte desse exercício de dissolução do eu e da busca do outro” (...) “esse lado um pouco ridículo de conversão, de ascetismo, de auto-flagelação que é um dos elementos importantes da maneira pela qual muitos estudantes – ainda hoje em dia, na França – participam da atividade do Partido comunista”. *Entretien avec Michel Foucault* (1980), DEII, p. 870.

¹⁴ *Entretien avec Michel Foucault* (1980), DEII, p. 883.

¹⁵ *Entretien avec Michel Foucault* (1980), DEII, p. 879-882.

¹⁶ “O que me admirou quando fui estudante, é que se estava naquele momento em uma atmosfera notavelmente marxista, onde o problema do vínculo entre a teoria e a prática estava absolutamente no centro de todas as discussões teóricas”. *L'intellectuel et les pouvoirs* (1984), DEII, p. 1566.

¹⁷ *Structuralisme et poststructuralisme* (1983), DEII, p. 1253.

¹⁸ “[A filosofia] procedia, delimitada de um lado pela teoria dos sistemas de Hegel e pela outra pela filosofia do sujeito, sob a forma da fenomenologia e do existencialismo. Em substância, era Hegel que prevalecia” *Entretien avec Michel Foucault* (1980), DEII, p. 879-882

no saber psiquiátrico”¹⁹. E os psicólogos marxistas, diante do primado da reflexologia, culminariam em “todo um conjunto de problemas teóricos e científicos que não poderiam evidentemente conduzi-los muito longe”²⁰; eles pagariam tributos ao mesmo positivismo que criticavam, “ao preço de uma surdez radical a respeito de todas as questões de psiquiatria pavloviana”²¹. Daí, segundo Foucault, a necessidade de um pensamento de “outro tipo”, “diferente do marxismo e da fenomenologia”, vinculado a um certo “planeta cultural” dos anos 50 e ligado a Nietzsche.

Esse pensamento “de outro tipo”, ou o problema dele, conduzirá Foucault à “crítica histórica” ou “análise estrutural”, presentes na *Tese Principal* (de certo modo também na *Tese Complementar*). E os relatos apontam o caminho por Nietzsche, por vezes inspirado pela leitura de Heidegger, mas sobretudo ligado a outros escritores como Maurice Blanchot e Georges Bataille. Eles foram “os primeiros a começar nos fazer sair da fascinação hegeliana”; desviando-se do tema da fundação, colocaram o “sujeito como problema fundamental”²², revelando que há uma “história do sujeito” tanto quanto uma “história da razão”²³, por fim “liberando” os anos 50 de “Hegel e a fenomenologia”²⁴. Enfim, tanto no âmbito teórico quanto cultural, mas sobretudo com vistas à experiência concreta, eles se colocariam como alternativa à questão: “em que medida se pode constituir formas de reflexão e de análise não irracionistas, que não sejam de direita e não se insiram por conseguinte no dogma marxista?”²⁵.

Nietzsche, portanto, se apresenta como uma espécie de “alternativa”. Mas em que sentido ela se efetuará? E o que tornaria esses horizontes conceituais dos anos 50, de um só golpe, insatisfatórios? Retornando aos trabalhos e textos de Foucault dos anos 50, vê-se as interrogações regidas pelos problemas da psicologia e das ciências humanas. E ao contrário de diversos relatos posteriores, elas são tributárias daquilo mesmo que Foucault declarou posteriormente “não aderir”: em 1949, o “transcendental histórico” em Hegel; em 1950-51, a “cultura” na psicologia contemporânea e as “ciências humanas” nos pós-cartesianos; e até 1954, o projeto de tese complementar sobre análise existencial, a *Introdução a Sonho e Existência, Maladie Mentale et Personnalité*, e a encomenda de *A Psicologia de 1850 a 1950*. Onde figuraria Nietzsche, ou a tentativa de sair desse “planeta cultural” dos anos 50? Até agora consta apenas a indicação da necessidade do pensamento de “outro tipo”, e o “mal estar” ou

¹⁹ *Entretien avec Michel Foucault* (1980), DEII, p. 877. Embora, sobre a fenomenologia, Foucault admita permanecer o tema de “reinterrogar as evidências fundamentais”. Cf. *L'intellectuel et les pouvoirs* (1984), DEII, p. 1569.

²⁰ *Entretien avec Michel Foucault* (1980), DEII, p. 880

²¹ *Entretien avec Michel Foucault* (1977), DEII, p. 142; *Microfísica do Poder* (1977/1979), p. 2.

²² *La Scène de la Philosophie* (1978), DEII, p. 589-590.

²³ *Structuralisme et poststructuralisme* (1983), DEII, p. 1255.

²⁴ *Entretien avec Michel Foucault* (1980), DEII, p. 867.

²⁵ *Entretien avec Michel Foucault* (1980), DEII, p. 884.

“ambiguidade de estatuto” da psicologia, com os problemas do pavlovismo e a suspeita sobre o “olhar” do psiquiatra existencial. Em um relato muito próximo ao do “mal estar”, Gerard Lebrun comenta brevemente os “cursos de Foucault” do início dos anos 50, carregados de interrogações sobre as contradições da psicologia:

Esse tema já aparecia nas aulas de Foucault, entre 1953 e 1955: será por acaso que a psicologia dos testes e a psicologia da criança nascem do estudo das crianças anormais? De onde vem a noção de idade mental, se não for da patologia? De onde vem a pedagogia moderna, se não for da intenção de integrar na escola as crianças retardadas? - Não, não foi por acaso que o desaparecimento da Desrazão transformou a função do patológico (...) o doente mental transformou-se um documento vivo, uma mina de informações (Lebrun 1985 p. 18)

Ou em outras palavras, caso nos fiemos na precisão cronológica do relato de Lebrun, o Foucault de então já colocaria um problema: não é absolutamente por uma espécie de irradiação que a psicologia, ciência geral e constituída, ilumina e rege suas práticas. De algum modo as *práticas* engendrariam a possibilidade de noções e domínios de análise psicológicos ou pedagógicos. Ora, *grosso modo* cabe a uma ciência, dado seu domínio prévio de positividade, a prescrição de seus campos de pesquisa possíveis, não o contrário. Se com a psicologia ocorre diferente e os campos de aplicação parecem prescrever a existência da ciência, isso não deve ser “por acaso”.

Outra indicação desse mal estar, e da necessidade de um outro modo de colocar os problemas, vem de Daniel Defert, Frédéric Gros e François Ewald, também sobre os “cursos” dos anos 50. Um “curso dado na Universidade de Lille em 1952-1953”, chamado “*Connaissance de l’homme et réflexion transcendante*” (o escrito “filosófico” mais antigo conservado de Foucault)²⁶, trabalharia um problema “essencial” desde os anos 50: “a antropologização crescente da filosofia”. O roteiro retraçaria “o destino do tema antropológico na filosofia do século XIX: Kant, Hegel, Feuerbach, Marx, Dilthey, Nietzsche”. No curso em questão, Foucault se focaria na *Lógica* de Kant (ao contrário do trabalho posterior, centrado na *Antropologia*). Dada a indicação, de algum modo as articulações entre o “conhecimento do homem” e o tema transcendental perpassariam as perguntas da *Lógica* e o esquema do filosofar: “que posso saber”, “que devo fazer”, “que me é permitido esperar” “remetem-se”, por sua vez, à pergunta: “o que é o homem?”. Qual é o significado das perguntas da Crítica “se remeterem” à Antropologia, nesse texto e diante do legado de Kant? De algum modo a filosofia kantiana, e com ela todo o pensamento posterior, reportaria-se ao problema antropológico. Problema de perspectivas ambíguas inclusive nos textos posteriores, porém já ensaiado nos cursos de Lille.

Uma última indicação são as inéditas 68 páginas de um outro curso, ministrado em

²⁶ Kant, I. *Anthropologie du point de vue pragmatique*; Foucault, M. *Introduction à l’Anthropologie* (1961). Paris: Vrin, 2008, p. 8. Seria essa indicação do curso um prenúncio de futura publicação, provavelmente após Gros publicar algum livro a respeito?

1954-1955, mantido no acervo do *Centre Michel Foucault*. Constituído por anotações de Jacques Lagrange, intitula-se *Problèmes de l'Anthropologie*. O site do *Centre Foucault* não precisa o conteúdo do curso. Mas durante o último ano da pesquisa, uma visita programada de duas semanas ao *Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine* (IMEC, situado em Caen) permitiu acessá-lo. Esse primeiro acesso teve algumas implicações. Em primeiro lugar, o estatuto dele no IMEC é dúbio: o acesso é público (diferente de outros documentos, não é necessária permissão do *Centre Michel Foucault* para o acesso), mas ao mesmo tempo restrito (é necessária autorização do Instituto para o acesso e não obtivemos autorização de cópia). Em segundo lugar, nesse documento xerocado das anotações pessoais de Lagrange e disponibilizado para consulta na biblioteca, algumas páginas faltam, cortando partes da exposição. Em terceiro lugar, todas as anotações são em letra cursiva, não poucas vezes com redação ligeira, leitura difícil, lacunas ou uso de abreviações e siglas, exigindo leitura atenta e tempo *apropriado* de análise (o catálogo do IMEC o diz: trata-se de alografia, “*feuilletts manuscrits allographes*”²⁷). Em quarto lugar, ao abrir a *Cote FCL 3.08* (no site) ou 3.8 (na biblioteca²⁸), o pesquisador não encontra apenas esse documento, mas vários outros não catalogados²⁹! O curso “*Problèmes de l'Anthropologie (ULM 1954-1955)*” não esgota as anotações de Lagrange contidas na referência. Outras anotações incluem “*Psychologie Sociale*”, “*Rapports de la Personnalité et de la Maladie Mentale*”, “*Psychologie de l'Enfant*”, “*Rapports de la Folie avec les structures sociales*”, “*L'Angoisse*” e “*La Psychologie Genetique*”, todos seguidos de “(ENS – 1953)”.

Tais documentos referem-se às aulas de Foucault ministradas na *École Normale Supérieure* entre 1953 e 1955. Portanto, dizem respeito tanto aos compromissos “antropológicos” do Foucault dos anos 50, quanto ao Foucault que vai em 1955 a Uppsala escrever sua tese de doutorado sobre história da loucura. Conforme David Macey (1995 p. 91), entre o fim de 1952 e o início de 1955 o jovem filósofo dividia seu tempo dando aulas de psicologia em Lille (ali passava “duas ou três noites na semana” em um hotel) e na *École Normale* (onde foi “*répétiteur agrégé*” ou “tutor” convidado por Althusser). Lagrange tomou essas notas pessoais na época, conservando-as até o momento da doação. Portanto, elas mesmas possuem um caráter também dúbio: são notas privadas, para uso pessoal durante os cursos, justificando a letra difícil, as abreviaturas e a escrita rápida; e ao mesmo tempo, a disponibilidade pública (também dúbia) das notas no IMEC indica a necessidade de depurar essas notas, inserindo-as nos debates sobre Foucault. Durante a pesquisa no IMEC e dadas as

²⁷ Cf. o catálogo do IMEC em http://www.imec-archives.com/fonds_archives_fiche.php?i=FCL

²⁸ Cf. o catálogo do IMEC

²⁹ Ou talvez catalogados sob essa mesma referência. Mas dado algum do catálogo (http://michel-foucault-archives.org/spip.php?page=inventaire&cote_article=FCL&classement=Cours#resultats) supõe sua existência.

circunstâncias, o tempo programado não permitiu analisar detidamente ou integralmente todos os documentos, prejudicando a transcrição ou transliteração de versões divulgáveis³⁰. Nesse contexto, o presente trabalho abordará as informações recolhidas seguindo três critérios: em primeiro lugar, apresentar ao leitor sua novidade e a importância de um trabalho prioritariamente detido em seu teor; em segundo lugar, inserir informações e contribuições relevantes no conteúdo da tese, que já estava adiantada durante a visita ao IMEC³¹; em terceiro lugar, *não elaborar teses maiores* sobre esses conteúdos ainda problemáticos, mas apenas expô-los em caráter *preliminar* e apresentar direções possíveis para a *necessidade* de trabalhos futuros. O presente trabalho tentará inserir os cursos de 1953-1955 no teor da tese; quando oportuno, aparecerão conjecturas e hipóteses sobre possíveis direções e contribuições, reafirmando a necessidade de um *outro* estudo detido.

Retornando ao contexto acima, no qual os cursos na ENS de 1953-55 se entrecruzam com o curso ministrado em Lille (1952-53), as declarações de Lebrun sobre os anos 50 e os comentários posteriores de Foucault, essas indicações preliminares permitem reunir as questões: *de algum modo*, no decorrer dos anos 50 Foucault entrevê uma espécie de conjunto problemático que segue do kantismo às ciências humanas, passando pela psicologia, o marxismo e a fenomenologia; *de algum modo* esse conjunto de problemas - não restrito apenas a um debate “teórico” mas ao contexto sócio-político - exigirá uma mudança de enfoque passando pelos autores “nietzscheanos” ou pelo pensamento “de outro tipo” mencionados acima; *de algum modo* essa mudança de enfoque diz respeito a prejuízos desses domínios analisados; e *de algum modo*, como se vê em eco também nos textos posteriores, cada vez mais esses problemas se circunscrevem nos epítetos “conhecimento do homem”, “antropologia”, “humanismo”, relacionados à psicologia e às ciências humanas de um lado, e à “reflexão transcendental” de outro.

Nos relatos mais *tardios* sobre os compromissos dos anos 50, o termo “antropologia”

³⁰ O que põe a necessidade de um estudo detido e também – de saída - a autorização do IMEC. A estadia na França foi inicialmente programada para uma pesquisa bibliográfica cujo foco era (dentre outros textos menos notáveis) o documento *Problèmes de l'Anthropologie*. O período envolveu duas semanas no IMEC (75 horas de pesquisa) e outra semana com visitas à Biblioteca Nacional e à Biblioteca Henri Ey (no Hospital *Sainte-Anne*). Na época, escolheu-se esse período devido às opções de financiamento da viagem (despesa financiada pela FAPESP para “visita técnica/estágio” em “evento no exterior” com sete diárias – outra variável influente foi um evento natural chamado *Eyjafjallajökull*) e sob a perspectiva de encontrar na FCL 3.8 *apenas* o *Problèmes de l'Anthropologie*. Considerando 1) o material novo encontrado, 2) o tempo restrito de estadia em função do novo material encontrado, 3) a falta de alternativas quanto à fotocópia na ocasião da pesquisa e 4) a dificuldade de leitura, o material lá recolhido consistiu em notas, citações (literais ou traduzidas), resumos e comentários, cujo tom se oferecerá nos capítulos seguintes. Portanto, não foi possível fotocópia e a leitura das alografias impossibilitou uma transcrição integral (ela requer tempo extra e cotejo detido). Seguindo outros trabalhos de divulgação de escritos inéditos de Foucault (por exemplo o de Frédéric Gros e Jorge Dávila sobre a *Tese Complementar* 1996), pela novidade desses documentos, o presente trabalho optou por não perder a oportunidade de expor tais conteúdos, salientando seu caráter absolutamente *preliminar*, a necessidade de um cotejo detido e também de um *outro estudo* dedicado exclusivamente a esses cursos.

³¹ Em maio/junho de 2010

ainda é lembrado e contraposto às posições adotadas por Foucault, acompanhado ou cedendo lugar a termos correlatos como “humanismo”: reconsiderando em *O Uso dos Prazeres* a noção de “experiência” empregada nos anos 50, Foucault admite ter adotado as opções majoritárias, próximas aos termos acima, de uma “teoria geral do ser humano”. Elas regeriam de um lado certa “antropologia filosófica” e de outro uma “história social”. Mas Foucault romperia com as duas opções dessa “teoria geral” em direção a uma história das formas de experiência, conduzindo não a noção de experiência a uma antropologia fundante, mas as idéias de “homem” a uma análise histórica das “experiências”³². E nessa linha de diferenciar ou criticar as “teorias gerais”, diversos são os juízos correlatos: deve-se suspender os “universais antropológicos” e as teorias da “natureza humana” pretendendo “validade universal”³³; evitar essas “idéias de homem”, que apresentam “uma certa forma de *nossa* ética como um modelo universal válido para não importa que tipo de liberdade”³⁴, pois enfim “todo mundo era humanista”, de Camus e Sartre a Stálin, dos liberais a Hitler e aos católicos³⁵, e talvez “ninguém é mais humanista que os tecnocratas”³⁶... Vê-se como o tema do “homem”, nos relatos posteriores, segue em direção às questões evocadas acima sobre os anos 50, e parece até mesmo *agrupar os prejuízos que “exigiriam” a leitura de Nietzsche*: esses tecnocratas consideram ser “os únicos a deter o jogo de cartas que permitiria definir o que é a ‘felicidade dos homens’”. “Deter o jogo de cartas” de um lado, e postular a “felicidade” de outro, aparentaria definir, no limite, os humanismos. Não seriam os humanistas espécies de homens que, assumindo a possibilidade do homem conduzir a si mesmo controlando seus modos de funcionamento, acabam por criar modelos de funcionamento para conduzir o próprio homem? A eterna disputa entre os detentores da “verdadeira” idéia de homem viria apenas a confirmar isso³⁷. E assim a noção de humanismo seria, no limite, “a pequena prostituta de todo o pensamento, cultura, moral e política dos últimos vinte anos”³⁸, talvez não passando de mera justificação ou maneiras de colorir pré-concepções de homem³⁹. A ponto de Foucault comentar

³² Que Foucault sustenta ser o ponto de partida de seus primeiros livros. Cf. *Préface à l’Histoire de la sexualité* (1984), DEII, p. 1398.

³³ *Foucault (Dictionnaire des philosophes)* (1984), DEII, p. 1453.

³⁴ *Verité, pouvoir et soi* (1982), DEII, p. 1601. (grifo meu)

³⁵ *Interview de Michel Foucault* (1984), DEII, p. 1485. Cf. também *Verité, pouvoir et soi* (1982), DEII, p. 1601; Em *Politique et éthique: une interview* (1984), DEII, p. 1404, constam as “graves” palavras de Max Pohlenz sobre “o verdadeiro humanismo que constitui o Volk, animado pela direção do Chefe [o Führer]...”.

³⁶ *Qui êtes-vous, professeur Foucault?* (1967), DEI, p. 645

³⁷ Partindo de elementos caracteristicamente “modernos”, Foucault ironiza: “A humanidade é uma espécie dotada de um sistema nervoso tal, que até certo ponto ela pode controlar seu próprio funcionamento (...) É a possibilidade de controle que faz nascer a idéia de fim. Mas a humanidade não dispõe na realidade de nenhum fim, ela [simplesmente] funciona, ela controla seu próprio funcionamento, e ela faz surgir a cada instante justificações desse controle. É necessário se resignar a admitir que não passam de justificações. O humanismo é uma delas, a última”. *Qui êtes-vous, professeur Foucault?* (1967), DEI, p. 647.

³⁸ *Qui êtes-vous, professeur Foucault?* (1967), DEI, p. 644.

³⁹ *Qu’est-ce que les Lumières?* (1984), DEII, p. 1392. Nesse texto vê-se o recurso a justificações de concepções de homem (pela religião, ideologias, etc.) como uma das marcas distintivas entre humanismo e *Aufklärung*.

algo que em determinado momento foi sua “*tarefa*” (reunindo os elementos acima): “livrar-nos definitivamente do humanismo, e é nesse sentido que nosso trabalho é um trabalho político, na medida em que todos os regimes do Leste e do Oeste fazem passar sua má mercadoria sob o pavilhão do humanismo...⁴⁰”.

A “*tarefa*” de Foucault, em algum momento, foi “livrar-se” do humanismo, “evitar” as antropologias. Mais do que disputar a noção correta de “homem”, “natureza humana” e afins, mais do que criar um “novo homem” ou restituir seus direitos perdidos, talvez os partidários de cada posição tática dessa disputa compartilhem um prejuízo comum. Pela questão do “*homem*” aparentam passar os problemas acima: a necessidade de um pensamento de “outro tipo”, não cúmplice do irracionalismo, da direita ou do marxismo stalinista, alternativo aos debates dominantes dos anos 50. É evidente que as passagens acima apresentam o Foucault dos anos 70 e 80, preocupado com problemas posteriores, reinsertando as interrogações “antropológicas” sob novos âmbitos (do poder, do governo, da atualidade, etc.). O que, por si só, põe o problema da continuidade dessa “*tarefa*”. Mas vê-se, nos compromissos de “juventude”, precisamente a colocação da “*tarefa*”. Fator entrevisto nos cursos, projetos e textos dos anos 50 mencionados acima. O problema dos conhecimentos “antropológicos”, se não se mostra explicitamente por esses motivos maiores das relações entre política e reflexão no pós-Guerra, mostra-se de fato, textualmente, nos projetos de tese e nos títulos de curso. Envolve a diversidade de debates citados acima, especialmente dentro da prática de disciplinas como a psicologia. Na linha das interrogações acima, não seria necessário perguntar então *como essa “tarefa” de uma crítica às antropologias aparece, de que modo se desenvolve, e qual é seu destino, necessidade e implicações?* Não é à toa que as chamadas menções “posteriores” acima, junto com os dados “anteriores” dos anos 50, circundam as “célebres” considerações sobre a “morte do Homem”, contidas nos anos 60 e especialmente em *As Palavras e as Coisas*. “Morte do Homem”, como se sabe, vinculada ao tema nietzscheano da “morte de Deus”. Encarar que os textos de Foucault conduzem ao problema do “Homem” e de sua “morte”, considerando sua permanência nas preocupações do autor em questão, implica portanto perguntar: *como Foucault se insere nesses debates dos anos 50, quais problemas esses debates constituem, de que forma Foucault julga necessário enfrentar esses problemas a partir do que doravante chamará de “arqueologia”, como o caminho aos primeiros livros “arqueológicos” pode ser lido também como uma auto-crítica diante de posições inicialmente assumidas, e por fim como Foucault explora o problema das antropologias modernas e suas figuras decorrentes*. Problema antropológico de algum modo abrindo a exigência, no final dos anos 60, de outros níveis de análise. Colocar o

⁴⁰ *Entretien avec Madeleine Chapsal* (1966), DEI, p. 544. Esse parece ser o tom em diversos textos posteriores (desde este, de 1966) onde aparecem os termos “antropologia” e “humanismo”: espécies de “justificações” a partir das quais o homem interfere na conduta dos outros homens. (Cf. por ex. os textos citados acima).

“problema do Homem” diz respeito a ler os primeiros textos de Foucault como um conjunto de tentativas para primeiramente “fundar” as ciências humanas, conduzindo depois a uma série de inquietudes que levaram à formulação de uma “arqueologia” “crítica” da “modernidade”, essencialmente ligada a problemas enxergados por Foucault na filosofia contemporânea e nas ciências humanas. Ler Foucault desse modo implica, do mesmo modo, avaliar a economia “crítica” desses textos em direção a seus alvos, e a necessidade entrevista pelo filósofo de reformular essa economia mesma. Portanto, trata-se de ler os textos iniciais de Michel Foucault segundo dois eixos: de um lado, a formulação do problema “antropológico”; de outro, a perspectiva (mais ou menos sobranceira) das diversas tentativas, ensaios e reformulações do problema e dos modos de encará-lo.

A tentativa de uma resposta aos problemas da filosofia e das ciências humanas envolvendo um contexto “antropológico” é visível desde os primeiros textos publicados por Foucault: a *Introdução a Sonho e Existência* (de Ludwig Binswanger⁴¹), e *Maladie Mentale et Personnalité*⁴² (ambos publicados em 1954). Vê-se, em cada qual dos dois textos, um esforço diferente de fundar as ciências humanas a partir de uma “antropologia”, em um duplo movimento de *contestação* e *fundação*: crítica às abordagens “naturalistas” em nome da fundação fenomenológica das ciências humanas (focada na *daseinsanalyse* exposta na *Introdução*); e a proposta de uma “antropologia concreta”, para além das contradições das diferentes psicopatologias (inclusive as de inspiração fenomenológica) e dos artifícios de uma psicopatologia ciosa do mesmo rigor da medicina orgânica, em *Maladie Mentale et Personnalité*. Qual o estatuto dos debates sobre o “homem”, nas preocupações “antropológicas” do Foucault de 1954? No esquema acima, mais do que *denunciar* um prejuízo comum a todas as reflexões sobre o “homem”, o movimento de contestação e fundação elege algumas dessas reflexões como privilegiadas em detrimento de outras, insuficientes na apreensão do “homem” em sua especificidade. Na *Introdução a Sonho e Existência*, insuficiências psicologistas, objetivistas e naturalistas; em *Maladie Mentale et Personnalité*, incapacidade de apreender o homem em seu estatuto e contradições concretas desde os direitos humanos previstos na modernidade. A “antropologia”, nos termos que se verão a seguir, coloca-se como problema principal para o Foucault de 1954. E - é importante notar - a solução de seus problemas provém de um movimento interno ao debate antropológico, que encarando suas querelas e prejuízos chega a um modelo isento das insuficiências prévias, resolvendo ou oferecendo respostas aos problemas da filosofia e das ciências humanas.

Ao lado desses dois textos de 1954 – e das promessas de um fundamento positivo para

⁴¹ Foucault, M. *Introduction (Le Rêve et l'Existence)*. (1954, DEI); *Introdução (Sonho e Existência)* (1954 DEIBR) – Adiante citado como ISE.

⁴² Foucault, M. *Maladie Mentale et Personnalité*. Paris: PUF, 1954 (Adiante citado como MMPer)

além das contradições humanas -, os biógrafos citam também a encomenda de outro texto, *A Psicologia de 1850 a 1950*⁴³. Publicado apenas em 1957, o texto mostra, consoante alguns momentos argumentativos dos textos de 1954, a “evolução” do debate antropológico: para além dos “preconceitos de natureza” do século XIX, desde Freud as ciências humanas enfrentam a “descoberta do sentido”, perguntando-se sobre a linguagem e a especificidade do homem tomada em si mesma. Mas diferente das posições de 1954 (isso é controverso, veremos), o texto não oferece a resposta última para as querelas das ciências humanas elegendo um tema antropológico. Pelo contrário, insiste no fato da contradição. E de modo ambíguo, o texto conclui chamando a atenção a essas querelas não se resolverem mais optando por uma antropologia em detrimento de outras. Na raiz das querelas e contradições das ciências humanas, deve-se agora encarar a *história*.

*Qual história? A julgar pelo outro texto publicado em 1957 – La Recherche Scientifique et la Psychologie*⁴⁴ -, uma história não mais situada nos eixos *contestação x fundação*. Um ajuste na maquinaria conceitual não resolve mais os problemas das ciências humanas. Esse ponto inicial é decisivo em todos os textos posteriores de Foucault. A psicologia serve de exemplo: quando o professor pede ao aluno se “escolherá”, dentro das diversas linhas, entre uma psicologia “científica” ou “filosófica”, não se assume que a psicologia, em si mesma e de algum modo, pode ser ciência ou não? Que tipo de possibilidade garante uma prática psicológica não pertencer, de saída, à positividade da ciência? Vê-se, nesse texto, o primeiro desenvolvimento do problema mencionado acima por Lebrun: há práticas em psicologia que não partem do horizonte constituído da ciência, práticas tão legitimadas no seio da psicologia quanto as ditas “científicas”. Mas dado que são práticas psicológicas, algo deve dizer respeito a essa “positividade” não inserida na positividade científica. Daí o problema não se resolver por uma correção “epistemológica”, mas pela pergunta sobre o estatuto dessas práticas desenvolvendo relações ainda não esclarecidas com o debate epistemológico. O texto conclui: deve-se “retornar aos infernos”, ao momento no qual tais práticas se revestiram de estatuto científico.

“Retornar aos infernos” ou buscar dar conta das ambiguidades das ciências humanas na “história” diz respeito à ida de Foucault para a Suécia e à escrita de suas duas teses de doutorado. *História da Loucura*, a tese principal, e a longa *Introdução à Antropologia de Kant* (a tese complementar, junto à tradução da *Antropologia de um ponto de vista Pragmático*), aparecem como os momentos iniciais de uma “trajetória” de publicações cujos debates

⁴³ Foucault, M. *La Psychologie de 1850 à 1950. Dits et Écrits* (Vol. I). Paris: Gallimard, 2001; *A Psicologia de 1850 a 1950. Ditos e Escritos* (Vol. I). RJ: Forense Universitária, 1999 (Adiante citado como PSY50)

⁴⁴ Foucault, M. *La Recherche Scientifique et la Psychologie. Dits et Écrits* (Vol. I). Paris: Gallimard, 2001 (Adiante citado como RSP)

perduram até hoje. Desse modo, não é sem consequências analisar as implicações do início dessa trajetória, os compromissos adotados e a economia dos problemas iniciais que conduziram Foucault à ampliação de suas análises.

Tomando as perguntas acima como base, este é o objetivo principal do presente trabalho. Ele se divide nos capítulos seguintes: O primeiro capítulo, *Um Pensamento que contribui mais do que o diz*, aborda a *Introdução a Sonho e Existência*. A análise tenta circunscrever tanto o teor inteiro do projeto “antropológico” ali enunciado (e a promessa de um “trabalho futuro” a mostrar os fundamentos efetivos dessa antropologia), quanto as possíveis linhas de seu abandono. O segundo capítulo, *O Paradoxo Incrível*, trabalha *Maladie Mentale et Personnalité*. Esse capítulo também tenta problematizar os compromissos do livro inteiro, confrontando-os de um lado com o texto sobre Binswanger, e de outro com suas prováveis revisões e consequências futuras. Em jogo figura a consistência desse segundo projeto “antropológico” de 1954, coexistente com os projetos enunciados na *Introdução a Sonho e Existência*. Finalmente, o terceiro capítulo - *O “Retorno aos Infernos”* -, confronta os problemas colhidos nos textos de 1954 com as argumentações dos textos de 1957, finalizando com a abertura das questões à ida de Foucault a Uppsala e a confecção da *Tese Principal*. Entre 1954 e 1957, está em jogo o abandono por Foucault de seus projetos iniciais e a enunciação de problemas encarados nas duas teses de 1961. Quanto aos cursos proferidos na ENS e anotados por Jacques Lagrange, os resultados colhidos figuram em cada capítulo, em meio às questões trabalhadas. E cada capítulo, por sua vez, abre questões que servem ao mesmo tempo para a compreensão do texto examinado e para a futura análise comparada com os outros textos do filósofo. Por meio desses procedimentos, tenta-se analisar, conforme os fatores acima, os problemas que levaram Foucault à confecção do que ele chamou de sua primeira “tarefa”: a crítica do homem moderno.

CAPÍTULO 1

UM PENSAMENTO QUE CONTRIBUI MAIS DO QUE O DIZ

(Uma Antropologia existencial binswangeriana)

Em 1930 Ludwig Binswanger publicou *Sonho e Existência*, seu “primeiro” texto propriamente inserido na “análise existencial”⁴⁵. Foucault enxerga nesse texto a possibilidade de uma resposta efetiva e a direção de um fundamento “antropológico” para diversos problemas das ciências humanas. A “antropologia” de Binswanger, enquanto estudo geral do *ánthropos*, auxiliaria tanto na formulação de uma “teoria da expressão”, quanto uma “antropologia da imaginação”, ambas finalmente depuradas dos naturalismos e objetivismos do século XIX. Binswanger oferece ao Foucault de então uma “forma original do pensamento” (ISE p. 93/65), “um pensamento que contribui mais ainda do que ele o diz” (ISE p. 96-97/68), respondendo perguntas não formuladas por ele mesmo (ISE p. 108/79).

A quais questões o pensamento de Binswanger auxiliaria a “responder” e “contribuir”? *Sonho e Existência*, e com ele a análise existencial, desempenharia dupla função: em mote fenomenológico, contraporía os diversos objetivismos, naturalismos e psicologismos do século XIX, dando conta deles e envolvendo suas limitações. Diante da fenomenologia, entretanto, a “antropologia” iria além: articulando os conteúdos da análise existencial com uma reflexão ontológica do homem enquanto “ser-no-mundo”, a antropologia avançaria onde as alternativas acima fracassariam ou apenas abririam a possibilidade: uma análise global dos modos *efetivos* de ser do “homem” articulada com fundamentos “ontológicos”, sem representar a *daseinsanalyse* nem uma filosofia “aplicada”, nem destino ou pretensões psicologizantes. O *Menschsein*, definido como “conteúdo *efetivo* e *concreto* da estrutura transcendental do *Dasein*” (ISE p. 94/66, grifos meus), “existência que tem tal *nome* e que atravessou tal *história*” (ISE p. 95/67, grifos meus), abriria um nível de análise alheio a uma ciência dos *fatos* ou ao que Foucault situa como especulações *a priori*. Antes, tal nível se atería ao “fato humano”, irreduzível às psicologias e às filosofias. As psicologias – de viés objetivista e naturalista –, ao postular o homem como categoria analítica, elegeriam indutivamente certos temas que tornam possível uma apreensão de tipo científico; porém, ao retornar das categorias analíticas ao “Homem”, acabariam todas por se resumir a formulações *abstratas* e *exteriores* à especificidade humana (constructos lógicos ou noções como variáveis, medidas, forças,

⁴⁵ Binswanger, L (1930). O Sonho e a Existência. *Natureza Humana* 4(2): 417-419, jul-dez 2002. Adiante citado como BINSW

instintos, etc.), deixando aberto todo um domínio *residual* (a “existência”, “liberdade” ou especificidade humana tomada em si mesma, diversa desses temas exteriores e extensivos a analogias naturalizantes) e mesmo a pergunta sobre o *fundamento* e justificação das práticas: o que faz de si mesmo o cientista do *homo natura*, enquanto reduz o tema antropológico à explicação natural? o que justifica a eleição dos temas analíticos (pois são ou partem de constructos lógicos, “recortes” do experimentador), sem uma depuração prévia? Se o problema da análise existencial põe a questão do concreto, ela resolveria as questões da psicologia sob “uma forma de análise fundamental para todo conhecimento concreto, objetivo e experimental” (ISE p. 94/65)⁴⁶. “Fundamental”: análise na qual se articulam “formas e condições da existência”, sem “distinção *a priori*” entre ontologia e antropologia, onde aquela “encontra” a “existência concreta” (ISE p. 95/67). “Ontologia” de viés claramente heideggeriano. Mas, entre Binswanger e Heidegger, o Foucault de 1954 deixa para uma “obra ulterior” (não realizada) “mostrar, segundo a inflexão da fenomenologia para a antropologia, quais os fundamentos propostos da reflexão concreta sobre o homem” (ISE p. 93/65). O que já é suficiente para notar algumas das preocupações de 54, alinhadas com os projetos de *Tese* descritos acima por Eribon: fundação “antropológica” das ciências humanas, preocupação com o “concreto”, articulação dos dados empíricos com uma fundamentação apropriada, crítica fenomenológica às atitudes naturalistas, eleição de um tema antropológico em detrimento de outros, resposta privilegiada sobre o “Homem”. Preocupações assinaladas pela “tarefa” de então, cuja forma de enunciar é muito próxima de textos posteriores, mas cujo conteúdo rapidamente mudará: perguntar “se o homem, em suas formas de existência, não seria o único meio de alcançar o homem” (ISE p. 95/66).

Tarefa negativa: apontar os prejuízos das outras teorias do homem, insuficientes à luz da *daseinsanalyse*. Tarefa positiva: demonstrar, em *Sonho e Existência*, esse movimento dos modos concretos às formas fundamentais: em Binswanger, “não é tanto o sonho *e* a existência quanto a existência tal como ela aparece a ela própria, e tal como se pode decifrá-la no sonho” (ISE p. 96/68). Dupla tarefa que o texto de Binswanger não deixaria de realizar. Aludindo ao problema de Binswanger extraído por Foucault, um texto pode servir de ponto de partida:

Eis o sonho:

“Eu estava em um outro mundo maravilhoso, num mar universal onde, *desprovido de forma, eu flutuava*. Via de muito longe a terra e todas as estrelas e me sentia estranhamente fugaz e com um transbordante sentimento de força”.

O próprio doente descreve este sonho como um sonho de morte. Essa flutuação sem qualquer forma, *essa dissolução total da forma corporal própria, não é favorável do ponto de vista diagnóstico*. Da mesma maneira, a *oposição* entre o exagerado sentimento de poder e a ausência de forma da pessoa *indica* uma perturbação momentânea mais profunda na sua estrutura mental. (BINSW p. 431)

⁴⁶ Mote de Binswanger assinalado com importância por Foucault, *en passant* no início do texto, mas frequentemente realçado pelo psiquiatra suíço.

A considerar os termos já fornecidos, o sonho mostra “a existência tal como ela aparece a ela própria”. Mas do sonho do doente ao juízo do psiquiatra, algo soa estranho: o juízo de “não favorável do ponto de vista diagnóstico”. Como assim, dadas as *imagens* relatadas no sonho, o médico logo antecipa em sua apresentação, na própria trama das imagens, algo do *sentido*? Tal “dissolução” do corpo, tais imagens opostas, de algum modo implicam elementos “não favoráveis”. Relato estranho, especialmente para o psicanalista. Nesse contexto é certo, diz Foucault, que a psicanálise faz do sonho, antes considerado “desaperto” do “nó das significações” conscientes (ISE p. 97/69), algo inerente às significações humanas. Em formulação também muito próxima aos textos posteriores de Foucault (formulação análoga, mas cuja função e importância também mudará rapidamente), Freud pertence, na história da psicologia, à “descoberta do sentido”. Mas se Freud “descobre” significações humanas no sonho, se o sonho tem um sentido antropológico e não é simples movimento fisiológico, o ensinamento freudiano não permitiria emitir o juízo dado por Binswanger: as relações entre o sentido e a imagem não se enunciam em Freud de modo que tal imagem em sua trama mesma, de algum modo ainda não elucidado, remeta a tal sentido. Pelo contrário, o nó entre sentido e imagem “é sempre definido como um laço possível, eventual, contingente” (ISE p. 99/71). A psicanálise não nos ensina que na imagem do sonho não ocorre a realização do sentido, mas também seu ocultamento? O sonho “realiza” e “oferece” o sentido, mas também o “traí” e “sutiliza”: “O incêndio que significa o ardor sexual, poder-se-ia dizer que ele ali está apenas para *designá-lo*, ou que ele o *atenua*, o *esconde* e o *obscurece* através de um novo clarão?” (97/69, grifos meus). O sonho, diz Foucault sobre Freud, é um “misto funcional”. Ele investe na imagem tanto o sentido e o desejo, enviesadamente realizados, quanto todos os “contra-sentidos”, “contra-desejos”, responsáveis por impedir essa mesma realização⁴⁷. Entre a imagem e o sentido ocorre uma “multiplicação de sentidos que se superpõem e se contradizem” (ISE p. 98/69). O jogo de designação do significado pela imagem em Freud não é claro ou unívoco; pelo contrário, há na imagem um “excesso” ou *sobredeterminação* de sentido, exigindo, para decifrar essa pletora de significados, um método particular: “aquele que utilizamos para encontrar o sentido em um vocábulo, em uma língua da qual ignoramos a gramática: um método de cotejo, tal como o utiliza a arqueologia para as línguas perdidas, um método de confirmação tanto pela probabilidade como pela decifração dos códigos secretos, um método de coincidência significativa como nas semânticas mais tradicionais” (ISE p. 99/71). O elemento imagético nunca esgota o sentido, embora seja esgotado por ele, para

⁴⁷ “O fogo onírico é a ardente satisfação do desejo sexual. Mas o que faz com que o desejo tome forma na substância sutil do fogo é tudo aquilo que recusa esse desejo, buscando sem cessar apagá-lo” (ISE p. 97-98/69).

decifrá-lo. Progredindo na interpretação ou no “cotejo”, o psicanalista avança sempre por conjecturas, aproximações, por “indução provável” dos elementos imagéticos à pletora significativa (ISE p. 102/74).

Mas se em Freud a imagem não esgota o sentido, orientando a análise para esse excedente – enquanto em Binswanger encontra-se aquela curiosa interpretação do “não favorável”, ainda não plenamente tematizada -, Foucault afirma que não é indiferente aparecer no sonho *tais* imagens e não outras: “não é indiferente (...) que a sexualidade seja água ou fogo, que o pai seja demônio subterrâneo, ou potência solar”; importa que haja uma morfologia diferente “quando se tratar do espaço livre e luminoso, ou quando o espaço utilizado é o da prisão, da obscuridade e da sufocação” (ISE p. 98/70). A imagem também tem seus “poderes dinâmicos”, “morfologia”, “espessura”, “leis próprias” ou “estruturas específicas”. Há algo mais na estrutura morfológica da imagem, não apenas sua referência imediata aos significados que a excedem. Não é indiferente, portanto, a interpretação de Binswanger (acima) chamar a atenção precisamente à “dissolução da forma corporal” em um espaço ilimitado, oposta ao “exagerado sentimento de poder”. Para além de sua dissolução na sobredeterminação do sentido, haveria na imagem poderes próprios (sua “espessura”), cujo estranhamento do psicanalista seria para Foucault mais índice de incompreensão do que indicação de uma imprecisão: se o psicanalista opera por probabilidade e cotejo, se para ele a imagem rapidamente se dissolve na conjectura sobre o sentido que ela ajuda a “decifrar” (ou “decriptar”, dirá Foucault mais tarde), por outro lado ele não *anteciparia* um juízo sobre a imagem, apontando-a como recurso de *satisfação desejante*? O postulado do “desejo” povoaria a “espessura” da imagem como se fosse sua necessidade mesma e não restasse resíduo: “Freud fez habitar o mundo do imaginário pelo Desejo, tal como a metafísica clássica fizera habitar o mundo da física pelo querer e pelo entendimento divinos: teologia das significações na qual a verdade [o Desejo] se antecipa à sua formulação, e a constitui inteiramente” (ISE p. 98/70). Se a imagem tem sua “espessura” própria, como pretende Foucault, o primado semântico freudiano dos sonhos deixaria de lado todo um universo imaginário específico. Ao invés de encará-lo, postularia-se apressadamente, “imediatamente”, “antecipatoriamente”, suas leis. Tudo opera como se o psicanalista encontrasse *a fortiori* na rede das imagens o Desejo que ele mesmo previamente postulou (“a verdade se antecipa à sua formulação”): “Teologia”, não análise rigorosa. No esquema de Foucault, aquele aspecto do “laço possível” e eventual entre o sentido e a imagem (pelo método do cotejo) acaba por conviver paradoxalmente com um tema contraditório, um “laço necessário e original” (pelo postulado do do desejo). Laço “necessário” por pelo menos dois caminhos: o modo alusivo pelo qual o sentido se investe na imagem como

resultado do recalque⁴⁸, e o caráter “primitivo” da satisfação do desejo por via imaginária⁴⁹. A “teologia” ou “mitologia” freudiana do Desejo viria na contramão da hermenêutica do sonho, deixando passar ao largo toda uma “gramática da modalidade imaginária” em nome de constructos “abstratos” e contraditórios (ISE p. 100/72).

Binswanger comenta mais de uma vez sobre os artifícios freudianos figurarem como um recurso ao *homo natura*, ao constructo abstrato do cientista da natureza que deixa escapar a especificidade humana, apreendendo no limite o homem como “coisa”. Foucault segue nesse rumo, chamando a atenção a seu próprio problema: Freud empreenderia “abstrações”, “teologia”, “mitologia” das significações. O prejuízo seria duplo: em *primeiro lugar*, antecipar uma “teologia” da imagem, como visto, deixaria (segundo o mote fenomenológico de Foucault) de lado todo um campo analítico sobre o suporte da própria imagem: “a linguagem do sonho não é analisada senão na sua função semântica: a análise freudiana deixa na sombra sua estrutura morfológica e sintática” (ISE p. 98/70). Há uma “teoria da expressão” no sonho, uma “estrutura de linguagem”, a possibilidade de uma “apreensão compreensiva do sentido” (ISE p. 99/71), e Freud a ignora. Em passagem impactante, “poder-se-ia dizer que a psicanálise não deu ao sonho outro estatuto senão o da fala [*parole*]; ela não soube reconhecê-lo em sua realidade de linguagem [*langage*]” (ISE p. 98/70). Estatuto de “fala”: para além da função da imagem figurar “senão pelo sonho e para o sonho”, para além de apagar-se “na significação que ela quer fazer emergir”, a “fala” [*parole*] ou mais exatamente a palavra falada só é possível “através de uma linguagem que existe com o rigor de suas regras sintáticas e com a solidez de suas figuras morfológicas”. Realidade de “linguagem”: a imagem tem um “mundo”, uma expressividade do sonho que ela “leva consigo”, e essa expressividade é alheia à “teologia” das significações e ao cotejo indutivo das imagens. A imagem não serviria apenas como uma espécie de índice parcial que, tomado em si mesmo, reúne-se com outros índices parciais em uma reunião progressiva, sempre aproximativa, mas sempre insuficiente, como no “cotejo” de uma “arqueologia” de “línguas perdidas”; por outro lado, a imagem não se reduziria a uma “teologia” do Desejo. Pelo contrário, esse primado contraditório do mito de um lado, e do cotejo de outro, não mostraria precisamente um privilégio erroneamente dado ao jogo manifesto x latente, ao invés de um “aprofundamento no conteúdo onírico manifesto” (BINSW p. 428)? Nesse sentido de “aprofundar” o “manifesto” ou valorizar a expressão, ao invés do recuo indefinido ao latente, um conjunto imagético onírico poderia ser “não favorável do ponto de vista do diagnóstico”. Ou, como diz Foucault de outro modo, para que uma “palavra”

⁴⁸ “O sentido, em consequência do recalque, não pode ter acesso a uma formulação clara; e ele encontra na densidade da imagem com o que se exprimir de maneira alusiva. A imagem é uma linguagem que exprime sem formular, ela é uma palavra menos transparente ao sentido que o próprio verbo” (ISE p. 99/71).

⁴⁹ “Na consciência primitiva, arcaica ou infantil, o desejo se satisfaria primeiro sobre o modo narcísico e irreal do fantasma; e na regressão onírica, essa forma originária de realização ressurgiria” (ISE p. 99-100/71).

exprima algo, não basta ser apenas índice indutivo de conteúdos latentes, é necessário que um caráter expressivo acompanhe sua própria enunciação, como numa situação de cólera não basta cada “palavra” falada, mas os gritos, interrupções, irrupções e suspiros, todo um universo “expressivo”⁵⁰.

Em *segundo lugar*, na raiz das “insuficiências” freudianas figuraria uma “insuficiência na elaboração da noção de símbolo” (100/72). Foucault comenta brevemente sobre a *distância*, nunca superada, entre uma “psicologia do sentido” e outra “da imagem”, especialmente no caso Schreber. Segundo Foucault, Freud “distanciaria” as duas esferas dividindo a análise, no caso de Schreber, entre “correlações simbólicas” de um lado, e uma análise das significações, de outro (100-101/72-73). Foucault é sucinto. Mas Laplanche e Pontalis (para fixar um parâmetro) comentavam sobre a noção de símbolo abranger, em Freud, um aspecto individual (na noção de “símbolo mnésico”, presente já em *Estudos sobre a Histeria*) e outro inter-individual (em *A Interpretação dos Sonhos*)⁵¹. No primeiro caso, a manifestação individual seria “simbólica” enquanto remanescente ou reminiscência de um conflito ou contradição anterior, permanecendo na consciência como um “parasita” (uma “inervação motriz irreduzível” ou “sensação alucinatória recorrente”) ou “monumento”, erguido “em

⁵⁰ Cf. ISE p. 102-103/74 e Moutinho (2004, p. 176), onde “Freud dá ao sonho o estatuto da fala, mas não o da linguagem; ele faz a fala apagar-se na significação que traz à luz, como se ela não existisse senão pela significação, ilusão de quem se aliena no *telos* de um gesto, no objeto da manifestação, e não atenta para o gesto, para as manifestações, para a linguagem – atenção que, segundo o padrão fenomenológico, requer uma “conversão do olhar”, uma redução”. Nesse contexto, cabe notar que o modo de Foucault formular sua crítica ao método do “cotejo” para a “arqueologia” das “línguas perdidas” é semelhante a diversos outros motes da crítica fenomenológica aos objetivismos. Por exemplo a crítica à linguística, tal como Merleau-Ponty chamará depois a atenção sobre o “ponto de chegada” das reflexões de Husserl sobre a linguagem, entrevisto na posição de H. J. Pos: “Ao tomar a linguagem como fato acabado, resíduo de atos passados de significação, registro de significações já adquiridas, inevitavelmente o cientista perde a clareza própria do falar, a fecundidade da expressão. (...) [Mas] a língua já não é mais o resultado de um passado caótico de fatos linguísticos independentes, porém um sistema cujos elementos concorrem para um esforço único de expressão” (*Sobre a Fenomenologia da Linguagem*, p. 130). Em formulação semelhante, Muller-Granzotto (2005, s/p) escreve como a crítica de Politzer a Freud, e depois a de Merleau-Ponty a Freud, seguem em direção correlata: “Freud (...) transportou, para o domínio de nossa dramaturgia individual, a estrutura representacional que caracteriza nossa linguagem convencional, segundo a qual toda construção simbólica está destinada a reproduzir um conteúdo mais antigo, independente da linguagem, que subsistiria em si mesmo. Aquilo que prometia ser uma elaboração concreta - quer dizer, comprometida com a singularidade do sentido relatado por um “eu” atual e, nesse sentido, concreto - permaneceu uma especulação abstraída de uma egologia recalcitrante: o inconsciente estruturado como dialética de forças ou representações psíquicas”. Finalmente, Moutinho (2004, p. 174) chama a atenção à crítica de Foucault a Freud seguir diversos debates “comuns” dos anos 40-50, mais ou menos na linha dos compromissos que nos anos 80 Foucault julgou “não aderir”. O que é suficiente para colocar a pergunta sobre a medida exata dos interesses do Foucault que escreve sobre Binswanger, mas encontra junto ao psiquiatra suíço um plano de debate não resumido apenas nele (qual a medida da proximidade de Foucault a Heidegger, Merleau-Ponty ou Politzer – e vários outros -, no texto sobre Binswanger?). Pergunta repleta de nuances a se encarar em outra ocasião, mas cuja importância, aqui, é enunciar precisamente o conjunto dos compromissos e da “tarefa”: Foucault oferecendo uma fundação “antropológica” das ciências humanas, com recurso a diversos motes fenomenológicos, porém entrevendo algo mais além e com consequências futuras (veremos).

⁵¹ Laplanche, J. *Vocabulário de Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, verbetes “Simbolismo” e “Símbolo Mnésico ou Mnêmico”. Utiliza-se esse exemplo como parâmetro não para problematizar as noções freudianas, mas para destacar os elementos da “crítica” foucaultiana. Avaliar com rigor a coerência desta crítica exigiria, no mesmo contexto da nota anterior, outro trabalho.

comemoração de um acontecimento” patogênico (Laplanche 1995 p. 486). No segundo caso, apesar da crítica presente na *Traumdeutung* à tradição das interpretações “simbólicas” (e suas chaves automáticas e universais de interpretação), Freud reconheceria símbolos “*compreensíveis* sem que a pessoa que sonha forneça associações” [grifo meu], “sonhos típicos”, figurações inter-individuais, sentidos relativamente prévios (como em um “vocabulário estabelecido”) que escapam às influências da singularidade individual, onde esta pode “escolher entre os sentidos [previamente compartilhados] de um símbolo, mas não criar-lhe novos sentidos”. Expressões linguísticas usuais, bem como outros “símbolos” da ordem do mito, religião e folclore, forneceriam esses elementos “independentes do discurso pessoal”. Enquanto os símbolos seriam numerosos, o “campo do simbolizado” seria limitado, relativo ao recalque (“corpo, pais e consanguíneos, nascimento, morte, nudez, e sobretudo sexualidade”). Como nos mecanismos do sonho, o sentido do símbolo “escapa à consciência”; mas para além das associações individuais, o símbolo opera assim segundo comparações já “sempre prontas”, como se “os sujeitos, além da diversidade das culturas e das linguagens, [dispusessem], segundo a palavra do presidente Schreber, de uma ‘língua fundamental’”. Qual seria o fundo desse campo “simbólico” prévio e inter-individual? Enquanto Jung postularia um “inconsciente coletivo”, afirmam Laplanche e Pontalis, Freud levantaria a hipótese de uma “herança filogenética” (Laplanche 1995 p. 484-485). Foucault é econômico em suas considerações, mas aponta sua crítica a elementos correlatos:

O símbolo é tomado por Freud somente como ponto de tangência onde vêm se encontrar, por um instante, a significação límpida e o material da imagem tomado como resíduo transformado e transformável da percepção. O símbolo é a delgada superfície de contato, essa película que separa, ao mesmo tempo em que os une, um mundo interior e um mundo exterior, a instância de pulsão inconsciente e da consciência perceptiva, o momento sensível. (100/72)

Vê-se, nos fatores enumerados da noção de símbolo, a divisão entre um “mundo interior” e um “mundo exterior”, e por conseguinte a suposta não depuração psicanalítica de postulados já criticados e contornados pela fenomenologia: por um lado, a reminiscência e o recalque apontariam “indícios objetivos”, onde “resíduos” engendrariam nas imagens “estruturas implícitas, acontecimentos anteriores, experiências permanecidas silenciosas”, no sentido dos “parasitas” ou “monumentos” acima. Por outro lado, o campo do “simbolizado” restrito ao interdito, junto às considerações que sugerem o fundo filogenético das expressões inter-individuais, carregariam um biologismo mais ou menos admitido (no jogo entre uma “atualidade” consciente com o recalque e os subterfúgios “primitivos” investidos na imagem, no primeiro caso, e no fundo filogenético, no segundo)⁵². Daí o “laço global e significativo”

⁵² Sobre o problema dos “indícios objetivos”, Foucault não parece operar na *Introdução a Sonho e Existência* como faz em *Maladie Mentale et Personnalité*. Neste, Foucault diferencia um momento “evolucionista” (do início da obra freudiana, marcado pela noção de libido e pela noção de regressão), e outro de “história individual” (onde a doença, mais do que que resíduo do passado, significaria defesa ou fuga do presente). Veremos.

entre imagem e sentido, “que funda o sentido do material onírico e o constitui como sonho de desejo incestuoso, de regressão infantil ou de retorno e de envolvimento narcísico” (ISE p. 102/74). Mas se resumiriam as relações entre imagem e sentido a essa exterioridade onde a imagem se reduziria ao “indício objetivo” (de experiências pregressas e dos vestígios primitivos)? Não sobraria ainda o problema da significação “manifesta” (da “espessura”), bem como a dificuldade quanto ao aspecto “inter-individual” da noção de símbolo? Para Foucault, o método de “cotejo” freudiano, justapondo “indícios objetivos” ao infinito, nunca ofereceria a significação mesma, apenas induções, aproximações, um caráter insuficiente (como mencionado, a justaposição de indícios parciais não garante a “expressividade” desses indícios; uma vez que se exprime, deve haver algo dado, não apenas inferível; a “espessura” expressiva seria apenas analisável caso se considere sua “espessura” mesma, e caso não se a povoe com a “teologia” exposta acima). Igualmente, no aspecto “inter-individual”, mesmo na “pluralidade dos casos que autorizam um léxico interindividual das simbolizações mais frequentes”, não se tem uma *reconstituição* do “ato expressivo”, mas apenas incertezas (Cf. ISE p. 99/71). Utilizando seu método de interpretação como “inverso e correlativo dos métodos de reconstituição”, Freud confundiria “a realização das significações com a indução dos indícios” (ISE p. 102/74).

Cabe então à fenomenologia depurar o objetivismo freudiano, restituir “em sua necessidade a imanência da significação à imagem” (ISE p. 102/74), não reduzindo a significação ao cotejo dos “indícios objetivos”, e enfim analisando a imagem em sua “espessura”. Cabe fazer o que Freud “não fez”: “fazer falar as imagens”. A despeito da psicanálise, o Husserl das *Investigações Lógicas* (a *Primeira* e a *Sexta*) já diferenciaria significação e índice, “realização das significações” e “indução dos indícios”: “Pois signos no sentido de sinais (notas, marcas, etc.) *não exprimem nada*, a menos que venham a preencher uma função de significação assim como uma função indicativa”. A noção de indicação pareceria mais ampla do que a de expressão; mas ao contrário das aparências, a expressão não seria um sub-conjunto da indicação: “O significar não é um modo particular de ser um signo no sentido de indicar algo”⁵³. O psicanalista se enredaria nas aparências: para ele, os elementos de indicação podem tanto “designar uma situação objetiva”, *exterior*, efetiva (as reminiscências, os “monumentos” apontam a essa situação), quanto “os conteúdos significativos que constituem, do *interior*, a experiência onírica” (os índices manifestos e as significações latentes) (ISE p. 104-75). Vê-se, no contexto, a inversão: se o psicanalista coloca o primado da

⁵³ “For signs in the sense of indications (notes, marks etc.) *do not express* anything, unless they happen to fulfil a significant as well as an indicative function” (...) To mean is not a particular way of being a sign in the sense of indicating something”. Husserl, E. *Logical Investigations (Vol. I)*. London and New York: Routledge, 2001, p. 183.

indicação, tanto para apontar indícios objetivos quanto para denotar as significações do sonho, já no início das *Investigações* a indicação é que requer uma função significativa, a doação de sentido por uma subjetividade. “Por si mesmo, o indício não tem significação, e só pode adquiri-la de um modo secundário e pela via oblíqua de uma consciência que o utiliza como marcação, referência ou baliza”(ISE p. 103-75)⁵⁴. Vejo marcas na neve enquanto um caçador vê os rastros de uma lebre, diz Foucault. Ocorre função significativa ou “essência da indicação” no caso do caçador, não no meu; para haver indicação se requer que seja *dada* uma ligação entre índice e indicado. Mas esse “dado” não se funda na objetividade: Foucault aponta não ser por meio de “associações” entre conteúdos perceptivos o fundo da diferença entre o caçador (que reconhece a pegada) e eu (que vejo apenas marcas). Se estivesse em questão a associação, teríamos novamente o primado da exterioridade, figurando de um lado as associações perceptivas, e de outro os enunciados linguísticos marcando uma significação, um “algo comum” entre as percepções, “que cada um dos múltiplos atos de percepção relativos a um mesmo objeto traz em si”⁵⁵. Para o fenomenólogo, importa que entre as referências perceptivas e as palavras, ocorra “um único ato em tudo idêntico”, “ato fundamental”, a “essência do ato significativo”, “um ato de visada que rompe com o horizonte imediato da percepção [ou com a referência objetiva]”, a “unidade ideal do que é visado na designação subjetiva” (ISE p. 104/76), e por fim o símbolo “não é um traço individual de nossa experiência vivida, uma qualidade de repetição, uma propriedade de 'reaparecer idêntico a si’”. Trata-se, sim, da “presença de um conteúdo ideal que se anuncia através do símbolo como unidade da significação” (ISE p. 105/76). Nesse ponto preciso, Husserl “responderia” o problema que Freud precisou dos “indícios objetivos” de um lado, e da “teologia” de outro, para encarar. O autor das *Investigações* reverteria o primado da referência objetiva da psicanálise: *grosso modo* não se reconhece o sentido pelo índice, mas o índice pelo sentido; para haver indicação é necessária, antes, uma estrutura indicativa, uma doação de sentido. A diferença é que, enquanto o “signo autêntico” não precisa se apoiar numa referência perceptiva, o signo “indicativo” o faz. Enquanto Freud confundiria “indicação objetiva” e “atos significativos”, “sintomatologia” e “semântica”, Husserl estabeleceria entre os dois a “distinção de essência” (ISE p. 107/78). No limite, a fenomenologia depuraria um certo primado objetivo ainda presente em Freud, responsável por não fazer falar as imagens.

Como comenta Moutinho, “é de dentro”, e não no cotejo de indícios reveladores de

⁵⁴ “Algo é apenas propriamente uma indicação se e onde ela de fato serve para indicar algo a algum ser pensante” (“A thing is only properly an indication if and where it in fact serves to indicate something to some thinking being”). Husserl (2001), p. 184.

⁵⁵ Citamos outro parágrafo das *Investigações Lógicas*, citado por Foucault. Husserl, E. *Investigações Lógicas – Sexta Investigação (Elementos de uma elucidação fenomenológica do Conhecimento)*. Coleção Os Pensadores. SP: Nova Cultural, 1996, p. 36 (parágrafo 4, “A Expressão de um Perceber”).

uma exterioridade, “que os conteúdos significativos se vinculam à imagem” (2004, p. 178). Essa retomada “no modo de interioridade” permite “reaprender a significação no contexto do ato expressivo que a funda” (ISE p. 106/78). Husserl restitui a “imanência” da significação à imagem, a possibilidade de analisar a imagem em sua “espessura” própria. O que parece abrir uma primeira possibilidade da interpretação de Binswanger, do sonho “não favorável”.

Mas para o jovem Foucault, ainda falta algo: precisamente o vínculo que permite ao médico *compreender* que dadas imagens oníricas, em dado contexto terapêutico, sejam “não favoráveis do ponto de vista do diagnóstico”. A noção freudiana de símbolo era inapropriada para resolver a questão. E aos olhos do Foucault da *Introdução*, essa redução que traz para “dentro”, no “modo de interioridade”, é uma maneira legítima de retomar o ato expressivo, mas incompleta por “não situá-lo” (ISE p. 107/78): “é preciso ir mais longe, se não queremos reduzir o ato significativo a uma simples visada intencional” (ISE p. 105/77). O “mais longe” implica uma “ultrapassagem” da fenomenologia, no momento em que o retorno ao fundamento das significações dê um passo adiante, em direção ao ato expressivo. Foucault chama a atenção a um escrito de Husserl de 1914 (o *Plano de Revisão* ou *Entwürfe zur Umarbeitung da Sexta Investigação*) entrever ou abrir essa possibilidade: quando se passa da virtualidade da significação para sua efetividade ou “atualidade”, quando se passa da consciência constituinte a uma enunciação doravante constituída como significativa, “alguma coisa nova surge fora de nós”: “ao se efetuar na atualidade do significante, a virtualidade intencional abre-se sobre novas virtualidades” (ISE p. 105/77). A “atualidade”, a situação efetiva, implica, “fora”, um “contexto espaço-temporal”, um “mundo ambiente”, interlocutores, e a “declinação”, retomada ou apreensão dos enunciados efetivados sob a figura de uma primeira pessoa, um “eu falo” ou “eu imagino”. O ato expressivo se denotaria precisamente por essa relação entre o virtual e o atual, o constituinte e o constituído, a doação de sentido e as “novas virtualidades” abertas por uma significação efetiva, como na citação de Husserl: “Uma coisa é certa... o significado participa da realização do fazer. Aquele que fala não engendra apenas a palavra, mas a expressão em sua totalidade”. “Expressão”, portanto, vinculada não apenas ao “dentro”, mas aos modos nos quais a “multiplicidade das estruturas significativas”, restituídas à consciência fundante, remetem ao “ato expressivo”, ao momento efetivo no qual “dentro” e “fora” não se confundem (pois são retomados em uma “atualidade” que abre “novas virtualidades” a se atualizar, e assim por diante) (ISE p. 106/77). Nesse ponto, no jogo entre o virtual e o efetivo, entre constituinte e constituído, figuraria o passo adiante; e a possibilidade da compreensão, por via da significação enunciada, colocaria-se em um contexto expressivo. Para Foucault, passo adiante apenas entrevisto por Husserl, porém não realizado. Para além do nível de constituição da experiência, seria necessário passar à experiência mesma. Nesse sentido, a

fenomenologia consegue “fazer falar as imagens”, abrindo a possibilidade de analisá-las em sua “espessura própria”, depurando antigos preconceitos de natureza. Mas, dado o panorama do Foucault de 1954 sobre os problemas das ciências humanas, é a *daseinsanalyse* de Binswanger, inspirada pelo entrecruzamento de Freud e a fenomenologia, a responsável pelo passo além.

Em que consiste a “contribuição” de Binswanger? Mais uma vez, Foucault relega para um outro trabalho a resposta plena sobre sua “antropologia da expressão” (o que mostra, nos outros textos, a rápida mudança de compromissos, pois esse trabalho nunca se realizou - veremos). Do problema elencado sobre as relações entre imagem e significado, entre expressão e compreensão inter-subjetiva, Foucault se encaminha, na *Introdução*, para uma “antropologia da imaginação”, mais do que da “expressão”; esta, “mais fundamental, em nossa opinião, que uma antropologia da imaginação; não está em nosso propósito esboçá-la hoje” (ISE p. 147/121). O problema da imaginação, de todo modo, aparece como preliminar ao da expressão (daí o privilégio ainda não esclarecido do sonho). E embora Foucault não realize seu projeto “antropológico” plenamente nesse texto de 1954, não deixa de fornecer elementos sobre esse mesmo projeto. Elementos inconclusos, mas importantes tanto para continuar descrevendo a “tarefa” de então, quanto para examinar seus ecos em textos posteriores.

Foucault dividirá o plano das “contribuições” de Binswanger em três argumentos. (1) Em primeiro lugar, circunscrevendo uma história do sonho em eco à traçada por Freud na *Traumdeutung*, mostrará a irredutibilidade do sonho a uma “psicologia”, bem como seu primado “originário” e caráter de “transcendência”. (2) Em segundo, descrevendo estes dois aspectos, analisará o “espaço” do sonho e como esse “espaço” se preenche de “direções” existenciais fundamentais. Essas direções existenciais implicariam modos concretos de expressão, mostrando como o movimento da imaginação sonhadora diria respeito à existência mesma, para além da separação entre sonho e vigília, mas também nos compromissos efetivos dessa separação. (3) Em terceiro lugar, relacionando imagem e imaginação, Foucault lança concepções preliminares de sua própria “antropologia”, preparando terreno para o âmbito “expressivo”.

(1) *A Transcendência do Sonho*. Embora a *Introdução a Sonho e Existência* não explicita todo o horizonte das “contribuições” binswangerianas, a *daseinsanalyse* se ocuparia constantemente de “fazer falar as imagens”. De saída, evitando o recurso de toda psicologia. Nem Freud, nem as psicologias do século XIX, evitariam o postulado do sonho como “rapsódia de imagens”. Enquanto tal o sonho se reduz, como visto acima, ao tema da exterioridade: sob o associacionismo, as perspectivas psicobiológicas e a psicanálise, o onírico se reduz “à mesma trama psicológica que as formas da consciência vígil” (ISE p. 108/80). Por isso, no limite, a

imagem se apagaria nas determinações condicionantes de sua “espessura”. Mas para Binswanger, afirma Foucault, ocorre diferente: o psiquiatra suíço “reata os laços” com uma outra tradição (remontada aos greco-latinos, mas entrevista em aspectos místicos, religiosos, literários e até mesmo no pensamento cartesiano, no romantismo e no pós-kantismo)⁵⁶. Nela, os conteúdos do sonho denotam uma “experiência específica” ou “teoria do conhecimento”, na qual o sonho deixa de ser secundário e se torna uma “experiência imaginária” por excelência. Contra as perspectivas psicologizantes, o sonho é tão mais importante quanto mais “irredutível às determinações psicológicas nas quais se tenta inseri-lo” (ISE p. 109-81). O sonho é mais importante quanto menos seu significado se condiciona por caracteres objetivos: dentro de certa fisiologia “clássica”, maior o valor quanto menos os vapores da digestão influenciam as imagens do sonho; para um romântico como Schelling, importam os “sonhos da manhã”, afastados das implicações digestivas. E se o valor do sonho se mede pelo afastamento do condicionante “objetivo” do sono, ele implica também a distância dos conteúdos da vigília. A importância do sonho se estabelece, equidistante dos vapores do *sono* e dos conteúdos da *vigília*, como numa espécie de analogia com a “claridade” da “aurora”: entre a noite e o meio-dia, entre o sono do corpo e a vigília consciente, o sonho é a claridade matinal, um “retorno imediato aos objetos sem passar pela mediação dos órgãos” (ISE p. 110/82).

Nessa tradição, liberada dos determinantes “objetivos” do sono e da vigília, a imaginação sonhadora carregaria um elemento “transcendente”, uma “verdade” que ultrapassa o homem e diz respeito a seu destino e relações com o mundo. Estendendo os exemplos aos cartesianos – Espinosa e Malebranche –, Foucault enxerga neles o aspecto eminentemente finito da imaginação, tal como descreverá ainda nos textos posteriores. Há uma imaginação negativa em Espinosa que é a do delírio, do sonho, da compleição corporal e dos humores. Mas o *Tratado Teológico-Político* restituiria a imaginação como “forma específica de conhecimento”, ilustrada pelo sonho profético: a imaginação não se constitui como a razão, não possui seus privilégios discursivos; mas “o sonho profético é como a via oblíqua da filosofia; ele é uma outra experiência da mesma verdade”. Em outras palavras, o cartesianismo (ou pelo menos certo cartesianismo) abriria a possibilidade de a imaginação configurar, para além do tema clássico de “estigma da finitude”, algum tom positivo porque revelador de verdades transcendentais, do mesmo modo como em outras tradições correlatas ela pode ser clarividente ou profética. A imaginação designa imperfeição e finitude; mas o sonho profético, no seio dessa limitação e finitude mesmas, anunciaria verdades transcendentais, acessíveis em “via oblíqua” (a mesma “verdade”, revelada porém em imagens). No exemplo de Espinosa, a

⁵⁶ Tal “tradição” desenvolve relações entre o Sonho e a Verdade repletas de consequências para os textos futuros, especialmente *História da Loucura*, e talvez até mesmo para compreender algumas relações entre as duas teses de Foucault.

imagem profética é um modo enviesado no qual a verdade se insinua, mas mesmo assim modo efetivo de acesso à verdade. E exatamente por ser modo enviesado (e não mensagem discursiva transparente, direta e evidente), a imagem abre o *compromisso* da liberdade humana para com essa verdade, cuja “revelação” plena se liga precisamente à medida desse compromisso.

Importa atentar às relações entre imaginação e transcendência: o sonho, enquanto experiência imaginária específica, carregaria poderes e ensinamentos, verdades que “ultrapassam” a vida ordinária e consciente. Assim, segundo a passagem acima e mencionando uma segunda “tradição” reatada por Binswanger e ligada à primeira, a experiência onírica denotaria a própria liberdade humana, em suas possibilidades e limitações, em seus compromissos e riscos frente ao mundo. O sonho, liberto das implicações psicológicas, diria respeito ao “destino” e ao “mundo”. Citando novamente uma linha que vai dos antigos aos modernos (de Chrysipo e Quintiliano a Schelling, passando por Campanella e Novalis, dentre outros), Foucault circunscreve o sonho como nó entre a liberdade do homem e a necessidade do mundo⁵⁷: de Chrysipo aos renascentistas (e até em Schelling e Novalis), o sonho traria o tema da *sympatheia*, de uma unidade entre micro e macrocosmo na qual se pode animar “cada fragmento com o mesmo fogo espiritual”. A imagem fortuita do sonho carrega significados cósmicos, “o mundo torna-se sonho, o sonho torna-se mundo” (Foucault cita Novalis)⁵⁸. E para além do tema da “aurora”, Foucault encontra outras figuras dessa tradição: em Aristóteles, durante o sonho a alma amplia sua sensibilidade aos movimentos do mundo tal como o lago, calmo em seu centro, reverbera qualquer oscilação mínima em ondas maiores, nas extremidades; dos estóicos aos românticos, igualmente o sonho ensinaria, como o caráter penetrante do fogo, sobre a sutilidade e sensibilidade ampliada da alma diante do que a circunda; em Franz Xaver von Baader o sonho traria as virtuosidades da luz, intuição luminosa mais clara que o dia, visão interior mais profunda porque não mediada pelos sentidos; em Carl Gustav Carus, o mergulho do sonho na escuridão inconsciente ultrapassaria a oposição diurna entre a consciência vígil e o mundo, fazendo a alma “tomar sua parte no entrelaçamento universal”. Nas entrelinhas dessas diferentes narrativas, Foucault recolhe o ensinamento “antropológico”⁵⁹: o sonho “é um indício antropológico da transcendência e, nessa transcendência, ele anuncia ao homem o mundo, fazendo-se mundo ele próprio”. Nesse jogo de correspondências entre o que está em cima e embaixo, o onírico revela ao mesmo tempo “o

⁵⁷ “Desde a Antiguidade, o homem sabe que no sonho ele se encontra com o que ele é e com o que ele será; como o que ele faz e com o que ele fará; ele ali descobriu esse nó que liga sua liberdade à necessidade do mundo”. (ISE p. 113/85)

⁵⁸ ISE p. 113/85. Passagem próxima à dos *Hinos à noite*, traduzida por Antonio Cicero: “Mais celestes que essas estrelas cintilantes parecem-nos os olhos infinitos que a noite abriu em nós”.

⁵⁹ Esses significados “místicos” são, obviamente, secundários: “A história cultural conservou com cuidado esse tema do valor ético do sonho; com frequência, seu alcance premonitório não é senão segundo...” (ISE p. 120/93)

mundo em sua transcendência” e a “modulação desse mundo em sua substância” (ISE p. 116/88). Mais do que fechar o sonhador numa individualidade psicológica, o sonho abre-o ao mundo, figurando seus compromissos e destino, antes dos compromissos firmados e do destino efetivado (do mesmo modo como, no exemplo do sonho profético, a finitude humana abre ou não a possibilidade de realizar a virtualidade profética). Para a extração do significado “antropológico” desse “destino”, o exemplo da aurora pode auxiliar uma vez mais: alheia ao sol diurno e à escuridão noturna, ela anuncia o frescor da manhã e as qualidades do dia vindouro; do mesmo modo, a experiência onírica abre esse espaço alheio à psicofisiologia do sono e à consciência vígil, oferecendo, antes das “dicotomias clássicas da imanência e da transcendência da subjetividade e da objetividade”, o plano ou “*ponto originário*” a partir do qual as *decisões, oposições* ou *divisões* diurnas se estabelecem ou a liberdade “se faz mundo” (ISE p. 118-119/91). O “espaço” do sonho abre a configuração originária da existência - o “croqui”, como diz Binswanger em várias ocasiões⁶⁰ -, onde doravante, no despertar, circularão as formas concretas do dia e a divisão entre sujeito consciente e mundo objetivo: “o que o sonho anuncia para o devir do sonhador deriva apenas daquilo que ele desvela dos engajamentos ou dos laços de sua liberdade” em sua realização ou alienação (ISE p. 120/93), e nesse sentido “a cosmologia do sonho é a origem da própria existência” (ISE p. 119/91). Por isso, implicados com o devir, compromissos ou “destino” do sonhador, os “ensinamentos” do sonho, por sua “espessura” mesma, adquirem conteúdo ético⁶¹.

No limite da transcendência do sonho – ou da figuração da existência no espaço onírico - se situariam os sonhos de morte. Foucault insiste nas relações entre sono e sonho, contrapondo sua perspectiva ao naturalismo. Mas ele destaca ainda elementos importantes para contrapor os compromissos da *Introdução* aos dos textos seguintes. À primeira vista, há uma tradição “naturalista” do sono, seguindo a linha das considerações iniciais acima sobre Freud: antes da “descoberta freudiana do sentido”, encarava-se o *sonho* como afrouxamento das significações conscientes; no mesmo tom, para a tradição naturalista o *sono* é “morte aparente”, “astúcia da vida que não quer morrer”, “lei protetora da natureza”, “alimento” do “festim tutelar da vida”. Se o sonho é recurso do corpo vivo durante o sono, o que dizer do

⁶⁰ Cf. por exemplo Binswanger, L. (1946) *La Escuela de Pensamiento de Análisis Existencial. Análisis Existencial* (org. Rollo May). Madrid: Gredos, 1977 p. 239.

⁶¹ “Nessa medida, a experiência onírica não pode ser isolada de seu conteúdo ético. Não porque ela desvelaria tendências secretas [e] desejos inconfessáveis (...), não porque poderia, como o Deus de Kant, “sondar os rins e os corações”; mas porque ela restitui em seu sentido autêntico o movimento da liberdade, ela manifesta de que maneira ela se fundamenta ou se aliena, de que maneira ela se constitui como responsabilidade radical no mundo, ou do qual ela se esquece e se abandona à queda na causalidade. O sonho é o desvelamento absoluto do conteúdo ético, o coração posto a nu” (ISE p. 119-120/92). Vê-se o contraponto a Freud, em todo o texto. Quando Freud chamava a atenção ao *Livro X* de *A República* conter algo como elementos “pré-psicanalíticos” (“desejos inconfessáveis” e assim por diante), Foucault comenta a mesma passagem citada por Freud *contra* Freud: o próprio Platão ilustraria no sonho essa experiência originária, mais do que os determinantes psicológicos (Cf. ISE p. 116-120/88-93).

sonho figurador da ausência de recursos, a própria morte? Dentro do sono os sonhos de morte indicariam uma contradição, especialmente nesse entrecruzamento entre natureza e sentido representado no texto por Freud: sonhar com o fim da vida, em Freud, marcaria um “limite absoluto ao princípio biológico da satisfação do desejo”, ou mesmo a “oposição rudimentar entre o orgânico e o inorgânico, cujo jogo se manifestaria até no interior do sonho” (ISE p. 122/95-96⁶²).

Em contrapartida, a “tradição” reatada por Binswanger seguiria em via diversa: “se, no sono, a consciência adormece, no sonho, a existência se desperta”. O sonho “assassina” o sono; não se fecha nele, não se resume no “princípio biológico” ou no recurso do corpo para continuar vivo, mas configura “uma explosão da vida para a existência” (ISE p. 122 e 123/95 e 96). Mantendo os exemplos histórico-literários na busca de suas entrelinhas “antropológicas”, Foucault cita Shakespeare. Macbeth, após esfaquear o Rei Duncan, encontra os camareiros reais ainda dormindo na ante-sala junto ao quarto real⁶³. Com as mãos ensanguentadas, teme acordá-los e ser descoberto. Enquanto dormem, como pressentindo o acontecimento, dormindo um deles grita “Assassínio”, enquanto outro se ri, e outro ainda “gritou 'Que Deus nos abençoe', e 'Amém' o outro, como se tivessem me avistado com estas mãos de carrasco”. Em outra fala, que o leitor não distingue se é do sonho de outro camareiro, de uma outra voz não identificada, ou do primeiro “delírio” de Macbeth, a passagem utilizada por Foucault: “Dormir, nunca mais! Macbeth é o assassino do Sono...”⁶⁴. E para radicalizar esse limite do sonho enquanto “explosão” do sono em direção ao drama “mundano” dos personagens (na mesma linha acima do sonho enquanto transcendência e “abertura” originária ao mundo, nos sonhos proféticos, no tema do micro x macrocosmo etc.), a própria *Noite* do assassinato é *análoga* ao *sonho*:

Lennox: Esta noite foi turbulenta. Onde dormimos, a ventania derrubou as chaminés. E (como dizem) ouviram-se lamentações no ar da noite, estranhos gritos de morte, e profecias, de tétricas pronúncias, de medonhas combustões, de eventos caóticos, recém-saídos da casca, trazidos à luz em tempos infaustos. A coruja, obscuro pássaro, queixou-se a noite inteira. Dizem alguns que a terra estava febril, e estremeia”.
Macbeth: “Foi uma noite Violenta”⁶⁵

Além de *Macbeth*, Foucault cita os sonhos de morte em *Julio César*. Enquanto dormia⁶⁶,

⁶² Foucault é aqui deveras lacônico, e as passagens parecem abrir mais interpretações do que essa.

⁶³ Shakespeare. *Macbeth*. (Trad. Beatriz Viégas-Faria)SP: Nova Cultural, 2003, p. 170-181 (Ato II, Cena II e III).

⁶⁴ “... do Sono inocente, do Sono que desenreda o novelo emaranhado das preocupações, do Sono que é a morte rotineira da vida de cada dia, o banho depois da árdua labuta, o bálsamo das mentes afligidas...” *Macbeth*, Ato II, Cena II (ed. 2003 p. 171), e *Introdução a Sonho e Existência*, p. 122/95.

⁶⁵ *Macbeth*, Ato II, Cena III (ed. 2003, p. 176). Essa “explosão” do limite entre a imaginação sonhadora e o mundo, bem como as relações entre sono e sonho, terão consequências importantes tanto em *História da Loucura* (Shakespeare retornará, e talvez se possa contrapô-lo também à argumentação sobre Sade), quanto na *Tese Complementar*. Os elementos aqui extraídos podem se contrapor diretamente aos conteúdos dos textos seguintes (tarefa para um trabalho futuro).

⁶⁶ “Minha esposa, Calpúrnia, é que me prende, não querendo que eu saia. Viu, em sonho, minha estátua, esta noite, como fonte que despejava sangue por cem bocas, na qual as mãos banhavam, sorridentes e robustos romanos. Ela toma semelhante visão como advertência de perigo iminente e mau agouro, tendo, de joelho,

por três vezes Calpúrnia gritou: “Acudam! 'Estão matando César!' — 'Venha alguém!’”. Relutante à interpretação de morte vinda da esposa, César se inclina à de Decius, que ao contrário de Calpúrnia “diz da onipotência do imperador e sua liberdade que faz fletir o mundo”⁶⁷. Aceitando o parecer de Decius, César vai ao senado, onde recebe seu destino final de Brutus. Mas entre as duas interpretações do sonho e o acontecimento fatal, havia ele mesmo prenunciado: “As coisas que me ameaçaram jamais me surpreenderam, a não ser pelas costas” (ISE p. 123/96).

O que está em jogo? Igual aos exemplos acima, Foucault pretende evidenciar o vínculo de transcendência entre a “imagem” e o “mundo”, e o valor ético do sonho daí advindo: “o sonho da morte aparece como o que a existência pode aprender de mais fundamental sobre ela própria” (ISE p. 123/96). O “limite” representado pelo sonho de morte mostraria precisamente as direções últimas nas quais a liberdade “se abre” ao mundo, para além da separação entre sono e vigília. E nisso há algo mais: nessa “abertura” mesma, a liberdade “se aliena” ou “se fundamenta”, ela “se esquece e se abandona à queda na causalidade”, ou pelo contrário “se constitui como responsabilidade radical no mundo” (ISE p. 119/92). No drama do sonho essa abertura se manifestaria, mostrando os compromissos da liberdade sob as formas do conflito ou da realização. Os sonhos de morte em Shakespeare evidenciaríamos os fatores do conflito, da angústia e da contradição, cujo sentido é o de uma existência “inautêntica” (a “morte” “é essa contradição na qual a liberdade, no mundo e contra o mundo, se realiza e se nega ao mesmo tempo como destino”). Nesse caso, a liberdade humana “abre” o mundo sob a forma da contradição e do conflito, apontando no limite a negação mesma da liberdade⁶⁸. Como também, em via contrária, há sonhos de morte nos quais a espessura imaginária pode também implicar uma existência “autêntica”. Nesse caso, mais do que contradição, o drama onírico apresenta unidade: são os temas da “recompensa do sábio”, da “bem-aventurança”, da “ressurreição”, da “plenitude”, do “reencontro”, nos quais não se trata mais “da interrupção da vida, mas da realização da existência”. Mais do que manifestar a negação da liberdade, tais sonhos de morte manifestariam “a plenitude de ser” (ISE p. 122-123/96).

suplicado que hoje de casa eu não saísse”. Shakespeare, W. *Julio César*, Ato II, Cena II.

⁶⁷ “Mas o sonho foi mal interpretado! É auspiciosa toda a visão e de feliz agouro. Vossa estátua a jorrar por muitos canos o sangue em que romanos sorridentes mergulhavam as mãos, é sinal certo de que de vós há de tirar mui breve sangue renovador a grande Roma, empenhando-se os homens mais ilustres por alcançar de vós brasões mais novos, relíquias e penhores. Isso, apenas, é o que revela o sonho de Calpúrnia”. Shakespeare, W. *Julio César*, Ato II, Cena II.

⁶⁸ Foucault continua sucinto, resume-se a sempre pontuar as relações entre “liberdade” e “mundo”. Mas tudo parece operar como se, entre todos os sonhos e Macbeth, se anunciasse já no assassinato de Duncan o destino insano do usurpador. Os gestos de Macbeth e de sua esposa se situam no drama como anti-naturais ou contrários à Natureza, anunciando uma crescente tensão e o modo contraditório que se encaminha todo o enredo para sua consumação final. Do mesmo modo, entre o sonho de Calpúrnia e César, tudo parece operar como se a onipotência do imperador (mencionada por Foucault), junto a sua tirania (também mencionada), direcionassem o drama conflituoso ao destino da traição.

Para além da divisão entre sono e vigília, o sonho evidenciaria a “configuração originária” ou “croqui” da existência. “Croqui” - a palavra é de Binswanger, mas parece aplicável ao argumento foucaultiano: do mesmo modo como um croqui constitui linhas prévias de coordenadas espaciais em um papel, cujo traçado não denota trajetórias obrigatórias mas apenas uma “configuração” preliminar em um plano ainda não constituído – esse plano se efetiva no próprio andar, no lugar real conforme as linhas prévias do croqui -, tudo parece operar como se o sonho constituísse um “croqui” de linhas prévias aos movimentos “conscientes” e “diurnos”. Com a diferença de que as “linhas” do croqui se reconfiguram continuamente, conforme se efetivam esses movimentos “diurnos”. Esquema semelhante ao argumento de Foucault sobre Husserl: o sonho abriria um campo de virtualidades prévias ao plano constituído; virtualidades existenciais atualizadas nas ações diurnas; ações que ensejam por sua vez novas virtualidades a atualizar, e assim por diante. Transcendência e valor ético do sonho: ele apresenta as linhas desse “croqui”, ou as direções originárias da liberdade, de modo privilegiado. Direções originárias ou movimentos incipientes de uma existência que se aliena ou se realiza (radicalizados nos sonhos de morte), antes das decisões “diurnas” se efetivarem na tragédia ou na realização. Ultrapassando os meros condicionantes psicológicos do sono, o sonho lançaria luz de modo privilegiado a esse “movimento” da liberdade, apreensível pelo antropólogo existencial.

(2) *O Espaço Originário Onírico*. Se os sonhos permitem, dentro da “tradição” de Binswanger, manifestar em seu espaço originário e caráter de transcendência os compromissos de uma existência, estamos no plano do exemplo acima, da “espessura” imagética “favorável” ou não “do ponto de vista do diagnóstico”⁶⁹. Na *Introdução a Sonho e Existência*, Foucault não persiste no exame dessa tradição, ou na passagem dela à terapêutica do “moderno” Binswanger. É obviamente correto que as implicações “antropológicas” não dizem respeito a um mundo “transcendente” tal qual o Antigo (no sentido profético ou oracular). Mas elas mantêm a “transcendência do sonho”, responsável pela relação “originária” entre liberdade e mundo. “Mundo” ainda não esclarecido.

Binswanger dedica a parte II e III de *Sonho e Existência* para abordar a relação entre a imaginação sonhadora e o “mundo”, enfatizando inclusive a tradição da *sympatheia*. Nos antigos, entre o drama onírico e o mundano, a passagem não se fazia propriamente entre “interior” e “exterior”, mas entre as potências do Dia e da Noite. A “distância” entre o Dia e a Noite é a mesma do Sonho ao Oráculo, figurando a divindade como Sujeito do sonho: “o sujeito da imagem onírica, o sujeito do acontecimento cósmico e o sujeito da expressão ritual são um único, a divindade”, fator que supõe a *sympatheia* e por meio dela a ligação entre o

⁶⁹ Sonho descrito pelo paciente, segundo Binswanger, “como um sonho de morte”.

drama “individual” e o cósmico (BINSW p. 435). Em termos gerais, a passagem dos antigos aos “modernos” se deveria ao momento no qual essa pertença do homem a relações cósmicas cede lugar à possibilidade de algo como uma individualidade psicológica auto-subsistente. Nasce o primado da “*hybris* da individuação, da onipotência e da igualdade do indivíduo humano com os deuses” (BINSW p. 439), criando em primeiro lugar a possibilidade preenchida pelos contemporâneos de uma espécie de solidão ontológica, e por decorrência a divisão entre “interior” e “exterior”. Buscando contornar a “onipotência” humana e seguindo “o passo dado pelos gregos na sua interpretação da existência” (BINSW p. 447), Binswanger recorre ao fragmento 89 de Heráclito, ponto preciso onde se fixaria a noção “antropológica” de “mundo”: “A expressão mundo, cosmo, não deve significar o mundo (objetivo), (...) mas o estado (subjetivo) da união (*koinos*) e da dispersão (*idios*)” (BINSW p. 442)⁷⁰. “Mundo” não se trata, aqui, desse espaço exterior onde os gregos pressupunham deuses e os modernos não. Tampouco se trataria de um mundo “exterior” e “objetivo”, no sentido da separação biológica entre sono e vigília. Na acepção de Binswanger, trata-se, para além dessa separação, do “estado” no qual uma existência se encontra, em “união” ou “dispersão”, mergulhada “no encantamento ou tormento”. Sabe-se que *koinos kosmos* denota o mundo comum, da universalidade e comunicação humanas, mediadas pelo *Logos*; *idios kosmos* é o mundo privado, particular e singular. Os homens despertos (“acordados” ou “dormindo”) compartilham um mundo comum; os que dormem “voltam-se”, “cada um” (ênfase no *hekastos*, no singular), para um mundo próprio, privado da comunidade. Como situa Binswanger em seu texto específico sobre Heráclito⁷¹, o fator decisivo (no contexto presente) é o *apotréphesthai*, o “voltar-se”, “porque nesse 'separar-se de' e 'dirigir-se a' se acentua o aspecto *ativo-pessoal* do estado de sonho e onírico”, colocando “em seu verdadeiro lugar a '*responsabilidade*' do que dorme e do que sonha ante seu estado”⁷². Por isso, por essa implicação do “estado” daquele que “se volta” ao mundo comum ou privado, “sonhar e velar transcendem a diferenciação que se faz, em um plano totalmente distinto, entre sono fisiológico e vigília fisiológica, e são transpostos à esfera puramente antropológica” (*Concepto del hombre según Heráclito* p. 103)⁷³. Em sentido negativo, a vigília é a abertura ao mundo comum, oposta ao sono; mas em sentido positivo e por excelência, é a abertura ao “comum”, à “universalidade” ou objetividade com os outros. O “sonho” não é exclusivo do sono, no sentido

⁷⁰ Tradução do fragmento 89: “os despertos (plural) têm um único mundo que lhes é comum (*hena kai koinon kosmon*), enquanto aqueles que dormem, cada um (*hekastos*: singular) volta-se para um mundo totalmente seu (*eis idion apotrefestai*)” (BINSW, p. 441).

⁷¹ Heráclito é tão importante para Binswanger que o psiquiatra suíço o situa como “iniciador” da psicologia. Na mesma linha, Foucault remonta a “tradição” de Binswanger a Heráclito.

⁷² Binswanger, L. (1934) *El Concepto del Hombre según Heráclito. Artículos y Conferencias Escogidas*. Madrid: Gredos, s/d p. 102-103, grifos meus.

⁷³ “Falando psicologicamente, tudo isso chama-se sonhar, sendo indiferente o fato de que estejamos fisiologicamente dormindo ou despertos”, BINSW p. 441

de que o “estado” de alguém que “se volta” para o *idios kosmos* não é exclusivo daquele que dorme, e Binswanger o expõe pelos fragmentos 1 e 2: sendo o *Logos* o elemento do comum, o *polloi* (πολλοί), a “massa”, vive no esquecimento tal como os que dormem, ou “como se tivesse uma compreensão própria (ὡς ἰδίων ἔχοντες φρόνησιν)”⁷⁴.

Esse é o “gancho” para aclarar a filiação de Binswanger ao “ensinamento” dos antigos. Dada a liberdade humana, trata-se de um compromisso “ativo-pessoal”, uma “responsabilidade”, enfim, um fator “ético” (como diz Foucault), o “voltar-se” ao “estado” de *koinos kosmos* ou *idios kosmos*. Seguindo a tradição, mas atualizando-a para seus propósitos – e inclusive fixado na leitura de Hegel sobre Heráclito -, o autor de *Sonho e Existência* aproxima o *koinos kosmos* à vida em comunidade, ao “Espírito”, segundo as virtudes da comunicabilidade e a possibilidade de acesso à verdade; na relação consigo e com os outros, existem aspectos universalizantes nos quais a convivência é possível e os homens compartilham elementos objetivos e supra-individuais. Em contrapartida, o *idios kosmos* pertence à esfera do esquecimento e do privado, do enredamento das imagens nos conteúdos próprios, das fixações particulares, do fechamento e da repetição: “Em estado de vigília todos temos um mundo comum, enquanto em estado de sonho, paixão, emoção, luxúria e ebriedade cada qual se retira do mundo comum para seu mundo particular”⁷⁵. Disso (finalmente) Binswanger extrai o significado antropológico-existencial do “ensinamento” antigo, dirigindo-o a seus pacientes: o doente mental vive um “teatro privado”, “sonhando” (“voltado” ao mundo próprio) em plena vigília. Enquanto homem - e portanto ser livre -, o doente se “abandona”, “volta-se” para os conteúdos contingentes da pura subjetividade, *como se* vivesse no vazio da ausência de sentido ou no puro determinismo natural, no caos íntimo ou encerrado em mecanismos causais. A terapêutica deve “despertar” no doente “a pequena centelha de espiritualidade” (Cf. BINSW, p. 444), para que o círculo vicioso do particular se transforme na virtuosidade do comum, e posteriormente numa individuação no universal⁷⁶.

Particular, comum, universal: Acompanhando o mote da leitura hegeliana de Heráclito,

⁷⁴ Concepto del hombre según Heráclito, p. 102. Fim do fragmento 1: “os outros homens (...) não sabem (Diels diz literalmente: lhes permanece oculto) o que fazem em vigília, do mesmo modo que também esquecem o que fazem durante o sonho”.

⁷⁵ Binswanger, L. La Escuela de Pensamiento de Análisis Existencial. *Existencia* (org. Rollo May). Madrid: Gredos, 1977, p. 241.

⁷⁶ Foucault não se dedica à análise de como as noções de *idios kosmos*, *polloi*, loucura, alienação, doente mental e “inautenticidade” se recobrem ou não. No texto sobre Binswanger a divisão *idios x koinos* é dirigida ao momento de “solidão” no qual a existência se depara com o movimento de sua liberdade; movimento esse que – os sonhos de morte o mostram – pode dizer respeito no limite a uma existência autêntica/realizada ou inautêntica/alienada. Foucault também não se dedica a comentar como “espiritualidade” (Hegel), objetividade, *koinos kosmos*, *aristoi* (o oposto do *polloi*) e “cura” se implicam. Embora não enunciadas ou apenas enunciadas *en passant*, tais noções flutuam sobre as extrações feitas por Foucault dos textos de Binswanger. Foucault é sempre econômico em suas considerações. Mas o leitor sabe que esses elementos retornarão, em outros contextos e problemáticas, nos textos posteriores (e inclusive os fatores aqui extraídos servem como elemento de comparação).

há uma “dialética hegeliana” da terapêutica e do sonho, aspecto realçado por Foucault. Tal “movimento ternário”, figurado no sonho e em seus “compromissos éticos”, mostraria-se em primeiro lugar por uma subjetividade “doente” mergulhada em si própria, “cuja liberdade não é senão incoerência, fantasia e desordem”; o estágio seguinte, que nega o anterior e insere a objetividade, condiz não mais com uma liberdade “desordenada”, mas “fixada” (na “autoridade” do outro, do médico...); finalmente, em um momento de “ressurreição e libertação”, o movimento de suprassunção implica, para além da esfera própria e em um modo autêntico de “comum”, “uma liberdade que sabe se reconhecer no movimento de uma objetividade” (ISE p. 128/101). O movimento do sonho, de extrapolar as divisões diurnas e anunciar os compromissos possíveis da liberdade em um nível “originário”, é correlato à relação terapêutica. No exemplo que Foucault recolhe de Binswanger (Cf. ISE p. 126/99-128/101; BINSW p. 445), o sonho narrado pela paciente e a relação entre a paciente e o terapeuta se correlacionam nesse elemento “dialético”. Do mesmo modo como o sonho anuncia, tal qual a “aurora”, o teor do “dia” vindouro, o sonho de uma paciente anuncia as direções e decisões possíveis de seu processo terapêutico. Frente a esse processo, o sonho “põe em cena o doente”, “pressagia e anuncia” seus compromissos, diz respeito ao “momento constituinte” no qual uma existência “se faz através do tempo”, “existência em seu movimento em direção ao futuro” (ISE, p. 127/100). A “espessura” da dinâmica imagética mostraria uma espécie de campo de virtualidades que se anunciam na terapia, sem ainda se efetivar: a “cura”, a “centelha espiritual” se “acendendo” (ou se apagando, como Foucault comenta logo após sobre Ellen West, ISE p. 132-133/106).

Nesse movimento em direção ao futuro figurado pelo sonho, o que significa dizer que ele “põe em *cena* o doente” (Foucault) ou que o louco vive um “*teatro privado*” (Binswanger)? Foucault realça mais uma vez a diferença entre a antropologia e os naturalismos psicologizantes: mais do que “simbolizar” e “dizer em imagens a história de experiências anteriores”, enfim, mais do que apresentar vestígios objetivos do passado e determinações psicológicas, o sonho apresenta “os sinais de uma situação do próprio sonhador no interior do *drama* onírico”. O sonho restitui, “de uma forma teatral, a *essência dramática*” (ISE p. 124/97, grifo meu) do *Menschsein*. Nem *Sonho e Existência* e nem a *Introdução* dedicam-se à análise da noção de “drama”. Mas como se vê, ela já estava presente nos exemplos míticos e literários utilizados por Binswanger e Foucault. E para além das narrativas literárias (da “tradição” retomada por Binswanger), ela também se aplica à terapêutica. Quando Foucault abordava Shakespeare e a “tradição” binswangeriana, a transcendência do sonho apontava para compromissos que ultrapassavam a dualidade sono x vigília em direção à abertura do sonhador ao “mundo”. Nesse contexto é importante notar como os sonhos de Macbeth, dos guardas de

Duncan e de Calpúrnia ultrapassam o sonhador em direção ao conteúdo dramático global da peça. O sonho de Calpúrnia ultrapassa a individualidade “em si mesma” e os determinantes psicológicos da sonhadora em direção ao drama global, ligado ao destino do imperador. Igualmente, a própria Noite é análoga ao assassinio de Duncan, como se todo o universo refletisse o teor de um ato individual (sobre isso, Lennox relatava a noite sombria e Macbeth dissimulava: “Foi uma noite violenta”). Passando da narrativa histórico-literária para a biografia dos doentes mentais, o daseinsanalista encontra elementos correlatos. Se na Tradição as figurações oníricas individuais ultrapassam o personagem sonhador em direção ao drama global (oracular, épico, teatral, etc.), os sonhos dos pacientes ultrapassam seus compromissos “vígeis” em direção ao “drama” existencial. Para o daseinsanalista, os conteúdos formadores da subjetividade individual implicam uma hierarquia de temas ou séries de conteúdos dramáticos, compondo uma “biografia interior” que ultrapassa as decisões “diurnas” da consciência e constitui um grande “drama” existencial global ou complexo temático:

[Psicoterapia:] trabalho totalmente criador para médico e enfermo, constituído por atos bilaterais de experiência, compreensão e interpretação que começam por ligar-se e entrecruzar-se entre si, primeiro de forma solta, para seguir se unindo e se articulando tematicamente pouco a pouco mais intimamente, até que, em lugar da ocorrência intuitiva, o normativo seja o *tema*. A biografia interior (...) não representa senão um tema biográfico, inesgotável em si, “integrado” por múltiplos e não menos inesgotáveis (...) temas secundários. Quanto mais longe avança o labor psicoterapêutico, mais orientador será o complexo temático como tal e mais retrocederá a “arbitrariedade” da ocorrência”⁷⁷

E em *Sonho e Existência*,

Para a interpretação do sonho é indiferente que o drama desenrolado no mortal silêncio da alma se dê através do papel da pessoa do próprio sonhador, ou em um, dois ou vários papéis acessórios além do da sua pessoa, ou ainda *unicamente* em tais papéis acessórios derivados. O tema que o Dasein se proporciona no sono e, portanto, o “conteúdo” do drama, representa o elemento importante e decisivo; quanto à distribuição dos papéis, ela seria apenas, em comparação, acidental e acessória. BINSW, p. 426

Nesse momento chega-se ao contexto dos fatores que ajudam a entrever as relações entre a imagem e o sentido no sonho: se de um lado o sonho, como a aurora, circunscreve a configuração na qual se desenvolverão as divisões e compromissos diurnos, de outro ele apresenta as direções prévias desses “compromissos” de uma liberdade “voltada” para o fechamento privado ou a abertura do “comum”. O estado de abertura ao comum ou à “espiritualidade”, conquistada no *setting* terapêutico, se anuncia no drama mesmo do sonho, “espessura” imagética carregando sinais de “saúde”; ou, igualmente, certa “espessura” pode ser “não favorável do ponto de vista do diagnóstico”. Ao sonho “não favorável” ilustrado acima, creditado a um paciente psicótico, Binswanger contrapõe diversas outras narrativas dramáticas (diga-se) “saudáveis”. Por exemplo, o sonho de uma paciente em fim de terapia, “inflamado” pela “espiritualidade” alcançada (portanto, “espiritualidade” do “comum” expressa no próprio espaço do sonho, cf. BINSW p. 445). Ou uma narrativa literária muito próxima daquele sonho

⁷⁷ Binswanger, L. Sobre Psicoterapia (1934). *Artículos y Conferencias Escogidas*. Madrid: Gredos, s/d p. 125

do “doente” pode mostrar, a despeito dele, perfeitamente o contrário:

Quanto, igualmente, o sonho de nosso doente difere, com respeito a seu estilo e estrutura, também do sonho cósmico de vôo de Jean Paul:

Numa felicidade perfeita, numa prodigiosa elevação do corpo e do espírito, por vezes eu subia verticalmente até a abóboda celeste, de um azul profundo, e no meu alçar vôo, eu cantava o edifício do mundo. (BINSW p. 432).

Tanto o sonho do “doente” acima⁷⁸ quanto o de “Jean Paul” coincidem relativamente na forma e no conteúdo: os dois dizem respeito a uma “elevação do corpo” diante do mundo, um sobrevoos “cósmico”. Mas num recurso semelhante ao empregado por Foucault para descrever os sonhos de morte, Binswanger enxerga no drama (ou na dinâmica da “espessura” imagética) dos dois sonhos direções opostas. Na decifração binswangeriana dos sonhos, o *Dasein* (uma “estrutura *a priori*”) é preenchido por “tonalidades” ou “colorações” afetivas de um lado e imagens de outro. A dinâmica do afeto e das imagens varia com cada “preenchimento” (“biografia interior e exterior”, circunstâncias atuais, etc..⁷⁹) individual. Esse preenchimento singular acompanha um elemento universal: uma espécie de movimento ondular de ascensão e queda ou de diástole/sístole, movimento que, segundo Binswanger, seria essencial e portanto pertenceria à condição interna do *Dasein* (esse é um dos principais temas de *Sonho e Existência*, Cf. adiante). As variações desse movimento de ascensão e queda correlacionadas com determinados “preenchimentos” delinearão, em cada contexto, as nuances de uma existência “voltada” para o *idios kosmos* ou “acesa” pela fagulha da “espiritualidade”. Assim por exemplo a riqueza ou pobreza de imagens, a preponderância ou não de tonalidades afetivas, o jogo entre imagens e afetos, e a direção de sentido detectável no movimento de ascensão/queda, conjugarão todos um “complexo temático” ou “drama” existencial geral que pode denotar “saúde” ou “doença”. A diferença entre os dois dramas oníricos – e o parecer sobre a saúde ou a vida conforme a “objetividade” do “comum” - se situaria *grosso modo* nesses fatores: no sonho do doente exemplificado acima o conteúdo imagético “retrocede” diante do “puro teor afetivo” (o “transbordante sentimento de força” contraposto à ausência de “forma”), denotando uma dissolução na pura subjetividade, enquanto o segundo sonho demonstraria maior harmonia imagética, apelando à objetividade intersubjetiva e trazendo ao leitor uma “inusitada riqueza” (BINSW p. 432). O que significa: na análise desses sonhos Binswanger liga a ocorrência e “riqueza” das imagens ao “voltar-se” do indivíduo à objetividade do mundo comum, enquanto o primado do teor afetivo sobre o retraimento imagético liga-se à ausência de apelo à alteridade, ao comum, em vista do encanto “puramente subjetivo” do doente *no sonho e por seu sonho*. O psicótico, inebriado com os conteúdos

⁷⁸ “Eu estava em um outro mundo maravilhoso, num mar universal onde, desprovido de forma, eu flutuava. Via de muito longe a terra e todas as estrelas e me sentia estranhamente fugaz e com um transbordante sentimento de força”.

⁷⁹ Sobre os parâmetros adotados por Binswanger Cf., por exemplo, Binswanger, L. Sobre Psicoterapia. *Articulos y Conferencias Escogidas*. Madrid: Gredos, s/d.

próprios, subjuga a produção das imagens (fator que implicaria o apelo à compreensão intersubjetiva e portanto a “saúde”) ao puro sentimento subjetivo (que não direciona apelo algum à vida objetiva ou a qualquer figura de alteridade). “É sinal de saúde mental quando o homem objetiva no sonho seus desejos e temores sob a forma de imagens predominantemente dramáticas, das quais parece emanar (...) o teor afetivo” (BINS 431); por reverter essa fórmula, encerrando-se no teor afetivo, o sonho do doente seria “não favorável do ponto de vista do diagnóstico”. Considerando os conteúdos dos dramas oníricos e tomando como base os parâmetros de sua *daseinsanalyse*, Binswanger teria condições de recolher no desenrolar das imagens as direções de uma existência voltada à comunicabilidade do comum, à saúde e à objetividade, ou detectar o movimento da existência mergulhada na pura subjetividade e no alheamento.

Começa-se a ver melhor as linhas da diferença de tal perspectiva para com a psicanálise e o que Foucault enxerga como “contribuição” a seus propósitos, evocando a partir das relações entre sentido e imagem os problemas da imaginação/expressão e da intersubjetividade. A analítica binswangeriana da “existência” evitaria as “insuficiências” freudianas (segundo os termos acima)⁸⁰: onde Freud operaria em um cotejo progressivo e probabilístico dos indícios, sempre conjectural e nunca conclusivo, a *daseinsanalyse* agruparia “complexos temáticos”, ou “dramas” regedores das ocorrências imagéticas, nos quais o avanço da investigação reduziria cada vez mais as probabilidades e “arbitrariedades”⁸¹; onde a psicanálise empreende a “teologia” do desejo (ao mesmo tempo pressuposto analítico e resultado da análise), a descrição fenomenológica encontraria, sem recorrer a formulações de cunho biologizante e constructos teóricos do experimentador (advindos dos procedimentos das ciências naturais), uma apreensão compreensiva das diferentes direções de sentido, agrupando-as em sua “espessura” a partir de suas manifestações; para além do tema da exterioridade (figurado nos determinantes e circunstâncias psicológicas do sonho ou na imagem como indício objetivo), haveria uma configuração originária prévia às divisões “diurnas” entre a consciência e o mundo exterior, e mesmo ao primado dos “indícios objetivos” sobre as significações; enfim, para além das dificuldades na noção de símbolo e o problema fenomenológico da interioridade, na narrativa do sonho Binswanger recolheria o fator intersubjetivo pela “espessura” imagética detectável no doente voltado aos ingredientes do mundo próprio/subjetivo ou comum/objetivo. Aos olhos de Foucault, Binswanger consegue fazer entrever aquele “suporte” não “teológico”

⁸⁰ “A análise antropológica de um sonho descobre mais camadas significativas do que o que implica o método freudiano” (ISE p. 124/97).

⁸¹ “Quanto mais longe avança o labor psicoterapêutico, mais orientador será o complexo temático como tal e mais retrocederá a “arbitrariedade” da ocorrência” (citação acima). E Foucault, em idéia correlata (ISE p. 105/132): “Nas análises dos sonhos, de fantasmas, de delírios, nós os vemos [os temas imaginários oriundos das diferentes direções existenciais] compor-se e simbolizar uns com os outros, para constituir um universo (...)”.

da imagem, problematizado anteriormente em Freud e Husserl: a noção de “existência” e seu caráter de “transcendência”, mais “originário” frente às divisões entre a Consciência e o mundo vígil, seu “estado” de voltar-se ao mundo privado ou ao comum, o movimento de ascensão e queda e a composição de uma biografia dramática pelos “preenchimentos” singulares do *Dasein*, implicam todos aquela “estrutura morfológica” da imagem, “o espaço no qual ela se desdobra”, “seu ritmo de desenvolvimento temporal”, sua “sintaxe”, enfim, “o mundo que ela leva consigo” (ISE p. 98/70).

Mas há mais: se tal “suporte” da imagem se estabelece conforme as linhas acima, se a análise existencial permite recolher na “espessura imagética” os fatores de uma existência voltada ao *idios kosmos* ou à comunidade, não se viu com maior propriedade a “sintaxe” aqui envolvida. “Não é indiferente”, como visto, “que a sexualidade seja água ou fogo, que o pai seja demônio subterrâneo ou potência solar”, não é indiferente se o “espaço” onírico é “livre e luminoso” ou “o da prisão, da obscuridade e da sufocação” (ISE p. 98/70). Nos dois sonhos acima, se é possível recolher um “suporte”, uma “estrutura *a priori*” na qual se circunscreve uma existência “voltada” à saúde ou à doença, “não é indiferente” os dois sonhos tematizarem, cada qual com seus “preenchimentos” específicos, o sobrevôo sobre o mundo. Para o analista existencial, há no *Dasein* (esse “suporte” “*a priori*” da imagem) regras ou “direções de sentido” mais fundamentais que configuram “a fonte que abastece a linguagem, a imaginação poética e, sobretudo, o sonho” (BINSW, p. 420), e poderia-se continuar: “abastece” também as diferentes expressões literárias, religiosas, míticas e patológicas. Em *Sonho e Existência*, Binswanger tematiza o “fundamento de queda e ascensão do nosso *Dasein*” (BINSW, p. 421), mencionado acima *en passant*. “Fundamento” cujo modo de expressão pode figurar diversos temas, mas fundamento que não é o único:

[nossa existência sempre se move] em certas direções significativas como, por exemplo, na ascensão ou queda, no flutuar no ar ou no saltar, no alargar-se ou estreitar-se, [n]o chegar a ser pleno ou vazio, claro ou obscuro, brando ou duro, quente ou frio [, na] assimilação (...) e (...) expectoração. Estas direções significativas existencialmente unitárias se traduzem na linguagem mesma em formas de expressão corpóreas, anímicas e espirituais, e aquela [linguagem] não poderia *intercambear* essas formas de expressão, e muito menos com tanta facilidade e asseguramento imediato de compreensão, se não lhes servira de base uma forma unitária vivida. *Sobre a Psicoterapia*, p. 130.

Novamente, o argumento é semelhante ao retomado por Foucault para contrapor Freud e Husserl, sobre o primado da objetividade/exterioridade. Poderia-se pensar que tais direções fundamentais de sentido – e no limite a subjetividade – fundam-se em percepções externas ou na constituição fisiológica corporal, como o pressuporam os psicólogos do início do século XX. As relações de sentido seriam, assim, analogias, imitações, derivações ou transposições de padrões corpóreos ou sensíveis-espaciais. O sentido da “queda” diante de uma decepção, por exemplo, não seria mais do que uma vivência emprestada do corpo, um “afeto astênico”

(Binswanger se refere a Wundt) no qual o sentido da “decepção” é o análogo de uma reação fisiológica de vertigem frente a ameaça à manutenção da postura corporal ereta (Cf. BINSW, 419-20). Mas para a *daseins* análise, não é o primado do corpo ou de associações perceptivas que determina a psiquê; e vice-versa, não é a psiquê, então separada do corpo, que “utiliza” ou “se apropria” de seus modos de expressão. Como visto acima, para além da dualidade entre o corpo e a psiquê há a noção de existência, uma “forma unitária vivida”, regedora das “formas de expressão corpóreas, anímicas e espirituais” (citação acima):

Não temos um sentimento de susto nem de desilusão *porque* sofreremos uma perda de *tônus*, nem sofreremos uma perda de *tônus* porque nos assustamos; antes, o susto e a perda de *tônus* só são duas expressões linguísticas diversas, diferenciadas anímica e corporalmente, para um mesmo estado de coisas, isto é, para a perda de segurança e a vacilação da “orientação” de nossa existência em seu *espaço* comum, biográfico-histórico, vital, dimensional. (*Sobre a Psicoterapia*, p. 130)

Unindo as considerações: as diversas expressões imagéticas (não importando se são oníricas, corporais, patológicas, artísticas etc.) contêm um “suporte”, uma “forma unitária vivida”, ou em outras palavras e no limite tornam-se possíveis pela “estrutura ontológica essencial” (BINSW 420) do *Dasein*; e dentre esses diversos modos de expressão, inumeráveis conforme cada “preenchimento” imagético individual, o *daseins* analista consegue recolher direções existenciais mais fundamentais (universais, constitutivas da possibilidade interna do *Dasein*), regedoras das expressões concretas. Toda “existência” singular e concreta se “orienta” na trajetória dessas direções de sentido mais fundamentais, compondo seus modos de abertura ao “mundo”, mais ou menos conflituosos ou harmoniosos, doentios ou saudáveis, “inautênticos” ou “autênticos”, voltados ao *idios* ou ao *koinos kosmos*. Cada existência exprime seus compromissos conforme essas direções de sentido. Assim, nos dois exemplos dos sonhos acima, a direção de sentido de ascensão e queda serve de fundamento ao mesmo tema da flutuação sobre o universo, cujo conteúdo dramático pode implicar, dependendo do contexto, o sonho de uma pessoa saudável, um delírio psicótico ou os versos de um poema⁸². Os exemplos de *Sonho e Existência* o mostram: constitutiva da condição interna do *Dasein*, a mesma direção fundamental de ascensão e queda suporta expressões artísticas, mitológicas, literárias, patológicas, etc..

Nesse ponto preciso Foucault retira os primeiros elementos explicitamente positivos da “contribuição” binswangeriana a seus propósitos. Citando autores também citados por Binswanger, como Oskar Becker e Erwin Straus, o autor francês se apóia nessas “direções fundamentais de sentido” para finalmente situar o “espaço”, a “estrutura morfológica” ou o “mundo” que a imagem “leva consigo”: “as formas da espacialidade desvelam no sonho o 'sentido' mesmo da existência”, as direções originárias nas quais a liberdade se move, as

⁸² “Lembremos apenas de Schiller e de sua maravilhosa imagem da transfiguração de Hércules: ‘Feliz com esse novo e estranho flutuar / Ele flui para cima / E, da vida terrestre, o pesado sonho / Afunda, afunda, afunda’”. BINSW p. 421

“coordenadas fundamentais a trajetória da própria existência” (ISE, p. 129/102). Essas direções, sentidos, trajetórias e linhas de coordenadas, Binswanger as mencionou nas duas citações acima: elas se desdobram nos eixos alto/baixo, assimilação/expectoração, pleno/vazio, etc.; e elas compoem um “espaço” de “orientação” existencial. Por que cada existência se move nessas direções de sentido? Por que essas direções constituem “formas da espacialidade” e por que elas são “constitutivas” do *Dasein*? Enfim, por que elas são necessárias ao “antropólogo existencial”? Foucault o responde dizendo que, antes de ser “geográfico”, natural ou geométrico, o “espaço” (os modos nos quais uma existência se orienta) possui fundamento antropológico-existencial. Há uma *gênese* do espaço: antes de constituir o plano homogêneo que servirá ao cientista natural e ao geômetra, antes de iludir os psicólogos do século XIX, há um caráter mais originário no qual o “espaço” se fundamenta no plano de orientação de uma existência. É por isso que – vale reforçar – nessa *démarche* a ciência natural nunca explicará a antropologia, por buscar apreender o homem tomando como ponto de partida conjecturas secundárias frente a um nível mais originário, este, “antropológico”: “Antes de ser geométrico, ou mesmo geográfico, o espaço se apresenta, primeiro, como uma paisagem” (ISE, p. 129/102-103).

- Citando Oskar Becker, Binswanger menciona a constituição desse “espaço” de direções de sentido a partir da propriocepção (movimento, posição) e estereocepção (sentidos) corporal: o jogo recíproco cenestésico dos órgãos dos sentidos e seus “campos” de referência, unido ao jogo cinestésico do movimento do corpo, constituiriam um “espaço orientado”, no qual existe um eixo absoluto figurado por um “eu” (o princípio da unidade cenestésica e cinestésica), referência prévia e fundamento das relações “espaciais”; na medida em que esse espaço de orientação se amplia, torna-se possível um deslocamento do fundamento das relações, não mais assentado nesse princípio de unidade, mas na ampliação desse espaço de orientação em direção a um plano homogêneo, relativizado e despersonalizado. Torna-se possível aí a tomada de “si mesmo” a partir do ponto de vista de “outrem”, e nesse distanciamento da referência sobre si mesmo também se torna possível o espaço homogêneo que servirá de base para a espacialidade natural e geométrica: “Do mesmo modo que a orientação do campo visual com respeito a um ponto central, ao ampliar o campo oculomotor, desaparece e cede lugar a uma estrutura homogênea, assim também se perde a orientação com respeito a um centro, quando como consequência de olhar ao longínquo horizonte o espaço orientado se amplia ao homogêneo”, e “um ser psicopatológico sem membros, por exemplo, um animal esférico, organizado de um modo puramente tátil, *não* seria capaz de constituir um espaço orientado”⁸³.

⁸³ Binswanger, L. (1933) El Problema del Espacio en Psiquiatria. *Artículos y Conferencias Escogidas*. Madrid: Gredos, s/d. p. 347 e 346.

- Considerando a argumentação de Erwin Straus, Binswanger continua: “do eu partem exigências de tipo espacial à fisionomia do mundo”; “conforme meu estado de ânimo (...) se modifica também a expressão do mundo” (*El Problema del espacio en psiquiatria*, p. 366). “Por cima” ou “mas além” do espaço orientado, Straus contribuiria com a análise existencial (pelo menos nesse entrecruzamento Binswanger x Foucault) com sua formulação do espaço “histórico” ou de “pátria e residência”. A constituição proprioceptiva e estereoeceptiva do indivíduo permite constituir um “eu” ou referência prévia para viver e se orientar “no mundo”. Mas essa orientação só se faz correlativamente à constituição imediata de relações de familiaridade e estranheza com esse “mundo”. Todo comportamento, toda vivência supõe uma “valência de lugar”: “para o habitante da montanha pode haver mais amplitude de coração em um vale estreito do que sobre a ampla planície” (*El Problema del Espacio en Psiquiatria*, p. 366), isto é, “para além” ou antes do caráter homogêneo do espaço natural/geométrico, o espaço implica disposições de ânimo (Binswanger utiliza a palavra *Gemüt*), uma “situação” histórica. O homem não é um autômato: ele não se orienta em um plano homogêneo de coordenadas, mas antes ele se distancia ou regressa, afasta-se ou se aproxima, é um “constante estar em caminho” (*El Problema del Espacio*, p. 373)

Foucault cita Oskar Becker, Erwin Straus e Husserl. De Binswanger, cita *O problema do espaço em psiquiatria* (fonte dos dois pontos acima). Mas Foucault não obedece propriamente a *démarche* deste texto (nele, Binswanger fala sobre diversos modos de constituição do espaço, em “orientado”, “humorado”, “técnico”, “histórico”, etc.). Pode-se ver contudo o movimento do argumento: a configuração existencial como “paisagem” implica uma “gênese” na qual o espaço geométrico/geográfico e os postulados naturalistas são apenas segundos diante da constituição antropológico-existencial. “Erram” os naturalistas, pois postulando o homem como objeto acabam por apelar a princípios exteriores à subjetividade humana, detectando-a como constituída dentro de coordenadas físicas ou biológicas. Acabam ignorando o fundamento do próprio espaço natural, preterido por eles como fundamento. Já o “antropólogo” vai mais longe, apontando como esses postulados são possíveis. Eles são possíveis dentro de um caráter mais originário, do “espaço-paisagem”. Como este se configura? Em relação a Binswanger, Foucault parece agora se distanciar mais visivelmente (ou aproximar mais visivelmente as “contribuições” do psiquiatra suíço aos próprios propósitos) quando caracteriza a configuração da existência como “paisagem” na qual são *três* as direções de sentido constitutivas, ponto de partida para sua prometida teoria da expressão:

a) Próximo x Distante: O “espaço” existencial enquanto “paisagem” engendra primeiramente as virtualidades do “próximo” e do “distante”, semelhantes às “valências de lugar” mencionadas acima: não há vivência destituída de “valências” de “segurança” ou

“apoio” na “paisagem existencial”, toda vivência abre relações de familiaridade e estranheza, de “caminhos trilhados pelo hábito”, “potências afetivas do lar”, etc.. Relações de proximidade mais compreensíveis quando se vê as perturbações dos doentes: no automatismo dos catatônicos o “espaço longínquo” invade o “próximo”, a espontaneidade do familiar se “abole” na rigidez do estranho, o corpo se mistura ao “deslocamento objetivo das coisas no horizonte”; na esquizofrenia do famoso caso de Ellen West, seus momentos de entusiasmo “etéreo” suprimiam o distante, na ilusão de uma “existência totalmente livre” (ISE p. 132/106). Nessa “direção fundamental de sentido” estão em jogo relações de justaposição, dissociação ou divisão.

b) Claro x Escuro: Articuladas às “valências de lugar”, estão as de direções de sentido relativas à “luminosidade”. Não se trata mais de justaposição, mas de “envolvimento e fusão”: em jogo, o opaco e o transparente, o claro e o escuro, a sombra e a luz, o visível e o obscuro, e as diferentes modalidades de suas efusões. No caso Ellen West, seus períodos de grandiloquência e impulsividade denotavam uma vivência de “pura luminosidade”, uma “luminosidade” penetrante que anulava as dimensões tornando tudo pretensamente penetrável e transparente; e por outro lado as frustrações decorrentes dessas expectativas e as fases depressivas reuniam as virtualidades da imobilidade da “escuridão” e do “túmulo”. Entre essa luminosidade e escuridão acentuadas do doente, Foucault menciona (via Minkowski) o “espaço claro” e “nivelado” da sociabilidade, no qual cada coisa tem sua “função” e “uso” determinados (ISE p. 131/104).

c) Ascensão x Queda: Por fim, há o “eixo vertical” da existência, tema principal de *O Sonho e a Existência*, figurado nos sonhos anteriormente exemplificados. A direção de ascensão pode implicar uma existência que perdeu o “solo” de sua comunhão ou objetividade, como no sonho do doente que abre essa seção, ou a “felicidade perfeita” ou realização, expressas na figuração literária do sonho de “Jean Paul”, e assim por diante: Binswanger utiliza diversos outros exemplos de sonhos, como o alto vôo de aves exuberantes ou a queda de uma ave de rapina alvejada, o vôo e a queda de aves nobres ou não figurando sonhos de doença, realização, bom e mau presságio, em contexto histórico, literário, clínico, etc..

Aí reside o princípio da “sintaxe”, da “morfologia da imagem” buscada por Foucault. Essas três direções ou “conjuntos imaginários” são no texto de 54 “direções essenciais da existência, que formam como que a estrutura antropológica de toda sua história” (ISE p. 134/108). Unindo-as aos fatores anteriores, tem-se: não há figuração individual, particular ou universalizante, que não componha um “universo” dramático contendo as “metástases” dessas direções. Constitutivas da existência, elas são o ponto inicial da teoria da expressão foucaultiana: “cada ato de expressão deve ser compreendido sobre o fundo dessas dimensões

primeiras” (ISE p. 133/106). Na medida em que uma existência se orienta, assume seus “compromissos”, toma suas “decisões” e se exprime, os atos de expressão estão para as direções existenciais fundamentais como os pontos estão em um gráfico para reconstituir o padrão de uma curva (o exemplo é de Foucault): os “pontos” exprimidos não imitam toda a plenitude da “curva”, mas permitem apreender seu traçado. Em outras palavras, o analista existencial consegue apreender na expressão das mais diversas narrativas (oníricas, literárias, míticas etc.) as “curvas” dessas direções fundamentais. Pode-se reunir para cada “linha” um padrão de “pontos”, um estilo expressivo, “sem levar em conta o sujeito que escolhe ou a metáfora que toma emprestado, se bem que um e outro possuem frequentemente valor significativo” (ISE p. 133-134/107):

a1) Expressão épica: Reunindo as virtualidades do próximo e do distante, Foucault enxerga as diversas narrativas da partida, do exílio, dos périplos e das descobertas, da “obstinação do retorno” e do reencontro após a chegada, enfim, das idas e vindas da “Odisséia” que compõe uma existência.

b1) Expressão lírica: seus modos de expressão não envolvem o deslocamento, mas a “sazonalidade”, a “pulsação”, o “ritmo”, a oscilação do dia e da noite (“*nyct hemeral*”). O lirismo é “imóvel”, “não ultrapassa as distâncias”, mas seus privilégios consistiriam em “encontrar sob seu olhar todos os movimentos” ou “direções” do mundo, e a “verdade” por trás desses movimentos ou oscilações. A “verdade” aqui descoberta diz respeito ao jogo de oscilações e oposições entre os valores diurnos e noturnos: para além desse “movimento”, o lirismo conseguiria dar conta do momento de seu ritmo e oposição.

c1) Expressão trágica: “dimensão vertical”, ela não diz respeito ao deslocamento ou à oscilação, ao “espaço” ou ao “tempo”, mas às diversas virtualidades da ascensão (a “realização” ou a ascensão inconsequente ao cume, nas “alturas”) e da queda (o retorno ao fundamento “terreno” ou a precipitação em direção ao chão).

Permanecendo econômico e não se detendo mais nesses modos de expressão - “uma análise mantém-se por fazer nesse sentido” (ISE p. 134/108)...⁸⁴ -, Foucault julga a exposição suficiente e avança em seus propósitos: expondo as direções fundamentais de sentido, expondo sua “sintaxe” da existência, cabe agora fundá-la, ou mais precisamente fazer a *passagem* das formas antropológicas ao fundamento ontológico (se isso é possível em 3 páginas). Dados os

⁸⁴ Embora chame a atenção à necessidade de estudar essas formas de expressão, novamente o autor as relega para o “trabalho futuro”. Não obstante, a despeito dessa “economia” e do estudo nunca realizado, tais noções, e especialmente as noções de tragédia e lirismo, retornarão de fato em um trabalho futuro: *História da Loucura*. Inclusive as “formas expressivas” citadas - “exílio, descida aos infernos, montanha, prisão” - figurarão em problemáticas diversas. A “descida aos infernos”, particularmente, é a figura que permanece entre *La Recherche Scientifique et la Psychologie* e a *Tese Principal*, portanto no silêncio entre o fim do texto de 1957 e a pesquisa histórica realizada em Upsala. Tais noções mudarão de estatuto e de problemática. Resta ver em que sentido (Cf. outros fatores desse problema no Capítulo 3).

termos, a importância conferida por Binswanger à “dimensão vertical”, ao invés das outras duas direções e respectivos modos de expressão (e a despeito da importância dada pelo autor suíço às outras “direções”, conforme a citação acima), não seria casual. Alheia ao fator “espacial”/épico e “sazonal”/lírico, a dimensão vertical seria privilegiada: “é nela e somente nela que se podem decifrar a temporalidade, a autenticidade e a historicidade da existência” (ISE p. 137/110). Ela permite “reapreender a temporalidade em seu sentido primitivo” ou “autêntico” (ISE p. 136/108). Há uma temporalidade “espacial”, “nostálgica”, “circular” ou “interativa” na expressão épica; na expressão lírica o tempo é “sazonal”, oscilatório ou rítmico. Dizer que a temporalidade trágica é mais “autêntica”, “primitiva” ou “originária” significa dizer que ela oferece ao analista existencial a leitura de como a narrativa de uma existência devém ou não à maneira da “história”, isto é, de que modo uma existência assume ou não sua finitude, finitude cuja *constituição* não traz as promessas circulares do “reatamento com a própria origem” (expressão épica) ou oscilatórias do “retorno/ressurreição” (lírica). A “história”, nos parâmetros de Foucault, parece se aproximar dessa passagem (escrita em outro contexto) de *El Problema del Espacio en Psiquiatría*:

Tudo depende de se conformamos (...), outra vez historicamente, essa vivência presente, e como a conformamos; se “fazemos história com ela” e como a fazemos, se a tomamos como mero presente ou mero castigo e, nesse contexto, a deixamos crescer ou, como diz Goethe, tratamos de “obté-la” ou “elaborá-la” (p. 375).

Em outras palavras, tudo depende de se a existência “conforma” suas vivências como “desvelamento de sua plenitude e antecipação da morte”, reconhecimento de “sua solidão e sua facticidade”, ou pelo contrário, se ela “se deixa absorver na história interior de seu delírio” ou esgota sua duração “no devir das coisas” (ISE p. 135-137/109-111). Reaparecem aqui as noções de “autenticidade” e “inautenticidade”, mencionadas nos sonhos de morte: lá, os dramas de “unidade” ou “realização” de um lado, e do “conflito” de outro, implicavam uma existência autêntica/plena ou inautêntica/alienada/doente; aqui, a autenticidade se explica por uma existência que, assumindo a própria finitude, “faz história com ela”, enquanto a existência inautêntica “se absorve” na objetividade das coisas ou no caos da ilusão⁸⁵. No caso Ellen West, a “conformação” ou “temporalização” de sua existência implicava nas narrativas da paciente a direção de sentido de ascensão e queda: Ellen projetava um mundo “etéreo”, totalmente livre, idealizado e descompromissado, e um mundo da “poeira” e do “túmulo”, da prisão no corpo (ou na situação de seu corpo), na natureza e nas circunstâncias cotidianas (engordar, comer, envelhecer, repousar, permanecer em casa, etc.). Para ela, o corpo, o que dá “consistência,

⁸⁵ Objetividade das coisas x Caos da ilusão: o psiquiatra encontra no doente sempre um desses dois estatutos. Mas, diz Foucault, ele é apenas uma tomada “em instantâneo” da doença, encerrando-a em seus sintomas, e não em seu fundamento (Cf. adiante). Curiosamente, esse mesmo par causalidade objetiva *versus* caos subjetivo reaparecerá em *História da Loucura*, nas “antinomias” do círculo antropológico (último capítulo). Mas enquanto no texto de 54 Foucault enxerga uma insuficiência “naturalista”, no texto de 1961 isso será um modo de constituição histórica.

continuidade e pesadume” (ISE p. 135/109) é vivido como obstáculo, imobilidade e presença da morte. “Morte” diante da qual a necessidade de comer cede lugar a uma recusa com padrões bulímicos (medo de engordar, dietas rigorosas, convivendo com acessos de compulsão por comida), para afastar essa presença que não é “antecipação” do “futuro”, mas faz corpo com as vivências da paciente. E essa recusa da condição “terrena” convive com a projeção dos ideais de Ellen para o “alto” (um de seus motes era “ou César ou nada”, comenta Binswanger), manifestos por exercícios físicos, dietas e ideais de beleza e atividade rigorosos, enfim pela projeção de uma liberdade pura, diante da qual as limitações e contratemplos da vida (da família, dos pares, das relações sociais, do emprego) são irrealizados e vividos de forma conflituosa. Nesse sentido o conteúdo dramático do “mundo” da paciente, dividido em dois “mundos”, “conformaria-se” sob as formas do conflito e da inautenticidade: o passado, a condição terrena, o corpo e a identificação dessa condição com a presença assoladora da morte de um lado, e a projeção de uma “existência de sobrevoos” de outro, implicam “aquilo através do que a existência arranca-se de tudo o que a fundamenta como existência finita” (ISE p. 136/109). Enfim, a “existência” de Ellen West “não é vivida à maneira da história” (ISE p. 136/110), ela não “faz história” de sua condição, ela se afasta do próprio “drama”, constituindo nele sua impossibilidade de vivê-lo (pois ela o vive sob a condição de não o viver, negando sua condição, projetando uma condição impossível, e assim por diante).

Conforme a *Introdução*, portanto, é a análise da dimensão vertical que permite ao analista existencial enxergar esses fatores. E se as temporalidades “épica” e “lírica” são outras figuras fundamentais antropológicas, mas apenas a temporalidade “trágica” é mais primitiva ou autêntica, é porque a análise da “temporalidade, autenticidade e historicidade” da dimensão vertical ultrapassa a esfera constituída/antropológica em direção a “essa forma de presença absolutamente originária, na qual se define o Dasein”, ou “ao modo de ser da existência como presença no mundo” (ISE p. 137/111). As três direções de sentido fundamentais permitem circunscrever o que Foucault chama de uma “antropologia da arte”, responsável por abordar os modos de expressão sem reduções psicologizantes. As três dimensões possuem alcance mais ou menos relativo na clínica, como Foucault faz entrever em seus exemplos (embora não se detenha nos direitos relativos das direções próximo x distante ou luz x sombra). Mas dentre elas, a direção vertical recebe o privilégio de um “enraizamento ontológico”, por apontar modos mais “autênticos” ou “primitivos” de transcendência lá onde as outras direções implicam uma temporalidade circular ou de sobressaltos.

“É a própria existência que, na direção fundamental da imaginação, indica seu próprio fundamento ontológico”, afirma Foucault (ISE p. 137/111). Se inicialmente se colocava o problema do “suporte” da imagem, após todos esses passos gradativos o autor francês julga ter

acabado de apontá-lo.

(3) *Fixação na Imagem e Imaginação Poética*: Não obstante a circunscrição da sintaxe da imagem, resta ainda o problema da intersubjetividade. Foucault o aponta com um pouco mais de ênfase na última parte da *Introdução*. O movimento da argumentação, até aqui, é bem sintetizado por Frédéric Gros nesses termos:

Sonhar, era reproduzir secretamente para si o movimento primitivo da existência doando-se um mundo e se oferecendo a ele. Expressar-se poeticamente será, ao contrário, reinvestir em um mundo real as dimensões fundadoras da existência, dar elas a pensar na comunidade dos homens. (Gros 1997, p. 24)

Vê-se nos dois tempos da citação de Gros os dois momentos problematizados por Foucault no início do texto: mais do que confinar o ato significativo numa “simples visada intencional” (ISE p. 107/78), mais do que manter a análise no nível constituinte, trata-se de passar do fundamento das significações ao ato expressivo. O argumento da transcendência do sonho e das direções fundamentais de sentido já apontou para o jogo entre o constituinte e o constituído, para o modo pelo qual cada enunciação remete a seu “suporte” existencial, e como as direções fundamentais de sentido implicam diferentes modos de expressão e diferentes compromissos efetivos de uma existência. No entrecruzamento entre Binswanger e a “tradição” remontada a Heráclito, viu-se como, independente do sono ou da vigília, uma existência pode “voltar-se” a seu *idios kosmos*, utilizando suas faculdades de modo semelhante ao *polloi*, à massa (como se estivesse dormindo, em inebriamento ou em loucura), ou ao *koinos kosmos*, voltando-se ao mundo comum e à universalidade com os outros. Embora Foucault cite o texto de Binswanger sobre Heráclito mas não se detenha por mais tempo em tais noções, a última parte da *Introdução a Sonho e Existência* empreende um movimento correlato⁸⁶. Para Foucault, a maior contribuição de Binswanger é trazer à luz “o momento fundamental em que o movimento da existência encontra o ponto decisivo da divisão entre as imagens onde ela se aliena em uma *subjetividade patológica*, e a expressão onde ela se conclui em uma *história objetiva*” (ISE 147/121, grifos meus). Portanto, semelhante ao argumento de Binswanger sobre Heráclito, não se trata de reduzir a análise ao nível simplesmente individual, mas apontar em que sentido uma existência se envolve com as outras existências sob as formas da alienação ou da objetividade.

O momento dessa “decisão” se situaria no imaginário. Daí o privilégio concedido ao sonho e toda a análise prévia e preparatória (que por sua vez prepara o projeto não realizado da “antropologia da expressão”): para chegar a esse ponto decisivo, seria necessário elucidar a confecção, por Binswanger, de uma “redução transcendental do imaginário”, a “contribuição” feita pelo psiquiatra suíço sem o dizer. Essa contribuição começaria invertendo o desprivilégio

⁸⁶ As menções sobre Heráclito em *Maladie Mentale et Personnalité* ajudam a reforçar essa afirmação.

tradicionalmente conferido à imaginação, no qual o sonho é “uma imagem arcaica, um fantasma, ou um mito hereditário”. Viu-se acima o caráter privilegiado do sonho para o daseinsanalista, inclusive alçado em alguns momentos ao estatuto de “teoria do conhecimento”. Isso é possível não mais tornando o sonho uma “modalidade” da imaginação, mas invertendo o esquema tradicional e fazendo do sonho “sua condição primeira de possibilidade” (ISE p. 138/111).

Para que isso ocorra, novamente deve-se afastar os prejuízos naturalistas (cujos tributos, segundo Foucault, seriam pagos indiretamente até mesmo pela teoria sartreana do imaginário). Imaginar não é, mais originariamente, apreender um resíduo da percepção (naturalistas) ou anunciar para si mesmo um ente ausente “sob o modo da irrealidade” (Sartre), não é “invocar uma percepção ou uma realidade”, ou “realizar o mito do pequeno ratinho” (no qual, transportando-me pela imaginação para um outro lugar “real”, eu tentaria imaginariamente visar o que “realmente” se passa por lá) (Cf. ISE p. 139/112). Certamente o objeto ou pessoa imaginada “precede” e “colore” a imaginação, há um “fundo de ausência”, uma “designação” ou “alusão” (“mesmo negativa e sobre o modo do irreal”, ISE p. 138/112) da ou à realidade⁸⁷. Mas para Foucault, mais do que essa referência ao “ausente”, importam os modos pelos quais, abrindo-me essa ausência, faço-me *presente*: “imaginar não é tanto uma conduta que concerne

⁸⁷ Para Sartre, o prejuízo das teorias clássicas da imagem - atual nas teorias psicológicas - remontaria a um “coisismo ingênuo”, bem ilustrado pelo epicurismo antigo: as imagens seriam simulacros, traços objetivos das coisas, recolhidos pelo aparelho sensível e, enquanto tais, inferiores ontologicamente à “coisa” representada. Diante disso, a tradição posterior apenas transformaria a imagem também em uma “coisa inferior, que tem sua existência própria, que se dá à consciência como qualquer coisa e que mantém relações externas com a coisa da qual é imagem” (Sartre 1936/1980, p. 08). Portanto, os fatores preponderantes seriam uma “inferioridade vaga e mal definida” de um lado, e uma relação externa imagem x objeto de outro. Surgem aí os diversos problemas de correspondência entre pensamento e realidade (racionalismo, empirismo, apriorismo, psicologismo, etc.), e as diversas dificuldades de uma fundamentação apropriada do conhecimento. Husserl iria mais longe, superando os prejuízos tradicionais e postulando preliminarmente uma “diferença intrínseca” entre a imagem e os conteúdos exteriores (na linha da “distinção de essência” acima ilustrada por Foucault entre índice e significação): a diferença não residiria em um déficit ontológico da imagem diante da “realidade” do objeto, em uma “força” ou “vivacidade” da efetividade dos conteúdos perceptivos quando oferecidos à subjetividade, ou em uma operação secundária feita por composição a partir de conteúdos sensíveis; o problema não figuraria numa diferença de existência (imagem como coisa, reminiscência evocada, traço das impressões sensíveis, etc.), mas de essência: a diferença entre imaginação e percepção reside em maneiras diversas de a consciência “visar a seu objeto”, “animar intencionalmente um conteúdo hilético” (Sartre 1936/1980, p. 110-111). Se vejo uma pintura, a mesma matéria me oferece a visão de uma obra de arte ou de uma pura e simples percepção. A diferença, portanto, não reside em um legado exterior de realidade (coisas percebidas versus imagens fiéis ou não às coisas), mas na “estrutura intencional”, em “duas interpretações de uma mesma matéria impressional” (p. 111 e 116). Vê-se a inversão (semelhante à analisada acima entre Freud e Husserl): ao invés de a diferença entre o imaginado e o percebido residir “em algum lugar fora de nós” (p. 114), isto é, no primado da exterioridade (pois conseguimos tocar uma árvore percebida, mas não um centauro imaginado), agora ela residirá, via epoché, numa distinção de essência, numa irrealidade evocada: “Agora, a coisa árvore foi posta entre parênteses, não a conhecemos mais senão como o noema de nossa percepção atual; e, como tal, este noema é um irreal, assim como o centauro”. Para Foucault, a “consciência imagética” de Sartre, “que coloca seu objeto como irreal”, ainda funcionaria segundo os prejuízos de uma “alusão à realidade”, uma “designação do real”, “mesmo negativa e sobre o modo do irreal”. Caberia então depurar também sua teoria do imaginário, e Foucault o ensaia nos densos termos das últimas páginas da *Introdução*. Importa aqui acompanhar o argumento para, igual aos outros momentos, extrair os compromissos do próprio Foucault nesse texto (Cf. os termos a seguir).

ao outro e o visa como uma quase-presença sobre um fundo essencial de ausência. É antes visar a si mesmo como sentido absoluto de seu mundo, visar-se como movimento de uma liberdade que se faz mundo e, finalmente, se ancora nesse mundo como em seu destino” (ISE p. 140/113). “Imaginar”, para Foucault, não é anunciar um irreal, mas é mais originariamente “irrealizar-me eu próprio”, fazer tudo declinar “em primeira pessoa”, criar uma “cena” na qual o imaginante embaralha as linhas de necessidade do mundo perceptivo e “torna-se o mundo” (ISE p. 139/112-113) onde figura o imaginado e todos os seus atributos⁸⁸. Fazendo essa “cena” e projetando esse “mundo”, o movimento da imaginação encontraria os mesmos fatores entrevistados acima no sonho: mais do que significar mera profusão de imagens durante o sono (ou, nessa profusão, o primado da exterioridade ou a redução das imagens à “teologia” do desejo), o *sonho* tornava acessíveis os esboços mais originários da liberdade em direção ao mundo, para além dos traçados “diurnos”; agora, antes do que significar a evocação (copiada, simulada ou aludida) mais ou menos vívida ou fidedigna (ou fantástica) de um objeto exterior e “real”, a *imaginação* também vai de encontro aos movimentos originários da existência do imaginante - “Através do que imagina, a consciência visa, então, o movimento originário que se desvela no sonho”, e nesse sentido não é o sonho uma forma de imaginação, mas sim é a imaginação uma forma de “sonhar-se sonhando” (ISE p. 140/113), um sonhar em plena vigília.

O importante, nisso tudo, não é o imaginário envolver uma irrealidade mais ou menos alusiva à realidade, mas sim deve-se afastar o prejuízo segundo o qual ele é um inverso ou índice negativo dela. Foucault tenta retirar do imaginário o caráter de necessária “ilusão”, avizinjado pela tradição. Novamente o argumento se assemelha ao do texto sobre Heráclito: a diferença entre a “ilusão” e a “realidade” não se situa estritamente em postular - como a tradição - uma imaginação que pode ser mais ou menos correspondente à realidade, um evento fabuloso do aparato humano mais ou menos desmentido pelo conhecimento efetivo, desperto, atento e isento de ilusões. No argumento sobre Heráclito, a “espiritualidade”, a “objetividade” não era exclusiva da vigília, bem como a ilusão não era exclusiva do sono (o homem da massa, o *polloi*, age no próprio mundo vígil conforme os que dormem; um doente mental próximo da cura pode figurar durante o sonho sua “centelha espiritual se acendendo”, como diz Binswanger). Nesses termos a diferença não residiria em uma realidade objetiva isenta dos caracteres finitos e ilusórios (imaginação, conteúdos sonhadores) que interferem em um conhecimento verdadeiro, mas sim a objetividade consistiria na possibilidade de universalizar tais ou quais conteúdos advindos desses caracteres finitos mediante a constituição de um

⁸⁸ Nesse sentido o suicídio figuraria como o “absoluto” das condutas imaginárias, a radicalização delas: o suicida imagina um mundo no qual não estará mais presente, mas só o faz preenchendo o mundo inteiro com sua presença - tal conduta imaginária é, portanto, “uma forma de reencontrar o momento originário no qual me faço mundo” (ISE, p. 141/114)

mundo comum. Conforme a leitura dos Fragmentos1, 2 e 89 (acima), iludem-se os que se voltam ao mundo próprio, e por isso agem como se estivessem “dormindo”; já a esfera da objetividade se circunscreve quando, ultrapassando a esfera dos conteúdos privados, um homem constitui com os outros homens um universo comum.

Nesse sentido, se imaginar é um modo especial de “sonhar” em plena vigília, mais do que designar um irreal, através do imaginário “*se desvela o sentido originário da realidade*” (ISE p. 141/115, grifo meu). Não há contraposição Imaginação x Realidade nos termos tradicionais. Ao produzir a “cena” imaginada, o imaginante “embaralha” as linhas do mundo percebido, insere nelas significados que não fazem parte de seu sistema de necessidade. Mas e se a cena imaginada se situa perceptivamente diante do imaginante, a imaginação se desvaneceria em virtude de uma pura percepção, clara e isenta, do objeto “real”? Não, responde Foucault: “em sua presença também, e diante desse rosto, hoje, estou reduzido a imaginar”, a imaginação se põe “em obra” na “intimidade mesma da percepção”, algo de “contemplação” se imiscui na percepção, a percepção “torna-se imaginário” (ISE, p. 141-142/115-116⁸⁹). Ao invés de imitar a realidade ou compor fantasias relativas a ela, ao remontar a imaginação ao caráter mais originário do sonho Foucault faz coincidir a imaginação com o próprio movimento significativo existencial responsável pela abertura de uma existência ao mundo (aquele, cujas direções mais fundamentais eram detectadas no sonho). A *imaginação* implica aquele “movimento” significativo mais fundamental do sonho. Por sua vez, contraposta à imaginação, a terminologia da *Introdução* reserva à noção de *imagem* um “instantâneo” que interrompe esse movimento significativo, cristalizando-o em uma analogia com a percepção, uma “quase-presença”. É no nível da imagem, não da imaginação, que se tem a irrealização, o análogo, a fantasia, a divisão entre o efetivo e o fantasioso, enfim aquilo que a tradição chamava de “imaginação” (“A imagem, com efeito, que se constitui como uma forma cristalizada e que empresta quase sempre sua vivacidade à lembrança, tem bem o papel de substituto da realidade ou de analogon que contestamos à imaginação”, ISE p. 142/116). Diante da tradição, assim, o “antropólogo” vai novamente mais longe: identificava-se a imaginação à imagem, as direções mais fundamentais detectadas na imaginação se confundiam com sucessivos recortes parciais advindos das “dimensões do espaço percebido” (ISE, p. 143/116), e disso advinham os diversos problemas do primado da exterioridade (por exemplo, recompor indutivamente a partir dos traços sensíveis o princípio subjetivo regedor desses mesmos traços, postular “teologicamente” os princípios de relação entre esses traços e a passagem dos traços à subjetividade, etc.). Mesmo quando se considera o sonho uma “rapsódia de imagens”, identifica-se o movimento da imaginação com a fixidez da imagem, o que justificaria seu

⁸⁹ O tom é semelhante ao argumento do espaço como “paisagem” existencial. A percepção não se reduz ao primado sensualista, mas acompanha o plano das referências individuais.

cotejo indutivo a partir dos relatos do sonhador. Entretanto, postular isso significa (especialmente à psicologia do século XIX) desconhecer a trama do sonho, pois “a imagem é um registro fotográfico da imaginação do sonho, um modo de a consciência vígil recuperar seus momentos oníricos” (ISE, p. 145/118). A formulação de imagens, segunda diante desses momentos primeiros, é sempre uma reapreensão desses momentos, uma captura ou recorte em termos de analogia. Enquanto o naturalista permanece no nível parcial dos efeitos ou os toma por causas (tentando remontar o significado das imagens à fisiologia, ao sensualismo associacionista ou à “mitologia” do desejo, enfim, ao primado da exterioridade), o daseinsanalista ultrapassaria esses efeitos em direção ao que dá suporte ao “movimento” existencial⁹⁰. O naturalista separa realidade e imaginação reduzindo esta à fixidez da imagem; o antropólogo existencial ultrapassaria essa oposição tradicional mostrando como a imaginação, remontando aos movimentos originários entrevistos no sonho, implica uma existência aberta, segundo tais ou quais direções prévias, ao “mundo”⁹¹.

A distinção entre “irrealidade” e “quase presença” da imagem de um lado, e o fluxo contínuo e mais fundamental da imaginação de outro, ofereceria ao antropólogo um novo critério de análise e intervenção psicoterápica. Certamente, na mesma linha acima, uma expressão não retoma a plenitude das direções essenciais fundamentais (são “pontos na reconstituição de uma curva”, etc.). Do mesmo modo, no contexto da distinção entre imagem e imaginação, “é verdade que ela [imaginação] circula [concretamente] através de um universo de imagens” (ISE, p. 144/117). Um paciente relata um sonho retirando dele momentos imagéticos, um poeta se utiliza de imagens, e assim por diante. Na argumentação de *Sonho e Existência*, viu-se na análise dos sonhos como determinados modos de fazer uso de imagens

⁹⁰ Seria esse “movimento” (Foucault repete a palavra várias vezes, referindo-se a movimento “significativo”, “existencial”, “da liberdade” e afins) algo semelhante a uma “duração” subjetiva? O texto não responde e não aponta a nenhuma idéia bergsoniana. Mas na *Introdução à Metafísica*, por exemplo, há diversos elementos semelhantes à argumentação de Foucault. Embora nada autorize sustentar proximidade entre Foucault e Bergson (não parece haver proximidade doutrinária ou noções tais como “duração” e “intuição” empregadas no mesmo universo conceitual), o tom de algumas passagens de Foucault parece funcionar de modo correlato: “A vida interior é tudo isso de uma vez, variedade de qualidades, continuidade de progresso, unidade de direção. Não poderíamos representá-la por imagens”, “Sem dúvida, nenhuma imagem jamais reproduzirá o sentimento original que tenho do escoamento de mim mesmo”, e correlato ao que Foucault chama de “imaginação poética”, “nenhuma imagem substituirá a intuição da duração, mas muitas imagens diversificadas, emprestadas à ordem de coisas muito diferentes, poderão, pela convergência de sua ação, dirigir a consciência para o ponto preciso em que há uma certa intuição a ser apreendida”. Bergson, H. *Introdução à Metafísica* (Col. Os Pensadores). SP: Nova Cultural, 1974, p. 23

⁹¹ Um exemplo desse deslocamento terminológico (pensamento x realidade *versus* existência x mundo) em Binswanger, provavelmente afim ao tom da última parte da *Introdução*: “A palavra alemã correspondente a ‘transcendência’, *Ueberstieg*, significa literalmente ‘subir ou saltar por cima’, uma operação que supõe dois termos: o termo até onde se salta e o termo sobre o que se salta ou se transcende. O termo até onde se efetua o salto ou a transcendência é o mundo, e o termo transcendido é o mesmo ser, especialmente o ser com que existe a mesma existência humana. Em outras palavras: no ato de transcender se constitui não apenas o mundo (...) senão também o mesmo eu. (...) Graças ao conceito da transcendência do ser-no-mundo, pôde-se superar o defeito fatal de toda psicologia (...), a teoria da dicotomia do mundo em sujeito e objeto”. Binswanger, L. (1946) *La escuela de pensamiento de análisis existencial. Existencia*. (org. Rollo May). Madrid: Gredos, 1977, p. 237.

configuram critério de “saúde”, enquanto a “alienação/doença” implicava o “encantamento” do paciente pelo puro conteúdo subjetivo. Foucault não trata a distinção imagem x imaginação igual a Binswanger⁹², mas sua argumentação contém alguns elementos correlatos: se a imaginação circula concretamente no emprego de imagens e a imagem cristaliza em analogias o movimento “autêntico” da imaginação (aquele remontado ao caráter mais fundamental do sonho), tem-se *ou* o risco de uma fixação na imagem - e por conseguinte o “desmoronamento” subjetivo na *alienação*⁹³ -, *ou* a possibilidade de remontar virtuosamente o emprego concreto e parcial da imagem ao movimento mais “autêntico” e fundamental da liberdade. Em via contrária à alienação do doente que “entrava” a imaginação na imagem, a *imaginação poética* “se mede pela potência de destruição interna da imagem” (ISE, p. 144/118). Isto é, na Arte o emprego criativo, produtivo, poético da imagem ultrapassa o caráter fixo e parcial de figurações ou metáforas particulares, remontando à circulação do movimento significativo para além da imagem. Se a imaginação “circula” através de imagens, se as virtualidades possíveis da liberdade constituinte (ou o movimento a ela correlato) “circulam” na esfera constituída, cabe, no emprego das imagens, transcendê-las em direção ao movimento da imaginação, do mesmo modo como o sentimento propiciado pelo ato criativo ou pela contemplação poética não se deve ao caráter parcial dos traços e da tinta do pintor ou das palavras do poeta, mas ao significado produzido para além dos elementos (ou figurações) parciais. Nesse sentido, diz Foucault, diante das imagens, a imaginação poética “as quebra, as destrói e as consome: ela é, por essência, iconoclasta”, ela “restitui a presença para ela mesma”, “neutraliza” as metáforas em direção à “profundidade do imediato” (ISE, p. 144/117)⁹⁴. A obra de arte diz respeito a certo âmbito concreto no qual é possível ultrapassar o nível do fixo, do necessário e do constituído (enfim, a natureza) em direção ao móvel, ao livre e ao constituinte.

Viu-se acima que o caráter privilegiado do sonho se deve a ele remeter-se a um nível no qual o daseinsanalista enxerga uma existência configurando o “croqui” sempre móvel das linhas possíveis de sua conduta concreta, linhas que obedecem uma “sintaxe” existencial e mostram os modos pelos quais uma existência volta-se mais “inautenticamente” ao conflito e à alienação, ou “autenticamente” à plenitude e à objetividade com os outros. Por sobre essa

⁹² Isso é curioso, pois algumas diferenças são bem visíveis: em Binswanger vê-se a distinção imagem x sentimento - “sentimento” às vezes identificado aos movimentos ondulatórios do Dasein -, e nos exemplos dos sonhadores acima o caráter intersubjetivo do emprego de imagens. Ou em via oposta, uma profusão descontrolada de conteúdos imagéticos pode ter um caráter “maníaco” e assim por diante, há diferentes pesos nos usos de cada fator discriminado pelo psiquiatra suíço.

⁹³ “no doente não subsiste mais do que a capacidade de ter imagens, imagens tanto mais fortes, tanto mais consistentes quanto a imaginação iconoclasta tenha se alienado nelas” (ISE, p. 144/118).

⁹⁴ Bernardo Soares (Fernando Pessoa), mostra muitas vezes algo muito próximo ao que Foucault tenta enxergar nas citações de René Char: “Aprendi nos sonhos a coroar de imagens as frentes do cotidiano, a dizer o comum com estranheza, o simples com derivação, a dourar, como um sol de artifício, os recantos e os móveis mortos e a dar música, como para me embalar, quando as escrevo, às frases fluidas da minha fixação”. *Livro do Desassossego*, nº 173.

argumentação prévia, Foucault agora afirma: tal plenitude e objetividade carregam algo da alçada da criação artística; e no outro extremo, na alienação mental, tudo opera como se essa mobilidade significativa se cristalizasse numa imagem, como se aquele nível da *possibilidade* se encerrasse agora na *necessidade* ou no *caos da ilusão*. Considerando este segundo *continuum*, do mecanismo natural à desordem caótica da psiquê, não é nele que toda a medicina mental encontra seu âmbito de análise? Ela ignoraria que por sob essas manifestações desordenadas ou encadeadas do doente houve um “voltar-se”, um “abandonar-se”, um afastamento de si, e portanto um nível subjetivo mais fundamental a ser restituído pela psicoterapia. Conforme sintetiza Gros (1997, p. 23), “o psiquiatra não desconhece a doença, mas ele se engana interpretando-a como natureza quando ela é história (mas história inautêntica, recusando-se a si mesma, no caso da psicose)”. O antropólogo recupera esse âmbito “histórico” mais “autêntico” fazendo a psicoterapia coincidir com o movimento da imaginação poética, isto é, pela “liberação do imaginário murado na imagem” (ISE, p. 144/118⁹⁵).

Reunindo psicoterapia, criação artística e imaginação poética de um lado, e alienação de outro, onde estão as implicações “objetivas” disso tudo? Vê-se como, na *Introdução*, a atenção sobre a detecção do nível constituinte no sonho deslizou gradativamente ao problema do uso da imaginação no mundo vígil/constituído. Agora o argumento segue à contraposição entre alienação x imaginação poética e à conjectura sobre a possibilidade de práticas concretas como a arte e a psicoterapia. Seguiu-se do sonho à imaginação, à “arte” de “romper a fascinação das imagens, para reabrir para a imaginação seu livre caminho” (ISE, p. 146/120). Nesse âmbito poético, a problemática segue da imaginação a seu *uso* concreto, “intersubjetivo”, “expressivo”, pois concretamente os compromissos de uma existência se efetivam junto aos outros. Se quando imagino crio uma cena na qual minha existência povoa a cena imaginada (acordado, “sonho-me sonhando”), se a composição de tal cena se imiscui com as trajetórias e os movimentos possíveis de minha existência diante dos compromissos que efetivamente assumirei diante dos outros e de mim mesmo, então o jogo entre esses movimentos imaginários e o que ocorre na situação efetiva de estar diante do imaginado – no caso, uma outra pessoa – remonta a um “encontro”, à “nossa” relação, ao “movimento originário de nossas duas existências, cujo precoce cotejo pode formar um *mesmo mundo mais fundamental* do que esse sistema de atualidade que define, hoje, nossa presença comum nesse [lugar]” (ISE, p. 142/115, grifo meu). Nesse “cotejo” entre duas existências, diz Foucault, importa notar o movimento da imaginação: de um lado, ele remonta da atividade concreta (da imaginação fazendo corpo com

⁹⁵ Vê-se como em 1954 Foucault não tece críticas à terapêutica das doenças mentais senão direcionadas à sua eficácia e compromissos teóricos. As reprovações a Freud o mostram: são muito mais reprovações de um quadro teórico estreito em uma prática complexa do que um ataque à psicoterapia, teoria e prática juntas.

a percepção) às direções de sentido mais originárias diante dos compromissos efetivos frente ao outro; de outro lado, se as “palavras”, “sentimentos”, “diálogo” e relação com o outro são imaginárias, não obstante elas são também “reais”, efetivas (“e no entanto, não falsos nem mesmo ilusórios”). Foucault é bastante breve, parece chamar a atenção aqui ainda ao papel da imaginação “em obra” na percepção, mas ao mesmo tempo parece também colocar o problema da intersubjetividade. O movimento da imaginação se encontra com o movimento do sonho, no qual a existência se faz mundo; e ao mesmo tempo, a imaginação se interpõe nas relações efetivas e na realização dessas significações existenciais, constituindo, para além da simples presença simultânea de dois indivíduos dispostos um à frente do outro, a possibilidade concreta de um entrecruzamento de “movimentos imaginários”, de formar ou não com os outros um “mesmo mundo” (ISE p. 142/115). Se a imaginação é um “sonhar-se sonhando” em plena vigília, a alteridade parece implicar a possibilidade ou impossibilidade de um “encontro” entre trajetórias imaginárias.

Daí, no problema eminentemente ético do encontro com o outro, a questão da “expressão”: “do outro lado do sonho [isto é, em âmbito concreto], o movimento da imaginação prossegue; ele é então retomado no trabalho da expressão que dá um sentido novo à verdade [ao âmbito do necessário, parcial, fixo e concreto] e à liberdade [seu uso concreto]” (ISE, p. 146/120). É pelo “trabalho da expressão” que se pode colocar o problema ético da constituição concreta de um “mesmo mundo”. Nesse sentido, o emprego da imaginação poética, para produzir esse “mesmo mundo”, é bem da ordem de um “trabalho” ou “tarefa ética”, de onde Foucault formula também o termo “estilo”: “A imagem aparece agora como uma modalidade de expressão, e toma seu sentido em um estilo, se pudermos entender por 'estilo' o movimento originário da imaginação quando ele toma a fisionomia da *troca*” (ISE, p. 146/120). “Ter estilo”, realizar o “trabalho da expressão”, implica a “tarefa” de sobrepor a dimensão livre e criadora da arte (correspondente aos movimentos mais “originários” da imaginação) nas relações reais, e de modo simultâneo e correlato, criar na esfera concreta a possibilidade de um mundo comum. A psicoterapia, por exemplo, reintegra o paciente ao exercício mais “autêntico” de suas atividades⁹⁶, devolve-o à possibilidade de assumir a “própria finitude”, fazer a “própria história”. Esse movimento, que é o da liberação da imaginação fixada na imagem (e o advento de seu uso “poético”), é homólogo ao retorno do paciente ao mundo com os outros, à possibilidade de, nesse mundo, confrontar a liberdade individual com a objetividade coletiva, discutir juízos em âmbito comum, testar junto aos outros o raio de universalidade das ações e juízos estabelecendo regras compartilhadas, e assim por diante. A

⁹⁶ Nos termos da *Introdução*: reconduz o drama conflituoso “inautêntico” à harmonia ou realização dramática, realiza uma conversão na qual a existência “se volta” ao âmbito comum, reestabelece uma “temporalização” mais “autêntica” da existência, etc.

Introdução alarga as virtualidades daquele primado inicial do sonho em direção ao movimento significativo entrevisto na imaginação vígil, e desse movimento ao problema do “uso” intersubjetivo concreto. O sonho, mostrando “na existência o que é mais irreduzível à história” - o movimento mais originário e “autêntico” da liberdade -, indicaria a tarefa de trazer à “história”, ao âmbito concreto, a possibilidade de “fazer história” por definição, isto é, de criar um plano de universalização da liberdade no confronto com outras liberdades.

Nesse sentido o uso da imaginação põe o problema ético da “escolha” pela alienação ou pela composição de uma “história objetiva”, fazendo o problema da imaginação recair na “tarefa ética” da expressão (“A expressão é linguagem, obra de arte, ética”). Foucault atacaria tais problemas no futuro trabalho, nunca realizado.

Esse é o projeto geral da argumentação empreendida por Foucault em sua *Introdução a Sonho e Existência*. A tarefa de então consistia, como visto, na criação de uma “antropologia existencial”, um mote privilegiado de análise por ligar a esfera concreta diretamente às condições ontológicas, o empírico ao fundamento originário, recuado das empiricidades. A “antropologia” da imaginação e da expressão prometida, nos termos acima, contornar os prejuízos tradicionais, notadamente os naturalismos e alguns temas dos próprios fenomenólogos, em direção à fundamentação apropriada das ciências humanas, considerando a especificidade do homem enquanto homem (livre de princípios exteriores emprestados à biologia ou às outras ciências naturais, etc.).

Mas na execução dessa tarefa, a *Introdução* é também uma introdução: ela não se escreve *ad usum delphini*, mas acena ao que Foucault promete fazer em um “trabalho futuro”, sem deixar de evocar um plano inteiro de debate relativo ao texto de Binswanger. Os psicólogos “delfins” e os analistas existenciais se inscrevem em um debate no qual certas posições são desconsideradas, outras atacadas, outras alçadas em primeiro plano etc.. Importa aqui atentar-se a esse plano, pois se ele diz respeito a Binswanger, diz também respeito a Foucault. As linhas desse plano de debate em torno das antropologias são as mesmas diante das quais o jovem filósofo pretendeu sugerir sua postura singular no “trabalho futuro”, e as mesmas que serão rejeitadas não mais em nome de um projeto mais apropriado, mas de uma série de “denúncias”. Mas a *Introdução* não torna essas linhas absolutamente nítidas. Por exemplo, a começar pelo início do texto, vê-se Foucault reportando os “ensinamentos” de Binswanger à ontologia heideggeriana de *Ser e Tempo*, garantindo a fiança de que há efetivamente continuidade entre Heidegger e Binswanger; não obstante, a medida e a fundamentação rigorosa dessa continuidade ficaram para o “futuro” trabalho. Igualmente, ao invés de Heidegger, pululam textualmente outros nomes do debate dos anos 50: Sartre e

Bachelard estão na última parte; Wilhelm Szilasi, Viktor von Weisacker, Kurt Schneider, Erwin Straus, Paul Haeberlin, Eugène Minkowski, Oskar Becker e vários outros figuram no resto do texto; René Char figura onipresente; nomes como Maurice Merleau-Ponty e Georges Politzer também se colocam no debate sobre as pretensões e tarefas do Foucault de então.

Nas linhas mais gerais dessas tarefas e do plano de debate/interlocutores suscitado por elas, vê-se certo leque de autores, noções, modos de emprego, compromissos e exemplos - não raramente mencionados ou utilizados de modo indireto, alusivo, sem grandes preocupações por uma justificação rigorosa, provavelmente deixada para o “trabalho futuro”. Aqui importa, em relação a esses fatores, ater-se a uma dupla função: eles dizem respeito ao Foucault “antropólogo” de 1954; e igualmente, dizem respeito às nuances do abandono e da crítica à “antropologia”, ampliada nos livros posteriores a uma crítica da “modernidade”:

- Na *Introdução*, como visto, Foucault apresenta de antemão algo que nos textos futuros poderia se enquadrar como a “escolha” de uma antropologia em detrimento das outras: os diversos naturalismos e objetivismos colocam problemas insolúveis às ciências humanas, reunidos no caráter dúbio da descoberta e dos preconceitos freudianos. Freud avança descobrindo que há algo de antropológico (não apenas fisiológico) no sonho, mas o faz repetindo os motes da psicologia do século XIX, empregando ainda uma linguagem científico-natural. Contra isso, cabe ao pesquisador ater-se, mais profundamente do que os outros, ao *menschsein*. Dentro do debate sobre o homem, dentro das teorias do sujeito, a fenomenologia é figura privilegiada. Leitores de Husserl e Heidegger, inspirados também nas ideias de Binswanger, percorreriam a “via régia” (ISE p. 95/67), o bom caminho, cujo horizonte é uma “antropologia” (da imaginação, da expressão) sem contra-sensos naturalistas, finalmente fundada e bem articulada com a esfera concreta (figurando a psicoterapia como um exemplar dessa articulação).

- Tal antropologia ofereceria um suporte apropriado à própria História. Os modos de expressão artísticos, míticos, patológicos, poéticos etc. encontrariam fundamento numa “morfologia” ou “sintaxe” existencial. O fio de uma longa tradição, de Heráclito a Binswanger, reencontraria na antropologia existencial sua meada, desatando os nós que poderiam fazer a liberdade humana sair de seu caminho e infletir nos mais diversos objetivismos (sonho como manifestação de humores, efeito da digestão, da compleição corporal etc., isto é, mera fisiologia e não caráter de abertura ao “cósmico”). Considerando o correto “trabalho” da expressão, existe uma implicação ética na qual o bom uso da liberdade envolve certa perspectiva de futuro: levar a sério o trabalho “poético” da imaginação - que liga a ação concreta aos movimentos mais originários da liberdade - em direção a um mundo efetivamente “comum”. Foucault não delimita rigorosamente sua “história” (talvez deixada para o “trabalho

futuro”), mas postula um suporte existencial universalizante, constitutivo da existência humana, com tais ou quais nuances “morfológicas” (líricas, épicas, trágicas), delimitador de modos de expressão desde a antiguidade até o homem moderno.

- Nessa longa história do sonho, autores “pós-cartesianos” como Spinoza (e Malebranche) se colocam em continuidade com certas inspirações antigas e depois românticas e modernas. Foucault cita certa fisiologia da “idade clássica”, mas ainda não visitou a biblioteca de Eric Waller em Upsala para escrever sua tese. O sonho, aqui, serve mais à “tradição” reatada por Binswanger do que a outro propósito. Certamente impressiona nesse sentido a declaração de que Freud faz o Desejo habitar o mundo da imagem como a “metafísica clássica” fazia habitar a física pelo “querer e entendimento divinos” (ISE p. 98/70). Contudo, implicações “descontínuas” aparecerão quando a antropologia deixar de ser solução para tornar-se mais amplamente problema.

- Na mesma linha, Binswanger “rompe” com certa tradição naturalista das relações sonho x imaginação fazendo uma “redução transcendental do imaginário”. Conforme o Foucault de 1954, tal redução, remontada à tradição de Heráclito, inverte o primado de certa oposição histórica imaginação x realidade, presente ainda na psicologia. Em *História da Loucura*, ver-se-á uma ampliação das análises da relação sonho x imaginação, com teor diverso no classicismo e na modernidade, servindo ainda para considerações críticas sobre o “círculo antropológico”. Na *Tese Complementar*, essas duas noções também figurarão em primeiro plano, no debate contemporâneo a Kant e, portanto, nas relações entre crítica e antropologia.

- Correlato ao “clássico” Spinoza é o emprego de Shakespeare. Foucault ainda utilizará o autor inglês em textos posteriores. Porém, com outra função. Em 1954, *Macbeth* pertence ao argumento sobre os universos dramáticos relativos aos sonhos de morte, nos quais, mais acentuadamente, uma existência pode aprender o “mais fundamental” sobre si mesma, em seus engajamentos mais ou menos “autênticos”. Anos depois, em *História da Loucura* Shakespeare retornará sob outros problemas: próximo a autores como Cervantes e Sade, ele não mais servirá a propósitos “antropológicos”, mas ao que contrapõe qualquer antropologia.

- Dentro das ligações entre antropologia e ontologia, o texto de 1954 delimita três direções essenciais de sentido, e a partir delas três modos essenciais de expressão. Dentre eles, a expressão “trágica” é a mais importante: por implicar uma temporalidade mais “autêntica” (as temporalidades épica e lírica envolvem “ciclos” ou “sobressaltos”, temas como a “promessa” de “retorno” ou o canto para o que se foi, etc., enquanto a tragédia se dirige ao mais humano no homem, isto é, a possibilidade de assumir a própria finitude “fazendo história” com um uso consequente dos altos e baixos de sua liberdade e limitações), ela diz respeito ao mais constitutivo e fundamental no homem, ligando conceitualmente *Menschsein* (a esfera

concreta, o nível de uma individualidade pessoal com um “nome” e uma “história”) e *Dasein* (nível constituinte). Como se sabe, esse linguajar permanecerá também na *Tese Principal*. Lá haverá uma “experiência trágica” da loucura, mais fundamental do que as figuras históricas. Mas também figurarão considerações sobre o “lirismo da protestação” (enunciado por poetas do século XIX). O que em 1954 fala da possibilidade do homem “assumir a própria história”, logo depois implicará o problema de um “além” da história, um ponto (“raiz calcinada”, conforme o primeiro prefácio ao livro de 1961) em cima do qual, a partir das decisões de uma dada cultura, estabelecem-se relações de sentido, e com elas as divisões do familiar e do estranho, do próximo e do distante, etc..

- Ligadas à noção de tragédia, as noções de “cosmos” e de “comum” terão também consequências nos textos futuros. A referência à leitura hegeliana de Heráclito (tradição da simpatia; trabalho da liberdade identificado à universalidade com os outros; abertura ao “mundo” contraposta às diversas fisiologias) para a noção de “comum” cederá depois lugar a um argumento mais complexo, ligado à possibilidade de pensamentos e modos de expressão (literatura, pintura) alheios aos antropologismos.

- Dentre os conceitos e perspectivas analíticas utilizadas, Foucault não é conclusivo e não permite ver com nitidez todas as direções nas quais debate. Há na *Introdução* noções empregadas com uso mais ou menos nítido, alusões a autores não citados e assim por diante. Dois exemplos: as noções de “expressão” e “drama”, no debate francês, se direcionariam a autores como Merleau-Ponty e Politzer. Quando Foucault se reportava a Husserl diferenciando significação e índice objetivo, não é sem consequências um dos exemplos⁹⁷ ser próximo da *Fenomenologia da Percepção*⁹⁸. Igualmente, o emprego da noção de “drama” também se liga a

⁹⁷ “Quando uma pessoa fala, compreendemos o que ela diz não apenas pela apreensão significativa das palavras que ela emprega e das estruturas de frases que ela aplica, mas nos deixamos guiar também através do método da voz, que encontramos, aqui, infletir e tremer, e ali, ao contrário, tomar esta firmeza e este clamor em que reconhecemos a cólera (...)” ISE, p. 102-103/74-75

⁹⁸ “Eu não percebo a cólera ou a ameaça como um fato psíquico escondido atrás do gesto, leio a cólera no gesto, o gesto não me faz pensar na cólera, ele é a própria cólera (...)” Merleau-Ponty, M. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1994 p. 251. Cf. também Furlan, R.; Bocchi, J. O Corpo como Expressão e Linguagem em Merleau-Ponty. *Estudos de Psicologia*, Vol. 8 nº 3. Natal, 2003. Sobre uma possível aproximação entre Foucault e Merleau-Ponty (um trabalho a se fazer), Laura Hengehold argumenta pelo esforço de distanciamento: “Na *Fenomenologia da Percepção*, o sonho exprime a relação de um indivíduo com possibilidades intramundanas [*in-the-world*] fundamentalmente corporais. Mas a espacialidade do sonho em Merleau-Ponty é secundária e contida na espacialidade do corpo dormindo e sua consciência sensorial residual. Ela representa uma redução de possibilidades similar à do sintoma histérico, e ela exprime como um sintoma exprime. 'Permanecemos livres em relação ao sono e à doença [*sickness*]', Merleau-Ponty explicitamente afirma, 'na medida exata na qual permanecemos sempre envolvidos em estado acordado e saudável'. O sonho é expressivo porque articula a relação anônima da corporeidade [*embodiment*] em um mundo partilhado cujo horizonte é aberto. No engajamento primeiro de Foucault com a fenomenologia existencial, em contraste, o sonho é aquele espaço no qual a possível fragmentação ou ruptura da morte revela ou acrescenta o corpo como um locus de sentido [*meaning*]. Estar no mundo é sonhar, e assim estar constantemente em transição entre espaços fragmentários, com um corpo que não é inteiramente nem sensorial, nem imaginativo”. Hengehold, Laura. “In that sleep of death what dreams...”: Foucault, Existential Phenomenology, and the Kantian Imagination. *Continental Philosophy Review* 35, 2002 p. 145.

Politzer⁹⁹ e Merleau-Ponty¹⁰⁰. Ou então, também não é sem consequências a tentativa de uma finalmente “bem-sucedida” fundação da esfera “concreta”. No texto de 1954, Foucault não nomeia todos os interlocutores, não depura totalmente o emprego de suas noções, mas faz claramente menções interessadas no debate contemporâneo. O jovem filósofo tenta se inserir no debate, contribuir com as “contribuições” de Binswanger, preparar respostas ao mesmo plano que, logo após, tentará se desvincilhar (na defesa da *Tese Principal* Foucault receberá de Lagache a crítica de que talvez não tenha se isentado completamente dos elementos que pretendia criticar, utilizando termos como “sensibilidade” e “experiência”).

- Considerando Binswanger, a *Introdução* supõe uma referência “hegeliana” e “dialética” da cura da loucura: a subjetividade entregue ao mecanismo natural ou ao caos da ilusão pode, por uma espécie de tomada de consciência e reviravolta sobre si mesma, retomar seu princípio constituinte e reassumir-se perante o mundo. O médico, “mediador iniciado entre o mundo particular e o mundo em geral, entre a ilusão e a verdade” (BINSW p. 444), propicia ao paciente esse redobramento sobre si mesmo, reconduzindo-o ao *socius*. Entre o paciente, o médico e os outros há uma “centelha de espiritualidade” intacta no homem louco a se acender na terapêutica, princípio subjetivo que torna possível a particularidade individual se abrir à universalidade do mundo social/cotidiano. Foucault não circunscreve rigorosamente seus termos. Contudo pode-se ler em grossas linhas, à luz dos textos posteriores, seu alinhamento com a mesma tradição “hegeliana” predominante em sua formação inicial, com escolhas projetadas entre o marxismo e a fenomenologia.

A antropologia mais “autêntica” do que as outras, a noção de história ligada a ela, o recurso a uma fundação mais apropriada diante dos interlocutores, o emprego não claro dos autores mas ainda assim com consequências relativamente visíveis, tudo isso é repleto de consequências: concerne diretamente à confecção posterior por Foucault do que pode ser encarado como uma auto-crítica, simultânea à formulação de sua “arqueologia” da “modernidade”. Quanto aos compromissos adotados por Foucault em 1954, as análises precedentes auxiliam aqui na problematização de sua tentativa de inserção no debate sobre a fundação das ciências humanas na segunda metade do século XX. Em relação aos autores mencionados, certamente entrecruzando todos eles com as menções rarefeitas contidas no texto

⁹⁹ “se nos voltarmos para a clínica, segundo Politzer, encontraremos justamente (...) esse encontro com o eu concreto de cada um através de uma narrativa que revela o drama vivido pelo indivíduo - termo esse que representa a trama de acontecimentos e relações pessoais que têm um sentido para o sujeito - e na qual ele se “envolve” e se realiza (...)” Furlan, Reinaldo. Freud, Politzer, Merleau-Ponty. *Psicol. USP*, São Paulo, v. 10, n. 2, 1999, s/p

¹⁰⁰ “Ainda que Merleau-Ponty continuasse citando Freud e Politzer, e mesmo visitando os conceitos de inconsciente e de dramaturgia, tinha em vista outro objetivo, no caso específico da problemática da subjetividade, descrevê-la em sua forma originária, em seu campo de origem ou, o que é a mesma coisa, nas suas relações temporais com o outro e com o mundo” Granzotto, Marcos José Müller. Merleau-Ponty leitor de Freud. *Natureza Humana* 7(2) jul-dez. 2005, p. 411.

sobre Binswanger, um outro trabalho poderá elucidar melhor o projeto de Foucault em 1954 e a medida da proximidade dele com cada um.

Dentre esses autores, mesmo para o trabalho foucaultiano posterior, não seria especialmente importante a figura de Heidegger¹⁰¹? Sobre ele, não declararia Foucault no fim da obra, aparentemente evocando os compromissos inicialmente assumidos, que ele foi seu “filósofo essencial” ao lado de Nietzsche¹⁰²? Talvez em torno de Heidegger, de algum modo, a referência a Binswanger desaparecerá, cedendo lugar a Nietzsche. Em 1966, a propósito da publicação de *As Palavras e as Coisas*, Heidegger será, ao lado de Nietzsche, um pensador isento dos prejuízos antropológicos. Nesse momento Foucault apresentará desenvoltura suficiente (ao contrário de 1954) para não mais requisitar filiação heideggeriana¹⁰³. Conforme a posição de então, correlato a Nietzsche, Heidegger empreende uma “razão analítica”, não antropológica, inaugurada por alguns pensamentos desde o fim do século XX. Nietzsche mostraria que a “morte de Deus não era a aparição, mas a desapareção do homem”, semelhante ao contexto do livro de 1966; já Heidegger, sua razão analítica consiste em “reaprender a relação fundamental ao ser em um retorno à origem grega”¹⁰⁴.

Nisso, importa notar que se o Foucault de 1954 se reporta diretamente a Heidegger, enquanto o de 1966 o aproxima (mais ou menos problematicamente) da mesma crítica anti-antropológica de Nietzsche, não é certo dizer que os compromissos com Binswanger e o projeto “antropológico” continuarão os mesmos. Mesmo com os poucos termos de Foucault no

¹⁰¹ Vê-se a amplitude da tarefa, que não é alvo desse trabalho e exige outro grande fôlego. Aqui, a tentativa consistirá em, apresentando a “tarefa” de Foucault de então, extrair fatores que o conduzirão ao abandono das perspectivas assumidas na *Introdução* em direção aos textos futuros.

¹⁰² “Heidegger foi sempre para mim o filósofo essencial. Comecei por ler Hegel, depois Marx, e me pus a ler Heidegger em 1951 ou 1952; e em 1953 ou 1952, não me lembro, li Nietzsche. Tenho ainda as notas que havia feito sobre Heidegger no momento em que o lia – havia pilhas delas! -, e elas são mais importantes que as tomadas sobre Hegel ou Marx. Todo o meu devir filosófico foi determinado pela leitura de Heidegger. Mas reconheço que Nietzsche prevaleceu. Não conheço suficientemente Heidegger, praticamente não conheço *Ser e Tempo*, nem as coisas editadas recentemente. Meu conhecimento de Nietzsche é bem melhor que o de Heidegger (...) É provável que se não tivesse lido Heidegger, eu não leria Nietzsche. Já havia tentado ler Nietzsche nos anos 50, mas Nietzsche sozinho não me dizia nada! Enquanto Nietzsche e Heidegger, isso foi um choque filosófico!” Foucault, M (1984). *Le Retour de la Morale*. Dits et Écrits Vol. II. Paris: Gallimard, 2001, p. 1522. Na mesma linha já comentada, é importante não levar tal tipo de informação ao pé da letra. Na época, Foucault elogiava Hubert Dreyfus e Paul Rabinow por constatarem certa “influência” de Heidegger em sua obra. Mas o próprio Rabinow relativiza isso: “Os poucos comentários dispersos nos últimos anos são, estou convencido, mais produto de nossos encontros do que outra coisa... (...) sem dúvida (...) ele aprendeu coisas com esse grande filósofo, mas ele era certamente não heideggeriano”. Milchman, Alan; Rosenberg, Alan (editores). *Foucault and Heidegger – Critical Encounters*. Minneapolis/London, University of Minnesota Press, 2003, p. 5.

¹⁰³ “Mas Heidegger acusa Nietzsche de ter recaído nas malhas da metafísica”, pergunta o entrevistador. Foucault responde com Deleuze: “Desde o fim do século XVII, cada filósofo importante fez essa acusação contra seus predecessores. Isso começou com Locke. De fato, a era metafísica teve seu fim com Descartes. Para chegar a uma conclusão sobre essas acusações permanentes e recíprocas, seria necessário definir o que foi a filosofia depois de Descartes, descrever seu esforço para se definir como contra-metafísica, isto é, para ser uma reflexão autônoma conduzindo sua atenção essencialmente sobre o sujeito”. Foucault, M. (1966) *Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage*. Dits et Écrits Vol. I. Paris: Gallimard, 2001, p. 579-580 (DEII BR, p. 32-33)

¹⁰⁴ Foucault, M (1966). *L'Homme est-il mort?* Dits et Écrits Vol. I. Paris: Gallimard, 2001, p. 570.

comentário acima de 1966, pode-se constatar que a relação “antropológica” Foucault-Heidegger-Binswanger é diferente da relação “arqueológica” Foucault-Heidegger-Nietzsche. De algum modo o reporte a Heidegger não permanece o mesmo, pois em 1954 ele representa o recurso ontológico para uma análise concreta do homem, enquanto em 1966 sua “razão analítica” evitaria qualquer antropologia.

O que se passou? Na falta daquele estudo que ultrapassa o texto de Foucault em direção ao cotejo miúdo com Heidegger e cada um dos autores mais ou menos heideggerianos citados na *Introdução*, alguns fatores cruzados podem auxiliar no propósito do presente trabalho: problematizar o abandono por Foucault de seu projeto antropológico tornando a própria antropologia um problema, encaminhando-se assim para as duas teses de 1961. Para que Heidegger seja o “filósofo analítico” de 1966 e não mais o horizonte teórico da Antropologia de 1954, algo fez Foucault mudar de posição. Na última entrevista em vida, o autor aludia às “pilhas” de notas feitas sobre Heidegger durante os anos 50¹⁰⁵. Conforme Alan Milchman e Alan Rosenberg (2003, p. 4), se tal volume de notas existe, ele não é encontrável no *Centre Michel Foucault* (e nem catalogado pelo IMEC em Caen). Mas se não há resposta textual e as lacunas permanecerão, certas referências cruzadas podem auxiliar.

Hans Sluga considera estranho que, se o início da *Introdução* promete tal fiança heideggeriana, rapidamente Foucault afirma que “toda a superfície que porta a antropologia” (ISE, p. 94/66) refere-se ao livro *Der Mensch, eine philosophische Anthropologie* (1941), de Paul Haeberlin¹⁰⁶. Se este, sustenta Sluga, provisiona a Foucault a idéia de uma filosofia antropológica, ele não utilizaria a linguagem ou os conceitos da filosofia de Heidegger (conforme a *Introdução*, fundamento dos dados antropológicos). Mais ainda, contrário a Heidegger, Haeberlin reprovava as análises do *Dasein* acusando-as de “fatalmente falhas”. Junto a outros fatores, isso serve a Sluga de sinal para afirmar que se Foucault apela a uma filiação heideggeriana de direito, de fato Heidegger não é tão preponderante quanto deveria ser (2003, p. 217): primeiramente, a análise inspirada em Heidegger “abruptamente” cede a propósitos “menos rigorosos” (Sluga 2003, p. 218; ISE, p. 96/67); em segundo lugar, sem entrar em detalhes, se os argumentos sobre a temporalidade (estranhamente ele cita apenas a épica e a lírica), a autenticidade e a historicidade utilizam uma linguagem heideggeriana, eles seriam “difícilmente heideggerianos no conteúdo” ou no “tom”. Para além de apontar também as prováveis leituras de Foucault sobre Heidegger na época (*Kant e o Problema da Metafísica* sob provável influência dos cursos de Jean Beaufret sobre Kant na ENS em 1949; *A Carta sobre o Humanismo*, o texto provavelmente mais importante; e a coletânea *Holzwege*,

¹⁰⁵ Cf. nota anterior

¹⁰⁶ Sluga, Hans. Foucault’s Encounter with Heidegger and Nietzsche. *The Cambridge Companion to Foucault* (Second Edition, ed. Por Gary Gutting). Cambridge University Press, 2003, p. 217.

especialmente *A Época da Imagem do Mundo*), o autor não explicita melhor suas indicações e desenvolve seu artigo sem mais se preocupar com detalhes do Foucault dos anos 50.

Zeljko Loparic não comenta Foucault, mas (sob os propósitos deste trabalho) indica questões talvez correlatas às enunciadas por Sluga¹⁰⁷. Após *Sonho e Existência*, Binswanger publica em 1933 seu estudo *Sobre a Fuga de Idéias*. Desde aquele artigo, o suíço já sustentava a ligação entre sua “antropologia” e a ontologia de Heidegger. Mas neste, ao tentar alinhar os dados factuais clínicos às análises heideggerianas, o médico suíço termina por apontar “limitações” à filosofia de Heidegger, tomando por recurso também a “ontologia de Paul Haeberlin, segundo a qual a existência eterna está *por trás* de todo devir e, assim, de toda a problematicidade da realidade” (Loparic 2002, p. 388). Entre o “finitismo” de Heidegger e a “existência eterna” de Haeberlin cria-se assim uma aporia (pois os dados factuais recorreriam ao mesmo tempo e sem justificação a duas ontologias distintas e contraditórias). Tentando sair dela, Binswanger acabaria acentuando nos trabalhos seguintes a tensão entre o problema do apelo à fundamentação heideggeriana e as críticas a Heidegger. Criando noções não-heideggerianas como “ser-além-do-mundo”, o suíço sustentaria depois que até mesmo *Sonho e Existência* já apresenta “formas de movimentação do *Dasein* não-individuais ou não-pessoais – negligenciadas por Heidegger” (Loparic 2002 p. 389). Se é assim, aquelas afirmações do artigo de 1930 sobre os movimentos de sentido de ascensão e queda serem “essenciais” e portanto constituírem a condição interna de possibilidade do *Dasein*, mais do que tributárias da ontologia heideggeriana, reforçariam (talvez na linha das afirmações de Sluga) o próprio problema desse tributo. Problema agravado, conforme Loparic, com a adesão de Binswanger ao pensamento de Wilhelm Szilasi e depois a Husserl em obras mais tardias, nas quais o problema da descrição dos mundos mórbidos cederia lugar à preocupação sobre sua constituição, sem entretanto abandonar a “elaboração apriorística do *Dasein* humano’ de Heidegger” (Loparic 2002, p. 392).

Se a “antropologia” de Foucault recorre a Heidegger, ao citar Haeberlin Loparic apontou em relação a Binswanger um estranhamento semelhante ao de Sluga por Foucault. Na *Introdução*, “toda a superfície que porta a antropologia” se remete *de saída* a Haeberlin (Cf. ISE, p. 94/66); indo ao “encontro do indivíduo concreto”, a antropologia de Binswanger, seguindo a “via régia”, faz aparecer “o ponto no qual vêm se articular formas e condições da existência”; “certamente” essas articulações “causam problemas”, abordáveis nos “outros tempos” do trabalho futuro; mas o acesso ao “esoterismo da *Daseinsanalyse*” não precisaria ser feito pelo “rito iniciático” de uma “filosofia mais ou menos heideggeriana”, embora todo o plano de fundo desse debate pareça remetido ao pensador de Todtนาberg (ISE, p. 95/67).

¹⁰⁷ Loparic, Zeljko. Binswanger, leitor de Heidegger: um equívoco produtivo? *Natureza Humana* 4(2). Campinas, jul-dez 2002.

Mantendo em suspenso o problema de ligar rigorosamente antropologia e ontologia, Foucault postula de saída uma antropologia vinculada a Haeberlin e, ao mesmo tempo, uma ontologia heideggeriana (corroborando o estranhamento de Sluga).

Utilizando a coletânea dos *Seminários de Zollikon*¹⁰⁸ (compiladas por Medard Boss) e outros textos, Loparic complementa: a filiação da antropologia binswangeriana às *démarches* de *Ser e Tempo* era criticada em vários níveis (e não raramente com impaciência ou ironia) pelo próprio Heidegger¹⁰⁹. Mote geral da crítica: igual a outros autores, Binswanger utilizaria as noções heideggerianas apenas parcialmente, ignorando seus compromissos plenos e assim mostrando incompreensão dos problemas enunciados em *Ser e Tempo*. Pretendendo superar o problema da subjetividade, ele não alcançaria um tipo de pensamento “além do sujeito” (2009 p. 294), hipostasiando as mesmas noções que, em tese, fundamentariam a clínica (“falta [algo] em Binswanger com relação ao pensar em *Ser e Tempo*”, p. 154). Pode-se ver as pretensões do médico suíço, por exemplo, em *A Escola de Pensamento da Análise Existencial*, de 1946 (considerado por Heidegger em diversos momentos dos *Seminários*). Contra as abordagens naturalistas, a *daseinsanalyse* configuraria uma “ciência” ou “disciplina empírica”, conforme o “ideal de exatidão das ciências empíricas fenomenológicas”. Tais afirmações empíricas se distinguiriam da “fenomenologia pura ou eidética de Husserl”, uma “disciplina transcendental”; e ao invés de teses ontológicas, trata-se de “afirmações ônticas”. Suportando tais afirmações, “a tese ontológica” da “estrutura básica da existência”, conforme Binswanger lê em Heidegger, é o “ser-no-mundo”. A tese sobre o “ser-no-mundo” seria “o desenvolvimento e a extensão sumamente consistentes de teorias filosóficas fundamentais”, tais como “a teoria de Kant sobre as condições de possibilidade da experiência” e “a teoria de Husserl sobre a fenomenologia transcendental” (Binswanger 1946/1977 p. 236 e 237). Para entender “mundo” e “ser-no-mundo” (a estrutura básica da existência), Binswanger estabelece uma correspondência entre ser-no-mundo e transcendência:

A palavra alemã correspondente a 'transcendência', *Ueberstieg*, significa literalmente 'subir ou saltar por cima', uma operação que supõe dois termos: o termo até onde se salta e o termo sobre o que se salta ou se transcende. O termo até onde se efetua o salto ou a transcendência é o mundo, e o termo transcendido é o mesmo ser, especialmente o ser com que existe a mesma existência humana. Em outras palavras: no ato de transcender se constitui não apenas o mundo (...) senão também o mesmo eu. (...) Graças ao conceito da transcendência do ser-no-mundo, pôde-se superar o defeito fatal de toda psicologia (...), a teoria da dicotomia do mundo em sujeito e objeto. (...) Ao conceber a transcendência de ser no mundo não só voltou Heidegger a um momento histórico anterior à dicotomia conceitual entre sujeito e objeto, não só ligou os dois polos do eu e do mundo, salvando sua distância, como aclarou a estrutura da subjetividade como transcendência (Binswanger 1946/1977, p. 237-238¹¹⁰)

¹⁰⁸ Heidegger, M. *Seminários de Zollikon, editados por Medard Boss*. Petrópolis: Vozes, 2009.

¹⁰⁹ Acompanharemos um pouco mais o texto de Loparic e os *Seminários de Zollikon* mantendo como plano de fundo o objetivo enunciado nos últimos parágrafos: problematizar, entrecruzando referências, a leitura de Foucault sobre Binswanger e Heidegger e, assim, alguns termos possíveis do abandono do projeto “antropológico” de 1954.

¹¹⁰ Utilizou-se a mesma citação antes para mostrar a “superação” da *daseinsanalyse* diante da distinção sujeito x objeto; agora, está em questão a filiação a Heidegger.

Com base nesse panorama a *daseinsanalyse* propõe sua perspectiva sobre as doenças mentais: “modificações da estrutura fundamental ou essencial e dos laços estruturais do ser no mundo como função transcendente” (1946/1977, p. 238).

Heidegger ataca cada um desses pontos nos *Seminários*. Primeiramente, Binswanger se equivocaria ao enxergar Heidegger “dando sequência” aos ensinamentos de Kant e Husserl. Se não é assim, isso depõe contra o projeto de “superar” a psicologia propondo a “subjatividade como transcendência”. Heidegger reconhece, por exemplo, que na noção “analítica do *Dasein*” o termo “analítica” foi inspirado em Kant¹¹¹. Mas tal inspiração não dá “sequência” a Kant, “a questão que se coloca em *Ser e Tempo* não é colocada em Husserl nem em Kant, aliás, nunca foi colocada antes na filosofia”. Conforme as breves revisões dos próprios projetos feitas por Heidegger a Medard Boss, toda a filosofia se perguntou “sempre somente pelo ente com referência ao *seu ser*”, pelo “ente assim como ente” (p. 155), e desse modo toda sua história se escreveria pela crônica de diferentes determinações históricas do ente: o “ser do ente” implicaria na antiguidade termos como *Ousia* e *hypokemeinon*, na idade média se determinaria pela relação entre a criação e o princípio teológico criador, e finalmente a partir de Descartes pelo objeto em sua relação com um eu-sujeito (p. 156-157). Kant e Husserl dariam, cada um, um passo além, submetendo a relação sujeito x objeto a uma analítica que interroga sobre as condições de possibilidade dessa relação. Mas Heidegger, ele mesmo, rompe com a tradição colocando uma questão “inteiramente diferente”. Ela se origina numa passagem de Aristóteles, “o ente é expresso de múltiplas maneiras” (p. 158). Se o ente é expresso de múltiplas maneiras, a pergunta deveria se direcionar ao que confere unidade a essa multiplicidade e de algum modo dá conta das diversas filosofias, remetendo a um mesmo universo problemático suas sucessivas perguntas sobre o “ser do ente”. O problema de tal unidade se coloca não mais em torno do ente, mas na questão sobre o ser:

Até agora se questionava o *ente* com referência a seu ser. Em *Ser e Tempo* a pergunta não é mais pelo ente como tal, mas pelo *ser como tal*, pelo *sentido do ser* em geral, pela *manifestação do ser* possível. (2009 p. 158)

A questão do ser determina, assim, toda a argumentação de *Ser e Tempo*, “pergunta-se por aquelas determinações que caracterizam o ser do *Dasein* com referência à sua relação com o ser de modo geral” (p. 159). Dado o esquema, Husserl permaneceria preso à tradição, atendo-se às “determinações do homem como subjatividade e como consciência do eu transcendental” (p. 159). Para uma correta leitura dos objetivos do livro de Heidegger, portanto, é necessário fazer o vocabulário heideggeriano operar conforme seus novos problemas (em torno da questão

¹¹¹ Contra as perspectivas elementaristas e associacionistas a “analítica” implicaria a recondução a uma unidade ou síntese, “unidade original da função da capacidade de compreensão”, o “todo de uma unidade de condições ontológicas”, a “unidade de uma estrutura” (Cf. Heidegger 2009 p. 154)

sobre o ser), e não apenas reeditar as filosofias do sujeito sob uma nova roupagem.

Seria precisamente esse o erro de Binswanger¹¹². Conforme os *Seminários*, ele enxerga a ontologia heideggeriana e utiliza seus conceitos ainda sob o ponto de vista da tradição, hipostasiando assim os problemas, o linguajar ou o emprego dos conceitos apresentados em *Ser e Tempo*. A começar por afirmar que “a estrutura básica da existência” é o “ser no mundo”, ao invés da “relação com o ser”, como Heidegger quer se fazer compreender. O pensador alemão replica:

A “Daseinsanalyse psiquiátrica” (Binswanger) retirou da análise ontológico-fundamental do Dasein a constituição fundamental que em *Ser e Tempo* chama-se *ser-no-mundo* e a utilizou, baseando sua ciência unicamente nela. Mas ela é apenas a estrutura primeira que se torna evidente na *primeira parte* da ontologia fundamental – e não a *única* e, sobretudo, não aquela para a qual a ontologia fundamental aponta singularmente por ser a principal para o Dasein e sua essência. Ela (esta estrutura principal) está indicada na introdução clara e frequentemente: a *compreensão do ser*. (2009, p. 226, grifos do autor)

Assumir o “ser no mundo” como “estrutura básica da existência” (Binswanger) significa “mutilar” a “estrutura principal”, “omitir” a problemática da “compreensão do ser”, tomando uma das determinações dessa estrutura por todas elas (“Tudo com que a analítica contribui para esclarecimento do *Dasein* serve para a determinação da compreensão do ser (ser-no-mundo, cuidado, temporalidade, ser-para-a-morte)”, p. 226). Alçar a “antropologia” sobre essa “mutilação” tem dois efeitos: 1) o retorno das noções “heideggerianas” ao modo de emprego tradicional, e com isso 2) a hipostasia entre os níveis ôntico e ontológico, levando Binswanger a “confusões” sobre a ligação entre a clínica e seu pretense fundamento.

Em *primeiro lugar*, o ser-no-mundo, na análise existencial segundo Heidegger, é condição necessária para uma interpretação apropriada do *Dasein*. Mas reduzi-lo a condição necessária e suficiente significaria formular “um Dasein isolado em si mesmo como representação antropológica do homem como sujeito” (2009 p. 227). Daí o panorama montado por Binswanger: há o problema de uma “divisão” entre sujeito e objeto, o grande “defeito fatal” da psicologia; Kant e Husserl cotribuíram para superar essa divisão, e Heidegger auxiliaria (conforme a citação acima), trocando a “divisão” por uma “transposição direta”: com as noções de 'mundo' e 'transcendência', esse sujeito antes ilhado projeta direta e imediatamente seu “mundo”, “uma subjetividade [transcende] a partir de si em direção às coisas do mundo” (2009 p. 266). Para Heidegger, entretanto, “transcendência” não é uma “propriedade do sujeito”. O conceito de subjetividade, pertencente a um desses momentos da história do ser do ente criticados pelo projeto heideggeriano, não deveria nem mesmo se alçar como “normativo”. Nesse sentido a réplica: “‘Ultrapassagem’ não ‘para fora’ de uma imanência, não ‘para cima’ para um ente transcendente, mas sim a relação com o ser”, na qual se estabelece “a diferença dos entes”, a “garantia do ente como tal”, a “presença do que está presente”, a “ultrapassagem

¹¹² “A fenomenologia de Husserl, que ainda o influencia, a qual permanece fenomenologia da consciência, impede a visão clara da hermenêutica fenomenológica do *Dasein*” (Heidegger 2009, p. 159).

ekstática de si”, a “clareira”, etc. (p. 230-232). Essas noções não seriam, para Heidegger, mera consequência de uma teoria da subjetividade; antes dela, haveria um âmbito mais originário de “abertura” ou “relação com o ser”, no qual seriam possíveis as próprias teorias do sujeito. Nesse âmbito mais originário se situaria o esforço heideggeriano, não em complementações a uma teoria dada do sujeito.

Em *segundo lugar*, cabe atentar às relações ciência x filosofia, clínica x fundamento na ontologia fundamental heideggeriana, esferas ôntica x ontológica. Para problematizar essa relação, mais de uma vez nos *Seminários* Heidegger comenta sobre o papel de um pesquisador-cientista e o compara à clínica¹¹³: um físico como Heisenberg, diz Heidegger, faz ciência sem perguntar “pelas estruturas fundamentais da objetividade da natureza física” (2009 p. 163). Ou, como afirma na mesma linha Loparic, ao cientista não cabe em primeira instância preocupar-se com o fundamento ou as decisões ontológicas a partir das quais pesquisa, mas sim inserir-se na atividade científica para resolver problemas: “o pressuposto ontológico de um paradigma científico não é acessível, como tal, a um modo de consideração ôntico-científico” (Loparic 2002 p. 399). Não obstante, pode ocorrer do físico perguntar sobre a “objetividade da natureza física”. Isso, conforme Heidegger, já é filosofar. O físico faz ciência em meio às suas conjecturas teóricas e práticas experimentais, ajusta as conjecturas teóricas conforme refutações conceituais ou práticas, adota ou ignora pressupostos teóricos em função da prática (e vice-versa) e assim por diante; mas ele faz interrogações filosóficas (e não física) quando tenta refletir sobre os fundamentos de suas conjecturas e práticas (Cf. Heidegger 2009 p. 163 e 167). Na relação entre ciência e filosofia “a ciência em si tem a possibilidade de observar estruturas ontológicas, mas não de apreendê-las e pensá-las como tais”, tarefa destinada à “reflexão ontológica como tal” (2009 p. 244¹¹⁴).

¹¹³ Heidegger não trata, aqui, dos termos da separação entre ciência humana x natural e o papel da “daseinsanalyse clínica” entre elas, mas a respeito da própria atividade do pesquisador, de humanas ou exatas, em relação a suas conjecturas, método e material recolhido: “Ciência significa a ordenação sistemática de interpretações de experiências. Toda ciência é ligada rigorosamente ao seu campo, mas nem todo rigor é exatidão no sentido de calcular” - em questão aqui está o rigor das pesquisas, e não imediatamente a diferença entre exatidão e não exatidão nas ciências (Heidegger 2009 p. 247 – a passagem é recortada de outro contexto, mas cabe neste).

¹¹⁴ André Duarte (2004) trabalha especificamente as relações antropologia x ciência x filosofia: “Percebe-se aqui a estruturação de uma hierarquia fundacional em que o questionamento pelo sentido do ser, tema e tarefa da ontologia fundamental, é considerado como a condição prévia, tanto para qualquer ontologia que se ocupe do esclarecimento do ser de um ente de uma determinada região, quanto para o procedimento das ciências positivas, que não atinam para a questão do ser, pois visam aos entes que analisam apenas em suas propriedades entitativas. Não caberia à filosofia a tarefa suplementar de um mero esclarecimento epistemológico das diferentes metodologias científicas, como se as próprias ciências não pudessem aceder por si mesmas a um claro entendimento de seus métodos, mas, sim, fornecer às diversas ciências uma interpretação sistemática e esclarecedora do ser dos entes com os quais elas se ocupam” (p. 36-37). Portanto, é necessário separar prática e âmbito epistemológico de um lado, e de outro o âmbito ontológico-fundamental. E na mesma linha: “As ciências lidam com entes com os quais o ser-aí já está cotidianamente familiarizado, mas não tematizam, nem podem tematizar, a compreensão *a priori* sobre a qual tal familiaridade está assentada e, desse modo, também não podem ter acesso à constituição ontológica do ente que investigam e com relação ao qual obtêm resultados verificáveis a despeito de sua cegueira ontológica” (p. 39).

Diante disso, como fica o psicoterapeuta? Heidegger expõe: se quando um físico faz física ele faz ciência (e não filosofia), *grosso modo* um médico, diante do paciente, deve fazer medicina (Cf. 2009 p. 176). Neste caso, analogamente às outras pesquisas, o domínio interpessoal da terapêutica impõe níveis diversos “quando determinamos o ser homem como Da-sein” (considerando o nível no qual “a analítica do Dasein interpreta o ser deste ente”), ou, por outro lado, quando “conversamos sobre (...) psicologia ou (...) esquiar nas montanhas”, isto é, quando há uma relação entre duas pessoas na qual um outro “está sintonizado em/direcionado a mim onticamente como existente” (2009, p. 162-163). Há diferenças de enfoque quando a atividade se concentra no conteúdo concreto e efetivo de uma relação interpessoal (esfera ôntica) ou quando ela se dirige à “analítica do Dasein” (interrogação ontológica)¹¹⁵. No caso da clínica, a relação médico-paciente se pauta *onticamente*, não está em questão propriamente o nível mais fundamental da analítica do *Dasein*. Para Heidegger, cabe ao médico compreender a vida cotidiana do paciente, seus “conteúdos fenomenais”, os diversos modos de cada experiência diferente o “interpelar”¹¹⁶, suas relações concretas, peculiares, individuais, factuais e efetivamente vividas “com as coisas e os outros seres humanos com os quais vive” (Loparic 2002 p. 402). Por isso o estatuto é completamente diferente se, na clínica, um médico analisa por exemplo os sonhos do paciente em função dessas relações e conteúdos vividos, ou se recua da prática para “refletir sobre o que sejam os sonhos em geral”. Cada problemática implica posturas distintas e níveis diversos; quando confundidos em uma investigação, esta compromete a própria legitimidade. Esse ponto, conforme Heidegger, é “decisivo” com relação a Binswanger:

É decisivo que cada fenômeno que surge na relação de analisando e analista seja discutido em sua pertinência ao paciente concreto em questão a partir de si em seu conteúdo fenomenal e não seja simples e genericamente subordinado a um existencial. (Heidegger 2009, p. 163)

Ao invés de concentrar-se no regime dos conteúdos empíricos, Binswanger julgaria suficiente o primado de reportá-los, em sua disciplina de pesquisa, às “modificações da estrutura fundamental ou essencial e dos laços estruturais do ser no mundo como função transcendente” (Binswanger 1946/1977, p. 238), reconduzindo as empiricidades diretamente às estruturas transcendentais. Isto é, a descrição das “formas” mórbidas (forma mórbida = modificação da essência do Dasein como ser no mundo) se sobrelevaria sobre a busca dos desencadeantes, a etiologia, as circunstâncias ou determinantes empíricos da morbidez (como mencionado, Loparic cita a preocupação apenas tardia na obra de Binswanger sobre a *constituição* do mundo mórbido). Exercendo suas análises concretas, Binswanger confundiria

¹¹⁵ “Se você conversa comigo sem fazer a analítica do Dasein, então não se trata de um nível ontológico. Mas o senhor está direcionado a mim como quem existe em sentido ôntico. *Daseinsanalyse* é ôntica. Analítica do Dasein [*Daseinsanalytik*] é ontológica” (Heidegger 2009 p. 163).

¹¹⁶ Heidegger 2009, p. 163 e 245. “*Anspruch*”: “Interpelar” (Loparic 2002), “Solicitar” (trad. brasileira 2009), “*made a claim on him/her*” (ed. anglófona 2001 p. 206).

Daseinsanalyse (o âmbito das relações concretas) com *Daseinsanalytik* (analítica do Dasein, âmbito do fundamento via interrogação sobre o ser). E mais: além de “simples e genericamente” Binswanger reportar os conteúdos empíricos aos existenciais, essas formas “essenciais” mesmas encontradas pela *Daseinsanalyse* seriam muitas vezes fruto de formalizações indevidas de conteúdos empíricos anormalmente considerados como transcendentais, aspectos ônticos que injustificadamente recebem estatuto ontológico.

Heidegger retorna mais de uma vez a um dos casos de Binswanger (presente no texto de 1946), no qual essa confusão entre ôntico e ontológico seria especialmente detectável. Uma paciente de 21 anos teve, aos 5, uma crise não usual de angústia e desmaio, após o salto do sapato descolar e permanecer preso ao patins que ela brincava. Binswanger não entra em detalhes sobre a paciente e sua angústia. Conforme o material recolhido na parte “psicanalítica” da intervenção, no período próximo ao incidente a mãe teve outro filho e portanto a angústia se ligava à separação da mãe. Havia angústia em diversas situações banais de “corte de continuidade”, no botão desprendido da roupa, no rompimento de um fio de baba, com os episódios mais agudos ligando-se à separação da mãe¹¹⁷. Mas, se como ensina a psicanálise a separação da mãe é um acontecimento importante no desenvolvimento de toda criança, qual seria a diferença nessa paciente? Algo a “predispôs” ao trauma de uma forma diversa das outras pessoas (Binswanger enfatiza a contribuição da *daseinsanalyse* a esse aspecto). Esse algo é “o projeto de mundo” da paciente, a saber, constituído essencialmente pela “categoria de continuidade, de conexão e integração contínuas”. Essa categoria, sozinha, é “o único pilar que sustenta seu 'mundo' e seu ser”. Nesse sentido qualquer ruptura, brecha ou separação, especialmente a da mãe, adquire conteúdo dramático conflituoso, forte e diferenciado. Não porque a criança teve tais ou quais experiências, por exemplo em sua “vinculação pré-edípica com a mãe”, mas sim porque as relações da paciente, pré ou pós edípicas, regem-se por uma “concepção de mundo baseada exclusivamente na conexão, coesão e continuidade” (1946/1977 p. 249). A análise não se concentraria, assim, nas circunstâncias e contingências empíricas dos padrões psíquicos de angústia; antes disso, os fatos psíquicos se tornam possíveis por esse “projeto de mundo” prévio, constituído sob o modo da ruptura da continuidade. A relação entre esse projeto de mundo e as experiências concretas da paciente seria semelhante às relações entre a experiência e suas condições transcendentais em linguajar kantiano: “Assim como as formas apriorísticas ou transcendentais da mente humana só experimentam o que é experiência, assim a forma desse projeto de mundo teve que produzir primeiro a condição de possibilidade para que o incidente (...) se experimentasse como traumático” (Binswanger 1946/1977 p. 251).

Conforme Heidegger, o psiquiatra suíço claramente confunde a noção de “projeto de

¹¹⁷ “Se ocorre algo inesperado e se rompe a continuidade, apenas pode terminar em catástrofe, em pânico e em ataques de ansiedade” (Binswanger 1946/1977, p. 250)

mundo”: “Binswanger confunde o ontológico do projeto de mundo com o ente desvelado, possível e que se mostra de algum modo no projeto de mundo, isto é, com o ôntico. (...) Projeto de mundo é ambíguo: projetar o mundo e o que aparece baseado nesse projetar. Pode-se definir isso como o projetado. Binswanger chama erroneamente este projetado de projeto de mundo”¹¹⁸. Ou em outros termos, se a “categoria de continuidade” adquire para os comportamentos da moça o caráter necessário, universal e independente da experiência de um *a priori*, se o fio de baba quebrado ou a visão do botão solto causam angústia, por que então ela não teria medo, por exemplo, da “quebra da perna da cadeira” ou outras situações de ruptura igualmente experimentáveis, mas não causadoras de angústia (p. 245)? Todas essas relações de continuidade/ruptura e suas “formalizações”, as conflituosas e as não conflituosas, mostradas de tal ou qual modo, não são projetos de mundo, mas “entes *desvelados pelo* projeto de mundo”, “ente[s] *tornado[s] acessível[is] pelo* projeto de mundo que se mostra de um modo ou de outro” (p. 242, destaques e alterações meus). Ao invés dessa generalização formalizante das condutas, seria necessário antes analisar as relações da paciente com as coisas e as pessoas a seu redor, “como a relação de mundo da paciente é perturbada”, como “as várias coisas como salto do sapato, perna da cadeira, botão ou saliva interpelam a moça”, sob quais aspectos ocorre essa “disrupção da conexão instrumental” e assim por diante. Confundindo os níveis, Binswanger erraria em sua competência de médico-pesquisador (pois, ao invés de analisar concretamente as circunstâncias empíricas, em algum momento ele se precipitaria em formalizá-las) e de filósofo (hipostasiando com essas formalizações os níveis ôntico e ontológico).

No mesmo texto de Binswanger é difícil – na linha de Heidegger - não ver uma dificuldade em delinear certas terminologias: Por um lado, “podemos estabelecer uma *norma* que abraça e reja todas as modalidades de expressão e de conduta que designamos como 'maníacas' [ou psicóticas etc.]. Essa norma é o que chamamos o *mundo* do maníaco [ou do psicótico etc.]” (Binswanger 1946/1977 p. 246, grifos meus). “Norma” no mesmo parágrafo se identifica com outras noções: “*forma*”, “*mundo*”, “*projeto de mundo*”, “*estrutura do ser-no-mundo*” e também “*croqui*” (no sentido de configuração existencial prévia). Como é possível delinear essas “normas”/“formas”? Analisando o “conteúdo das expressões e manifestações da linguagem enquanto nos revelam os projetos ou planos de mundo em que vive ou viveu o locutor” (p. 247, semelhante às considerações acima de *Sobre a Psicoterapia*). Mas se as expressões empíricas permitem delinear as formas, e se as formas regem as expressões (normais ou patológicas) definindo a condição de possibilidade das experiências psíquicas (traumáticas ou não), recebem essas formas estatuto análogo a um *a priori* kantiano? Tome-se

¹¹⁸ Heidegger 2009 p. 242. “*Entwurf* em sentido heideggeriano não é um plano ou projeto particular; é o que torna possível qualquer plano ou projeto” Inwood 1999 p. 176.

em Kant formas *a priori* como o espaço e o tempo: não há experiência independente dessas duas funções. Toda experiência exige a condição prévia do espaço e do tempo, seja qual for sua qualidade. Agrupando tais ou quais modos de experiência do tempo em unidades, conseguiríamos captar nesses múltiplos modos *a posteriori* uma unidade *a priori* semelhante ao Tempo? A diferença entre a noção médico-estatística de “norma” e a filosófica de “forma”, e entre elas a noção de “croqui” da existência, põe os extremos: um terapeuta pode unificar relações, comportamentos, discursos verbais ou literários, padrões empíricos em torno da noção de norma; uma ou mais normas (ou conjunto de regularidades comportamentais ou psíquicas unificáveis), podem obedecer a tais ou quais regimes no decorrer de uma vida. Isso garante, por exemplo, a possibilidade da cura: uma “norma”, um regime unitário comportamental obedecendo a certas regras pode mudar de qualidade durante a terapêutica. Cada terapeuta encontra, nos princípios normativos da conduta dos pacientes, normas teóricas regedoras das normatividades empíricas: por exemplo, a causalidade estímulo-resposta para o condutista, o funcionamento biológico para o funcionalista, e as alterações do “projeto de mundo” de cunho heideggeriano para Binswanger. Naqueles, a causalidade estímulo-resposta e a função biológica são pressupostos empíricos (em tese, um novo regime S-R ou alterações no cérebro, do eletrochoque ao incipiente psicotrópico – estamos em meados do século XX -, garantiriam alterações no estilo do comportamento); neste, como legitimar assim a passagem da “norma” (uma unidade detectável no material terapêutico) à “forma *a priori*” (independente da experiência, necessária e universal)? Nesse sentido Heidegger parecia contestar a confusão entre projetos de mundo e relações óticas já desveladas dada essa condição prévia. Na linha das considerações do filósofo alemão, Binswanger deveria colocar melhor os termos, visto proclamar um caráter privilegiado à *daseinsanalyse* diante das outras psicologias de um lado, e a ligação terapêutica x ontologia fundamental de outro.

Loparic tenta ainda extrair de Heidegger inclusive uma crítica à teoria binswangeriana do sonho. Nos *Seminários*, os comentários sobre sonhos são poucos e mais dirigidos aos livros de Medard Boss. Mas em Heidegger, o esquema inverteria decisivamente os conteúdos expostos acima. Sobre sua frase “O essencial é que a mesmidade decorra do costume cotidiano [não no sonho]” (2002 p. 402), Loparic comenta: “Para que se possa ver a especificidade da continuidade do mundo dos sonhos é necessário considerar a continuidade do ser-no-mundo acordado”, ou “a vigília, no sentido de acontecencialidade cotidiana constituída de habitualidades, é o pressuposto essencial para que se possa falar em sonhos em geral e para que se possa proceder à sua interpretação” (2002 p. 403). Isto é, há no mundo acordado uma continuidade na qual se pode considerar a existência de um “mesmo”, algo que o “mundo do sonho”, como diz Heidegger, não pode garantir (2009 p. 269). Igual às falas acima sobre a

psicoterapia não poder se remeter “simples e genericamente” ao nível originário, a crítica aqui parece se dirigir contra o primado do sonho sobre o mundo vígil, exposto no texto de 1930. O mundo cotidiano e vígil, porque contínuo e um “mesmo”, teria preponderância sobre o caráter fragmentário do sonho, e não o contrário. Em *Sonho e Existência*, conforme realça o próprio Foucault, os movimentos esboçados, fluidos, fortuitos e descontínuos do sonho coincidem com os movimentos mais originários da liberdade, para além dos compromissos cotidianos vígeis; já em Heidegger, “interpretar o sonho significa inseri-lo na trama do cotidiano do sonhador e não no 'drama cósmico'” para além desse drama cotidiano (2002 p. 403).

Dados os elementos, como confrontá-los com a “filiação” binswangeriana a Heidegger na *Introdução a Sonho e Existência*? O propósito de ilustrar o estranhamento de Sluga sobre Foucault, de Loparic sobre Binswanger e as críticas de Heidegger a Binswanger é o de mostrar que a filiação aludida por Foucault em 1954 não parece tão evidente¹¹⁹, especialmente levando em conta os escritos posteriores do autor francês. Se a crítica de Heidegger a Binswanger é inteiramente correta, por conseguinte todo o projeto da *Introdução* se torna ainda mais problemático, inclusive considerando o que Foucault antevia no momento para seu “trabalho futuro”. A inexistência deste trabalho não teria relações com a constatação futura, por Foucault, de problemas em sua realização, possivelmente ligados a essa apropriação binswangeriana ser ainda tributária daquilo que pretendia criticar? Binswanger continuaria contribuindo “mais ainda do que o diz”? Uma antropologia se fundaria a partir das contribuições de Binswanger? Nesse sentido, importa notar que os elementos acima permitem Loparic afirmar sobre a relação Heidegger x Binswanger algo exatamente oposto ao elogio de Foucault ao médico suíço:

a *Daseinsanalyse* é uma construção que não pertence nem à ciência nem à filosofia; ela é pseudocientífica por não ser capaz de definir cientificamente seus problemas factuais [devido ao primado das formalizações indevidas sob a análise empírica e à subordinação “simples e genérica” do empírico ao “existencial”]; e pseudofilosófica, por ser baseada em erros filosóficos categoriais graves (Loparic 2002 p. 402)

Em Foucault, a posição é simétrica e oposta:

propósito: apresentar uma forma de análise cujo projeto não é o de ser uma filosofia, e cujo fim é o de não ser uma psicologia; uma forma de análise que se designa como fundamental para todo conhecimento concreto, objetivo e experimental.

Certamente – vale repetir -, para bem circunscrever as implicações dessa oposição (na linha daquele trabalho de cotejo de Foucault com cada um dos autores citados e Heidegger), é necessário estabelecer um plano comum no qual uma crítica de Heidegger a Binswanger, com teor não restrito aos *Seminários de Zollikon*, sirva também de parâmetro para avaliar o texto de Foucault¹²⁰. No estabelecimento desse plano comum, cabe também confrontar a leitura de

¹¹⁹ A literatura de comentário geralmente pergunta sobre as relações Foucault x Heidegger sem a mediação de Binswanger. Aparentemente, este permanece um autor “heideggeriano” sem maiores suspeitas.

¹²⁰ Sob esse propósito Jean Zoungrana (1998 p. 203) considera: “seria necessário dizer que quando ele utiliza o pensamento de Heidegger, este é tão trabalhado e subvertido que, sem um perfeito conhecimento de

Heidegger por Foucault (trazendo o problema enunciado por Milchman e Rosenberg¹²¹) com a leitura de Heidegger por Binswanger e de Binswanger por Heidegger¹²². Como mencionado, insinuar o próprio “trabalho futuro” e as “contribuições” de Binswanger faz Foucault não ser simples leitor do psiquiatra suíço e redobra o trabalho de análise. A literatura de comentário não põe, nesse sentido, um solo comum, especialmente quanto ao Foucault dos anos 50 e à relação Foucault-Binswanger-Heidegger: assim há partidários de um Foucault tributário de Heidegger, como há também partidários de um Foucault independente, dependente, desenvolvido ou mesmo crítico do filósofo alemão. No livro de Milchman e Rosenberg, Foucault e Heidegger são aproximados ou distanciados especialmente nos escritos foucaultianos posteriores, sem haver entre os pesquisadores (inclusive Sluga) unanimidade ou atenção maior ao Foucault dos anos 50. José Luis Moreno Pestaña (2005, p. 7-8) ressalta um “jogo de correspondências” do texto de 1954 com a linguagem heideggeriana: “A abertura de todos os possíveis no movimento da imaginação faz alusão, sem o citar, à unidade do *Dasein* no *Sorge* heideggeriano. A essência do ser humano, segundo Heidegger, é a existência como projeto. 'Projeto' significa, segundo Heidegger, que o *Dasein* é ser-no-mundo, aberto e por isso impossível de se definir completamente em uma realização ôntica qualquer. Essa totalidade sempre aberta dispõe da morte como possibilidade mais autêntica. A morte ensina que nenhuma das possibilidades do *Dasein* não pode ser esclerosada como definitiva. É apenas na morte que o *Dasein* se oferece em sua totalidade”. Para além das correspondências, entretanto, há para Pestaña um nível suplementar: com Foucault atento também a outros campos do saber (vide os autores citados), a linguagem heideggeriana de Foucault se converteria mais numa linguagem *foucaultiana*, mais um esforço de originalidade do jovem filósofo (como visto, na época ele preparava vários projetos de tese), do que propriamente um comentário. Laura Hengehold (2002) também encontra indícios diretamente heideggerianos: “Estamos projetados no mundo na base de um modo finito de pensamento que se compreende melhor em termos temporais – como seres-para-a-morte” (p. 144). Mas ela também realça a “disposição” de

Heidegger, não se saberia segui-lo pelo caminho que ele percorre para imediatamente fechá-lo atrás de si”.

¹²¹ Zoungrana (1998 p. 279): “a consulta dessas fichas seria bem instrutiva para conhecer a maneira pela qual ele lia Heidegger, e reveladora de seus centros de interesse. Mas o *Centre Michel Foucault* (Paris) não as dispõe; é necessário contentarmo-nos apenas com as indicações fornecidas pela arqueologia do saber, isto é, quase nenhuma”.

¹²² Loparic comenta que o próprio caráter mais verbal, expositivo e alusivo dos *Seminários de Zollikon* denotaria um não reconhecimento de Heidegger sobre Binswanger ser um interlocutor válido, pois em boa parte as superficialidades se deveriam mais – segundo Heidegger - a “negociatas” acadêmicas do que propriamente rigor (Cf. por exemplo a carta de 10/2/1953, contemporânea ao prelo do texto foucaultiano onde se lê: “que o mútuo enaltecimento [entre Binswanger e Szilasi] faça parte do negócio pode esclarecer parcialmente porque Szilasi seja considerado um filósofo significativo. Mas não vale a pena perder muito tempo com essas negociatas”, 2009 p. 287). Porém o cotejo mais rigoroso dos *Seminários* com Binswanger também é importante: por exemplo, numa das acusações de que Binswanger confunde os parâmetros de *Ser e Tempo* (1927), Heidegger julga os compromissos do suíço citando um texto publicado bem antes, em 1922 (*Sobre a Fenomenologia* – um texto publicado antes do livro não valeria como medidor da fidelidade ao livro).

Binswanger a “conceder o status do sonho como uma forma de experiência com direitos próprios, cujas lacunas contribuem com a capacidade de compreensão do mundo perceptivo”, resultando na aproximação da noção de ser-no-mundo (Heidegger) com a espacialidade originária do sonho (Binswanger, Becker, Straus, etc.) descrita na *Introdução*: “a peculiar espacialidade do ser-no-mundo, que não está dentro ou fora de qualquer reino 'espacial' mas apenas pode ser compreendida em relação à contingência potencial da própria existência, é primordialmente exprimida na indistinção de perspectivas do sonho” (p. 144-145). Um pouco diferente de Pestaña, Hengehold também reconhece certo distanciamento de Foucault frente a Heidegger e Binswanger em função dos próprios propósitos. Já Paul Veyne dedica um capítulo de *Foucault, sa Pensée, sa Personne* (2008) para afirmar que o amigo nunca foi heideggeriano, ou pelo menos a condição dele tornar-se um filósofo original exclui compromissos para com o filósofo alemão. Jean Zoungrana (1998), depois de levantar um verdadeiro panorama da recepção francesa de Heidegger, propõe as principais pontes entre Foucault e o alemão: Binswanger e Szilasi de um lado; Blanchot, Bataille e Char de outro. Mas na *Introdução*, “por sutilmente ter se esquivado por estratégia de evitamento” as menções a Heidegger, “pode-se pensar” que livros como *Ser e Tempo* foram “insuficientemente trabalhado[s]” (p. 279).

Mas como visto, qualquer que seja o papel de Heidegger, ele se relaciona no presente contexto com Binswanger e se coloca ambigualmente entre o Foucault antropólogo e o crítico dos antropologismos. Retornando ao contexto de Foucault escrever uma introdução elogiosa (e inserindo seus projetos futuros nela) sobre a filiação binswangeriana a Heidegger e essa introdução ser curiosamente contemporânea das primeiras cartas a Medard Boss nas quais Heidegger literalmente desdenha do psiquiatra suíço¹²³, os *estranhamentos* e *críticas* descritos acima não são destituídos de sentido diante dos textos foucaultianos vizinhos e posteriores. Se não se pode afirmar que as críticas de Heidegger a Binswanger coincidem *de fato* com alguma das interrogações que levaram Foucault a abandonar seu “trabalho futuro” a partir da inspiração binswangeriana, talvez as críticas e o estranhamento possam, com outros fatores, apontar para algo *correlato* a essas interrogações. Entre o Heidegger do referencial antropológico de 1954 e o do referencial anti-antropológico de 1966, certamente Foucault reconheceu em algum momento certa insuficiência no pensamento de Binswanger, fazendo-o buscar outras perspectivas. A fiar-se nas anotações de Jacques Lagrange a um curso intitulado *L'Angoisse* (IMEC, FCL 3.8), ministrado em 1953 por Foucault na *École Normale Supérieure*, existe ali uma indicação curiosa, quase contemporânea à publicação de *Le Rêve et l'Existence*, dessa insuficiência. Nessas breves e não detalhadas anotações de 6 páginas, Lagrange organiza esquematicamente os comentários de Foucault sobre a angústia em Pierre Janet, Henri Ey e

¹²³ Cf. por exemplo a carta de 10 de fevereiro de 1953, já citada (2009, p. 287).

logo após Binswanger. No comentário sobre o psiquiatra suíço (ocupando menos de uma página anotada), Lagrange escreve:

1928 - “em um artigo”

- Uma análise funcional entre as relações do indivíduo e do meio, de tipo goldsteiniano

- Uma análise da história vivida

Binswanger pretende conduzir a uma unidade real as duas esferas da existência (...) (*L'Angoisse*, IMEC FCL 3.8, p. 4¹²⁴)

O “artigo de 1928” é provavelmente *Função vital e história vital interior*, no qual Binswanger insere esses dois âmbitos de análise¹²⁵. Texto anterior a *Sonho e Existência*, não faz parte ainda da “análise existencial” (como recém realçara Foucault na *Introdução* ao livro que ainda estava no prelo). Mas a continuidade imediata da anotação indubitavelmente se refere, embora sem detalhes, ao Binswanger heideggeriano: “Binswanger pretende conduzir a uma unidade real as duas esferas da existência [citação acima]. *Tendo lido Heidegger, ele pensa que o sujeito seria o Dasein*” (*L'Angoisse* IMEC FCL 3.8 p. 4, grifos meus).

Como ler o pequeno esquema? Lagrange não fornece maiores considerações. Mas afirmar que para Binswanger “o sujeito seria o Dasein” gera um curioso efeito-cascata sobre todas as teses expostas na análise acima. De algum modo Foucault avaliou Binswanger de uma forma correlata à avaliação de Heidegger, quando este declarava sobre “faltar algo” na “*daseinsanalyse* psiquiátrica” ou ela ainda se conservar nos modelos tradicionais de subjetividade. A avaliação de Foucault aparece em 1953, portanto contemporânea ou feita após ele anexar a *Introdução* à tradução de Jacqueline Verdeaux publicada logo a seguir. Se levada a sério, em eco ela significa: a “antropologia” é *mal sucedida* na pretensão de ligar-se à ontologia de Heidegger; o “desvio” por uma “filosofia mais ou menos heideggeriana” para inserir os problemas do “esoterismo da *daseinsanalyse*” seria um “rito iniciático” *necessário*; uma introdução seguindo mais rigorosamente *Ser e Tempo* deveria legitimar *previamente* a possibilidade de escrever “apenas à margem de *Traum und Existenz*”; se o sentido do sonho “se desdobra de modo contínuo da cifra da aparência às modalidades da existência” ou às “estruturas existenciais” (ISE p. 95-96/67-68), essa *continuidade* deveria ser *previamente* esclarecida (junto com uma análise que legitime aquela passagem da antropologia à ontologia por via da temporalidade trágica, a despeito das temporalidades lírica e épica); o projeto de uma antropologia da “imaginação” e da “expressão” precisaria rever o sentido no qual elas ultrapassam ou não análises como as de Freud, Husserl e Sartre; ler Binswanger para extrair os problemas que ele não enunciou, mas aos quais “respondeu” (ISE p. 108/79), exigiria, por sua

¹²⁴ Conforme comentado na Introdução ao presente trabalho, os textos citados no IMEC são de tradução livre, por dois motivos: o tempo reduzido de pesquisa e a difícil leitura (que reduziu mais ainda o tempo hábil de acesso aos textos e extração de resultados apresentáveis – reforçando ainda que a apresentação pública de transcrições maiores do conteúdo exigem autorização do IMEC).

¹²⁵ Binswanger, L. *Función vital e Historia vital interior* (1927). *Artículos y Conferencias Escogidas*. Madrid: Gredos, s/d. Se o texto é o mesmo, as datas divergem.

vez, uma releitura; enfim, a *não justificação prévia* da ligação antropologia x ontologia, prometida para o “trabalho futuro”, correria o risco de comprometer a introdução presente – ela poderia confundir em algum ponto o “sujeito” com o “*Dasein*”.

Dados os termos, restaria então a Foucault apelar à própria desenvoltura e originalidade, reformulando o projeto de suas antropologias da “imaginação” e da “expressão”, ou seria melhor recomeçar outro projeto, agora “autenticamente” heideggeriano? Seus outros textos respondem em eco: nenhuma das alternativas, pois elas igualmente conduziriam (cada qual a seu modo) ao “trabalho futuro”. Como então encarar a declaração do curso de 1953? Essas anotações, de estatuto dúbio entre público (disponíveis no IMEC sem necessidade de pedir permissão ao *Centre Michel Foucault*, diferente de outros documentos inéditos) e restrito (há procedimentos extras para o acesso do usuário a cópias ou permissão para divulgação pública), também não possuem status de “obra”. Ou, mesmo Foucault é suficientemente conhecido para que o leitor não endosse imediatamente *ipsis literis* qualquer de suas afirmações (ainda mais anotadas por outrem e não publicadas). Mas, no material já publicado, o leitor sabe do estranho estatuto da coexistência dos dois textos de 1954: junto com *Rêve et Existence* também saiu *Maladie Mentale et Personnalité*. E em 1952 Foucault recebeu a encomenda de *La Psychologie de 1850 à 1950*, publicada apenas em 1957 (Cf. Macey 1995 p. 106). Se estes dois textos não dizem nada a respeito da relação de Foucault com Heidegger ou qualquer necessidade de Foucault ser “heideggeriano”, certamente o dizem indiretamente sobre a relação com Binswanger e o abandono do projeto de uma antropologia existencial. Conforme Macey, *La Psychologie de 1850 à 1950*, publicado depois, “reflete o conteúdo do ensino empreendido por Foucault [no início dos anos 50] em Lille e Paris [na ENS]” (1995 p. 106). No curso da ENS sobre *L'Angoisse*, vê-se a declaração sobre Binswanger coincidir com pelo menos dois fatores: o livro de 1954 e o artigo de 1957. Se em Binswanger “o sujeito é o *Dasein*”, na sequência das anotações de Lagrange não se trata de buscar outro modelo “conforme ao *Dasein*”, um Binswanger corrigido, uma releitura inspirada ou outra ciência humana mais afim a Heidegger. Imediatamente após à afirmação de que “o sujeito seria o *Dasein*”, o curso sobre a relação de alguns autores das ciências humanas com a angústia (Janet, Ey, Binswanger) rapidamente inverte o tom e segue na contra-mão, da angústia para as ciências humanas:

Nota sobre a magia, a angústia, a culpabilidade

Três *a priori* da psicologia – essas noções perfilam a axiomática e a problemática da essência humana. Essa essência não pode ser circunscrita por condições de possibilidade que se poderiam definir no interior do mundo.

ex. Magia: indiferença total da essência humana em relação às condições da existência do homem. Essa noção é transcendente em relação a todas as adaptações do homem.

Angústia: ponto absoluto, noção fundamental a partir da qual se pode compreender o peso do homem sobre o mundo.

Agressividade: a significação originária da experiência social é sempre segunda em relação a um estado

anti-social.

É da natureza da essência humana resistir a toda essência objetiva; é do destino da essência objetiva perder [*manquer*] o homem.

Mais: o conteúdo da essência humana é negativo

[Sartre: para si que se nadifica [*anéantise*]; Merleau-Ponty: *Cogito* pré-reflexivo] O conteúdo dessa essência é recusar todo conteúdo. No interior das ciências humanas se manifesta a essência (*L'Angoisse*, IMEC, FCL 3.8, p. 5-6)

Há vários elementos na longa citação, além de dois outros exemplos análogos ao que se pretendia tratar da angústia. Em primeiro lugar, a chamada a autores ainda fenomenólogos, contrapostos às disciplinas que pretenderiam esgotar a essência humana na objetividade ou em condições de possibilidade “no interior do mundo”. Embora resumidos, os três pontos evocados (magia, angústia e culpabilidade/agressividade) parecem funcionar igual ao argumento da *Introdução* sobre os sonhos de morte e o suicídio: os sonhos de morte mostrariam, no limite, os compromissos últimos de uma existência, seus modos mais ou menos “autênticos” de abrir-se ao mundo, alheios ao primado objetivo ou vigoil; e a imaginação do suicídio, o “absoluto das condutas imaginárias”, pelo vazio e ausência nele implicados, faz por essa ausência a imaginação preencher de “presença” o mundo inteiro (imaginando sua morte, o suicida preenche com sua presença o mundo no qual estará ausente). Os “três *a priori*”, com os fenomenólogos e a argumentação da *Introdução*, fazem entrever essa essência humana irreduzível, “resistente” à “essência objetiva” (“é do destino da essência objetiva perder o homem”), um “peso” do homem no mundo irreduzível ao mundo, “transcendente em relação a todas as adaptações do homem”. Foucault contestou Binswanger, mas nada ainda permite afirmar que a “essência humana” perdeu seus direitos.

E *por outro lado*, ao invés de propor um novo projeto de fundação, o foco dos “três *a priori*” problematiza não propriamente a angústia, mas a ciência humana, a psicologia. Eles apontam à especificidade do homem em viés fenomenológico, negativa, indireta, recuada das objetivações; mas também apontam ao estilo de análise das ciências humanas, circunscrito na via da negatividade. No “interior das ciências humanas” se manifesta a “essência” do homem, cujo conteúdo é “negativo”. Há um estatuto não esclarecido nas ciências humanas; nele, noções como a negatividade e a essência humana coexistem e se relacionam com outras noções correntes.

O fundo desse estatuto não parece ser mais, a despeito da menção aos fenomenólogos, uma estrutura existencial que recolhe as mais diversas formas históricas, literárias e artísticas de expressão. Trata-se, agora, de outra *História*. Na *Introdução*, toda a história dos diversos modos de expressão (artísticos, oníricos, míticos etc.) se reportava ao primado da existência (mesmo com Foucault afirmando que cabe à existência realizar o trabalho da história). Aqui, o movimento parece contrário. A última página do curso traça algo semelhante a um pequeno

esboço da história das ciências humanas. No fim do século XVII, com Spinoza e Bayle, “pretende-se constituir uma filosofia das afecções que seja ao mesmo tempo uma teoria do conhecimento”. Nesta, “pela primeira vez é rompida [*franchie*] a distância da filosofia teológica que repousa entre uma verdade apreendida pela alma e impedida [*arrêté*] pelo corpo” (*L'Angoisse*, FCL 3.8 p. 6). Isto é, conceder o estatuto de teoria do conhecimento às implicações das afecções corporais, romper a distância da filosofia teológica, significa, no tom dos textos foucaultianos seguintes, conferir positividade ao que antes era negativo, tornando uma psicologia possível. As poucas linhas oferecem a indicação: *A Introdução a Sonho e Existência* acabara de utilizar Spinoza, enquadrando-o na “tradição” binswangeriana por conferir ao sonho estatuto de “teoria do conhecimento” (Cf. acima). Aqui a análise parece ensaiar outra direção: Spinoza não faz mais parte de uma linha que segue de Heráclito a Binswanger; ele marca uma ruptura entre as análises teológicas do século XVII e a possibilidade de uma ciência humana. Rompida a distância da filosofia teológica,

Após Spinoza, materialismo e ateísmo:

Feuerbach: ação humana consiste em recuperar sobre a terra os Tesouros depositados nos céus; filosofia [psicologia?¹²⁶] do sentimento podendo servir à moral

Marx: a distância entre a liberdade individual e a espécie humana é rompida; a existência social do homem confere um sentido e um conteúdo à noção de liberdade individual.

A psicologia nasceu quando o materialismo definiu a distância que a teologia havia instaurado entre o homem e o homem. (*L'Angoisse*, IMEC, FCL 3.8, p. 6)

Aí está o fundo da negatividade: desde o século XVII, a distância “teológica” entre alma e corpo servia de condição de impossibilidade de uma psicologia. Esta apenas nasce com a possibilidade da negatividade não residir mais entre a alma dirigida aos “tesouros depositados no céu” e o corpo terreno, mas *entre o homem e o homem*, isto é, quando os “tesouros” celestes descem à terra ou a individualidade humana adquire uma espessura própria. Daí, complementando o esquema, Foucault continua: após a primeira abertura para o materialismo, aparecem as reações - as diversas tentativas da “filosofia idealista” “recuperar as posições da teologia: sujeito transcendental, por exemplo”. Tal postura, que “encontra as distâncias no interior do homem”, recebe a “ajuda” de um segundo momento na história das ciências humanas. O “materialismo” aberto pelo século XVII tornou-as possíveis em um primeiro momento; sua postura seguinte, entretanto (o documento não expõe os termos¹²⁷), foi lutar contra a objetividade (“Depois de serem feitas cúmplices do materialismo, elas lutarão contra a objetividade”). Dado esse novo misto no qual as ciências humanas se situam entre o idealismo de um lado e o materialismo de outro, apareceriam as figuras de Husserl (“há uma pátria

¹²⁶ Leitura difícil. Lagrange utiliza uma abreviatura na qual a letra cursiva atrapalha a identificação de ϕ ou ψ .

¹²⁷ Termos que parecem análogos a *La Psychologie de 1850 à 1950*. O texto não inicia traçando uma história da psicologia, segundo a qual ela se definiria inicialmente por uma tentativa de aplicar análises das ciências naturais ao indivíduo, e em segundo lugar por uma reação a essa tentativa buscando análises “significativas” da especificidade humana?

imediate da verdade”), Scheler (“oposição entre o mundo dos valores (pessoa) e psicologia dos sentimentos (eu)”) e Sartre (“Cf. 'Baudelaire'” [*L'Angoisse*, IMEC, FCL 3.8, p. 6]), e o documento termina.

Embora impedindo maiores conclusões, esses elementos rarefeitos permitem colocar alguns termos: há uma linha entre a não continuação do projeto antropológico considerando Binswanger, o comentário de que para ele “o sujeito seria o *Dasein*”, os outros textos de Foucault e as implicações dessas conjecturas abertas no curso de 1953. Tais conjecturas não parecem mais *absolutamente* conduzir a “magia, angústia e agressividade/culpabilidade” ao interesse de analisar seu suporte existencial (*démarche* da *Introdução*), mas de algum modo essas noções problematizariam certos “*a priori*” de uma disciplina científica chamada psicologia. Nada ainda permite concluir: esses *a priori* não são propriamente os “*a priori* históricos” dos anos 60; mas, focados na psicologia, seu uso se remete a algumas formulações de *La Recherche Scientifique et la Psychologie* (“Um dos *a priori* históricos da psicologia, em sua forma atual, é a possibilidade de ser, sob modo de exclusão, científica ou não...”, DEI p. 166). Em outras palavras, semelhante ao texto de 1957 (veremos), o *a priori* remete-se a um certo estatuto de conceitos e perspectivas da psicologia cujo fundo seria problemático e encontrável na História. Além do mais, essa conjectura sobre a história se une a outra questão, sobre o papel da negatividade nas ciências humanas. Dado o problema desde Spinoza, a relação com o negativo não seria historicamente constituída, e ao mesmo tempo constitutiva das ciências humanas? Os elementos de *L'Angoisse* são suficientemente sugestivos para formular a pergunta, pois os outros textos enfrentam essa questão e a resposta pode ser dupla: a negatividade pode muito bem se assentar em determinadas condições materiais nas quais o homem, vivendo em um mundo conflituoso, internaliza o conflito e adocece por meio de mecanismos muito bem explicados pela psicologia russa, tornando as outras psicologias apenas análises individualizantes de superfície que ignoram essas condições materiais mais profundas (*Maladie Mentale et Personnalité*); ou a negatividade, junto a outras noções siamesas como as de norma, função e desvio, pode indicar uma constituição histórica que não privilegia uma psicologia entre outras, mas põe em questão toda psicologia (*La Recherche Scientifique et la Psychologie* e talvez *La Psychologie de 1850 à 1950*). Entre a *Introdução a Sonho e Existência*, *L'Angoisse*, *Maladie Mentale et Personnalité* e *A Psicologia de 1850 a 1950*, tem-se um Foucault que desfilia Binswanger de Heidegger, mantém em um estatuto dúbio as noções de “essência humana” e “negatividade”, e conjectura sobre um fundo histórico da psicologia.

Portanto, não é sem consequências a pergunta da *Introdução* sobre “se o homem, em suas formas de existência, não seria o único meio de alcançar o homem” (ISE p. 95/66)

desembocar em outra questão: “não haveria desde então psicologia possível senão pela análise das condições de existência do homem e pela retomada do que há de mais humano no homem, quer dizer, sua *história*” (*La Psychologie de 1850 à 1950* DEI p. /DEIBR p. 139, grifo meu). Em *Maladie Mentale et Personnalité*, as “dimensões psicológicas da doença” colocam o problema da angústia e dos mundos mórbidos. Dentre essas dimensões, as abordagens existenciais da clínica seriam as mais privilegiadas, por postular a especificidade humana, seu “peso” sobre o mundo e o mundo aberto por ela. Mas, de forma aparentemente não muito distante do curso de 1953, ao invés de perguntar sobre o *peso* do *homem* sobre o mundo, não seria antes importante perguntar sobre o *mundo*?

CAPÍTULO 2

O “PARADOXO INCRÍVEL” (Uma Antropologia entre Pavlov e Marx)

“*Há reconhecimento geral de que nenhuma ciência pode se desenvolver ou florescer sem uma batalha de opiniões, sem liberdade de crítica*”

- Joseph Stalin -

É difícil estabelecer um parâmetro de preponderância ou continuidade entre os dois textos publicados por Foucault em 1954. Conforme David Macey, “ambos publicaram-se em 1954, mas não está claro qual foi escrito primeiro”. Há entretanto “provas internas” para reconhecer que *Maladie Mentale et Personnalité* vem depois: “ainda que *Maladie Mentale* faça referência a Binswanger, Foucault não utiliza a tradução de Verdeaux e não cita sua própria introdução a ‘Rêve et Existence’”. Não referenciar o próprio trabalho, ainda mais em início de carreira, seria próprio de um “jovem autor com uma modéstia sem limites”, então “parece mais provável que todavia não se escrevera o ensaio sobre Binswanger ou ele se escrevia quando Foucault trabalhava em seu primeiro livro” (1995 p. 108). Jean Zoungrana pende para a outra posição, sem precisar o argumento: “esse abandono [“muito rápido”, realça] do modelo de análise marxista vem do fato dele [Foucault] estar também em busca de uma outra forma de análise mais original” (1998 p. 270). Certamente Foucault fazia essa busca (e o leitor sabe de tal esforço até o fim da vida). Mas em *Maladie Mentale et Personnalité*, a argumentação sobre a psicanálise dividida entre um momento biológico-evolutivo de um lado, e de história individual de outro (Cap. II e III), talvez implique uma leitura mais complexa frente ao primado da psicanálise biologicista-evolucionista da *Introdução*. Por outro lado, ao ler Binswanger e todo aquele leque de autores da *Introdução*, seria difícil Foucault não se posicionar *antes* contra Pavlov: “Em toda psicologia que faz do homem seu objeto, naquela de nossos investigadores da Natureza em particular, chamem-se Freud, Bleuler, Von Monakov, Pavlov, (...) encontramos uma fissura, um rasgo no qual se pode ver que o homem inteiro (...) não está exposto ao estudo científico”¹²⁸. E na “Cronologia” feita por Daniel Defert e François

¹²⁸ Binswanger, L. (1936) Concepción freudiana del hombre. *Articulos y Conferencias Escogidas*. Madrid: Gredos, s/d, p. 156. Em nota de rodapé a essa passagem: “Para a crítica da psicologia de Pavlov, ver Erwin Straus *Vom Sinn der Sinne* (1935)”

Ewald nos *Dits et Écrits* tampouco é possível discernir com segurança o liame: Foucault adere ao PCF em 1950, deixando-o em outubro de 1953 (antes ainda ele pronunciou sobre seu descontentamento com o Partido há tempos); nesse mesmo ano ele apresentou ao “círculo dos alunos comunistas” da *École Normale Supérieure* um “breve ensaio de psicologia materialista inspirado em Pavlov”; ainda, ele conhece Binswanger por intermédio de Jacqueline Verdeaux, auxilia a tradução dela e escreve a *Introdução*; publica *Maladie Mentale* em abril de 1954 e leciona sobre “Psicologia e Fenomenologia” em outubro e assim por diante, difícil detectar claramente a continuidade ou a preponderância¹²⁹.

O curso sobre a angústia na ENS também não dá uma resposta absoluta (embora a afirmação sobre Binswanger confundir o *Dasein* seja muito sugestiva): de um lado tem-se a essência “negativa” do homem, indiretamente acessível pelas ciências humanas; de outro, certa inserção histórica dessas ciências. Dada a coexistência entre os dois textos publicados (e o texto não publicado), como optar? Considerando Macey, provavelmente Foucault não redigiu os textos em tempo muito distante. E dado o leque diversificado de interesses – visível nos diversos temas de curso mostrados na Cronologia e também nos diferentes projetos de tese esboçados nos anos 50 -, sob o propósito do presente trabalho é importante, mais do que estabelecer uma preponderância, notar o plano – novamente o plano de debate dos anos 50 - frente ao qual se estabelece a auto-crítica posterior. Foucault mesmo, como visto acima, lembrava-se da predominância do marxismo e da fenomenologia na cena intelectual francesa, às vezes declarando “não aderir” a ela, e por outras ressaltando ainda a importância mais fundamental do hegelianismo. Mesmo antagônicos, os dois textos mostram: o jovem filósofo era tributário dessas três correntes. Embora dispersas e implicando a escolha de uma antropologia em detrimento de outras, as escolhas presentes nos dois textos ainda lançam mão, cada qual, de uma Antropologia. Na *Introdução*, como visto, tratava-se de perguntar: “se o homem, em suas formas de existência, não seria o único meio de alcançar o homem” (ISE p. 95/66). E em *Maladie Mentale*, “gostaríamos de mostrar que a raiz da patologia mental não deve estar em uma especulação sobre uma “metapatologia” qualquer, mas somente em uma reflexão sobre o próprio homem”. O projeto o diz: “mostrar quais postulados a medicina mental deve se liberar para tornar-se rigorosamente científica” (MMPer p. 2). Ciência que busca uma perspectiva de “Homem” diversa da proposta no outro texto. Mas ainda assim, sob outros termos, Foucault cogita a possibilidade de uma ciência humana rigorosa, livre de prejuízos, com bases antropológicas bem delimitadas. Tal ciência auxilia na emancipação do homem, ajuda a romper os grilhões de sua alienação, prescreve a possibilidade de uma cura ou o retorno do doente a uma humanidade mais livre, não corrompida ou mais preparada contra

¹²⁹ Cf. “Cronologia”, DEI p. 16 e seg, DEIBR p. 5 e seg.

corrupções e assim por diante. Em suma, “promete o homem ao homem”, conforme dirá posteriormente várias vezes o escritor em relação aos antropologismos. Em 1954 Foucault publica dois textos propondo duas perspectivas antropológicas. Perspectivas diferentes em textos cuja preponderância é difícil de detectar. Mesmo assim, perspectivas *antropológicas*, plenas de consequências se relacionadas entre si e com os problemas dos textos seguintes. Junto às “contribuições” binswangerianas e os possíveis prejuízos daquele projeto antropológico (Capítulo 1), cabe analisar o projeto, os compromissos e os possíveis prejuízos do primeiro livro de Foucault.

Das dimensões psicológicas às noções de “mundo” e “meio”

No início do texto Foucault põe dois problemas: “sob que condições pode-se falar de doença no domínio psicológico? Que relações pode-se definir entre os fatos da patologia mental e os da patologia orgânica?” (MMPer p. 1) A *Introdução a Sonho e Existência* enunciaria as linhas gerais de uma resposta: pode-se falar de doença psíquica em uma existência alienada, fixada em seu *idios kosmos*; e as diversas manifestações humanas - míticas, literárias, artísticas ou mórbidas - encontram um suporte existencial, mais originário diante da divisão entre fisiologia e consciência. Certamente, ao olhar do antropólogo existencial há também uma autonomia biológica, mais rigorosamente chamada por ele de “funcional”. Mas no campo da doença, uma “morfologia” ou “sintaxe” existencial dos diversos modos de expressão daria conta das manifestações psicopatológicas.

Em *Maladie Mentale et Personnalité*, a pergunta sobre as “condições” da doença impõe um outro tipo de recuo: os debates sobre psicopatologia (no rastro dos debates sobre as ciências humanas) eternamente se situam nos eixos psicogênese/organogênese, explicação/compreensão, determinismo/liberdade etc.; a própria história da patologia, anterior ao nascimento da antropologia existencial (Cf. MMPer p. 4-6), põe certa situação da patologia mental e relações dela com a patologia orgânica cujo fundo conceitual foge das posições do outro texto de 1954. Conforme o mote de *Maladie Mentale*, as perspectivas existenciais não resolveriam por completo a discussão, apenas se colocariam em uma das posições táticas, mais ou menos privilegiadas, previstas por ela (contra os adeptos da organogênese, por exemplo).

No livro de 1954, a história da psicopatologia se define pela tentativa de paralelismo entre patologia mental e orgânica: igual às doenças do corpo, as doenças mentais possuem uma sintomatologia e uma nosografia, os diversos sintomas mórbidos remetem a unidades classificáveis e hierarquizáveis em gêneros e espécies. Do mesmo modo como se admite uma unidade psicofísica do homem, as duas patologias também se reuniriam numa unidade, uma

“metapatologia” mais recuada conferindo sentido aos dois âmbitos.

Mas seria *de fato* assim? Talvez a evidência esconda uma admissão nem tão evidente, talvez o paralelismo das patologias não passe da ordem da ficção e do mito, “mesmo se a unidade do corpo e do espírito é da ordem da realidade” (MMPer p. 12). Foucault divide essa história da relação entre doença mental e orgânica em dois momentos. Em um primeiro momento (fim do século XIX/início do XX), dois postulados estabeleceriam o paralelismo e uma “mesma estrutura conceitual” para as duas patologias: (1) a doença seria uma “essência”, anterior aos sintomas e independente deles; e (2) para compensar esse “prejuízo de essência”, um postulado naturalista garantiria a cada grupo nosográfico “a unidade de uma espécie definida por seus caracteres permanentes”, divisíveis em subgrupos tal como o biólogo faz suas classificações botânicas em gêneros e espécies. Conforme esses dois postulados, a doença (psíquica ou orgânica) seria uma realidade independente, uma espécie natural e, como tal, algo da alçada de um “corpo estranho” para o organismo ou a psiquê. Mas para Foucault a conclusão se impôs no decorrer do próprio debate: se tais postulados convivem em paralelo nos dois planos, se a patologia mental compartilhou os mesmos postulados da patologia orgânica, isso não se deveu conceitualmente a uma “unidade humana” garantida de antemão; admitir dois postulados comuns não significa automaticamente garantir uma unidade comum; nada garante haver entre patologia mental e orgânica uma unidade *real*, apenas um paralelismo *abstrato* (MMPer p. 7-8).

Diante disso, num segundo momento a patologia derivou em “novos métodos e novos conceitos”: “a noção de totalidade orgânica e psicológica faz tábula rasa dos postulados que erigem a doença em entidade específica” (MMPer p. 8). Ao invés de essência natural independente funcionando como um corpo estranho, a doença implica agora a totalidade do homem, suas reações globais diante de algo semelhante a um “golpe abstrato sobre o devir do indivíduo”. Na patologia orgânica, os exemplos dos distúrbios nas regulações hormonais ou nos centros vegetativos denotariam um caráter global, totalizante (e não apenas parcial no sentido de “corpo estranho” ou entidade mórbida), da reação do organismo à doença. Na patologia mental, a totalidade psicológica se erigiu com a noção de personalidade, agrupando dois grandes grupos de perturbações: as psicoses (perturbações da personalidade global, alterando conteúdos como o auto-controle, o sentido crítico, o fluxo do pensamento, o humor etc.) e as neuroses (perturbações em apenas um setor da personalidade – ritualismo, angústia, ataques histéricos etc. -, deixando intactos o curso do pensamento, a afetividade e a lucidez crítica). Com a noção de totalidade, não se colocariam agora de fato as patologias mental e orgânica em um único domínio? Essa perspectiva, segundo Foucault, gerou uma verdadeira “euforia conceitual”, na qual a obra de Kurt Goldstein serviria de “testemunha” dos primeiros

passos significativos. Estudando a afasia, no limite entre as duas patologias ele recusou ao mesmo tempo as explicações orgânicas (lesão local) e psicológicas (déficit de inteligência): quando um paciente não consegue nomear um objeto mostrado a ele, mas em situação de necessidade pode pedir o mesmo objeto cujo nome lhe faltava, seu caráter patológico não reside em algum déficit ou supressão, psicológica ou orgânica; ocorre um encolhimento das possibilidades de adaptação do organismo, no qual se compromete o “*estilo* das respostas do indivíduo a seu meio”, a “eventualidade de *certas* atitudes”, certo *tipo* de “atitude face ao mundo”, enfim o indivíduo inteiro em sua relação com o meio seria afetado: “a doença concerneria em todo caso a situação global do indivíduo no mundo”, é “uma reação geral do indivíduo tomado em sua totalidade psicológica e fisiológica”. Mais do que analisar espécies patológicas, tais danos implicam agora modelos descritivos nos quais importa detectar como o indivíduo reage *funcionalmente* em relação ao meio, como ele “reage à sua situação sob modo patológico” (MMPer p. 11, grifos meus).

Na totalidade do indivíduo concreto em relação com seu meio, não se alcançaria uma unidade, não mais abstrata porém “real”, entre as patologias mental e orgânica? Nas análises patológicas das relações funcionais com o meio não se põe o homem *inteiro* em questão e *por isso* as patologias se unificam? Conforme Foucault, *não*: “somente por um artifício de linguagem pode-se atribuir o mesmo sentido às 'doenças do corpo' e às 'doenças do espírito” (MMPer p. 12). Vê-se o “artifício”: o homem inteiro, a unidade do “corpo” e do “espírito” conforme citado acima, é da ordem da “realidade”; mas *por isso* não se garante a unidade conceitual das duas patologias¹³⁰. Garante-se muito rapidamente sua unidade pela constatação simples de que o homem é uno. O fato do homem ser psicobiologicamente inteiro não faz as análises das doenças mentais e orgânicas coincidirem por mera constatação, deve haver antes, e não sob algo incerto entre a evidência irrefletida e a promessa teórica, uma unidade conceitual. E as duas patologias não se unificam, segundo o jovem filósofo, por pelo menos três fatores decisivos¹³¹:

Em *primeiro lugar*, a *abstração* de elementos individuais do conjunto da 'doença' não se estabelece do mesmo modo em patologia mental e orgânica: na medicina orgânica, cada elemento tem relação com outros elementos e sentido frente à totalidade da doença, mas mantém assim mesmo sua individualidade resguardada. Uma lesão intestinal é tal na febre tifóide ou qual em uma desordem hormonal, mas ainda assim é uma individualidade abstrata resguardável e detecável em um ou outro quadro semiológico. Já em psicopatologia, noções

¹³⁰ Vê-se como, em termos gerais, Foucault toma o “corpo” e o “espírito” como evidência: qualquer homem sabe que o homem é “corpo” e “espírito”. Conceitualmente, entretanto, o assunto não deve passar pela simples admissão ingênua.

¹³¹ Importa demorar-se nesse argumento por dois fatores: depende de seu rigor a argumentação do resto do livro; e ele permanecerá também em *Maladie Mentale et Psychologie*, a reedição modificada de 1962.

como a de “unidade significativa das condutas” tornam o sintoma patológico, enquanto elemento, remetido, relativizado e diluído numa história anterior que o “eventualiza”: “a coerência de uma vida psicológica parece, com efeito, assegurar-se de uma outra maneira que a coesão de um organismo; a integração dos segmentos tende, nessa coerência, a uma unidade que torna cada um deles possível, mas se resume e se recolhe em cada um” (MMPer p. 13). Uma lesão intestinal tem tal ou qual papel numa ou n'outra doença, mas elementos como um “sonho, crime, gesto gratuito, associação livre” carregam consigo relações (com a totalidade da personalidade e com outras manifestações particulares) diferentes das relações entre segmento e todo nas doenças orgânicas (e nem sempre carregam também uma “segmentação” resguardável, pois nem todo “gesto gratuito” ou “sonho” se prestam *de fato* a análises psicopatológicas, embora elas sempre reclamem neles circunstâncias psicológicas *de direito*, enquanto uma lesão intestinal é sempre uma lesão intestinal). Nem a “abstração de elementos isolados”, nem a “análise causal” se estabelecem do mesmo modo.

Em *segundo lugar*, as *relações entre o normal e o patológico* são diferentes nas duas patologias. Enquanto a patologia orgânica suprime a noção de “patológico”, demonstrando que a doença não é um “fato anormal” ou “monstro fisiológico” mas uma reação adaptativa do organismo, as psicologias ainda se distribuem com suas categorias insistindo na divisão entre normal e patológico. Daí, por exemplo, a caracterização do doente dentro de qualificações normativas sociais. Em medicina orgânica, a doença se constitui por “mecanismos normais e reações adaptativas de um organismo funcionando segundo *sua* norma”, “reagindo de um modo ordenado ao dano patológico, como para repará-lo” (MMPer p. 14, grifo meu). Já a medicina mental, sem uma “análise precisa” desses “processos” orgânicos normais, conserva apenas “apreciações qualitativas”. Em psicologia, o patológico não se inscreve na normatividade do organismo, mas na “ruptura”, no “exagero” ou na “acentuação patológica”, variando de significado dependendo do classificador. Sob outro contexto, em *La Recherche Scientifique et la Psychologie*, Foucault ainda falará na “resistência” e “impermeabilidade” da medicina diante da psicologia. Essa “análise de processos” da medicina confere ao anormal, à doença, estatuto semelhante ao de uma “coisa” (não no sentido de “corpo estranho” acima, mas no de um processo com circunscrição rigorosa). Nisso, a cura é o “processo” que intervém, dentro das virtualidades do organismo, em suas reações adaptativas à morbidez. Em outras palavras, há algo da alçada de uma objetividade da técnica terapêutica, medida exata e correspondente da realidade do processo mórbido; ou ainda, a presença da técnica médica seria o simétrico e inverso da existência das reações mórbidas. Já em psicologia, empregando como técnicas terapêuticas “condutas como a linguagem ou a realização simbólica, a psicologia irrealiza o anormal e 'sutiliza' a doença” (Cf. RSP p. 177-178).

Em *terceiro lugar*, as *relações entre o doente e o meio* (o médico, a sociedade, o hospital, o direito, etc.) não se configuram igualmente nos dois casos. Enquanto o doente de doença orgânica mantém sua doença abstraída da individualidade pessoal e esta se mantém resguardada, o doente psicológico recebe do meio uma série de medidas diferenciadas, comprometendo o conteúdo da própria individualidade pessoal na doença (e vice-versa). Daí as diversas medidas jurídicas tutelares, o papel direto da autoridade do médico sobre o paciente e o doente tornar-se o “nó de todas as sugestões sociais” (MMPer p. 15). O exemplo mais agudo seria a histeria clássica e a suscetibilidade das pacientes às intervenções médicas (tais doenças desaparecem “na medida em que se atenuam as práticas de sugestão que constituíam outrora o meio do doente”, p. 16). Nisso, as relações entre o indivíduo e seu meio não são do mesmo tipo em doença mental ou orgânica.

Foucault conclui: a psicologia não dá à psiquiatria o mesmo que a medicina recebe da fisiologia, não se pode admitir “nem um paralelismo abstrato, nem uma unidade massiva entre os fenômenos da patologia mental e orgânica” (MMPer p. 16). Não há comunidade de métodos ou conceitos. Prender-se a uma metapatologia só leva o psiquiatra a confusões.

Mas, segundo o Foucault de então, resta uma saída à psicologia. Igual a *Introdução* depurava os prejuízos naturalistas em busca de uma antropologia adequada, cabe depurar essa disciplina (inclusive suas vertentes existenciais) para torná-la enfim científica. É necessário “afastar-se de todos os postulados abstratos de uma 'metapatologia'” (MMPer p. 16), conferir especificidade à doença mental, e assim atingir a perspectiva distinta e necessária. Depurar a psicologia e reconduzi-la à sua especificidade inclui uma dupla tarefa, entrevista nas duas partes do livro: em primeiro lugar, deve-se extrair o fio mais próprio da doença *mental* mediante suas diversas formas concretas e históricas - assim as psicopatologias existentes, embora errôneas ou insuficientes, fornecem material relativo a ser corrigido pela nova perspectiva. Depois, cumpre-se delinear as condições históricas que tornaram possíveis essas formas concretas de um lado, e de outro restituí-las ao bom fundamento, “ao conjunto do sistema causal que as fundou” (MMPer p. 17). Essas questões definem as duas partes do livro, uma dedicada às formas de aparecimento da doença mental, e outra às condições de surgimento

132.

Nas “formas de aparecimento”, Foucault traça um quadro histórico não muito distante da *Introdução* ou do que fará (ou faz na mesma época) em *A Psicologia de 1850 a 1950*. Logo acima viu-se dois “momentos” da história da psicopatologia, um naturalista e outro visando a

¹³² Entre *Maladie Mentale et Personnalité* e *Maladie Mentale et Psychologie*, é curioso notar como os três vetos acima funcionam. No livro de 1954 eles interditam uma metapatologia para preparar uma teoria geral que dá conta das “condições de surgimento” da psicopatologia; no livro de 1962, as próprias condições de surgimento impedem a existência de qualquer teoria geral (veremos)

totalidade funcional homem x meio. Na *Introdução*, Binswanger rompia com os esquemas naturalistas, por sobre os quais Freud soube dar ao sonho um sentido, mesmo ainda confinado numa posição científico-natural (ele “deu voz” ao sonho, mas não lhe conferiu “estatuto de linguagem”). A história segue, portanto, dos projetos naturalistas do século XIX à “descoberta do sentido” do século XX (ex.: Freud) e às diversas tentativas de formular perspectivas específicas sobre o homem (ex.: Binswanger). Em *Maladie Mentale*, os três capítulos da primeira parte seguem essa sequência (com uma diferença: agora a fenomenologia também está em questão). E as insuficiências a corrigir, em cada um desses momentos, não descaracterizam totalmente as disciplinas corrigidas. Cada uma possui acertos relativos dentro de uma racionalidade “mais alargada” (como afirma Moutinho 2004 p. 180-181). Importa depurar o sentido de cada “acerto” ou “erro” dentro dessa “racionalidade”, e como esta ultrapassa, completa, sobrepuja ou supera as demais formas.

O primeiro alvo são as perspectivas evolucionistas da doença mental, correntes nos séculos XIX/XX. Conforme esses motes, a doença é abolição, supressão, degradação ou dissolução das estruturas superiores, evoluídas, complexas, adaptadas, sociais, adultas, e ao mesmo tempo regressão, involução, retorno e acentuação de fases anteriores da evolução biológica, psicológica e social. O desenvolvimento humano segue do simples, estável, automático, arcaico e infantil ao mais complexo, instável, voluntário, evoluído e adulto. A doença, lógica da natureza em “processo invertido” (MMPer p. 22), segue “para trás”. Para Hughlings Jackson, a doença consiste no comprometimento dos “centros cerebrais superiores”: igual a uma operação aritmética de subtração, a dissolução de cada centro superior (ligados à consciência, à razão e aos movimentos voluntários) acentuaria mais e mais a atividade de estruturas anteriores, inferiores, elementares e automatizadas. Correlato a Jackson, o primeiro Freud, formulando a noção de libido, faz uma história do desenvolvimento dos investimentos libidinais humanos: das fases oral, anal e fálico-genital às escolhas objetais resultantes do complexo de Édipo, a psicanálise traça um quadro geral no qual “cada tipo de neurose é retorno a um estado de evolução libidinal” (MMPer p. 23)¹³³. Pierre Janet formula também a existência de uma energia psíquica, sendo a doença mental uma queda, hipotensão ou astenia energética: tal queda compromete “condutas complexas adquiridas no curso da evolução social”, trazendo à tona, “como [n]uma maré que se retira”, condutas primitivas ou pré-sociais (MMPer p. 26). Em Janet cada conduta social espontânea esconde, a despeito de sua espontaneidade, uma superposição de diversas outras “condutas elementares” adquiridas na evolução social¹³⁴; a

¹³³ “Resumindo, todo estado libidinal é uma estrutura patológica virtual. A neurose é uma arqueologia espontânea da libido” (MMPer p. 26).

¹³⁴ Por exemplo: “Foi necessária toda uma evolução social para que o diálogo devesse um modo de relação inter-humana; ele apenas se tornou possível pela passagem de uma sociedade imóvel em sua hierarquia do momento, que apenas autoriza a palavra de ordem, a uma sociedade na qual a igualdade das relações permite e

astenia psíquica, dissolvendo as formas evoluídas, traz ao primeiro plano formas mais arcaicas, involuídas ou primitivas.

Para o Foucault de então, tais temas “explicativos” até lograriam algum valor analítico, não fosse um detalhe: situam-se eles mesmos “nas fronteiras do mito” (MMPer p. 29). A doença como evolução se apóia em um *mito científico*, figurado nos artifícios de uma “substância psicológica” (libido, força psíquica), e também em um *mito ético*, pois tais análises apenas se garantem caso se assumam de antemão uma “identidade entre o doente, o primitivo e a criança”. Foucault ressalta que o primeiro mito foi rapidamente abandonado (inclusive por Freud, após os *Três Ensaio*s, e Janet), enquanto o segundo, “porque ele justifica mais do que explica, permanece ainda vivo” (p. 30). O mito não se sustenta, pois de duas uma: *ou* seria necessário admitir que, no processo regressivo, especialmente nos adeptos da subtração o que permanece após a regressão não é uma personalidade anterior ou um estágio anterior da personalidade mas uma personalidade abolida (e então é contraditório identificar a personalidade dissolvida à da criança ou do primitivo); *ou* então deve-se “alargar o jacksonismo” igualmente negando o mito, admitindo que “não há retorno” patológico (MMPer p. 34), mas sempre um tempo progressivo no qual cada comprometimento implica uma nova “reorganização da personalidade”, uma “auto-regulação” ou “tendência criativa” do organismo para o próprio reordenamento e equilíbrio. Onde se apoiaria tal “alargamento”, figurado por essa auto-regulação humana? Neurologistas como Constantin von Monakow e Raoul Mourgue responderiam: “A desintegração não é a inversão exata da integração... Seria absurdo dizer que a hemiplegia é um retorno ao estado primitivo da aprendizagem e da locomoção... A auto-regulação está em jogo aqui, de modo que a noção de desintegração pura não existe” (MMPer p. 31).

Deve-se admitir portanto não haver “regresso” a fases superadas, anteriores ou arcaicas. A personalidade mórbida ainda conserva certa especificidade, inacessível pelas vias do evolucionismo. Como atingir essa especificidade? O capítulo não fornece ainda a resposta, mas aponta o caminho: pode-se depurar o evolucionismo destituindo-o de suas pretensões explicativas, afastando “os mitos que Janet e Freud não souberam decantar” (MMPer p. 31). Tal depuração limita-se a extrair contribuições *descritivas*. Enquanto as pretensões explicativas fazem retornar os mitos éticos e científicos (doente = primitivo = criança), de um ponto de vista descritivo poderia-se tornar *compreensíveis* “os fatos de regressão individual ou social”¹³⁵. “A doença descobre e privilegia condutas normalmente integradas” (p. 31), isto é, para além da

garantiu a troca virtual, a fidelidade ao passado, o engajamento do futuro, a reciprocidade dos pontos de vista” MMPer p. 28

¹³⁵ “De um ponto de vista descritivo, é exato dizer que a doença manifesta em sua personalidade mórbida condutas segmentares, análogas às de uma idade anterior ou de uma outra cultura”, MMPer p. 31.

mitologia regressiva pode haver uma descrição do anormal, embora o anormal não seja o involuído. Dentro da “razão mais alargada” mencionada acima, as análises evolucionistas contribuiriam relativamente com uma “descrição estrutural” das doenças, seguindo da “neurose” até a “demência”: iniciando pelas rupturas momentâneas no “equilíbrio geral da personalidade”, a descrição seguiria em direção a dissociações do humor, da lucidez, da ordem e coesão da consciência, até os comprometimentos maiores da esquizofrenia e da demência, doença na qual a dissolução “se tornou tão profunda que não há mais nenhuma instância a *desinibir*; não há mais personalidade, mas somente um ser vivo” (MMPer p. 33, grifo meu).

A “auto-organização” sugerida em Monakow e Mourgue, bem como a “desinibição” citada acima mostram o horizonte: descrever o quadro das “regressões” patológicas detalhando estruturas abolidas ou separadas contribuirá com certo enfoque inspirado na psicologia russa. Por isso mesmo, a extração é ainda parcial. A descrição não esgota o fato patológico. Algo da individualidade humana e concreta foge dos esquemas virtuais e descritivos extraídos acima. Resta ainda dar conta da *organização* da personalidade doente (“Por inferiores e simples que sejam”, há nos universos mórbidos “um ponto de coerência na estrutura pessoal do doente que assegura a unidade vivida de sua consciência e de seu horizonte”, MMPer p. 34), e também da *origem* da doença (“a causalidade que a torna necessária”, p. 35). Depurando o mito evolucionista, essas análises dos séculos XIX e XX permitiriam embasar uma “descrição estrutural”. Mas que “tal pessoa seja doente, neste momento e com esta doença”, isso requer um passo adiante. Deve-se “completar a dimensão evolutiva, virtual e estrutural da doença pela análise da dimensão que a torna necessária, significativa e histórica” (MMPer p. 35).

A extração dos mitos e insuficiências da psicopatologia segue então em direção à dimensão individual e “histórica” da doença mental (cap. III). O evolucionismo do século XIX confundiu evolução com história, pretendeu reduzir esta à evolução, gerando mitos propagados em biologia, psicologia e sociologia. Mas há algo na história individual que não se reduz à sucessão progressiva e ao acúmulo de experiências entre o anterior e uma atualidade corrompida pela regressão patológica. Como visto, mesmo a “regressão” implica na verdade uma “progressão”: na história individual o presente constantemente re-significa o passado; este não é o inerte e primitivo do tema evolucionista, não é a areia deixada submersa pela maré alta ou um determinante do presente, mas faz corpo com o próprio presente. O doente não “retorna” ao passado; ele *traz* algo correlato ao passado em sua relação com o presente. Mais do que um retorno ao passado, a “regressão” é um subterfúgio presente, um recurso a um “passado factício e imaginário das substituições” (MMPer p. 40) que desempenha um papel específico na vida do doente. Como tal, não diz respeito ao retorno arrebatador de conteúdos anteriores da personalidade (como a areia nua no recuo da maré). Há um “papel funcional” (MMPer p. 42)

no sintoma:

A doença tem por conteúdo o conjunto das reações de fuga e de defesa pelas quais o doente responde à situação na qual se encontra; é a partir desse presente, dessa situação atual, que é preciso compreender e dar sentido às regressões evolutivas que surgem nas condutas patológicas; a regressão não é somente uma virtualidade da evolução, é uma consequência da história (MMPer p. 43)

Toda a psicanálise girou ao redor da defesa psicológica, diz Foucault. E ele argumenta isso já com vistas ao que pretende extrair de Freud e dos outros autores utilizados (Janet, Wallon, Anna Freud). Diante das reações de defesa, os diversos temas psicanalíticos (libido, pulsão de morte, inconsciente) seriam secundários, e a psicanálise tenderia “mais e mais a conduzir sua pesquisa” a essas reações, admitindo que “o sujeito reproduz sua história porque responde a uma situação presente” (MMPer p. 43 - Foucault provavelmente se refere a Anna Freud). Não é por acaso o emprego medido, na citação acima e no capítulo, das “reações”, “respostas”, “condutas” e outros termos relacionados. Na linha acima, declaradamente ou não, Foucault continua extraindo os elementos importantes para seu propósito¹³⁶. O próximo termo, estrategicamente colocado, é o *conflito*: as reações de defesa são recurso a “conjuntos de proteção já estabelecidos” na história do doente contra o conflito (MMPer p. 46); isso explica a repetição patológica e o caráter “involuído”, infantil ou fantasioso dessas reações. Defendendo-se contra situações conflituosas do presente, o doente repete modalidades de reações já adquiridas, relativamente bem sucedidas porque sempre garantiram por sua repetição certa “fuga” do conflito, porém mal sucedidas por serem inadaptadas e assim reforçarem o próprio caráter conflituoso da ocasião para o indivíduo. Isso explica também o sintoma ser, semelhante ao argumento sobre o sonho na *Introdução*, um “misto funcional”: do mesmo modo como lá a imagem do sonho figurava ao mesmo tempo a satisfação do desejo e tudo aquilo que impede tal satisfação, aqui (a referência é a um caso de Anna Freud, p. 46-47¹³⁷), entre a realização do desejo e a culpabilidade ligada a ele, transformados em sintoma, está em jogo “uma maneira de dominar o conflito”, ou, mais rigorosamente, uma “defesa em face à contradição que ele suscita” (MMPer p. 47). A diferença é que a *Introdução* criticava o sonho como “misto funcional” para mostrar a insuficiência da noção de imagem e seus resquícios de objetividade e

¹³⁶ Há um desbalanço nos três capítulos da primeira parte, pois na medida em que ocorre um “rigor” crescente das teorias das doenças mentais, o foco não permanece absolutamente o mesmo sobre o que extrair de “positivo” em cada disciplina. No capítulo sobre o evolucionismo, Foucault extrai a possibilidade de categorias diagnósticas sem o caráter necessariamente regressivo; no capítulo sobre a história individual os termos destacados certamente pertencem à psicanálise, mas seu uso é ambíguo e parece às vezes também se reportar aos termos empregados no último capítulo do livro. Finalmente, no capítulo sobre as perspectivas existenciais, Foucault se concentrará em circunscrever tal corrente, para apontar suas insuficiências apenas no fim do capítulo. Isto é: o intuito de apresentar um rigor crescente não acompanha o movimento de extração do que parece importante em cada movimento desse rigor crescente, à luz daquela razão mais privilegiada do último capítulo do livro.

¹³⁷ Uma criança rouba um chocolate, e ao roubar se faz ver para ser surpreendida. Realiza assim o “desejo de reaver um afeto maternal que lhe é recusado, e cujo símbolo é, aqui, (...) o objeto alimentar”, e ao mesmo tempo o “conjunto de reações de culpabilidade” ligados a esse desejo, conduzindo a criança a denunciar a si própria.

exterioridade; aqui o argumento serve para afastar o evolucionismo, em nome do caráter histórico e especificamente humano. Há uma especificidade humana definidora do sintoma como defesa, recurso, subterfúgio, destreza, artifício em face das contradições conflituais enfrentadas pelo doente. Ou mais ainda: a tensão e o conflito são “provavelmente a trama de toda vida psicológica” (MMPer p. 47), *constituem* a vida humana. Viver é experimentar situações contraditórias (outra noção não casual: “contradição”). A diferença entre o normal e o patológico residiria no conflito normal implicar exteriormente situações “ambíguas” ou “incoerentes”, enquanto a “contradição” ou “absurdo” patológicos se animariam pela interioridade. As contradições externas provocam ações e resoluções; os conflitos internos impõem condutas “absurdas” cujo fundo é a ambivalência¹³⁸. O ritualismo do obsessivo, a paralisia histérica, o delírio paranóico, todo padrão sintomático é reação a padrões conflituais interiores.

Se o conflito serve de base à especificidade psicológica e se a base da doença é uma reação de defesa à ambivalência conflituosa (“É essa unidade contraditória da conduta e da vida afetiva que se chama desde Bleuler de 'ambivalência'” DMPer p. 49), deve-se então aprofundar a ambivalência para avançar no propósito de uma psicopatologia específica. Sua dimensão afetiva interior, sua “expressão maior”, enfim, tudo o que condiciona a doença a ser reação de defesa, diz Foucault, é a *angústia*: “provada pela primeira vez nas contradições da infância”, ela faz erigir cada estilo ou modo diferente de mecanismo de proteção ou defesa (portanto a angústia define cada tipo de doença, estilo singular de proteção), “repetindo no curso de uma vida seus ritos, suas precauções, suas manobras rígidas desde que a angústia ameace reaparecer” (MMPer p. 49). Por implicar as reações de defesa, isto é, por condicionar ao mesmo tempo a fuga do presente e o apelo a mecanismos já apreendidos (ou quando na infância sua instauração), a noção de angústia seria, na discussão sobre a psicopatologia, o termo mais íntimo à especificidade humana. Ele integra presente e passado em uma mesma unidade (unidade conflituosa e circular, inversa mas correlata à unidade virtuosa das experiências normais, nas quais o presente e o passado concorrem em um mesmo artifício de resolução), portanto ultrapassa a oposição anterior x atual do evolucionismo em direção à vida psicológica. A angústia é o “nó das significações”, o “elemento mórbido último”, o “coração da doença” (MMPer p. 53) a partir do qual se estabelecem as condutas mórbidas. Ela é a linha divisória diante da qual um sujeito encara uma situação conflituosa como suportável, enquanto outro se enreda na contradição patológica. Até aqui, ela define a separação.

Mas aí chega-se a um problema semelhante ao evocado anteriormente em Binswanger,

¹³⁸ “Onde o indivíduo normal faz a experiência da contradição, o doente faz uma experiência contraditória; a experiência de um se abre sobre a contradição, a do outro se fecha sobre ela. Em outros termos: conflito normal, ou ambiguidade da situação; conflito patológico, ou ambivalência da experiência” MMPer p. 48.

da anterioridade ou não do “mundo mórbido” sobre seus desencadeantes empíricos: qual é o papel da angústia se ela se liga à instauração da doença? O que definiu a angústia aqui e não ali, ou uma mesma situação conflituosa ser vivida sem maiores consequências patológicas por um indivíduo, enquanto o outro se encerra na patologia? “Porque a mesma ambiguidade edipiana será ultrapassada por um, enquanto ela desencadeará no outro a longa sequência dos mecanismos patológicos?” (MMPer p. 51). O nível da história individual (ou da “causalidade histórica” na “história psicológica”, MMPer p. 68) “desenvolve” esse problema, mas não o “justifica” ou “resolve”. Abordagens como a psicanalítica deveriam ser completadas por outras correntes, de inspiração existencial. Anteriormente, mostrou-se precisamente aí uma das críticas de Heidegger a Binswanger. No caso da crise de angústia da menina com o salto do sapato preso, o psiquiatra suíço não julgava suficiente a “parte psicanalítica” do caso, isto é, as vinculações “históricas” da criança com a mãe, os outros ou as coisas de seu mundo. Parecia necessário formular a noção de um “projeto de mundo” anterior às relações da criança e aos acontecimentos traumáticos. Esse “projeto” definiria o porquê do mesmo acontecimento resultar em patologia para um indivíduo mas não para outro. Por isso, retornando ao livro de 1954, a abordagem existencial completaria a da história individual. Foucault parece evocar aqui o mesmo problema:

Para que uma contradição seja vivida sobre o modo ansioso da ambivalência, para que em um conflito um sujeito se feche na circularidade dos mecanismos patológicos de defesa, *foi necessário que a angústia já estivesse presente*, ela que transformou a ambiguidade de uma situação em ambivalência das reações (MMPer p. 51-52, grifo meu).

Foucault não definiu *ipsis literis* a angústia como algo ligado a um “projeto de mundo”; mas se ela é anterior ao conflito, se por sua causa o conflito experienciado se internaliza como ambivalência vivida, é porque a angústia já se relacionava com certas normas, formas ou modalidades de conduta que regem as relações de uma pessoa com suas próprias experiências. Essas formas ou modalidades, por sua vez, definem o “mundo mórbido”. A angústia define um “estilo de experiência que marca os traumatismos”, “ela é como um *a priori* da existência” (MMPer p. 52, grifo meu). Nas longas narrativas históricas de um indivíduo é possível detectar um “universo” do doente, não redutível “a um golpe arbitrário sobre sua história ou o estado último no qual culmina seu devir” (MMPer p. 67), mas uma unidade significativa que engloba sua história e seu devir.

Para ter acesso ao universo mórbido, deve-se agora avançar a análise e empregar o método compreensivo da fenomenologia (cap. IV): “Método que deve (...) apreender os conjuntos como totalidades nas quais os elementos não podem ser dissociados, por mais dispersos que estejam na história” (MMPer p. 54). Igual à *Introdução*, a argumentação aqui mostra a preponderância da noção de “mundo”, o privilégio do caráter intersubjetivo da

compreensão em detrimento à objetividade exterior dos naturalismos e o argumento da doença como um “voltar-se” do doente a seu *idios kosmos*. Diferente do outro texto, entretanto, estão: as únicas considerações explícitas sobre Heidegger (na espacialidade do sonho “o mundo dos *Zuhandenen*, como diria Heidegger, não é mais para o doente do que um mundo dos *Vorhandenen*” p. 64¹³⁹); algumas considerações mais dirigidas sobre as noções operatórias de *Umwelt* (“perturbações nas formas temporais do mundo mórbido”, p. 61 e “espaciais”, p. 62), *Mitwelt* (“o universo social e cultural” p. 64) e *Eigenwelt* (“a esfera individual onde se desdobra a experiência do corpo próprio”, p. 65); a chamada mais nominal a outros autores como Eugène Minkowski e Roland Kuhn; e a presença dos textos de Binswanger todos em alemão (acenando à conjectura de Macey sobre a *Introdução* provavelmente estar se escrevendo ou ter se concluído em época próxima). Ainda, em *Maladie Mentale et Personnalité* o foco não reside naquelas três direções existenciais fundamentais. Mas permanece no capítulo IV boa parte do tom da argumentação sobre Binswanger. A “fenomenologia da doença mental” dá conta das diversas modalidades do mundo mórbido, discriminando os níveis do *Umwelt*, *Mitwelt* e *Eigenwelt* do doente (análise “noemática” das “estruturas”); e garantindo isso, o mundo mórbido é “penetrável”, é possível acessá-lo com base nos relatos do paciente, que configuram um duplo testemunho: são o doente falando sobre sua doença e ao mesmo tempo exprimindo a própria doença enquanto fala (análise “noética” da “consciência do doente sobre sua doença”, p. 61)¹⁴⁰. Semelhante ao teor extraído acima das implicações da *Introdução*, existe uma relação entre paciente e analista na qual é possível não meramente agrupar analiticamente os conteúdos do doente (história individual), mas, numa relação interpessoal, “compreendê-los” do interior: o doente relata sua doença, permitindo no avanço desse relato o psiquiatra recolher (ou melhor, “apreender”) conjuntos regedores das expressões do paciente, enfim seu “mundo”; e, dada a possibilidade de compreensão, cria-se o espaço de uma disciplina de análise (a clínica em estilo fenomenológico-existencial) para analisar os diversos tipos de “mundo mórbido”.

A “fenomenologia da doença mental” parece conduzir a análise ao momento último das “formas de aparecimento” da doença: a noção de “mundo” dá conta da causalidade psíquica (história individual) e das regressões psicológicas (perspectivas evolucionistas). A noção de angústia atinge o mais humano e interior ao homem, conferindo-lhe uma especificidade diversa das análises mais ou menos inspiradas nas ciências naturais. Até aqui, a análise de *Maladie Mentale et Personnalité* chega a um ponto correlato às perspectivas da *Introdução a Sonho e*

¹³⁹ Na linha do estranhamento de Hans Sluga e das críticas de Heidegger acima, não seria mais correto dizer que a doença é uma ruptura das relações instrumentais intramundanas, uma mudança do sentido da utilidade, ao invés de dizer que o próprio “sentido da 'utilidade' [*l'ustensilitéé* (sic)] desapareceu do espaço”? (p. 64)

¹⁴⁰ “A maneira que um sujeito (...) dá significação às suas formas mais absurdas (...) constitui uma das dimensões essenciais da doença” MMPer p. 56

Existência.

Mas há mais: o problema da individualidade mórbida propiciado pela interioridade da angústia forneceria *de fato* os parâmetros últimos das doenças mentais? Tal como em parte colocou o curso na ENS sobre *L'Angoisse*, esta (a angústia) permite apreender o mais humano no homem, seu “peso” sobre o mundo. Bastaria então concentrar as análises nesse “peso” humano? Certamente é o homem que está em questão, e como visto Foucault já advertia isso no início do texto, quando buscava uma “ciência” humana enfim adequada. Mas se tratava de outro modelo de homem, não fenomenológico. Nesse sentido Moutinho (2004) já chamou a atenção: a despeito desse rigor progressivo das formas de aparecimento, nos momentos anteriores do livro a fenomenologia (com as outras formas) *já estava em questão*: no início do texto o problema todo começava contrapondo as “psicologias da heterogeneidade” de um lado e as perspectivas “analíticas ou fenomenológicas” de outro (MMPer p. 1); e aquelas três questões que vetam a busca de uma “metapatologia” também vetam a possibilidade das formas de aparecimento da doença, evolutivas, históricas ou fenomenológicas, darem uma resposta última sobre o homem. Se na *Introdução* a “antropologia existencial” resolve os problemas das ciências humanas, em *Maladie Mentale et Personnalité* ela ainda é um dos elementos desse problema. Mas se é assim, qual é seu caráter insatisfatório?

O problema da fenomenologia (ou mais rigorosamente: das psicologias fenomenológicas existenciais), também correlato aos três vetos à metapatologia, impõe a resposta da segunda parte do livro de 1954, mas o argumento também permanecerá nas alterações para a edição de 1962¹⁴¹. Ou em outras palavras: o Foucault de 1954 já aponta limitações às perspectivas fenomenológicas e essa posição permanecerá adiante, com a diferença de que, depois de *História da Loucura* (e da *Tese Complementar*), a resposta de 1954 também se mostrará insatisfatória e tributária dos mesmos prejuízos da fenomenologia e das outras dimensões (histórica, evolutiva). O problema enunciado põe prejuízos que a resposta de 1954 não conseguirá conter (veremos). Quais são eles?

Por que os três vetos já entreviam a possibilidade da fenomenologia não dar a última resposta? O primeiro termo (da abstração dos elementos *versus* totalidade) já formulava diferenças entre a noção de “unidade significativa das condutas” e as perspectivas da patologia orgânica. O segundo (normal x anormal) e o terceiro (doente x meio) parecem se ligar mais rigorosamente ao que Foucault chama a atenção no fim do capítulo sobre a fenomenologia: “sem dúvida”, semelhante à medicina orgânica, “a análise fenomenológica [também] recusa uma distinção *a priori* do normal e do patológico” (MMPer p. 68). A patologia orgânica, como

¹⁴¹ O que serviria de fator para denotar a posterioridade de *Maladie Mentale*. A insuficiência atribuída aqui às perspectivas fenomenológicas permanece sem alterações substanciais no livro de 1962, isto é, do mesmo modo que a *Introdução* já estava em xeque posteriormente, também o está em 1954.

visto acima, já expurgou a negatividade de seus “monstros fisiológicos” (MMPer p. 13). Na mesma linha, as descrições fenomenológicas não se limitariam a “um julgamento sobre o normal e o anormal” (MMPer p. 68). “Mas”, diz Foucault, “seria necessário interrogar-se sobre essa noção de 'mundo mórbido' e sobre o que o distingue do universo constituído pelo homem normal”. O mórbido se manifesta, “ao curso da investigação, como caráter fundamental desse universo” [constituído pelo homem normal] (MMPer p. 68 grifo meu). Sobre a relação “mundo mórbido” x “universo normal”, o terceiro veto acima, dirigido à relação do doente com seu meio, não questionava precisamente a pertença do doente a uma rede de significações *exteriores* a ele (família, médico, lei, sociedade, instituição etc.), circundando e excedendo sua individualidade? O exemplo de Babinski (da sugestibilidade da histeria clássica e do desaparecimento dessa doença ligado a mudanças institucionais) não seria apenas o limite do problema de que em psicologia a doença não se encerra absolutamente no doente, pois, ao contrário das doenças orgânicas, em doença mental a própria individualidade do doente se põe em um jogo relativo ao “meio” (cap. I), ao “universo constituído pelo homem normal” (cap IV)?

Foucault avança: o mundo mórbido, relativo ao universo do homem normal, é um “mundo privado”, o mesmo *idios kosmos* do Fragmento 89 presente em *O Sonho e a Existência*. Conforme visto, o doente “volta-se” ao mundo privado, enquanto o critério de saúde requer um “voltar-se” ao mundo comum, com os outros (e por corolário o médico continua com o estatuto de “mediador iniciado” entre os mundos próprio e comum). Esse “voltar-se” ao mundo privado, como visto, significa uma espécie de “auto-abandono” do doente ao caos subjetivo ou ao mecanismo natural (por isso a doença se situaria sempre nos polos automatismo mecânico x conduta desordenada). Foucault reforça esse “abandono” agora nos seguintes termos:

essa existência mórbida é marcada ao mesmo tempo por um estilo bem particular de abandono ao mundo: perdendo a temporalidade fundamental, o sujeito aliena essa existência no mundo onde brilha sua liberdade; não podendo deter o sentido desse mundo, ele se abandona aos acontecimentos; nesse tempo fragmentado e sem futuro, nesse espaço sem coerência, vê-se a marca de um colapso [*effondrement*] que abandona o sujeito ao mundo como a um destino exterior. O processo patológico é, como diz Binswanger, um '*Verweltlichung*' (...) a doença é retirada na pior das subjetividades, e queda na pior das objetividades. (MMPer p. 68-69)

O “abandono” implica portanto uma “unidade contraditória”: de um lado o voltar-se ao mundo privado; de outro, o “abandono à inautenticidade do mundo” (MMPer p. 69). Com essa última expressão Foucault parece dar uma dupla acepção a “abandono ao mundo”: (1) o doente abre, tal qual o tom da *Introdução*, uma “existência inautêntica”, seus conteúdos denotam *individualmente* um “drama” conflituoso; mas ao mesmo tempo, (2) esse “abandono ao mundo” e essa “inautenticidade” referem-se ao “universo” no qual estão os *outros*; isto é,

abandonando-se “aos acontecimentos”, “ao mundo como a um destino exterior”, o doente se abandona ao mesmo “meio” ou “universo” coletivo que por sua vez contém significações da doença alheias ao nível da enfermidade individual e enxerga o doente absorto em sua doença. Nesse sentido, dado o problema do “universo” no qual se insere o “mundo” mórbido e assim também a relação entre saúde e doença, que estatuto dar a essas significações exteriores nas quais o doente se encontra “abandonado”? De algum modo elas dizem respeito à doença *mental* e permaneceriam como um ponto cego das abordagens descritas acima. Foucault impõe a necessidade de ir mais longe, com “novas formas de análise”:

se essa subjetividade do insensato [*insensé*] é, ao mesmo tempo, vocação e abandono ao mundo, *não é ao mundo mesmo que seria necessário perguntar sobre o segredo dessa subjetividade enigmática?* (MMPer p. 69 grifo meu)

“Perguntar ao mundo mesmo”: o mesmo “mundo” (ou “universo”) ambíguo que separa o comum e o privado, e ao mesmo tempo enreda o doente – e a doença - naquelas práticas do “meio”. O problema do “mundo” requer uma ultrapassagem das “formas de aparecimento” da doença. Por mais que aumentem o rigor, as três perspectivas acima permanecem encerradas na simples detecção da doença na individualidade doente, no *idios kosmos*. Deixam passar ao largo uma série de significações da doença exteriores à individualidade. Portanto, nunca conseguiriam atingir uma psicopatologia específica ou a ciência humana efetiva, pois no tom do livro de 1954 isso requer, antes, dar conta dessas significações exteriores. É necessária a “nova forma de análise”, ensaiada por Foucault na segunda parte do livro.

Antes de formular a “nova forma”, confrontando as argumentações dos dois textos de 1954 surge outro problema: caso se considere o problema do “comum” e a importância aludida à “tradição” de Heráclito no tópico anterior, Foucault não põe aqui em questão toda a noção de “comunidade” lá empreendida, e com ela todo o problema ético do “trabalho da expressão”? Todo esse problema se amparava nas “contribuições” e “respostas” da antropologia existencial. Lá, como visto, tais contribuições se dirigiam ao “ponto decisivo” da divisão entre a alienação na *imagem*, cujo limite é a subjetividade patológica, e a “*expressão*”, ligada ao uso “poético” e mais “autêntico” da imaginação e portanto à possibilidade de “fazer história” da própria existência e também uma “história objetiva” nas relações concretas e efetivas consigo e com os outros. Na *Introdução*, os privilégios do sonho devem-se a seu caráter originário, no qual se mostram as linhas prévias da existência antes de suas decisões “diurnas”. O bom uso da liberdade, o problema ético, implica a passagem desses movimentos originários (no que possuem de “autêntico”) às ações no universo vígil, a passagem do uso da liberdade no plano da necessidade, enfim a possibilidade de ultrapassar o âmbito determinado e constituído do mundo vígil por via do “peso” constituinte e determinante do homem sobre o mundo, figurado em sua liberdade finita. No mesmo passo, a ação efetiva coloca o problema do “estilo”, a

“fisionomia da troca”, o uso e universalização da liberdade individual em um plano coexistente com outras liberdades. Dentro desse problema ético, duas figuras concretas serviam de exemplares: a arte e a psicoterapia. A *arte* permitia ultrapassar os traços sensíveis e mais ou menos inertes da obra (a tinta, a palavra etc.) em direção ao movimento livre da imaginação; a boa arte põe a imaginação a circular, é movimento criador transposto no mundo da necessidade que, por sua vez tornado obra de arte, faz movimentar-se a imaginação contempladora. E a *psicoterapia* assumida pelo médico, “mediador” entre o mundo privado e comum, servia a um movimento análogo: é intervenção sobre um paciente, cujos movimentos da liberdade se cristalizaram alienando-se na imagem, fazendo-lhe recompor esses movimentos em direção primeiramente ao mundo com os outros, e em segundo lugar à possibilidade de fazer “história” nesse mundo com os outros (a “dialética” proposta em *Sonho e Existência* e comentada por Foucault). Arte e psicoterapia serviam como exemplares do problema ético do uso concreto da liberdade, diante de si e na constituição de um “mesmo mundo”, entrecruzando trajetórias imaginárias.

Considerar os três vetos acima como efetivos parece perturbar o esquema da *Introdução*. O modelo existencial sustentava aquele esquema; agora está sob suspeita. “Fazer história”, alçar um caráter “comum”, implicava a atividade artística e a psicoterapia fundadas na antropologia, e por meio desses exemplos um trabalho ético com vistas a algo aparentemente próximo de um horizonte social constituído de homens livres e voltados ao cultivo “poético” da liberdade. Se a psicoterapia existencial servia de exemplar e pertencia a esses horizontes, agora, sob as “formas de aparecimento” descritas, ela contém um ponto cego e não esclarecido. Algo no estatuto da subjetividade doente (e na relação entre o doente e o normal) impõe à análise não se manter apenas em nível individual, mas avançar sobre as significações exteriores, o mundo “comum” que incide sobre o doente e o trata. Se a psicoterapia (no caso, existencial) era figura privilegiada na composição desse plano “comum”, de algum modo o “comum” (o “meio”) que diz respeito à psicoterapia foi colocado em questão sob termos ainda não esclarecidos. Para a “ciência” pretendida por Foucault, supõe-se então a necessidade de um deslocamento da questão do comum (caso as questões se ordenem nesses termos) e uma correção das perspectivas psicoterápicas em função das “novas formas de análise”. A psicoterapia, forma privilegiada de alçar um âmbito “comum” nas abordagens existenciais, colocou-se agora em questão. Com ela, o próprio âmbito “comum” apresentado na *Introdução a Sonho e Existência* se mostraria limitado, abstraído da completude de suas implicações. Conforme o livro de 1954, outro viés se torna necessário.

Uma Antropologia “pavloviana” e “marxizante”

Das “formas de aparecimento” da doença, as “novas formas de análise” propostas por Foucault conduzem à pergunta sobre as “condições de surgimento”. Como dar conta das significações da doença alheias à individualidade do doente, mas que a circunscrevem? Não conduzem essas significações a um questionamento de tipo histórico e social? Em *Maladie Mentale et Personnalité*, em termos: tais significações se encontram na história cultural e na análise de nossa sociedade; mas igual às psicologias anteriormente descritas, deve-se ter outro cuidado e elaborar um novo desvio: Foucault enxerga na sociologia disponível insuficiências ou prejuízos correlatos. Considerando temas culturalistas difundidos no pensamento sociológico e da psicologia social corrente (Émile Boutroux, Durkheim e Ruth Benedict citados nominalmente), certamente se ultrapassa o doente em direção a seu “meio” circundante. Conforme esses temas, não é o fato mórbido “relativo” a cada sociedade? Variando os autores, não se poderia considerá-lo relativo a uma “fase da humanidade” (Boutroux), desvio estatístico do “tipo médio” denotando estágios humanos involuídos ou mais evoluídos (Durkheim), ou “reflexos naturais” e condutas cujas virtualidades escapam ao “comportamento que caracteriza sua sociedade” (Benedict)? Dentro desses temas, tem-se os exemplos familiares do obsessivo de hoje que foi o pajé primitivo, o paranóico que foi visionário etc.. E os exemplos continuam: os Kwakiutl exaltam o eu individual enquanto os Zuni o excluem; os Dobu valorizam a agressividade, já os Pueblos a reprimem; um índio Crow com virtudes intelectuais será menosprezado em meio aos valores físicos de sua tribo, e assim por diante os exemplos seriam tão numerosos quanto as culturas. Para Foucault, os exemplos e os diversos relativismos culturais psicológicos e sociológicos que os enunciam compartilham uma mesma concepção, “negativa” e “virtual”: “A doença é definida em relação a uma média, a uma norma, a um *pattern*”, residindo nesse desvio da média “toda a essência do patológico”; e “o conteúdo da doença é definido pelas possibilidades, em si mesmas não mórbidas, que se manifestam (...) [na] realidade cultural de um grupo social” (MMPer p. 73). “Essencialmente” a doença mental é margem, desvio, desajuste e não-integração, negatividade diante da “realidade cultural”. Vemos uma histórica enquanto o antigo vê uma possuída: a diferença reside em diferentes modos de estar “fora” dos tipos médios culturais.

A visão “negativa e virtual” dos culturalistas ultrapassa a individualidade em direção à cultura circundante. Mas, diante das questões acima, isso ainda não compromete as significações exteriores, o “meio”: cada cultura tem suas valorizações, então temos as nossas e teremos outras; para além de quem adota critérios sociológicos “evolutivos” (mitológicos conforme acima) o relativismo se encerra aqui. Não seria também necessário ir além dos culturalismos e atentar-se também ao que a doença implica de “positivo” e “real”? Psicólogos e

sociólogos buscam a origem do mórbido no anormal, fazem do doente um desviante, mas a doença não é marginal por natureza. Há doenças reconhecidas como *doenças* e ao mesmo tempo “possuem, no interior de um grupo, estatuto e função”; não são, “por respeito ao tipo cultural, um simples desviante”, mas “um dos elementos e uma das manifestações desse tipo” (MMPer p. 74). Pode-se ter uma consciência clara da doença e ao mesmo tempo não enunciá-la sob o signo do marginal e do não integrado. Para isso Foucault cita (sem se deter) os exemplos históricos dos idiotas da aldeia e dos epiléticos, e o exemplo antropológico dos Zulus (o indivíduo a tornar-se pajé adoece e “é uma grande causa de problemas”, p. 74-75). Em todos esses casos se reconhece a doença (ou algo correlato), mas o doente conserva um papel não reduzido ao “anormal” ou ao não integrado. Isso não testemunharia contra as visões culturalistas? “Na realidade, uma sociedade se manifesta *positivamente* nas doenças mentais que manifestam seus membros; e isso, qualquer que seja o estatuto que ela confere a essas formas mórbidas” (MMPer p. 75 grifo meu). O postulado negativo e virtual apenas põe o doente à margem e não permite entrever as condições da doença, isto é, como ela recebeu em nossa cultura precisamente o estatuto da negatividade e do desvio. Colocar o insensato na “margem” é um modo de ao mesmo tempo não se reconhecer na margem e ignorar essa operação de afastamento marginalizante. Se nossa sociedade de fato encerra o enfermo sob a anormalidade e o desajuste, os culturalistas apenas reiteram tais práticas sob suas categorias analíticas. Igual ao “mito” evolucionista eles formulam, “antes de tudo, uma projeção de temas culturais” (MMPer p. 75).

Se tudo ocorre assim, vê-se como o problema do “meio” se desdobra para formular a “nova perspectiva”, a “razão mais alargada”: nossa sociedade, postulando o doente mental sob o desajuste e a anormalidade, exprime-se “positivamente” no estatuto “negativo” relegado ao insensato; e sob o afastamento “virtual” há uma operação “real”. Aqui, finalmente, residirá a “nova perspectiva”. Contornando sociólogos e psicólogos, ela deverá responder em primeiro lugar “como nossa cultura deu à doença sentido de desvio e exclusão”; em segundo lugar, como ela “se exprime positivamente nas formas mórbidas que recusa se reconhecer”; e finalmente, ligando as esferas individual e coletiva, deve demonstrar como a interioridade doente se liga a essas condições exteriores, como ocorre a passagem da exterioridade à interioridade. As duas primeiras tarefas implicam aquela análise histórico-social alternativa aos temas culturalistas; a última implica as bases da psicologia “finalmente” científica, mais rigorosa e emancipadora do homem.

Primeiramente, nossa cultura concede o sentido de desvio e exclusão à doença mental por meio de uma série de operações históricas. *Maladie Mentale et Personnalité* traça um curioso esboço de “história da loucura”. Constam ali algumas referências que ainda figurarão,

anos depois, na *Tese Principal* (por ex. o verbete “loucura” da *Enciclopédia Filosófica*, menções de ordenanças jurídicas e a presença de alguns dos primeiros alienistas). Não obstante, o tom é todo outro. Conforme Pierre Macherey (1985), falta ao livro de 1954 o “período clássico”, um dos focos da *Tese Principal*¹⁴². Foucault ainda não visitou a biblioteca de Eric Waller em Upsala. Na falta dela, a história empregará um tema cujo peso é inclusive criticado em vários textos seguintes e flagrantemente compartilhado por muitos historiadores com inspirações “culturalistas” semelhantes às acima: a possessão¹⁴³. A “forma primitiva da alienação” reside na possessão “onde, desde a Antiguidade, viu-se, com o signo maior da loucura, a transformação do homem em um 'outro' que ele mesmo”. Tal transformação ocorre quando o homem é dominado por “uma potência [*puissance*] vinda de não se sabe qual exterior” (MMPer p. 76). O possuído, e depois o louco, representam o homem tornado outro, invadido por uma alteridade arrebatadora, dominando por forças alheias e exteriores. No ocidente, as formas iniciais do *energoumenos* grego e do *mente captus* latino culminariam no endemoniado cristão e depois no louco hospitalizado. A medicalização do louco recebe, conforme o livro de 1954, heranças vindas da tradição cristã: durante toda sua história a individualidade do possuído foi o palco do “combate eterno” entre as potências exteriores de Deus e do diabo¹⁴⁴. Em um primeiro momento (figurado por São Tomás), a possessão dizia respeito à invasão demoníaca que interfere no corpo (nas “faculdades ligadas a nossos órgãos”), mas não na alma. Queimar o possuído tinha, nesse sentido, significado libertador: arranca a alma livre do corpo já condenado pelo mal. Em um segundo momento (renascentista), os termos se inverteriam: a possessão corrompe a própria alma - a liberdade, não mais a “ordem das coisas” (p. 77)¹⁴⁵. O diabo não assedia mais o corpo, mas a alma que a ele sucumbe. Agora o fogo não tem mais a função de destruir o corpo, mas “impedi-lo de ser o instrumento sem força de um espírito insensato” (MMPer p. 78).

A psiquiatria dos doentes mentais recolhe as práticas cristãs sob outros significados. Quando o endemoniado se transforma em alienado (Foucault não descreve a

¹⁴² Embora, como se viu na *Introdução*, é muito curiosa a menção de que Freud postula o Desejo tal como o pensamento “clássico” postulava um princípio divino à sua física.

¹⁴³ É curioso esse alinhamento ainda antropológico de *Maladie Mentale et Personnalité* evocar o tema da possessão (loucos = doentes mentais hoje = antigos possuídos). Diversas histórias continuístas repletas de “mitos” e “projeções de temas culturais” utilizam a possessão como tema privilegiado para mostrar a “invariabilidade” da loucura nas épocas e sua final “humanização” pela medicina mental. Embora o Foucault de 1954 não compartilhe exatamente os mesmos termos, seu esquema não parece distante. Justifica isso o projeto de uma ciência enfim rigorosa e verdadeiramente humana, embora retorne a pergunta: por que essas histórias recorrem generalizadamente à possessão? O autor criticará isso diretamente em *Maladie Mentale et Psychologie* e em textos como *Bruxaria e Loucura* (1976, Cf. DEII e DEIBR).

¹⁴⁴ Deus permite a possessão para “manifestar sua glória, seja para a punição do pecado, seja para a correção do pecador, seja para nossa instrução”. MMPER p. 77

¹⁴⁵ Não é mais a liberdade que se preserva “além” da possessão, é “a harmonia da natureza que permanece *aquém* da loucura”, ou a “ordem da natureza, obra divina [não mais objeto de corrupção como antes], permanece indiferente ao tumulto dos corações” MMPER p. 77

passagem), mantem-se o “regime de força” sobre ele; mas agora a força incidida não é mais da ordem do castigo e da fogueira, e sim da “salvuarda”. A hospitalização da loucura confere um sentido *humano* à doença mental, retira do louco o lugar de palco de uma luta cósmica para torná-lo *doente mental*. Citando uma linha que segue da *Enciclopédia* a Pinel, Cabanis e Esquirol, o livro situa: a loucura é “privação”, “cegueira”, “ignorância”, “erro”, “falha”, “debilidade” relativa ao livre e ao verdadeiro; por isso mesmo, os fatos da loucura “aclaram singularmente o estudo do homem” (Cf. MMPer p. 78-80). O insensato “não é mais um possuído, ele é com efeito um despossuído” do bom uso de suas faculdades. Sua humanização motivaria gestos como a liberação dos loucos das correntes em Bicêtre (comentada *en passant*) e o pressuposto comum de todas as terapêuticas e intervenções futuras: os loucos “não são diferentes do resto dos homens”, “a loucura faz parte de todas as fraquezas humanas e a demência é apenas variação sobre o tema dos erros dos homens” (MMPer p. 79).

O quadro de humanização da loucura substituindo a não-humanidade da possessão é o momento inicial propiciador dos temas acima, do desvio da média e da não integração. Para o jovem Foucault, não por acaso a humanização do louco coincide com sua exclusão. Na experiência cristã a loucura era desumana mas o possuído mantinha papel positivo nos ritos sociais¹⁴⁶; na humanização da loucura o louco será pretensamente empurrado para a “margem” deles. O insano é um despossuído porque perdeu aquilo que lhe é mais humano e se garantiu a partir das revoluções burguesas e da *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789*: o uso de sua liberdade. Isto é, o louco é um homem e a loucura um risco inerente a todo ser humano. Nisso, também é inerente à natureza humana o uso concreto, jurídico e íntimo da liberdade. Dar à loucura estatuto humano e transformar o louco em doente mental implica não apenas a perda de seu livre julgamento e a possibilidade de um conhecimento do homem, mas também a perda de seus direitos e do valor de “liberdade” atribuído a suas ações. O estatuto psicológico-moral da perda do bom uso das faculdades une-se com o estatuto jurídico da incapacidade e as diversas medidas de interdição: perda da responsabilidade sobre os próprios atos e perda das decisões sobre os próprios bens, enfim, *alienação* da própria liberdade em âmbito social, jurídico e médico. Se as revoluções burguesas alçaram *de direito* a liberdade individual como inerente à natureza humana, o louco tem sua vontade *de fato* alienada e substituída pela vontade de um terceiro: “ele foi retirado, de fato, da comunidade dos homens no momento mesmo em que se reconhecia, em teoria, a plenitude de sua natureza humana. Ele foi colocado numa humanidade abstrata sendo retirado da sociedade concreta: é essa “abstração” que se realiza no internamento” (MMPer p. 81).

A terapeutização do louco em *Maladie Mentale et Psychologie* coincide com sua

¹⁴⁶ Não por acaso palco do combate cósmico e objeto de “ensinamento”

alienação jurídica e social. Juridicamente considera-se o louco irresponsável; socialmente ele se torna inapto e incapaz; no asilo suas ações e vontade coincidem com os sintomas da doença, derivando daí todas as medidas médicas e institucionais sobre sua individualidade¹⁴⁷. Não figura exatamente aí o problema do “meio” aludido por Foucault no início do texto? As psicologias detectarão o doente mental “alienado” sob esse fundo histórico derivado da possessão, numa sociedade onde o louco é homem *de direito* mas as práticas que incidem nele são inumanas *de fato*¹⁴⁸. Não por acaso, voltando à possessão, “talvez” as terapêuticas “tenham desenvolvido as formas sintomáticas nas quais o sujeito denuncia o confisco de sua vontade e de seu pensamento, a influência exercida sobre ele, os sentimentos de estranheza que o afastam, em um mundo frio e absurdo, das significações humanas”. Correlato ao possuído, o louco moderno é socialmente marcado de “estigmas” (MMPer p. 81-82). A partir deles a medicina mental recolhe os signos da doença, tal como o cristão reconhecia os da possessão. Começa-se a entrever aqui o papel do “meio”, do “universo” dos homens ignorado pelas psicologias. Se o louco é alienado de sua liberdade, é porque “*sua liberdade tornou-se o nó das contradições que ele sofre*” (MMPer p. 81, grifo meu); estrangeiro diante do mundo ao redor, o louco tem também sua vontade exteriorizada, afastada de si mesmo (pois é vontade inverdadeira, fraca ou incapaz, não identificada com sua subjetividade atribuída exteriormente de direito, alienada e transferida para o tutor legal, o médico ou a família); estrangeiro diante dos outros, será também estrangeiro diante de si¹⁴⁹. Aquilo que lhe é mais próprio não mais lhe pertence, pois rito social algum o reconhece como positivo ou autêntico. Veja-se a inversão: as psicologias detectam a alienação sob o fundo da doença; Foucault detecta a doença sob o fundo de uma alienação histórica, reinserindo a noção de “contradição” - vivendo numa sociedade, o louco recolhe as contradições exteriores em sua própria interioridade. Aí residiriam as condições - não mais *mistificamente metapatológicas* mas *realmente históricas* - da doença. Aí também o livro abre a pergunta: não seria possível criar uma ciência enfim ciente desses fatores, capaz de reaproximar o alienado de si mesmo e ao mesmo tempo desfazer as relações sociais alienantes? Não se poderia devolver a humanidade de fato e de direito ao homem?

¹⁴⁷ Em certo sentido essas teses serão revistas e inseridas sob outros compromissos em *História da Loucura*. A “psicologização” da loucura ocorre em um movimento no qual entre o louco e suas ações se criará uma distância, doravante “psicológica”, que permitirá detectar aqui uma ação livre e ali uma ação determinada, aqui saúde e ali doença. As duas ações, livre e determinada, terão determinantes psicológicos (daí a crítica futura de Foucault a essa curiosa caída da liberdade sobre as empiricidades). Cria-se a possibilidade de uma espécie de “auto-exame” das ações diante de valorizações já dadas em termos jurídicos, médicos, sociais e morais. Nesse sentido aparece a distância entre o que se faz e o que se “é”, “ser” esse determinado em âmbito jurídico, médico, social e moral. A esse exame da distância entre o que se faz e a normatividade do que se “é” se chamará, doravante, de “psicologia”.

¹⁴⁸ “Abandonou-se a concepção demoníaca da alienação, mas para chegar a uma prática inumana da alienação” MMPer p. 80.

¹⁴⁹ “Ele não pode mais se reconhecer em sua própria vontade, pois supõe-se nele uma vontade que ele desconhece; ele não mais encontra os outros senão como estrangeiros, pois ele mesmo é para eles um estrangeiro”. MMPer p. 81.

“Pode-se supor que o dia em que o doente não sofrer mais a sorte da alienação, será possível encarar a dialética da doença em uma personalidade que permanece humana” (MMPer p. 83). A “verdadeira” psicologia supõe essa retomada do homem para além da alienação, encarando seus dois aspectos: a individualidade do louco que se aliena e o universo que o alienou.

Portanto, em segundo lugar, sob a base histórica acima, tem-se a questão: como a sociedade se exprime positivamente “no doente que ela denuncia como um estrangeiro?” Foucault reforça o significado do veto acima, sobre a importância do “meio”:

Aí reside justamente o paradoxo que obscureceu tão frequentemente as análises da doença: a sociedade não se reconhece na doença; o doente experimenta a si mesmo como um estrangeiro; e portanto não é possível dar conta da experiência patológica sem referi-la às estruturas sociais, nem de explicar as condições psicológicas da doença (...) sem ver no meio humano do doente sua condição real. MMPer p. 83.

Sob cada uma das “formas de aparecimento” da doença poderia-se detectar essa “condição real” e coletiva que a situa sob o primado da individualidade:

- A perspectiva *evolucionista* enxergava na neurose uma “regressão” à infância, ao primitivo; mas para isso foi necessário, antes, “que a sociedade instaure entre o presente e o passado do indivíduo uma margem que não se pode nem se deve transpor; é necessário que a cultura integre o passado obrigando-o a desaparecer” (MMPer p. 84). Se anteriormente a alienação se caracterizava pela distância entre o que o louco é de fato e sua subjetividade alienada de direito, tem-se aqui uma primeira nuance: nossa cultura constitui ao redor da infância um meio “irreal, abstrato e arcaico” (objeto teórico e prático da pedagogia e suas instituições); esse meio afasta a criança da vida real em nome de uma idealização “quimérica” e projeções de temas culturais (a pedagogia projeta na convivência infantil um estado pleno, remetido a uma “idade de ouro” da inocência ou a uma sociedade ideal); e finalmente entre esse meio infantil ideal e a vida adulta real cria-se um conflito entre o que a sociedade “alimenta em seus sonhos” de direito e o que ela “brinda aos adultos” de fato (MMPer p. 85). Apenas sob esse fundo cultural a “regressão” patológica pode exprimir o conflito entre uma idealidade infantil e a nua realidade¹⁵⁰.

- As *perspectivas históricas* encontravam na individualidade “traumatismos”, “mecanismos de defesa”, reações à ambivalência e à angústia. Nova operação de distanciamento: “As relações sociais determinadas pela economia atual, sob as formas da concorrência, da exploração, de guerras imperialistas e de lutas de classe oferecem ao homem uma experiência de seu meio humano assolada sem cessar pela contradição” (MMPer p. 86). Sob essas relações o psicólogo enxerga nos sintomas do doente, em um segundo momento, um fundo “ambivalente”: Freud descobriria por trás da neurose de guerra as pulsões de vida e de

¹⁵⁰ Igualmente ocorre com a religião: “a religião pode ser objeto de crença delirante na medida em que a cultura de um grupo não permite mais assimilar as crenças religiosas ou místicas ao conteúdo atual da experiência” MMPer p. 85.

morte; a criança experimentaria suas ambivalências edípicas a partir de sua bagagem instintual. Mas para Foucault, como visto, o conflito não se assenta originariamente no instinto mas na sociedade; formulando as pulsões de vida e de morte Freud não explica a guerra, “é a guerra que explica esse giro do pensamento freudiano”. A origem efetiva da doença não está na interioridade, mas “na contradição das relações sociais” (MMPer p. 87).

- Os psicólogos *existenciais* enxergam no *idios kosmos* a ambiguidade de um “voltar-se” ao mundo privado interior e um “abandono” aos “acontecimentos”, às determinações, ao universo exterior. Novamente, noções como a de “inautenticidade” (e no limite a esquizofrenia) são possíveis apenas já dado um universo no qual o homem não pode mais reconhecer a si mesmo em suas vivências, quando “permanece estrangeiro à sua própria técnica, quando ele não pode reconhecer [uma] significação viva e humana nas produções de sua atividade, quando as determinações econômicas e sociais o constroem sem que ele possa encontrar sua pátria nesse mundo” (MMPer p. 89). A alienação, a inautenticidade, o afastamento do homem do que lhe é mais próprio, apenas se desenvolvem sob condições alienantes prévias.

Vê-se bem como as condições “reais”, conforme o livro de 1954, mostrariam as insuficiências das psicologias. Estas se concentram na possibilidade de “situar” a doença. Mas essas “dimensões” correm o risco de se acreditar “condições”, de tomar os efeitos por causas e encerrar a doença em nível individual. Pelo contrário, para haver doença é necessário antes o jogo das contradições históricas que tornaram possíveis e dão um conteúdo primeiro às “regressões”, aos “mecanismos de defesa” ou ao “abandono ao caos subjetivo” e ao determinismo objetivo (e vê-se aqui as limitações da noção de “comum” da *Introdução*: ela não levou em conta as condições sócio-históricas da alienação mental). Por isso as psicologias necessitariam dessa dimensão sócio-histórica complementar para elucidar suas condições e alcançar estatuto verdadeiramente científico.

Aos níveis histórico e social acima deve-se então acrescentar um terceiro: aquele que liga as contradições sociais aos conflitos individuais. O modelo proposto por Foucault para essa ligação surpreende o leitor inadvertido: “A fisiologia de Pavlov constitui, em grande parte, um estudo experimental do conflito” (MMPer p. 92). Como assim, Pavlov é o recurso a complementar as insuficiências psicológicas desde os neurologistas do século XIX até a psiquiatria existencial? Constatar isso faz retornar em avalanche os diversos pronunciamentos futuros de Foucault sobre o debate da época, inclusive diante do que ele afirmou “não aderir”. Como visto, anos depois ele chamará a atenção sobre os anos 50 e a “surdez radical a respeito de todas as questões de psiquiatria pavloviana”¹⁵¹. Se tal declaração é correta, em *Maladie Mentale et Personnalité* os problemas se “resolvem” precisamente com essa surdez.

¹⁵¹ *Entretien avec Michel Foucault* (1977), DEII, p. 142; *Microfísica do Poder* (1977/1979), p. 2.

Entre as condições sociais reais e as formas psicológicas de aparecimento da doença, a Reflexologia daria conta do ponto de contato entre o indivíduo e o meio, o psicológico e o histórico-social, o interior e o exterior. Em Pavlov o organismo humano é uma “unidade funcional” em “atividade global” ligada ao ambiente (MMPer p. 93). Se no início do livro Foucault prevenia o leitor contra a “euforia conceitual” dessas análises globalizantes, parece agora admitir uma delas como privilegiada. Em tese, diante daqueles problemas, à primeira vista ela contornaria os três vetos à metapatologia e criaria uma patologia enfim específica e rigorosa. No pavlovismo os organismos se comportam inteiros, “globalmente”, diante das situações incessantemente colocadas pelo meio para manter sua homeostase. O comportamento se rege por encadeamentos mais ou menos complexos de reflexos condicionados: no homem esses encadeamentos implicam um sistema suplementar de reflexos que caracterizaria a linguagem; mas ainda assim as atividades humanas, “superiores” e “inferiores”, regeriam-se pelos princípios (mais ou menos complexificados) do condicionamento reflexo. Conforme o livro, no pavlovismo esse condicionamento tem por base os processos dinâmicos e dialeticamente ligados de excitação e inibição. Variando os diferentes regimes de excitação e inibição, variam também os regimes de condicionamento. Como se sabe, à resposta incondicionada do cão salivar na presença do alimento (um “excitante absoluto”) pode-se associar “excitantes condicionais” inicialmente indiferentes (por ex. um estímulo visual ou cutâneo, uma luz ou um ponto de pressão sobre a pele etc.). O cão saliva na presença de alimento; se a essa presença se acrescenta repetidamente uma excitação cutânea determinada, tende-se a criar no organismo uma associação, um circuito neurológico novo e (mais ou menos) temporário, no qual a excitação cutânea, inicialmente indiferente, eliciará a mesma resposta de salivação. Em função desse novo circuito criam-se “zonas” ou “núcleos” de excitação” ou “zonas reflexógenas”, delimitadas do exterior por “zonas de inibição” (nas quais a estimulação não ocasionará a resposta). A constituição das zonas reflexógenas se rege por pelo menos três princípios: irradiação/“difusão”¹⁵², concentração¹⁵³ e “proporcionalidade quantitativa”¹⁵⁴. O condicionamento perdura em função da manutenção da “zona reflexógena”: a excitação cutânea determinada deixará de eliciar salivação se durante determinado tempo não se acompanhar do alimento (“reforço”); os núcleos de excitação se inibem e “extinguem-se” as

¹⁵² Se o cão é condicionado a salivar após um estímulo cutâneo, um estímulo cutâneo a certa distância do ponto original pode obter o mesmo resultado, e nesse sentido o organismo delimita, irradia ou difunde uma “zona” reflexógena em função dos pontos de excitação.

¹⁵³ “Na borda da zona de excitação há uma região de inibição que limita e rechaça progressivamente a difusão” (MMPer p. 93), isto é, diversos estímulos cutâneos tendem a delimitar uma zona reflexógena; mas como o condicionamento não é absoluto mas temporário, após um primeiro momento de relativa irradiação a zona reflexógena tende a se concentrar e progressivamente retrair dependendo do regime dos estímulos.

¹⁵⁴ MMPer p. 97. Foucault não explica o princípio, mas estímulos fortes ocasionam rápida difusão ou irradiação da zona reflexiva; estímulos médios concentram a irradiação; estímulos fracos proporcionam uma irradiação lenta.

respostas condicionadas. Conforme o pavlovismo, os reflexos condicionados são um recurso a mais, além dos reflexos incondicionados, para a auto-regulação do organismo que vive em um ambiente de constante mudança. A dialética da excitação e da inibição garante a plasticidade comportamental necessária diante das exigências do “meio”.

Todos os comportamentos, das doenças mentais às ações morais, seriam complexificações desse esquema básico: “esses princípios do funcionamento normal do sistema nervoso estão igualmente na origem das formas patológicas de sua atividade” (MMPer p. 94). Por isso, do mesmo modo como qualquer outro condicionamento se estabelece no “meio”, pode-se condicionar também estados patológicos ou neuroses em um “meio” controlado, o laboratório. Encontrar-se-iam aqui os princípios da psicopatologia científica e a possibilidade de unir clínica e experimentalismo. Quanto aos processos patológicos, nas relações funcionais com o meio pode ocorrer dos núcleos ou zonas de excitação e inibição perderem sua plasticidade, iniciando um processo vicioso de “núcleos de atividade permanente” (MMPer p. 94): áreas intensamente excitadas induziriam uma inibição persistente nas áreas correspondentes (“núcleos patológicos”); e a rigidez dos núcleos dificultaria restabelecer temporariamente a progressiva inibição das áreas excitadas e novos núcleos de excitação em áreas inibidas (“inércia patológica”)¹⁵⁵. Pode ocorrer também uma situação de “choque”, na qual a sucessiva estimulação contrária de elementos excitantes e inibidores se faz de tal modo que o organismo retrai e se defende criando um estado de inibição generalizada, anulando temporariamente todos os reflexos condicionados positivos¹⁵⁶. Nessa situação de conflito ambiental irrecorrível, o organismo preserva seu equilíbrio suspendendo a atividade por meio de uma reação global de inibição. Ele *grosso modo* “para” de responder. Daí, a depender da constituição do organismo e do ambiente conflituoso, o equilíbrio das respostas se restabelece gradativamente conforme fases estereotipadas (“fenômenos paradoxais”)¹⁵⁷. Nisso tudo, importa notar o ponto de partida para a psicopatologia científica: cada quadro clínico corresponde a um ponto do *continuum* que parte da inibição generalizada (nos casos com maior comprometimento, nos quais a atividade é relativamente suspensa), passando pelos diversos estágios inibitórios rígidos/inertes ou paradoxais, até chegar à atividade normal e plástica de

¹⁵⁵ Junto à “inércia” e aos “núcleos” patológicos há um elemento a mais: a separação entre centros “inferiores” (vegetativos, autônomos) e “superiores” (consciência, ações voluntárias). A excitação patológica de um dos núcleos acompanha a inibição patológica do outro.

¹⁵⁶ “Tomemos o caso limite de uma inibição generalizada. Podemos provocá-la experimentalmente em um animal mediante uma série de estimulações contraditórias: depois de haver diferenciado dois ritmos vizinhos de excitação cutânea, um como excitante do reflexo salival e outro como inibidor, aplicam-se os dois alternativamente em uma sucessão muito rápida. Se instala então um estado patológico cuja síndrome maior é a desapareção ou o debilitamento de todos os reflexos condicionados positivos”. MMPer p. 97.

¹⁵⁷ Primeiramente estímulos excitantes geram efeitos inibidores e vice-versa (“fase ultra-paradoxal”); na fase seguinte (“paradoxal”), estímulos fracos excitam e estímulos fortes inibem, invertendo o “princípio de proporcionalidade quantitativa”; na “fase de equilíbrio”, todos os excitantes e inibidores eliciam respostas semelhantes entre si; e finalmente, após essas três fases, recompõe-se o equilíbrio (Cf. MMPer p. 94-100)

qualquer animal. Ligando as neuroses experimentais às doenças mentais, o que reúne todos esses padrões patológicos, os pontos do *continuum*? A situação acentuada de “choque” acima o responde: toda patologia, dos “núcleos”/“inércia” patológicos aos “fenômenos paradoxais”, é uma reação “normal” de inibição do organismo, uma “*inibição de defesa*” a situações irreconstruíveis de conflito:

no momento em que as condições do meio não permitem mais a atividade normal do sistema nervoso e as contradições as quais é submetido o indivíduo não permitem mais a dialética normal da excitação e da inibição, instaura-se uma inibição de defesa. É essa inibição de defesa que explica os mecanismos da doença. (MMPer p. 100)

A inibição de defesa faz parte do funcionamento normal do indivíduo diante de uma ameaça contra sua homeostase. Atesta isso a progressiva restituição do equilíbrio (pelo menos sob determinados fatores) após a defesa de inibição generalizada. Conforme a fisiologia pavloviana, expor as atividades do organismo a um conflito incessante leva as células e circuitos nervosos a um gasto excessivo e à “desassimilação” de seus processos. A inibição de defesa é auto-preservação porque permite, na suspensão da atividade das células nervosas, um período de recuperação e reorganização da capacidade de assimilar situações novas. Daí Foucault enxerga na catatonia um quadro clínico análogo ao estado de inibição generalizada: seu prognóstico positivo (“vê-se os doentes, ao cabo de vários anos, saírem de seu estado catatônico consideravelmente melhores” p. 100) poderia ter por princípio explicativo o mecanismo de recuperação e defesa após a inibição (os doentes melhoram na medida em que o corpo recompõe suas capacidades assimilatórias). Daí também o sono se alçar como verdadeiro instrumento terapêutico: “ele reforça as inibições patológicas, criando um estado de inibição generalizada; e, em virtude do princípio de que a inibição corresponde a um processo de assimilação da célula nervosa, o sono prolongado permite recuperações funcionais que fazem desaparecer as inibições de defesa, os núcleos de excitação e a inércia patológica” (MMPer p. 108).

Com esses elementos Foucault julga ter boas condições para juntar as dimensões psicológicas e as condições histórico-sociais, explicando enfim concretamente porque tal doença aparece, em tal momento e em tal indivíduo. Conforme mencionado, o “meio” impõe situações conflituosas e resoluções de problemas na vida inteira de um indivíduo. Para resolver essas situações o indivíduo (homem ou animal) constantemente “diferencia” excitantes e inibidores, adaptando suas respostas ao meio. Muito mais complexo do que o animal, o homem, possuidor de uma consciência, também utiliza mecanismos de diferenciação correlatos (“a tomada de consciência de uma contradição faz ela penetrar na vida psicológica, mas prevenindo nela as implicações patológicas” MMPer p. 91). Os processos de diferenciação, portanto, ocorrem em correspondência com as exigências do meio, as relações funcionais

indivíduo-meio visam sempre o equilíbrio. E assim ocorre “doença” quando as mudanças do meio ultrapassam a capacidade de equilíbrio do organismo, “quando (...) o conflito se apresenta com um caráter de contradição tão absoluta ou quando as possibilidades do indivíduo são tão restritas que a diferenciação não pode se fazer”. Resultado: “o indivíduo não pode se defender” pelos processos normais da diferenciação ou da tomada de consciência; ele apenas se defende “colocando-se fora de circuito, respondendo por uma inibição generalizada” (MMPer p. 101-102). Conforme as *dimensões psicológicas* a doença era reação de defesa diante do conflito (entrevisto nas noções de angústia e ambivalência). De acordo com as *condições sócio-históricas* a doença mental se tornava possível sob um contexto muito peculiar: possuidor de uma consciência, o homem constitui para si mesmo as condições de existência de um “meio”; mas ao mesmo tempo mesmo ele cria nesse meio contradições concretas nas quais se insere mas se aliena, pois não se reconhece nelas. Nossa época reforça essa distância alienadora entre o homem e si mesmo estabelecendo a distância entre as prescrições “ideais” da sociedade burguesa e as condições “reais” oferecidas por ela. Nunca o homem postulava para si mesmo, sob a forma de instituições e leis, preceitos humanistas tais como os de “igualdade e fraternidade”; mas diante desses preceitos abstratos o alienado é a prova viva de que os postulados burgueses não abarcam inteiramente o homem concreto e ainda se ligam ao risco também concreto (e contraditório diante dos preceitos abstratos) de “encontrar condições que suprimem efetivamente essa liberdade e igualdade”. Sob a sociedade burguesa o homem criou para si o preceito de que ele mesmo faz seu mundo; mas o louco seria a prova concreta, no nível do “escândalo”, de que esse preceito não passa de preceito, é vazio de conteúdo. A doença é “a consequência das contradições sociais nas quais o homem historicamente se alienou”; na “alienação social” está a “condição da doença” (MMPer p. 104).

Faz-se assim a ligação entre fisiologia pavloviana e crítica da sociedade burguesa: o homem é capaz de criar no “meio” condições de existência onde se insere com os outros homens em uma comunidade; ao mesmo tempo, encontra nas contradições concretas dessa comunidade a eventualidade da alienação, e por meio dela no limite a doença mental. Aqui reside o ponto cego das teorias psicológicas e das sociologias (burguesas?), bem como a vantagem da psicologia russa sobre todas as outras. Ela ao mesmo tempo manifesta a possibilidade do homem criar ativamente seu próprio “meio”, “universo”, “mundo”, mas também o perigo de alienar-se nesse “meio” por questões inerentes à sua própria constituição. O pavlovismo ofereceria, assim, uma “síntese” entre a consciência criadora do homem e seus riscos de alienação.

Tudo isso não responderia bem as questões iniciais do livro, inclusive a possibilidade de contornar os vetos enunciados? Até agora, a impossibilidade de uma metapatologia exigia a

necessidade de uma psicopatologia específica. Não era apenas por um “artifício de linguagem” que as patologias do corpo e do espírito se unificariam, erigindo uma totalidade psicológica e fisiológica? Embora Foucault não entre em detalhes, a considerar o livro, Pavlov parece solucionar o problema: a unidade funcional pavloviana indivíduo-meio, “a partir de suas condições reais – históricas e humanas - nos conduz a uma *concepção unitária do patológico*”, diz Foucault (MMPer p. 106 grifo meu). A despeito da suspeita contra a “euforia conceitual” do início do livro, agora a noção dessa síntese funcional (em Pavlov) é a pedra de toque para resolver os problemas das ciências humanas. Ela dispensa a dualidade psicogênese x organogênese, unifica a biologia e as condições sociais numa ciência autônoma e por meio dela garante a especificidade da ciência psicológica. Essa síntese em tese responde bem aos três vetos:

- Por sobre o veto da *abstração* (no qual as psicologias relativizam o fato mórbido com noções semelhantes à de “unidade significativa das condutas), Pavlov ofereceria uma “unidade funcional do organismo”. Essa unidade permite analisar os núcleos de excitação e inibição como “estereótipos dinâmicos”, “estruturas coerentes de atividade” não separadas da totalidade orgânica (Cf. MMPer p. 93). A análise “isolada” das estruturas e dos diferentes “núcleos” de excitação e inibição se reportaria à totalidade sem recair nos prejuízos relativizantes ou pouco rigorosos das psicologias.

- No veto da diferença entre *normal e patológico*, as psicologias ainda identificavam a doença como negatividade e anomalia enquanto a medicina suprimia a divisão. Na psicofisiologia pavloviana, também “é impossível de examinar os processos patológicos separadamente dos processos normais, cujos mecanismos de base são os mesmos”. No pavlovismo não é o anormal que condiciona a doença, mas “é a doença que torna possível o anormal e o funda” (MMPer p. 105). A psicologia propagava a sequência anormal-doença-alienação; a psicologia russa inverte o esquema: alienação social-doença-anormal (“Não se é alienado por ser doente, mas se é doente por ser alienado” MMPer p. 103).

- Finalmente, no veto *indivíduo x meio*, a própria enunciação dos termos já antecipava a unidade funcional pavloviana “indivíduo-meio”. As psicologias se encerravam na individualidade, portanto ignoravam as relações funcionais dessa individualidade com o meio (ou no limite consideravam tais relações, fechando-as na individualidade ou ignorando condições sócio-históricas) e ainda comprometiam a individualidade na doença. A psicanálise, por exemplo, retira o doente do meio real confinando-o em um meio artificial psicologizado, no qual os “conflitos reais”, naturalizados, reduziram-se a “conflitos psicológicos” (MMPer p. 109). Já a psicologia pavloviana exigiria sob sua unidade funcional a autonomia de dois âmbitos dialeticamente ligados, a individualidade de um lado (sob a possibilidade de isolar

aqueles “estereótipos funcionais” acima) e o meio de outro. As intervenções devem se direcionar a esses dois âmbitos. Relativamente à individualidade, as diversas medidas médicas e institucionais agem “na linha dos mecanismos patológicos”, apoiam-se neles (como a terapia do sono), visto que eles fazem com os processos normais um e mesmo movimento. No que diz respeito ao meio, à coletividade, deve-se interferir também diretamente nele: em âmbito geral, apenas após mudar as condições sócio-históricas “a doença desaparecerá enquanto problema funcional resultante das contradições do meio” (MMPer p. 107); em âmbito particular, Foucault inclusive cogita, na linha dessa ação sobre a sociedade, a possibilidade de uma “reforma da estrutura da assistência médica e dos hospitais psiquiátricos” (MMPer p. 109), citando outros pesquisadores comprometidos com isso em uma edição da *Esprit* de dezembro de 1952¹⁵⁸.

Vale reforçar: no livro de 1954 a verdadeira psicologia exige não apenas intervenções individualizantes, mas sobretudo sociais. Entrevendo o ponto cego das outras psicologias, a verdadeira psicologia prescreve uma correção e um ajustamento das outras perspectivas conforme a razão mais privilegiada da psicologia russa.

O “paradoxo incrível”

Tudo isso é repleto de consequências, igualmente ao outro texto publicado em 1954. Entre os dois textos é grande a diferença de enfoque: uma perspectiva fenomenológico-existencial “contribui” para uma antropologia da “expressão” de um lado; e de outro, no primeiro livro de Foucault (depois ignorado), uma psicologia pavloviana com certo linguajar marxista contribui para uma psicologia científica amparada em uma antropologia de cunho “bio-psico-histórico-social”. Aos olhos do Foucault futuro, os dois textos empreendem cada qual um projeto antropológico. Mas se a *Introdução a Sonho e Existência* fornecia naquelas diversas linhas de debate entrevistas acima apenas direções (sem permitir muitas conclusões), a ausência de um enigmático “projeto futuro” em *Maladie Mentale et Personnalité* torna seu plano de debate mais acessível.

Sobre o plano de debate do livro e seu projeto antropológico, pode-se começar com o linguajar marxista. O livro menciona em várias ocasiões termos como “luta de classes”, “superestrutura”, “imperialismo” e outros. Não denotaria esse linguajar um “viés ligeiramente

¹⁵⁸ Essa edição “consagrada à psiquiatria”, como diz Foucault, traz artigos de Henri Ey, Georges Daumézon e vários outros. O índice figura no endereço http://www.esprit.presse.fr/archive/review/detail.php?code=1952_12 (acesso em junho de 2010). Posteriormente Foucault dirá que seu alinhamento com essas mesmas posições aqui descritas até mesmo retardaria as discussões sobre reforma psiquiátrica na linha do que se conheceu depois como “antipsiquiatria”. A última nota de seu primeiro livro contraria tal lembrança. Muito embora o conteúdo de sua crítica se dirige ao tipo de filiação que o pavlovismo implicava.

marxizante”, como afirma Moutinho (2004 p. 172)? Sobre isso, Macherey comenta sobre *A Ideologia Alemã* ser uma das prováveis referências de fundo:

Falar em 'sentido histórico' da alienação é mostrar como uma sociedade 'se exprime' através das formas mórbidas as quais ela impõe seus modos de reconhecimento: porém esse 'sentido' e essa 'expressão' devem entender-se então (...) na perspectiva materialista de uma explicação da superestrutura pela infra-estrutura, bastante próxima do Marx de *A Ideologia Alemã*. (...) A verdade da alienação reside, pois, nas relações sociais que os homens mantêm entre si na sua existência que (...) sempre é perturbada pelos conflitos materiais que lhes determinam as formas (Macherey 1985 p. 56).

Nesse sentido Foucault já perguntava por exemplo se a alienação é como uma “superestrutura” em relação à doença ou vice-versa (MMPer p. 103).

Entrementes, para além da referência a Marx, Foucault também evoca um leque de outros autores ou questões mais ou menos “marxistas”. Do mesmo modo como o texto sobre Binswanger exigia o problema de enunciar as relações de Heidegger com psiquiatra suíço e aquele conjunto de autores enunciados, não seria importante aqui ater-se ao “marxismo” dos autores e vieses mais ou menos marxistas? No argumento sobre a *Introdução*, é importante não ignorar o nome de Binswanger atendo-se apenas ao problema da filiação ou não de Foucault a Heidegger¹⁵⁹; no livro de 1954 o problema é semelhante, visto o tipo de resolução proposta por Foucault. A chamada a Pavlov nesse sentido salta aos olhos¹⁶⁰. Como já observou Said Chebili, não se deve simplesmente “sorrir dessas referências a Pavlov”, pois “os psiquiatras comunistas dos anos 50 apoiavam toda consideração sobre a gênese das doenças mentais sobre essa mesma reflexologia” (Chebili 2005 p. 50). E Eribon (1990 p. 81) já apontava antes que Pavlov “é um verdadeiro marcador político”: o “marxismo” de *Maladie Mentale* com seu pavlovismo e o projeto antropológico ali empregado são profundamente ligados às posições da época do Partido Comunista Francês e suas tentativas de fundar uma “psicologia materialista”¹⁶¹. Foucault aderiu ao PCF em 1950 e saiu no verão ou outono de 1953, afirmam os biógrafos e a “Cronologia” dos *Dits et Écrits*¹⁶². Embora não era militante destacado ou ardoroso, suas aulas na Universidade de Lille e na ENS tinham notável tom marxista, afirma Eribon (1990 p. 75). E ainda que não adotasse posições stalinistas, mesmo “não se alinha[ndo] com a ortodoxia marxista da época” (Eribon cita um comentário de Jean-Claude Passeron), em determinadas situações Foucault deu “piscadelas” e – diz-se – chegou a utilizar em conferência a figura de Stalin¹⁶³.

¹⁵⁹ E naturalmente trazendo todos os problemas enunciados no tópico anterior. No presente tópico, David Macey (1995 p. 109) cita os *Manuscritos Econômicos e Filosóficos de 1844* e faz alusões também a Politzer, embora o livro de 1954 não os explicita.

¹⁶⁰ Embora seja ainda controverso o “marxismo” ou mesmo a adesão pessoal de Pavlov às doutrinas da URSS, mesmo sendo ele considerado um herói russo.

¹⁶¹ David Macey: “Em 1954 já havia acabado a breve adesão de Foucault ao PCF, mas seu primeiro livro tem algo de monumento a sua filiação ao Partido” (1995 p. 110).

¹⁶² A gota d'água, afirma o próprio Foucault (Cf. Eribon 1990 p. 70) foi o “complô dos médicos” (*l'affair des blouses blanches*), no qual acusaram-se injustamente médicos judeus de tentar matar Stálin.

¹⁶³ “De fato a conferência [narrada por Passeron] termina com a referência a uma frase de Stálin sobre o pobre sapateiro alcoólatra que bate na mulher e nos filhos, para explicar que as patologias mentais são fruto da

Importa notar que a despeito de tal ou qual filiação individual possível, nos debates da época surpreendem as ligações entre Pavlov e Stalin, ou mais precisamente a valorização oficialmente conferida a Pavlov na URSS. A ponto de, no outro lado da Guerra Fria, as teorias do fisiologista russo figurarem nas revistas norte-americanas da moda - entre anúncios de eletrodomésticos para as donas de casa e TV's para assistir futebol americano - como um dos fundamentos das “medonhas” práticas do “totalitarismo” soviético¹⁶⁴. Na Europa, seguindo a linha das menções de Eribon, a referência de Foucault a Pavlov adquire sentido nesse panorama de psiquiatras franceses ligados ao PCF e das prescrições do Partido se alinharem às da URSS de Stalin. Surpreende por exemplo Foucault citar o fisiologista russo Konstantin Bykov, apoiando seu argumento sobre as relações normal x patológico no documento *Session de l'Académie de Médecine de l'URSS* (MMPer p. 105). Em 1950, a Academia de Medicina (cujo vice presidente, I. P. Razenkov, também foi citado por Foucault, MMPer p. 97, Cf. também Macey 1995 p. 110) fez uma grande reunião de cientistas russos em torno do propósito: *Conferência científica dedicada aos problemas dos ensinamentos fisiológicos do acadêmico Ivan P. Pavlov*¹⁶⁵. Dedicado a Stalin - “proeminente cientista e gênio, líder e mestre do heróico Partido Bolchevique” -, o encontro, “cujo princípio é a crítica e a auto-crítica, divulgou sérios erros e defeitos na elaboração do legado científico de Pavlov. Ao mesmo tempo, delineou um grande programa para o uso geral de avanços criativos dos ensinamentos de Pavlov” (*Scientific Session 1951/2001* p. 5 e 6). O documento citado por Foucault tinha uma função precisa: realinhar os pesquisadores da URSS em torno da reflexologia - doutrina admitida como verdadeiramente materialista e conforme os propósitos do Partido Comunista -, mas também denunciar e reprovar os pesquisadores heterodoxos.

Na época, esse encontro rendeu diversas críticas, naturalmente no lado anglo-saxão. Por exemplo, William Horsley Gantt, aluno de Pavlov durante os anos 20 e divulgador de suas obras nos EUA, comentava em 1952 sobre o mútuo esforço de incompreensão entre cientistas dos EUA e da URSS¹⁶⁶. Conforme Gantt, o encontro de 1950 manifestava em seus conteúdos

miséria e da exploração e que só uma transformação radical das condições de vida poderá lhes pôr fim” (Eribon 1990 p. 67).

¹⁶⁴ Eis o que escreve, em meio à surdez da Guerra Fria, um editorial da *Life* em 10/11/1952 (quase simultâneo à edição de *Esprit*), intitulado “*For the russians, misery; for the rest of us, menace*”: Os soviéticos gastaram largas somas na pesquisa para aprender como o reflexo condicionado pode ser aplicado em seres humanos - como fome, sexo e sobretudo medo ativam o comportamento humano. O reflexo condicionado é a pedra de toque da psiquiatria soviética. Ajuda a explicar as enigmáticas “confissões” feitas em julgamentos das vítimas do comunismo. Ele é parte das “lavagens cerebrais” hoje na China. O condicionamento reflexo de seus sujeitos simplifica enormemente os problemas de um legislador totalitário. Stalin agora tem 800 milhões de cães para intervir neles. Se continuar assim, ele condicionará os reflexos de toda a humanidade” (Cf. bibliografia)

¹⁶⁵ Academy of Sciences of the USSR; Academic of Medical Sciences of the USSR. *Scientific Session on the Physiological Teachings of Academician Ivan P. Pavlov*. Minerva Group, 2001 (Cf. bibliografia)

¹⁶⁶ “O cientista russo, entretanto, não tem monopólio exclusivo do uso de críticas injuriosas baseadas em interesses nacionalistas. Não há apenas falta de compreensão mas frequentemente linguagem hostil nos dois lados do Atlântico”. Gantt, W. H. *Bolshevik Principles and Russian Psychology*. *Bulletin of the Atomic Scientists* Vol. VIII n. 6 Chicago, Agosto de 1952

um nítido desalinhamento com algumas posições do fisiologista, ao mesmo tempo que afirmava paradoxalmente sua ortodoxia. Pavlov foi erigido herói nacional devido a seus feitos científicos e também à postura pessoal de trabalhador dedicado e patriota. Ele admitiu várias vezes o caráter preliminar de várias de suas teses e a necessidade de manter diálogo internacional, sob pena do cientista perder sua “objetividade” e fechar-se em considerações vãs. Na contramão, o Partido Bolchevique limitava a passagem de pesquisadores estrangeiros e domésticos pelas fronteiras; descreditava qualquer consideração sobre autores estrangeiros, automaticamente considerados “burgueses”, “idealistas” e “metafísicos”; e no mesmo movimento recobria o diálogo científico internacional com propósitos “nacionalistas” (“Sob essas circunstâncias, os cientistas bolcheviques gradualmente adotaram seu próprio credo para a ciência, isto é, que a ciência é inevitavelmente relacionada à política e serve os melhores interesses das pessoas quando é “Marxiana” [*Marxian*] - qualquer que possa ser a interpretação governamental dessa palavra”, Gantt 1952 p. 187). A atmosfera do encontro sobre Pavlov seria portanto – aos olhos desse norte-americano - “autoritária”: no esforço de adequar as linhas de pesquisa e prática às prescrições do Partido, os cientistas russos simplesmente ignorariam diversos dados heurísticos ou factuais de experimentos ou considerações heterodoxas, eliminando qualquer possibilidade de auto-crítica. Toda auto-crítica apenas seria possível no limite das prescrições do Partido, isto é, sob o pressuposto básico de não contrariar o pavlovismo ali pregado. Se no mesmo volume da *Scientific Session* (p. 15) atribui-se a Stalin o papel de “grande cientista” e advogado da “liberdade de crítica”, Gantt enxerga nisso a subjugação do cientista a “interpretações governamentais”: “Onde há loteamentos federais ou estatais da ciência, o controle certamente não estará nas mãos dos cientistas” (Gantt 1952 p. 188).

Não muito distante da posição de Gantt, no mesmo ano outro acadêmico anglófono, Ivan London, comentava sobre essa cumplicidade entre ortodoxia pavloviana e prescrições partidárias na *Scientific Session* e na psicologia russa¹⁶⁷. London via na atmosfera “ritualística” da *Scientific Session* algo reportado a outro acontecimento mais antigo: em 1936 o Comitê Central do Partido Comunista publicou o “Decreto da Pedologia”, proibindo o ensino e divulgação oficiais de obras de certas correntes de psicologia. O documento acusou a pedologia – disciplina na qual despontava entre outros o nome de Lev Vygotsky, morto de tuberculose em 1934 mas com escritos circulando entre os alunos – de determinar a psiquê como fruto de hereditariedade e ambiente imutáveis, empregando teses anti-dialéticas e assim pseudocientíficas, reacionárias e burguesas. Sob essas premissas, a pedologia foi banida do debate público¹⁶⁸. O resultado, afirma London, consistiu numa inversão das relações entre

¹⁶⁷ London, Ivan. Soviet Psychology and Psychiatry. *Bulletin of the Atomic Scientists*. Vol. VII nº 3 March 1952.

¹⁶⁸ Cf. Teixeira, Edival Sebastião. A Censura Imposta a Vigotski e seus Colegas na União Soviética entre 1936 e

psicologia e pedagogia, teoria e prática, “e a psicologia foi chamada a servir ao conceito estatal de educação” (London 1952 p. 70). Diante disso, o papel prescritivo de Pavlov (eleito parâmetro normativo da psicologia) persistiria mesmo quando as conclusões factuais de certos cientistas conduziram a concluir, por exemplo, que “a psicologia humana (...) não é ponto a ponto fisiologicamente referível ao córtex” do mesmo modo como a dinâmica de um gás não se reduz simplesmente às propriedades de suas moléculas (1952 p. 72¹⁶⁹).

Certamente esses dois autores – ou a revista *Life* - não são testemunhas absolutamente confiáveis para circunscrever o plano de debate da época. Ou melhor, se eles pertencem a esse plano figurando do outro lado da Cortina de Ferro, mesmo a maior ou menor estereotipia de suas visões permite entrever algo: a presença de Pavlov é dominante na psicologia da URSS dos anos 50 a ponto de aparecer em revistas da moda e – o Decreto da Pedologia o reforça - isso não se relaciona apenas ao fato dele ser um grande cientista e herói russo.

Elisabeth Roudinesco¹⁷⁰ e David Joravsky¹⁷¹ comentam sobre a ascensão dessa relação na URSS. No início dos anos 20, Trotski, pensando sobre uma possível confluência Freud-Pavlov, escreve ao fisiologista russo conjecturando sobre a possibilidade da psicanálise ser englobada numa perspectiva materialista (reforçando a tese da desenvoltura política, Pavlov não o respondeu). Já nessa data, não se debatia propriamente as teses psicanalíticas, mas se elas figurariam ou não “como um caso particular da doutrina dos reflexos condicionados” (Roudinesco 1993 p. 49). No panorama traçado por Roudinesco, havia certa abertura para outras disciplinas entrarem na URSS (especialmente durante os anos 20, com a existência de outras disciplinas e também o enfoque “ecletico” de Kornilov, no qual diversas psicologias diferentes confluíam igualmente a fins marxistas). Mas o pavlovismo foi visto rapidamente como a doutrina buscada para o novo regime, especialmente depois da ascensão de Stalin. Unido à reflexologia de Bekhterev, tornou-se “uma espécie de doutrina oficial e difusa, encarregada de aplicar a temática do 'homem novo’”. Suas vantagens seriam atribuídas à doutrina não postular uma “natureza humana eterna”, oferecendo um plano no qual se poderia discutir a garantia da “satisfação das necessidades materiais e culturais do homem”. Conforme Roudinesco, o pavlovismo se tornou interessante aos ideais revolucionários não por ser necessariamente uma doutrina marxista, mas por se adequar aos “ideais revolucionários pelos quais o indivíduo deve ser mudado ou 'condicionado' para que aprenda novos modos de viver” (Roudinesco 1993 p. 51). Ao mesmo tempo, o advento do pavlovismo como doutrina oficial e

1956: o decreto da pedologia. *In Pauta* Vol. II n. 01. Pato Branco, junho de 2004

¹⁶⁹ Crítica direta ao modelo de reflexo condicionado, utilizada mais de uma vez na história da psicologia.

¹⁷⁰ Roudinesco, E. *La Batalla de Cien Años – Historia del Psicoanálisis em Francia* Vol. 2 (1925-1985). Madrid: Fundamentos, 1993

¹⁷¹ Joravsky, David. The Mechanical Spirit: The Stalinist Marriage of Pavlov to Marx. *Theory and Society*, Vol. 4 nº 4, 1977

norma de interpretação e validade das outras teorias coincidiu com um progressivo fechamento do debate público, especialmente a partir do fim dos anos 20. Nesses anos a política se torna cada vez mais sectária, aumentam os cultos à personalidade de Stalin e sua “marcha até o poder absoluto” (Roudinesco 1993 p. 60). A adesão ao comunismo se assemelha cada vez mais a ritos religiosos e iniciáticos, e finalmente o estatismo soviético se reduz a “um comunismo simplista desprovido da complexidade teórica ou da cultura filosófica que Marx e Lenin o haviam dotado” (Roudinesco 1993 p. 70).

Dadas essas linhas gerais, cabe contrapor a situação francesa. Eribon comenta (1990 p. 82) sobre as “espantosas” semelhanças entre a argumentação de *Maladie Mentale et Personnalité* com toda a série de debates empreendidos pela revista *La Raison – Cahiers de Psychopatologie Scientifique* (editores: Henri Wallon e Louis le Guillant), cujo primeiro número saiu em 1951 (após a adesão de Foucault ao PCF). Durante vários anos, o principal foco da revista foi a recepção das ideias de Pavlov e a crítica às psicologias “burguesas”. Parte dos autores daquela edição da *Esprit* comentada no fim de *Maladie Mentale* contribuíram também nessa publicação. Eribon se ateve ao editorial da revista reproduzido em *La Nouvelle Critique*. Mas de fato, comparando as edições a proximidade é “espantosa”, a começar por Pavlov e, por colorário, seu papel em “democracias populares” tais como a URSS.

Comparada aos textos dos norte-americanos acima, a posição de *La Raison* é diametralmente oposta. Nos textos de Gantt e London, acusava-se a URSS de negar à sua psicologia a possibilidade de um “cosmopolitismo”, fechando o debate científico nos propósitos do Partido. Conforme *La Raison*, a posição é contrária: o problema não é a ciência russa assumir uma “cidadania mundial”, mas sim o cosmopolitismo encabeçado pelos EUA propor, dentre outras coisas, a definição dos “critérios sócio-psicológicos de uma boa sociedade” (Editorial, *La Raison* nº 1 1951 p. 6¹⁷²). A “boa sociedade” se embasaria em uma série de mistificações e juízos irracionais. Ao invés de se ater às condições sociais da doença no indivíduo, o psiquiatra ocidental toma a individualidade por primado e enxerga o *socius* a partir dela: “Em lugar de um estudo científico do indivíduo em relação ao conjunto das condições concretas que o determinam, é a partir de dados particulares tirados da psicologia e da psicopatologia que se pretende compreender e resolver as estruturas e os conflitos sociais”. Resultado? “Naturalmente, tal procedimento apenas reencontra, intactos, os problemas que ele pretendia aclarar e finalmente acaba por justificar as ideologias tradicionais, as 'verdades eternas' e o velho conteúdo irracional da consciência” (Editorial, *La Raison* 1, 1951 p. 7). Ora, testemunha dessa abordagem errônea das psicologias ocidentais é o “aumento” do número de doentes mentais nos Estados Unidos. Um informe da primeira edição de *La Raison* o mostra:

¹⁷² Curiosamente, alguns comentadores utilizam essa citação como se fosse uma posição de *La Raison*, e não uma acusação.

“mais da metade dos doentes tratados cada dia nos hospitais americanos (...) são por casos de doença mental”¹⁷³. Na América, diz o informe, há poucos hospitais, muitos doentes, poucos profissionais e pouca pesquisa. Exatamente o contrário do que a nova revista enxerga na URSS: diminuição nos índices estatísticos desde 1928¹⁷⁴.

Qual é a razão da insuficiência das psicologias ocidentais e a situação privilegiada da União Soviética? Aquelas se encerram no biologismo, no psicologismo ou no sociologismo, quando não admitem a inconsistência de todas essas perspectivas recuando ao simples espiritualismo¹⁷⁵. Reduzem a doença a uma “coisa abstrata” em suas classificações, empregam um materialismo vulgar nas etiologias cerebrais, ignoram a situação viva do sujeito em exame com seus testes psicométricos, criam “mistificações sem precedentes” com suas psicanálises e fenomenologias... (Editorial 1951 p. 8) Enfim, esquecem de “agir sobre as condições sociais, transformando-as e fazendo os homens participarem dessa transformação” (Lafitte 1951 p. 104). O homem tem papel direto no meio circundante. Ignorar esse papel significa mistificar o meio, não o colocando verdadeiramente em questão e reduzindo o homem (artificialmente separado do meio) à perspectiva individual. Esquecendo o meio ou separando-o da ação humana, as psicologias, sem querer (ou não), contribuem com a alienação do homem: “Quanto às condições do meio, as condições sociais, o que é determinante é o lugar dos homens nos processos de produção e por consequência nas relações de classe. Não podendo negar a evidência do papel das condições sociais da vida, alguns ideólogos da burguesia tentaram contornar a atenção dos verdadeiros problemas”, e “o que é decisivo é a situação de classe com as consequências que ela acarreta sobre o plano material e o grau de consciência que o indivíduo tem dele no plano ideológico (...)” (Lafitte 1951 p. 104). Se o homem não se vê como agente no meio em que vive ou se as práticas do meio não enxergam esse mesmo papel ativo, incorre o risco da alienação:

O homem é um ser social e sua vida social não pode em nenhum momento ser estrangeira ao que se passa com ele e em particular à sua doença. As condições de vida não se resumem a alguns acontecimentos mais ou menos valorizados segundo convicções pessoais e abstraídos do contexto histórico. As condições de vida são as múltiplas situações particulares em transformação permanente que fazem a vida cotidiana do homem, as formas diversas de sua luta pela melhoria de sua sorte (Editorial 1951 p. 9)

No livro de Foucault, diversos pontos da argumentação sobre as raízes sociais da

¹⁷³ A. P. Le problème de la santé mentale aux Etats-Unis, *La Raison* n° 1, 1951 p. 142 (a autoria é abreviada). E assim outro informe, intitulado *Psychiatrie Sociale*, descreve a importância patogênica das seguintes situações contemporâneas: “insuficiência dos níveis de vida; ritmos de trabalho esgotantes; aceleração do desemprego e da insegurança; perigo de um conflito internacional mais destruidor que nunca; desespero dos homens, cultivado por certas filosofias; consequências dessas situações sobre a vida familiar e o aumento do alcoolismo” (Résolution Concernant la Psychiatrie sociale. *La Raison* n° 1 1951 p. 27)

¹⁷⁴ Lafite, Victor. L'Abaissement de la fréquence des maladies mentales em URSS. *La Raison* 1, 1951

¹⁷⁵ Ou até mesmo no ocultismo! É o que denuncia o artigo *Psyche et les 'sciences de l'homme'*, também da primeira edição. A revista *Psyché*, coordenada por Maryse Choisy, com sua “mistificação burguesa” e “posições idealistas”, seria fachada de um “grupamento tendo por fim o estudo e a aplicação de ciências iniciáticas” (Sanson, Jean. *Psyché et les 'sciences de l'homme'*. *La Raison* n° 1, 1951 p. 119)

doença são muito próximos, embora ele não utilize com tanto peso o mesmo palavreado marxista. Conforme visto, o “grau de consciência” das contradições sociais é diretamente proporcional à sanidade (Cf. MMPer p. 91). Ocultar essas contradições em instituições e ciências ou ignorar as relações do doente com seu meio (e do meio com seu doente) é o erro das psicologias: elas incorrem em abstrações ou perspectivas insuficientes, precisando de uma razão mais ampla – essa, pavloviana e marxizante - para dar conta dessas insuficiências. A mesma sociedade “burguesa” que erigiu os princípios de liberdade e igualdade cria um “meio” no qual o homem não se reconhece como participante ativo; isto é, cria princípios abstratos de liberdade, mas condições concretas nas quais o homem aliena-se dessa liberdade.

Daí, retornando à *La Raison*, a necessidade de uma “psicopatologia científica”. Para alcançá-la, o psiquiatra deve alargar “seu horizonte além de seu gabinete, de seu laboratório ou de seu serviço hospitalar” (Editorial 1951 p. 9). Deve ater-se às “realizações existentes em países que transformaram sua estrutura social”. Conforme o tom da revista, há uma “ignorância surpreendente” dos movimentos científicos desses países, notavelmente do que ocorre na URSS. Muitos autores não conhecem nem mesmo as contribuições de Pavlov – novamente ele – dos “últimos 20 anos” (Editorial 1951 p. 10). E conforme Sven Follin (que assina outro artigo), testemunha o “desenvolvimento” russo dos últimos anos “o número considerável de publicações consagradas a esse assunto e sobretudo a importância da sessão da Academia das Ciências Médicas da União Soviética, conduzida no mês de julho de 1950” (Follin 1951 p. 105).

Se Pavlov é ponto nodal para resolver o problema das ciências humanas em *Maladie Mentale et Personnalité*, a proximidade com *La Raison* é bem maior do que apenas as mesmas menções autorais a Pavlov e seus epígonos¹⁷⁶. Além da *Session Scientifique* e de correspondências no argumento sobre as condições sociais alienantes, lá estão as mesmas preocupações sobre ultrapassar a dualidade psicogênese x organogênese (Editorial 1951 p. 8), as bases de uma “verdadeira higiene mental” (p. 9) e a necessidade de intervir não apenas no doente mas na instituição/técnicas/práticas e nas relações sociais (p. 11). Para além do texto principal da edição (o clássico *Les réflexes conditionnés*), os diversos articulistas publicam considerações muito próximas ou ligadas aos argumentos que Foucault publicará logo depois no último capítulo do livro. No artigo de Sven Follin figura o reflexo condicionado como “base da unidade entre organismo e o meio”, a “indução recíproca” dos processos de excitação e inibição e sua constituição de núcleos, os circuitos corticais, os processos de diferenciação e o princípio das condutas patológicas. Nestas, as neuroses experimentais e as situações clínicas permitem circunscrever os fenômenos paradoxais (p. 107-108), os núcleos e a inércia

¹⁷⁶ Foucault cita na conclusão (MMPer p. 107) uma *Communication au Congrès de Rome* (de 1932), igualmente citada no artigo de Sven Follin (1951 p. 111).

patológicos (excitação patológica nas funções superiores acarretam inibição nas inferiores etc.; situações patológicas de inibição e excitação tendem a se retroalimentar no tempo, p. 115-116), as reações de inibição frente ao choque entre excitação e inibição contínuas (por ex. p. 110¹⁷⁷), o mecanismo de defesa patológica para recuperar células nervosas inibidas (p. 111) e a inibição generalizada (Follin 1951 p. 108). Sobre inibição e terapia do sono, Victor Lafitte, que assina o informe sobre a redução das doenças mentais na URSS, publica na revista número 3 *La Thérapeutique par le sommeil* (também objeto da revista número 6 inteira). E Henri Wallon, editor da revista, também escreveu na mesma linha vários artigos sobre as vantagens da unidade funcional pavloviana contra “positivistas” e “existencialistas”, taxados de “mecanicistas” e “idealistas” ou “objetivistas” versus “subjetivistas”¹⁷⁸. Próximas às pretensões foucaultianas, diversas edições se dedicaram também a um propósito: fundar a psicologia.

Todos esses dados possuem algumas funções. Em primeiro lugar, eles permitem ver mais claramente o alinhamento de Foucault com o plano de debate da época. Conforme apontado, esse plano consiste na opção de uma “psicologia materialista” e pavloviana para fundar as ciências humanas em detrimento dos diversos psicologismos e sociologismos vigentes. O jovem Foucault encontra aqui um conjunto de interlocutores delimitados, seguindo do marxismo ao “marxismo contemporâneo” russo (no dizer de Eribon) e daí à psicofisiologia russa (a referência a Pavlov não é isolada e tem um sentido). Ele se aproxima desses interlocutores na crítica às teorias (burguesas?) vigentes, no argumento das condições da patologia nas contradições sociais e na fundamentação pavloviana. Em segundo lugar, esses compromissos mesmos permitem também entrever em que sentido Foucault considerará sua antropológica sócio-histórica pavloviana problemática e se encaminhará aos problemas dos textos seguintes.

Sobre possíveis controvérsias do livro, Said Chebili cita uma crítica de Roger Caillois da época:

É surpreendente que o autor crê definir um materialismo em psicopatologia. Reconhecer a especificidade do objeto da patologia, a saber, o indivíduo como unidade psicofisiológica perturbada, é fazer prova de um excelente positivismo científico e não implica em si nenhuma posição metafísica. A palavra materialismo é demais. (Caillois *in* Chebili 2005 p. 52).

E Macherey também se refere ao pressuposto “realista” do livro:

Essa perspectiva [de um lado reportada à *Ideologia Alemã*, mas de outro a Pavlov] remete ao pressuposto de uma epistemologia realista, explicando o fato patológico relativamente às condições reais que o

¹⁷⁷ “Sabemos por experiência que todas as condições favorecendo o esgotamento nervoso intervêm como causas que favorecem ou conduzem a problemas mentais, trate-se de sub-alimentação, alojamentos insalubres, esgotamento físico, intelectual ou emocional” (Follin 1951 p. 112)

¹⁷⁸ Cf. Wallon, H. *Objetivos e Métodos da Psicologia*. Lisboa: Estampa, 1975, por exemplo os textos *Psicologia e Materialismo Dialético* (extraído da revista *Società*, 1951), *Psicopatologia e Psicologia Genética (La Raison 2, 1951)*, *A Evolução Dialética da Personalidade (Dialectica 5, 1951)*, *O Associacionismo de Pavlov (Bulletin de Psychologie, 1952)*, *O Orgânico e o Social no Homem (Scientia, abril de 1953)* e *Acerca da Especificidade da Psicologia (La Raison, 1953)*.

determinam como “alienação”, no quadro de uma sociedade também alienada (Macherey 1985 p. 56)

De fato, pode-se ler nos argumentos os teores mencionados: do experimento animal (o próprio Foucault cita os cães de Pavlov) à clínica e às contradições sociais, o liame é de continuidade. O homem, em continuidade com o animal, tem por princípio de seus processos inferiores e superiores o condicionamento reflexo. O “meio” - o meio social, ou melhor, aparentemente o meio indistintamente social e biológico – oferece materialmente regimes de estimulação que, recebidos pelo homem, produzem núcleos ou padrões de excitação e inibição, imprimindo nas “células nervosas” seus circuitos. Estes seguem, portanto, do meio até os receptores nervosos, daí ao cérebro e do cérebro às diversas reações do organismo no meio. A complexificação desse esquema constituiria os atos conscientes e a linguagem. Do meio aos reflexos condicionados há uma ligação imediata, e caso se possa falar de uma “mediação” (consciência, linguagem, relações sociais), ela se faz pelos esquemas mais ou menos complexos e encadeados de condicionamentos. Nesse sentido as condutas patológicas poderiam ser todas explicadas, reportando-se também às reações simples do cão de laboratório: fenômenos paradoxais, núcleos e inércia patológicos, defesa do conflito. A argumentação inteira do livro se dirigiu gradativamente à noção de conflito/ambivalência (já no capítulo 3 sobre a psicanálise) e à angústia (cap. 3 e 4). Tais noções, recolocadas sob a razão “mais alargada” do materialismo pavloviano, também se explicariam pela reação do animal diante de esquemas de excitação e inibição conflituosos. A angústia humana não atestaria mais um “peso do homem sobre o mundo”; com seu princípio explicativo no laboratório, ela seria análoga à reação de ansiedade (e depois de inibição) do animal diante de estímulos contraditórios.

Entrecruzando com o debate da época e com o que virá depois, tudo isso não deixa de ser problemático. Em primeiro lugar (especialmente considerando a história da psicologia e o Foucault futuro), salta aos olhos a convivência ao mesmo tempo exterior e “pacífica” entre esse viés “marxizante” e a reflexologia. As teses reflexológicas passam sem necessidade de intermédio às teses (mais ou menos) marxistas, sem causar problemas? As leis da fisiologia russa simplesmente evocam as mesmas ideias do materialismo dialético, sobre a plasticidade humana e a capacidade de mudar seu próprio mundo? Entre uma e outra basta uma analogia de complexidade ou um ponto de contato? Há efetivamente a garantia de um ponto de contato? E se não, o que mantém essas perspectivas *unidas*? Veja-se, por exemplo, a crítica de Foucault ao evolucionismo no início do livro. A relação entre o “anterior” e o “atual”, característica do *evolucionismo*, deveria ser completada pela dimensão do “passado” e do “presente”, pela *história* individual (MMPer p. 36): o passado não é a areia nua que retorna depois da “regressão” da maré, não é o anterior que ficou para trás e pode retornar (regredindo o posterior). A relação não é simplesmente cumulativa e – isso é o importante nesse contexto –

não segue pura e simplesmente das formas animais – inferiores, rígidas e simples - às humanas – superiores, plásticas e complexas. No homem, entre o passado e o presente há uma relação de sentido, uma finalidade nas ações, relações mais ou menos plásticas que se interpoem dinamicamente nas ações efetivas. Contrapondo essa crítica do evolucionismo à perspectiva do último capítulo, o que se tem? Que tipo de perspectiva evoca o laboratório animal e a sucessão de estimulações e inibições, algo da alçada da história ou da evolução? E se a história recobre ou re-significa a evolução (a noção de “unidade funcional” vai nessa direção), como se faz a passagem dos *liames temporais* dos circuitos corticais animais à *história* humana? Como seguir da “história” das relações funcionais reflexológicas à história psicológica individual e daí à história social? Quando Foucault comentava sobre os processos de “diferenciação” do organismo diante do ambiente (diferenciando os eventos ambientais o organismo se livra do conflito e mantém seu equilíbrio funcional), ele falava sobre qual perspectiva de sucessão?

Condiciona-se, por exemplo, *um animal* por um excitante sonoro de um certo ritmo; justapõe-se um ritmo vizinho que não é nunca suportado pelo excitante absoluto; o animal começa a confundir os dois ritmos, responde positivamente ou negativamente a um tanto quanto ao outro: ele está em uma situação de conflito. Mas progressivamente ele *diferencia* os dois excitantes depois de seus ritmos; um adquire definitivamente o valor positivo, o outro valor negativo e se torna inibidor. (...) Pela *diferenciação*, isto é, por um jogo mais fino de inibição e de excitação, as condições da resposta adaptadas são assim definidas, e o conflito cessa (...)

Há doença quando o conflito, ao invés de conduzir a uma diferenciação da resposta, provoca uma reação difusa de defesa; em outros termos, quando o indivíduo não pode dominar, no nível de suas reações, as contradições de seu meio, quando a *dialética psicológica* do indivíduo não pode se reencontrar na dialética de suas condições de existência (MMPer p. 101-102 grifos meus)

Leia-se: há continuidade entre a “diferenciação” das contingências ambientais de um animal e a “dialética psicológica” do homem. E isso se liga a outra ideia: “a *tomada de consciência* de uma contradição faz ela penetrar na vida psicológica, mas prevenindo as implicações patológicas (...) A doença (...) se situa portanto entre a contradição das estruturas da experiência social e a *consciência lúcida* dessa contradição” (MMPer p. 91-92 grifos meus). “Diferenciação” animal *versus* “meio” ambiente corresponde a “dialética psicológica” ou “tomada de consciência” *versus* “condições (sociais) de existência”. Ou em outras palavras, a psicologia russa, sugere Foucault, supera as dimensões evolutiva, histórica e existencial da psiquê; fazendo isso, propondo essa continuidade entre o laboratório animal e as condições sociais, tem-se por conseguinte a tese de uma passagem também entre a psicologia animal e a ação humana fundada na teoria sócio-histórica. Mas a noção de “consciência” necessária à esfera social se reduziria à tese da “diferenciação animal” e por isso o pavlovismo daria as mãos com o marxismo? No limite, a capacidade do homem agir sobre seu mundo, ultrapassar suas determinações e mudá-lo, enfim, a Revolução social é uma extensão mais complexa da reação animal para preservar seu equilíbrio interno? As dinâmicas materiais históricas são explicáveis pelo esquema do reflexo condicionado?

O mesmo pode ser perguntado sobre a noção de “meio”. Entre o “meio” animal e o “meio” social a relação é de simples passagem mediada por complexidade? Como visto, o que motivou Foucault a criticar o “meio” do doente foi a situação histórica depois da Revolução Francesa e o estatuto contraditório conferido ao homem entre o decreto e o concreto. Partindo desse fundo histórico, criticar o “meio” significa colocar sob suspeita as teorias, práticas, instituições médicas e relações sociais incidentes sobre o doente (não por acaso o problema do “meio” veio da noção existencial de “mundo” ou “universo” mórbido - como visto no tópico anterior, em contexto existencial “mundo” não se reduz ao primado fisiológico). Mas esse “meio” com suas relações sócio-históricas é o mesmo “meio” do laboratório animal, acrescido apenas de um índice maior de complexidade?

Ou igualmente, Foucault relaciona funções “superiores” e “inferiores” em seu argumento sobre os “núcleos patológicos”: “se os centros reguladores da vida vegetativa e emocional (os centros sub-corticais) são submetidos a excitações violentas, os centros corticais da atividade *voluntária* e *representativa* serão, por via de reciprocidade, submetidas a uma forte inibição” (e vice-versa, MMPer p. 94 grifo meu). Muito próximo desse argumento, Sven Follin comentava: “em condições patogênicas, o segundo sistema de sinalização seria mais facilmente tocado que o primeiro, por ser mais recentemente adquirido, mais fino, mais elaborado” (Follin 1951 p. 115). Foucault não se detém nisso, mas a vida “voluntária” e “representativa” em Pavlov se explica precisamente por esse “segundo sistema de sinalização” citado por Follin. A dinâmica dos núcleos patológicos (Foucault: a excitação patológica dos centros inferiores acarreta inibição patológica dos superiores) tem por corolário a ideia do desenvolvimento mais “recente” e “elaborado” das funções superiores. Como ler isso, visto que Foucault já criticou o caráter explicativo desse tema evolucionista? (“Digamos portanto, em resumo, que a doença suprime as funções complexas, instáveis e voluntárias, exaltando as funções simples, estáveis e automáticas (...) A doença é o processo ao longo do qual se desfaz a trama da evolução, suprimindo de início, e em suas formas mais benignas, as estruturas mais recentes, atingindo em seguida, em seu acabamento e ponto supremo de gravidade, os níveis mais arcaicos” MMPer p. 21 e 22). Como o mesmo autor que “supera” o evolucionismo na argumentação do livro superaria temas evolucionistas (ou resquícios deles) encontrados no seio de sua fisiologia?

Todas essas perguntas se resumem em pelo menos dois problemas: o primeiro é a passagem da fisiologia pavloviana à teoria social (conforme Macherey, inspirada em *A Ideologia Alemã*; conforme a referência a Bykov, em certo “pavlovismo-marxizante” soviético dos anos 40/50); o segundo, a passagem do condicionamento reflexo às funções superiores e à vida social. Os dois problemas são correlatos. Para citar um exemplo do que está em jogo, Lev

Vygotsky, um dos pensadores proibidos pelo “Decreto da Pedologia”, comentava em 1926 sobre a crise da psicologia¹⁷⁹, apontando também dificuldades de conciliar teoria marxista e Pavlov nesses termos: de um lado, um dos princípios centrais da fisiologia pavloviana é a ideia de fundar toda psicologia na psicologia animal. Percorrendo do “simples ao complexo, do animal ao homem (...) se conseguirá conhecer o mecanismo e as leis da natureza humana” (1926/1999 p. 208-209). De outro lado, o próprio Marx (de *Para a Crítica da Economia Política*) mostraria a necessidade de inverter a tese: “a anatomia do homem é a chave da anatomia do macaco”, isto é, “compreendemos e definimos o pensamento e os rudimentos da linguagem nos animais a partir do pensamento evoluído e da linguagem do homem”. Formas inferiores “só se tornam acessíveis quando analisadas a partir de categorias e conceitos obtidos da análise de outra formação superior” (portanto, irredutíveis à formação inferior). Em outras palavras, haveriam diferenças *qualitativas* entre formações inferiores e superiores. Estas forneceriam as condições para analisar “restos não superados”, “indícios” inferiores que se desenvolvem plenamente nas formas superiores, aquisições novas e assim por diante (1926/1999 p. 207). Como conciliar as duas perspectivas em um mesmo fundamento? Conforme Vygotsky, admitir a simples coexistência pacífica de cada um dos princípios acima não oferece unidade alguma de perspectivas, apenas controvérsias. E mais: uma psicologia marxista não seria uma psicologia aproximada do marxismo por mera “superposição lógica de conceitos”¹⁸⁰, mas uma tarefa na ordem da vez¹⁸¹.

Pavlov não desconsiderava inteiramente o papel dessa diferença qualitativa. E ainda em 1955, Henri Wallon (editor de *La Raison*) defendia o fisiologista russo:

O que introduz uma distinção essencial entre a espécie humana e as outras é o aparecimento da linguagem, (...) segundo sistema de sinalizações. (...) Na espécie humana, a palavra (...) possui (...) uma dimensão infinitamente mais vasta do que qualquer outra. (...) O segundo sistema tem as suas raízes

¹⁷⁹ Vygotsky, Lev. O Significado histórico da crise da Psicologia: uma investigação metodológica. *Teoria e Método em Psicologia*. SP: Martins Fontes, 1999. Esse texto de 1926, diz-se, permaneceu décadas circulando entre os alunos, até a publicação apenas nos anos 80. Por ironia do destino ou não, ele buscava uma psicologia verdadeiramente marxista.

¹⁸⁰ O exemplo da psicanálise “coincidir” ou não com o materialismo dialético naqueles debates dos anos 20 poderia também ser aplicado a Pavlov: “Nesse caso, utiliza-se o método que por analogia com a geometria poderíamos denominar 'método de superposição lógica de conceitos'. Define-se o sistema marxista como monista, materialista, dialético etc. Depois se estabelece o monismo, o materialismo etc. do sistema freudiano; ao superpor os conceitos, estes coincidem, e declara-se a união dos sistemas. Através de um procedimento elementar eliminam-se contradições grosseiras, bruscas, que saltam à vista, excluindo-as simplesmente do sistema, considerando-as exageradas etc. É assim que se dessexualiza o freudismo (...). Mas ocorre que esses postulados [da sexualidade] constituem precisamente o nervo, a alma, o centro de todo o sistema. É possível aceitar um sistema sem seu centro? Porque a psicologia freudiana sem o postulado da natureza sexual do inconsciente é o mesmo que o cristianismo sem Cristo ou o budismo com Alá” (Vygotsky 1926/1999 p. 257)

¹⁸¹ O problema não é precisamente construir uma psicologia marxista e russa? Vygotsky já afirmava que uma verdadeira psicologia materialista dialética não deveria ser apenas pesquisa ou conceito exteriores transpostos a caracteres marxistas: “a única aplicação legítima do marxismo em psicologia seria a criação de uma psicologia geral cujos conceitos se formulem na dependência direta da dialética geral, porque esta psicologia não seria outra coisa que a dialética da psicologia; toda aplicação do marxismo à psicologia por outras vias, ou desde outros pressupostos, conduzirá inevitavelmente a construções escolásticas ou verbalistas e a dissolver a dialética em averiguações e testes (...)” (Vygotsky 1926/1999 p. 392).

no primeiro e nele especifica os quadros (...), [ele] sobrepôs ao meio físico o meio social no qual o homem encontra hoje os seus motivos mais correntes de atividade. (...) Deste modo, o materialismo dialético revela ao mesmo tempo a identidade original e as diversidades adquiridas. (Wallon, H. Pavlovismo e Psicologia [extraído de *La Nouvelle Critique*] jul/ago1955/1975 p. 147-151)

Isto é, o próprio pavlovismo - sem mais detalhes associado ao “materialismo dialético” - ofereceria ao mesmo tempo continuidade e diferenças qualitativas. Esse tipo de defesa garantiria um pavlovismo “marxista” e sua exclusividade como ciência soviética? A considerar a crítica prévia de Foucault sobre a necessidade de conferir valor “relativo” ao evolucionismo (depurar sua “mitologia” leva a valores descritivos, não explicativos), as considerações acima parecem seguir na mesma direção¹⁸². Se o “primeiro sistema” ainda tem garantia “metodológica” e poderes igualmente “explicativos” e “descritivos”, permanece difícil conferir esses mesmos fatores ao “segundo sistema”, fazendo o pavlovismo perder seus poderes explicativos e recair em analogias descritivas (*grosso modo* o princípio da clínica é o experimento, o princípio do homem é o animal, mas metodologicamente o pavlovismo só conseguiu explicar com maior rigor os segundos termos, os princípios mais básicos, sem lançar a mesma luz às leis das dinâmicas mais complexas). E caso se considere a crítica de Vygotsky¹⁸³, nada ainda garantiu ao “materialismo dialético” citado acima ser algo mais do que uma “superposição”.

Mas como se percebe desde as menções de Roudinesco e dos anglo-saxões, diante desses problemas internos do pavlovismo há outro fator preponderante – ideológico, político - a considerar. Um ano após esse artigo de Wallon, realiza-se o XX Congresso do Partido Bolchevique. Nele, Nikita Krushev denuncia o “culto à personalidade” e as diversas medidas autoritárias de Stalin (falecido em 1953), manifestando a contradição de tal “culto” para com princípios básicos do marxismo e da Revolução. Conforme Roudinesco (1993 p. 190), “com a denúncia que faz Krushev dos crimes de Stalin, abre-se uma nova era nas relações entre a psicanálise e o PCF”. Talvez não por acaso, contemporaneamente a esse acontecimento, revistas da época utilizaram tons não muito distantes do seguinte:

Nos últimos três anos a calma se assentou sobre a ciência Soviética. Nenhuma polêmica violenta abalou as estruturas. Embora não houve renúncia pública da genética Marxista nas visões de Lyssenko, a Academia [de Ciências] não apela a princípios do Marxismo para o desenvolvimento da ciência Russa. (Turkevich 1956 p. 150).

Outro pesquisador, Robert Tucker (1956 p. 465), lembrava-se do verdadeiro motivador

¹⁸² Boa parte da psicologia contemporânea e posterior atribuiu a Pavlov o mesmo problema.

¹⁸³ “Pavlov compara o sistema nervoso com o telefone [uma central telefônica do início do século XX na qual os circuitos neurológicos coincidem com os diversos terminais, plugados e desplugados em cada ligação], mas toda a especificidade da psicologia do homem está em que nela, em um ser único, estão unidos o telefone e a telefonista, isto é – o aparelho e o manejo dele pelo homem. Através do mecanismo do reflexo condicionado a natureza maneja o homem, mas as ligações naturais podem condicionar quaisquer e todas as ligações possíveis da conduta, exceto a mudança da própria natureza. Nas ligações naturais não está incluída a necessidade do trabalho e a atividade do trabalho”. (Vygotsky, Lev. Manuscrito de 1929. *Educação & Sociedade*, ano XXI, n. 71, julho de 2000, p. 31, grifos meus)

da ascensão irrestrita de Pavlov. Para mencioná-lo, citou o mesmo Bykov citado por Foucault:

O iniciador dos eventos que elevaram os ensinamentos de Pavlov em nosso país, o iniciador da criação das mais favoráveis condições para o desenvolvimento da fisiologia soviética para o benefício do povo é o brilhante arquiteto da cultura soviética - Joseph Vissarionovich Stalin. Estamos em débito para com o camarada Stalin pela vitória da causa pavloviana em nosso país e pela criativa irrupção que observamos agora no desenvolvimento desse mais importante campo da ciência natural contemporânea.

E Ivan London (que assinava um dos artigos acima sobre a *Session Scientifique*) constatava, com a desestalinização, o retorno gradativo (embora controverso) de pesquisadores “divergentes” à cena pública (London 1962). A desestalinização não significou um abandono público de Pavlov, mas também não significou mais a continuidade das condenações públicas com amparo governamental semelhantes à *Session Scientifique*. Nisso, Roudinesco (1993 p. 190) comenta sobre o contexto francês que já em 1954, artigos de *La Raison* começaram a se manifestar sobre os perigos do uso ideológico do pavlovismo, embora sem fazer uma crítica real. Em 1956 um editorial não assinado da revista faz uma auto-crítica sobre o antigo dogmatismo e as simples condenações anteriores à psicanálise. Louis Le Guillant, um dos editores, é substituído por Lucien Bonnafé. Em 1957 a revista já publica informes relativos à psicanálise e, em 1958, termina. O que permite dizer: da URSS à França Pavlov não é mais compulsoriamente um primado.

Como ler isso tudo? Em torno da publicação de *Maladie Mentale et Personnalité* foi necessário colocar o problema do debate contemporâneo, da preponderância anômala de Pavlov e das relações entre política e ciência soviética. Os problemas acima, com essas referências cruzadas, ajudam a dar conteúdo a diversas declarações *posteriores* de Foucault sobre a época e, por conseguinte, sobre o abandono das posições do livro de 1954. Poucas vezes Foucault associou seu primeiro livro aos debates dos anos 50. Mas diversos elementos das críticas posteriores a esses debates também podem ser lidos como auto-críticas¹⁸⁴:

Quando fiz meus estudos nos anos 1950-1955, um dos grandes problemas que se colocavam era o do estatuto político da ciência e das funções ideológicas que ela podia vincular. Não era exatamente o problema Lyssenko que dominava, mas creio que em torno desse caso vil que permaneceu tanto tempo envolto e cuidadosamente ocultado, toda uma leva de questões interessantes se colocaram¹⁸⁵

O Foucault posterior faz diversos comentários que, entrecruzados com o contexto acima, podem se dirigir ao seu primeiro livro. Desde os anos 20 houve na URSS um “bloqueio ideológico” no qual foi possível o *affair* Lyssenko. Quanto às outras ciências, “as técnicas que não eram dominadas pela URSS eram de saída desqualificadas”¹⁸⁶. Movimentos culturais coincidentes com a Revolução de 1917 foram esmagados pelo “rolo compressor stalinista”¹⁸⁷,

¹⁸⁴ Conserva-se aqui o critério da Introdução ao presente trabalho: não considerar as declarações futuras ao pé da letra, com o esforço adicional de tentar extrair elementos possivelmente importantes aos objetivos do presente trabalho.

¹⁸⁵ Foucault, M. *Entretien avec Michel Foucault* (1977) DEII p. 140-141.

¹⁸⁶ Foucault, M. *Enfermement, Psychiatrie, Prison* (1977) DEII p. 338

¹⁸⁷ Foucault, M. *Entretien avec Michel Foucault* (1980) DEII p. 881

de forma que “Marx impediu o desenvolvimento de uma quantidade de disciplinas que ele não tinha idéia” e a referência a esse autor “permitiu, dentre outras coisas, não falar jamais da história do Partido comunista enquanto partido e enquanto comunista”¹⁸⁸. Em discussão com Foucault em 1977, Donald Cooper se referia às ordenanças da URSS em 1936 que proibiam a aplicação de testes psicológicos (o Decreto da Pedologia o proibia) e a lobotomia. Outros países (como a França) ainda utilizavam lobotomia na época. Não seria sua interdição na URSS um avanço “precursor” da anti-psiquiatria? Sobre esse dado, na mesma discussão Jean-Pierre Faye surpreendeu-se com o “paradoxo incrível”: durante os anos 30, em meio à “violência policial” e às “sangrias stalinistas”, a interdição da lobotomia (e talvez também da psicometria) seria uma “herança” verdadeiramente “revolucionária”. Com mais cautela do que os interlocutores, Foucault declara que isso deveria responder a “objetivos precisos” ligados ao mesmo bloqueio ideológico acima (*Enfermement, Psychiatrie, Prison* (1977) DEII p. 338).

Quanto ao pavlovismo, este responderia segundo Foucault a uma “brutal aceleração” da psiquiatria soviética depois da II Guerra. “A que ela corresponde? Teria-se que fazer intervir todo o problema da reflexologia, que foi por muito tempo (...) o único *background* teórico aceito pela psiquiatria soviética (...), plenamente utilizada no período de 1945-1965” (*Enfermement, Psychiatrie, Prison* (1977) DEII p. 336). Certamente ela correspondia também ao “reino de Stalin”, embora até mesmo depois da “liberalização” do XX Congresso de 1956 o regime de Krushev associou o pensamento de oposição à loucura¹⁸⁹.

Por meio desse panorama de 1945-65 a *expertise* psicológica ligada ao PCF recebia as ideias de Pavlov na França. Muitos psiquiatras “foram conduzidos a concentrar sua atenção sobre o que se passava na URSS e daí a Pavlov e à reflexologia” (*Entretien avec Michel Foucault* 1980 DEII p. 880). Dessa “atenção” derivou toda a “surdez” anteriormente citada. Sobre o “bloqueio ideológico” do PCF, cuja aceitação muitas vezes era comparada a um ascetismo religioso¹⁹⁰, “os psiquiatras (...) de esquerda encontravam-se bloqueados por uma situação política na qual, no fundo, não se gostaria que essa questão [da antipsiquiatria] se colocasse” e “era imposta como ideologia (...) a ideologia reflexológica” (*Enfermement, Psychiatrie, Prison* 1977 DEII p. 337). Sobre os problemas internos do pavlovismo, “os marxistas pagavam sua fidelidade ao velho positivismo, ao preço de uma surdez radical a respeito de todas as questões de psiquiatria pavloviana” (*Entretien avec Michel Foucault* 1977

¹⁸⁸ Foucault, M. *La Mort du Père* (1975) DEI p. 1604

¹⁸⁹ Foucault, M. *Enfermement, Psychiatrie, Prison* (1977) DEII p. 333. “Lembro-me de encontrar Marthe Robert e Michel de M’Uzan depois do centenário de Kafka em Praga: eles haviam ficado horrorizados de aprender quais eram os tratamentos reflexológicos pavlovianos que faziam os homossexuais suportarem (...) foto de mulher – injeção euforizante. Uma foto de homem – injeção nauseante” (...) p. 336.

¹⁹⁰ Por ex. “esse lado um pouco ridículo da conversão, do ascetismo, da auto-flagelação que é um dos elementos importantes do modo como muitos estudantes (...) participam da atividade do Partido” (*Entretien avec Michel Foucault* 1980 DEII p. 870)

DEII p. 142). A reflexologia levaria “a todo um conjunto de problemas teóricos e científicos que não poderia conduzi-los [os psiquiatras] muito longe (...), o clima marxista conduziu-os gradativamente a um impasse” (*Entretien avec Michel Foucault* 1980 DEII p. 880).

Sobre o teor de “auto-crítica” que se pode ler nas entrelinhas acima¹⁹¹, não se trata de perguntar simplesmente se Foucault compactuou ou não com o stalinismo, ou com as profissões de fé aludidas ao PCF. Como visto, em termos biográficos Eribon já descrevia sua relativa desenvoltura e mal estar diante do “ascetismo” do Partido. Em termos teóricos, recordando-se de seu primeiro livro, o próprio Foucault aludia à desenvoltura ali pretendida¹⁹². Com desenvoltura ou não, o livro é uma “tentativa” totalmente inserida no debate acima, talvez mais desenvolva na problematização feita na parte I, na argumentação das condições “históricas” (parte II) e no valor “relativo” conferido por exemplo à psicanálise e às abordagens existenciais¹⁹³, porém não tão desenvolva caso se considere a presença decisiva de Pavlov e sua confluência “marxizante”. De todo modo, os entrecruzamentos acima entre *Maladie Mentale et Personnalité*, o debate da época e os textos futuros já permitem afirmar algo: o abandono das posições do livro de 1954 deve-se a Foucault, diante das controvérsias acima, reconhecer a insuficiência do pavlovismo no plano teórico (ligado aos problemas internos e limitações dessa perspectiva, bem como sua “justaposição” ao marxismo) e no plano ideológico (ligado às atitudes “ascéticas” do PCF, ao fechamento da discussão e ao suporte ao primado anômalo de Pavlov). Embora Foucault não mencione, parte importante do que ele critica depois nos psiquiatras franceses dos anos 50 refere-se também às suas próprias posições da época. A “surdez radical”, o tributo ao “velho positivismo”, os problemas teóricos que não levam muito longe e os impasses mencionados, se cruzados com o conteúdo acima, certamente podem ser lidos contra as posições do livro. O Foucault que termina seu livro em 1953 e o publica em 1954 escreve em um contexto no qual os problemas internos de Pavlov se mantinham relativamente inabalados não por um debate científico, mas um primado artificial. Não apenas a ampliação gradativa da crítica psicológica e fisiológica às limitações do pavlovismo, mas também a história de sua leitura na URSS e fora dela, coincidem com a adesão de Foucault

¹⁹¹ Certamente não uma auto-crítica no sentido de um auto-exame com declarações esclarecedoras sobre posições e escolhas da vida passada, mas um entrecruzamento de referências que permite avaliar de que forma os textos futuros lançam luz direta ou sobretudo indiretamente nos problemas dos textos dos anos 50

¹⁹² “*Maladie Mentale et Personnalité* é uma obra totalmente destacada de tudo o que escrevi em seguida. Escrevi em um período no qual as diferentes significações da palavra alienação, seu sentido sociológico, histórico e psiquiátrico, se confundiam em uma perspectiva fenomenológica, marxista e psiquiátrica. (...) Tentei participar dessa discussão e (...) abordar o problema diferentemente pelo seguinte: mais do que fazer grandes percursos entre hegel e a Psiquiatria passando pelo neomarxismo, tentei compreender a questão do ponto de vista histórico e examinar o tratamento real do louco” (Foucault, M. *Interview de Michel Foucault* 1984 DEII p. 1484).

¹⁹³ Como visto, um tom um pouco diferente dos primeiros anos de *La Raison*. Embora, relendo a primeira parte do livro depois de ler o capítulo sobre Pavlov, retira-se facilmente a conclusão de que todos os elementos “extraídos” das dimensões psicológicas fazem parte de uma leitura “pavloviana” das psicologias. Seu valor “relativo” é na verdade o pavlovismo implícito, mas não plenamente realizado, que elas possuem.

(desenvolta ou não) a tal pensador no início dos anos 50 e seu rápido abandono.

No momento em que se abala o primado do pavlovismo, que efeitos repercutiriam sobre os problemas de *Maladie Mentale et Personnalité*? O lugar estrutural de Pavlov no livro é o de coroar o contato entre a individualidade e as condições sociais. Ele serve de ponto de apoio para mostrar porque tal doença aparece em tal doente. De um lado há a constituição fisiológica; de outro, a constituição histórica; entre história e fisiologia, a “unidade funcional” homem x meio definida pelo condicionamento reflexo daria conta, ultrapassaria a dualidade psiquê x organismo em nome de uma ciência psicológica efetiva. Colocando o pavlovismo em questão, seu princípio de unidade funcional se mostra como mais uma das “euforias conceituais” e “artifícios de linguagem” denunciados contra os globalismos do início do século XX.

Mas a considerar o livro, ruindo o esquema de Pavlov, o problema do “meio”, do “universo mórbido”, das relações entre o doente e as condições histórico-sociais circundantes, esse problema permanece aberto. Testemunha isso a estrutura mesma do livro, seu modo de colocar gradativamente tal problema. Depois de estabelecer os três “vetos” à metapatologia, a primeira parte segue em busca do que há de mais específico na doença “mental” e desemboca nas noções de angústia e *idios kosmos*. Mas as perspectivas existenciais colocavam para Foucault, na própria noção de “mundo”, a necessidade de ir além, abordar não apenas o “mundo” individual do doente mas o “universo” coletivo e as origens históricas da alienação, para fundá-la numa psicologia finalmente científica. Se o pavlovismo não oferece mais essa psicologia, os problemas recuam novamente à pergunta sobre o “mundo”. Que perspectiva daria conta do “mundo” mórbido e sua relação com o “universo” normal? Que outra psicologia “não pavloviana” poderia se transformar na ciência humana por excelência, formulada a partir da questão sobre o “meio”? A resposta de 1954 se mostrou ineficaz, mas em linhas gerais o problema permanece colocado.

Como se sabe, o índice da relativa permanência desse problema figura na reedição do livro, em 1962, sob o título *Maladie Mentale et Psychologie*, não mais “*personnalité*”¹⁹⁴. Conforme se vê por exemplo nos textos de Macherey (1985) e Moutinho (2002), em linhas mais gerais a primeira parte do livro é a que sofre menos alterações entre uma edição e outra. De saída, pode-se afirmar que a formulação do problema da parte I no texto de 1954 preservará boa parte de seu teor na formulação do problema de 1962¹⁹⁵. A segunda parte, responsável pela “resposta” à pergunta da primeira parte sobre a doença mental e o “mundo/meio”, altera-se quase inteiramente. Mas o livro de 1962 também coloca o problema de encarar, em âmbito

¹⁹⁴ Foucault, M. *Maladie Mentale et Psychologie*. Paris: Puf, 1962; Foucault, M. *Doença Mental e Psicologia*. RJ: Tempo Brasileiro, 1975. Adiante citado como MMPsy (com uma barra separando a paginação das duas edições).

¹⁹⁵ Retornaremos a esse ponto a seguir.

“positivo” e “real”, como nossa sociedade não se reconhece no doente que exclui. Entre os dois livros, cabe então notar uma primeira mudança decisiva: o foco principal do livro posterior não tratará mais de resolver o problema do “meio” suprimindo em nível antropológico a distância colocada entre o abstrato e o concreto, o ideal e o real, as prescrições da sociedade burguesa e sua realidade contraditória; não mais se tratará de encerrar a questão restituindo o homem ao homem, corrigir essa distância alienadora por meio de reformas institucionais ou mudanças sociais baseadas em noções como “infra/superestrutura”, “ideologia” e afins, amparadas em um viés marxizante. O livro de 1962 ampliará a questão do “meio” interrogando as condições históricas de possibilidade *da* doença mental e o “pavlovismo marxizante” se insere nisso.

Mas é necessário notar também em que sentido o pavlovismo marxizante se insere nisso. Mais do que dizer que Foucault antecipou as teses de 1961/62 logo nas possíveis críticas iniciais ao livro de 1954, importa procurar em seus textos que tipo de questão parece conduzir aos problemas das argumentações futuras. Por exemplo, anos depois, lembrando-se dos anos 50, Foucault critica o impedimento que o pavlovismo oferecia à possibilidade de uma antipsiquiatria francesa, a despeito de movimentos em curso na Inglaterra, nos EUA e na Itália (Szasz, Laing, Cooper, Basaglia)¹⁹⁶. Isto é, para o Foucault futuro que se lembra do contexto em que se inseriam suas primeiras posições, a reflexologia servia de muro de contenção para uma crítica mais rigorosa e efetiva das instituições psiquiátricas. Como, nesse sentido, ler o fim de *Maladie Mentale et Personnalité*, que conjecturava exatamente sobre radicalizar o pavlovismo em direção a uma crítica das instituições psiquiátricas? Todo o problema da crítica do “meio” se dirigia à transformação social e à reforma das instituições. Mas anos depois Foucault ataca justamente esse ponto. E mais importante: o pavlovismo, *alvo da crítica* futura, é o mesmo que em 1954 se oferecia como *instrumento crítico*:

Se falo da reflexologia, é porque na França ela foi certamente uma das razões pelas quais a antipsiquiatria não se desenvolveu. Os psiquiatras (...) de esquerda encontravam-se bloqueados por uma situação política na qual, no fundo, não se gostaria que essa questão se colocasse, pelo que se passava na União Soviética – sabendo-se disso ou não. (*Enfermement, Psychiatrie, Prison* 1977 DEII p. 337)

Leia-se: conforme o Foucault de 1954, o “pavlovismo marxizante” permitiria a crítica das instituições psi no horizonte de uma transformação social; conforme o Foucault posterior, esse mesmo pavlovismo é o que *impede* uma crítica efetiva das instituições. O texto de 1954 partia do problema da ignorância do “meio” e o radicalizava no viés “pavloviano-marxizante”; nos textos futuros, se utilizado o palavreado de 1954 o pavlovismo pode ser interpretado como mais uma forma dessa ignorância do “meio”. Como ler isso? Se o pavlovismo compunha uma

¹⁹⁶ “(...) Também penso, e o digo sem agressividade, que o clima marxista conduziu-os gradativamente a um impasse. De outra parte, creio que muito rapidamente muitos foram conduzidos (...) a pôr em questão a psicologia em termos de defesa sindical. Assim essas pessoas que, por suas capacidades, seus interesses e sua abertura sobre as coisas poderiam colocar os problemas da psiquiatria, [essas pessoas] foram conduzidas a impasses” (*Entretien avec Michel Foucault* 1980 DEII p. 880).

pretensa unidade com o viés “marxizante” e esse esquema funcionava prometendo a supressão das distâncias socialmente alienantes, tornar essa unidade um problema significa problematizar também as mesmas promessas desse esquema. Isto é, a promessa de suprimir a alienação por meio de uma reforma social e psiquiátrica tem seu teor mesmo corrompido pelo que pretendia suprimir e criticar. Lendo os textos futuros de Foucault, especialmente considerando sua crítica aos psiquiatras comunistas e à atitude do PCF desde os anos 50, é importante notar inclusive ele empregando *contra* o PCF e a URSS tons semelhantes aos empregados em *Maladie Mentale et Personnalité* contra as contradições psicologizantes da sociedade burguesa. Em entrevista de 1977 a Jacques Rancière¹⁹⁷, o filósofo reprovava o mesmo tom “ascético” do PCF, agravado por sua ausência de crítica rigorosa “ao que se passava na URSS”, notavelmente nos Gulags. A citação logo acima sobre os anos 50 alude ao mal estar e suspeita da época sobre o autoritarismo e desmandos na URSS. Mas depois da morte de Stalin, com essas práticas escancaradas, o PCF apenas contemporizava: os problemas da URSS são “os mesmos de todos os países do mundo”, mas não os mesmos do PCF - “livre” “a respeito da URSS”, o partido “evitaria” o gulag (*Pouvoirs et Stratégies* 1977 DEII p. 418-419). Para Foucault, tal liberdade e modo de “evitar” apenas faz correr, “a despeito do gulag”, “um discurso de esquerda no qual os princípios organizadores permaneceriam os mesmos” (p. 420). Como então colocar efetivamente em questão o Gulag e por conseguinte a própria postura omissa do PCF? Colocando tal confinamento em questão não em termos de contestá-lo por ser “desvio” ou “distorção especulativa ou prática” de alguma *virtualidade* doutrinária ou textual (por ex. os livros de Marx ou outro), mas “a partir da *realidade* do gulag”; não em termos de alguma “degenerescência”, “involução” ou “disfunção” *negativa* frente ao curso histórico que a URSS deveria ou não seguir, mas em termos “*positivos*” e delimitando o “funcionamento” efetivo do gulag nas práticas russas; não como fruto de um socialismo falsificado, idealizado e colocado “entre aspas” frente ao socialismo “verdadeiro”, mas em termos de elucidar os mecanismos efetivos de sua implementação e gestão, bem como as diversas resistências efetivas oferecidas contra os confinamentos; enfim, não dissolvendo a crítica ao gulag no argumento generalista de que no leste e no oeste “todos internam”, mas encarando o que tal confinamento tem de específico (*Pouvoirs et Stratégies* 1977 DEII p. 419-420).

Em *Maladie Mentale et Personnalité*, a crítica “positiva” e “real” das instituições (práticas e teóricas) da psicologia e das sociologias “burguesas” se encaminhou às condições sócio-históricas da doença e à unificação dessas condições com a individualidade por via do pavlovismo. Essa crítica tinha por horizonte novas instituições (práticas e teóricas). Visto que sua necessidade se retira da crítica “positiva” e “real”, essas novas instituições implicariam

¹⁹⁷ Foucault, M. *Pouvoirs et stratégies* (1977) DEII p. 418.

assumir o que a sociedade não assume, reconhecer o que ela não reconhece, encarar as contradições unindo o fio entre as condições historico-sociais alienantes e o alienado. Enfim, se o pavlovismo prescreve em seu seio terapêuticas que interferem diretamente no “meio”, interferindo no meio essas novas instituições se encaminhariam ao fim último de realizar “o dia que o doente não sofrerá mais a sorte da alienação”, quando será possível, para além das contradições alienantes, “encarar a dialética da doença em uma personalidade que permanece humana” (MMPer p. 83)¹⁹⁸. Diante disso, novamente as passagens posteriores acima perturbam o esquema. Elas afirmam que o pavlovismo e “o que se passava na URSS” impediam uma crítica efetiva das instituições psiquiátricas. E fazem isso inclusive utilizando, *contra* o pavlovismo e os comunistas franceses que depois faziam “um certo uso da aproximação gulag-internamento” (*Pouvoirs et Stratégies* 1977 DEII p. 418), tons semelhantes aos que em 1954 funcionavam a seu favor. Cruzando as referências entre o Foucault de 1954 e o posterior, pode-se extrair mais algumas direções. Em 1954, as instituições previstas pelo viés “pavloviano-marxizante” prometiam “desalienar” o homem, suprimir as distâncias criadas em nossa sociedade que individualizam o doente e abstraem as condições reais da doença. Como? Alterando o “meio”. Já o Foucault posterior, (1) colocando o pavlovismo sob suspeita (conforme os critérios acima), (2) criticando os comprometimentos dos psiquiatras dos anos 50 e (3) inclusive criticando em termos “positivos” e “reais” as omissões do viés “marxizante” empregado depois pelo PCF¹⁹⁹, o Foucault posterior põe em dúvida a própria legitimidade dessa “alteração do meio”, e, por conseguinte, da “desalienação” prometida por essa perspectiva²⁰⁰. O “pavlovismo-marxizante” prometia interferir no “meio” criando novas instituições e desalienando o homem. Mas conforme os textos futuros, a considerar o que essa perspectiva legou, o mesmo ingrediente crítico de 1954 merece uma crítica; o contexto de interlocutores no qual Foucault tentava “contribuir” com sua análise “positiva” e “real” de 1954 merece, ele mesmo, ser confrontado com ingredientes “positivos” e “reais”. O Foucault de 1954 pretendia se inserir em um plano de debate, utilizando termos não muito distantes desse plano e oferecendo sob esses termos uma “tentativa”²⁰¹. No momento em que Foucault julga esse plano inteiro problemático e corrompido, o mesmo julgamento se estende à própria tentativa então oferecida a esse plano. O jovem filósofo queria jogar o jogo criando um novo ordenamento das peças; posteriormente, acaba julgando problemáticas as peças e o próprio

¹⁹⁸ Cf. também, novamente, o fim do livro: “Não há doença possível quando se irrealizam as relações do indivíduo com seu meio; não há cura senão a que realiza relações novas com o meio” (MMPer p. 109).

¹⁹⁹ E talvez antes, pois mais de uma vez ele aludiu ao mal estar no PCF, com seus integrantes sabendo ou não sobre o que se passava.

²⁰⁰ Vale realçar: Depois de elogiar a terapia pavloviana do sono, Foucault estende o argumento: “é necessário preferir as terapêuticas que oferecem ao doente meios concretos de ultrapassar sua situação conflituosa, modificar seu meio, ou de responder de um modo diferenciado, isto é, adaptado, às contradições de suas condições de existência. (...) não há cura senão a que realiza relações novas com o meio” (MMPer p. 108-109)

²⁰¹ Foucault, M. *Interview de Michel Foucault* (1984) DEII p. 1484.

jogo.

A considerar tal esquema, o abandono das posições de *Maladie Mentale et Personnalité* não põe em questão apenas o pavlovismo, mas o próprio problema da “alienação” histórica e social que articulou sua necessidade. Das condições sócio-históricas alienantes ao pavlovismo e daí às instituições desalienadoras, tem-se no livro um liame de continuidade, “se é verdade que, como toda ciência do homem”, a psicologia “pretende desaliená-lo” (DMPer p. 110). Vê-se o problema: colocando sob suspeita o “pavlovismo-marxizante”, bastaria então encontrar outra perspectiva mais afeita à crítica da sociedade burguesa, criando novas instituições terapêuticas contra a alienação social? E mais, diante dos acontecimentos contemporâneos à morte de Stalin, à publicação do livro e à saída de Foucault do PCF, bastaria continuar concentrando a crítica na sociedade *grosso modo* burguesa²⁰²? Dados os problemas, que outra “psicologia verdadeira” possibilitaria “relações novas com o meio” (MMPer p. 109), “o dia que o doente não sofrerá mais a sorte da alienação” (MMPer p. 83)? Mas se há alguma psicologia para ser a “verdadeira”, no esquema do livro já não figurava toda a “dimensão psicológica” (inclusive a perspectiva existencial, objeto da *Introdução a Sonho e Existência*) sob suspeita? As críticas contra o pavlovismo e seus impasses não seriam anexadas a essa mesma suspeita contra as outras psicologias, necessitando assim não mais uma crítica das psicologias “burguesas”, mas uma crítica das psicologias “burguesas” e “não-burguesas”? Onde, nesse sentido, encontrar a “psicologia verdadeira”?

Em um dos textos citados acima, publicado depois do lançamento de *Vigiar e Punir*, Foucault parecia se referir aos compromissos que o conduziram a *História da Loucura*. Segundo ele, na época o assunto pareceu interessante devido ao “perfil epistemológico baixo” da psiquiatria em relação às outras ciências²⁰³. O interesse por esse perfil se regia por outra questão prévia. Referindo-se aos soviéticos (“não era exatamente o problema Lyssenko que dominava”²⁰⁴), o filósofo declarava: “um dos grandes problemas que se colocavam era o do estatuto político da ciência e das funções ideológicas que ela podia vincular”. Em jogo estavam “as relações [da ciência] com as estruturas políticas e econômicas da sociedade” (*Entretien avec Michel Foucault* 1977 DEII p. 140-141). Certamente o Foucault posterior ligava

²⁰² “Enfim, há talvez uma terceira razão, mas não estou certo, absolutamente, de seu papel. Pergunto-me se não havia nos intelectuais do PCF (ou em seus próximos) uma recusa de colocar o problema do internamento, de utilização política da psiquiatria, de uma maneira mais geral, do esquadramento disciplinar da sociedade. Poucos ainda, sem dúvida, conheciam nos anos 1955-1960 a amplitude do gulag na realidade, mas creio que muitos a pressentiam, muitos tinham o sentimento de que sobre isso era melhor de todo modo não falar: zona perigosa, luz vermelha. Certamente, é difícil de julgar retrospectivamente seu grau de consciência. Mas você sabe bem com que facilidade a direção do Partido (...) podia fazer circular as prescrições, impedir que se fale disso ou daquilo, desqualificar os que falam...” (*Entretien avec Michel Foucault* 1977 DEII p. 142)

²⁰³ Foucault, M. *Entretien avec Michel Foucault* 1977 DEII p. 141.

²⁰⁴ Não raramente a ascensão do pavlovismo nos anos 50 se compara, nos autores dos anos 50 citados acima, ao caso Lyssenko, com a diferença de que Pavlov foi um exemplar de abuso ilegítimo de conceitos (explicar as funções superiores com base no reflexo condicionado) e a biologia “mitchuriana” uma ficção.

retrospectivamente esses interesses antigos aos atuais, “poder e saber”. Mas sob o contexto acima, a recordação parece interessante: o problema das relações da psicologia “com as estruturas políticas e econômicas” não se dirige mais a uma psicologia desalienadora, mas à *psicologia em geral*. Conforme esse relato posterior, para escrever *História da Loucura* Foucault considerou o “perfil epistemológico baixo” das ciências psi, enxergando-o, dentre outros elementos, a partir das relações entre ciência e política na URSS. O realce não está na psicologia “burguesa” ou na noção operatória de “alienação” (psicológica, social etc.), mas nas relações entre ciência e política desde o caso Lyssenko. A ideia é sugestiva: o abandono das posições de *Maladie Mentale et Personnalité* em direção a *História da Loucura* parece dizer respeito ao momento em que a psicologia não se resolverá mais por uma psicologia desalienadora ou mais “verdadeira” do que as outras, mas sim quando se torna necessário interrogar o estatuto *da* psicologia enquanto tal por seu “perfil epistemológico baixo” - questão gerada pelas relações entre ciência e política. Não reforçariam esse caminho várias outras declarações enviesadas e posteriores?

Não se colocava o problema do funcionamento histórico do saber senão a partir dessas grandes ciências nobres. Ora, eu tinha sob os olhos, com a psiquiatria, leves películas de saber penosamente formadas que eram absolutamente ligadas a formas de poder que se podiam analisar.

No fundo, no lugar de colocar o problema da história das matemáticas, como havia feito Tran Duc Thao, ou como fazia Jean-Toussaint Desanti (...) é finalmente isso que pretendi fazer em *História da Loucura*: retomar um problema que era o dos marxistas, a formação de uma ciência no interior de uma dada sociedade.

(...) Compreendi mesmo mais tarde que esses problemas eram julgados perigosos, em mais de um sentido, do lado dos marxistas. (...) Sobretudo, fazendo a história da psiquiatria, tentando analisar seu funcionamento histórico em uma sociedade, eu metia o dedo, absolutamente sem o saber, sobre o funcionamento da psiquiatria na União Soviética. Eu não tinha em mente o vínculo dos partidos comunistas a todas as técnicas de vigilância, de controle social, de demarcação das anomalias.

É porque, além do mais, se houve psiquiatras marxistas, dos quais muitos eram abertos e inteligentes, eles não inventaram a antipsiquiatria.²⁰⁵

Como visto também na Introdução do presente trabalho, essas considerações coincidem com as várias outras declarações posteriores de Foucault, durante os anos 60, 70 e 80, sobre o início da leitura de Nietzsche e a busca do pensamento “de outro tipo”. Tal busca tinha por alvo uma alternativa diante da América dos anos 50 e da URSS legada pelo stalinismo, ou também diante do marxismo e da fenomenologia. Juntando as peças do quebra-cabeça, o caminho à Tese Principal descrito acima parece partir da psicologia russa como alternativa às psicologias ocidentais, e chegar à necessidade de interrogar, por via dos problemas entre ciência e política entrevistados na psicologia, o “perfil epistemológico baixo” *da* psicologia em geral. Não colocava Foucault por exemplo a necessidade de “nos livrar definitivamente do humanismo, e é nesse sentido que nosso trabalho é um trabalho político, na medida em que todos os regimes

²⁰⁵ Foucault, M. Entretien avec Roger-Pol Droit (junho de 1975) Acesso em <http://foucault.info/documents/foucault.entretien1975.fr.html> . Se o capítulo anterior apontava à necessidade de relacionar a *Introdução* com todos aqueles autores mais ou menos heideggerianos, os nomes de Desanti e Tran Duc Thao talvez apontem a necessidade de fazer o mesmo com *Maladie Mentale et Personnalité*.

do Leste e do Oeste fazem passar sua má mercadoria sob o pavilhão do humanismo”²⁰⁶?

A comparação entre os livros de 1954 e 1962 parece corroborar as linhas gerais esse caminho²⁰⁷. O título não mudou à toa (de *Personnalité* a *Psychologie*) e testemunharia sozinho a mudança de foco. Conforme mencionado, as principais mudanças envolveram a segunda parte do livro, substituída em bloco. Toda a parte sobre a história da loucura a partir da possessão, o louco “despossuído” pelas contradições alienantes da sociedade depois das revoluções burguesas e a alternativa do pavlovismo foi descartada. Na edição de 1962, a segunda parte se tornou um resumo de *História da Loucura*. Contudo, embora o texto da parte I não tenha muitas mudanças, as pequenas alterações são fundamentais e afetam o teor inteiro da problematização sobre as “dimensões psicológicas” e o “meio”. Nessas alterações se vê a mudança de tom, não mais em torno da “verdadeira psicologia” que corrigirá os defeitos das outras, mas da psicologia como figura da “modernidade”, “fina película na superfície do mundo ético” ocidental (MMPsy p. 89/85).

As alterações mostram bem o tom²⁰⁸: a “reflexão sobre o próprio homem” de 1954 envolvia livrar-se de certos “postulados” da medicina mental para “tornar-se rigorosamente científica” (MMPer p. 2), atingir o “homem real” para além das abstrações metapatológicas e psicologizantes, buscar na doença seu “sistema causal” e “condições reais” (MMPer p. 16-17); no livro de 1962 tal busca “científica” pelo “homem” cede lugar à busca pelo estatuto histórico de *toda* ciência do homem: “uma certa relação, historicamente situada, do homem ao homem louco e ao homem verdadeiro”. Mais do que postulados a depurar, há pressupostos ou “preâmbulos” [*préalables*] a considerar não para uma nova ciência, mas para um “novo rigor” (MMPsy p. 2/8). Nos textos posteriores não haverá mais um “homem real” por trás do véu das contradições sociais ou uma “vida psicológica” com causalidade mal explicitada; esses conteúdos psicológicos não se oferecem mais como *matérias* a se corrigir numa visão livre de abstrações, mas como *formas* a se descrever (“as formas concretas que a psicologia pôde lhe assinalar”, MMPsy p. 16-17/21). Tais formas não conduzem à verdadeira psicologia, mas a um “fato histórico” ou “de civilização” responsável por um “estranho estatuto da loucura” (MMPsy p. 16-17/21).

Tais fatores afetam diretamente a enunciação do problema do “meio”. Quando no início do livro Foucault questiona as relações entre o indivíduo e o “meio”, na edição de 1962 não importará mais, por exemplo, analisar as prescrições legais da sociedade burguesa (“a situação

²⁰⁶ *Entretien avec Madeleine Chapsal* (1966), DEI, p. 544.

²⁰⁷ Novamente valem as referências de Macherey (1985) e Moutinho (2002). Embora, como menciona Moutinho, Macherey comparou as mudanças mas não tentou buscar elementos sobre as interrogações que as condicionaram.

²⁰⁸ Para uma análise mais detalhada, retornar a Macherey (1985) e Moutinho (2002). Aqui, o foco reside nas mudanças de formulação da parte I (no modo de enunciar o problema), ainda na tentativa de evidenciar as aparentes insuficiências e o abandono das posições de 54.

de tutela imposta ao alienado pela lei de 1838”, MMPer p. 15) e confrontá-la com suas contradições concretas. Mudança essencial: todos os termos da contradição e da superação se colocam em um plano mais geral do que a diferenciação/tomada de consciência desalienadora ou a “reforma da estrutura da assistência médica” (MMPer p. 109). Para além da “Lei de 1838”, as prescrições legais, as teorias e as práticas concretas se inserem em 1962 como figuras de um plano mais geral, a “situação de internamento e tutela imposta ao alienado desde o fim do século XVIII” (MMPsy p. 15/19). Entre 1954 e 1962 a psicologia não disputa mais um debate de fundação, não há mais uma “subjetividade enigmática” resolvida pela análise das “condições objetivas” da “personalidade” (MMPer p. 70), mas um “enigmático estatuto”, fruto de um “núcleo de significações que se destaca do domínio no qual apareceu” (MMPsy p. 70/69, grifos meus). *Maladie Mentale et Personnalité* buscava significações que superassem as contradições sociais; mas *Maladie Mentale et Psychologie* postula um “domínio” histórico regedor tanto das contradições, quanto de sua superação. Tal “domínio” não conserva implícita a possibilidade de uma psicologia que, delineando-o, toma consciência de suas implicações e corrige seus prejuízos; trata-se mais de algo que se coloca na soleira de práticas psicológicas (e não-psicológicas), portanto algo de certo modo indiferente à escolha tática de uma psicologia em detrimento das outras, mas ainda regendo a existência de todas as psicologias²⁰⁹. Nesse sentido a preocupação pela “nova ciência” cede lugar ao “novo rigor”: problematizar as “significações” de toda psicologia possível dentro do “domínio” caracterizado pelo “mundo ético” ocidental.

Novamente, isso tudo parece se reportar aos comentários posteriores e enviesados de Foucault, quando aludia ao caminho até *História da Loucura* envolver a questão prévia de interrogar as relações entre ciência e política nos anos 50 com vistas no “perfil epistemológico baixo” da psicologia. O “domínio” histórico da “modernidade” diz respeito ao “núcleo” das significações psicológicas, pavlovianas ou não. Depois do livro de 1954 Foucault julgou necessário ampliar a análise do “meio” não mais para encontrar a “verdadeira psicologia”, mas para diagnosticar tal “domínio”.

Entrecruzando o contexto do pavlovismo nos anos 50, o primeiro livro de Foucault e seus textos posteriores, pode-se agora compor um quadro: o abandono das posições de *Maladie Mentale et Personnalité* envolve as “controvérsias” e “impasses” dos psiquiatras comunistas dos anos 50, o teor “ascético” da adesão ao PCF, e os problemas internos do pavlovismo e seu primado artificialmente alçado nos debates soviéticos. Mediante a estrutura argumentativa do livro de 54, pode-se também afirmar: com o comprometimento teórico e ideológico do projeto “pavloviano-marxizante” dos anos 50, comprometem-se também suas consequências

²⁰⁹ Mote já característico de *História da Loucura*

institucionais e seu teor de “alterar o meio”, levando consigo as noções de “homem real” (que porta a “unidade de fato” da psicopatologia), “desalienação” e “verdadeira psicologia”. *Maladie Mentale et Personnalité* pretendia denunciar os psicologismos e sociologismos em busca de uma teoria efetiva do Homem por detrás do véu das contradições sociais. Ao se constatar prejuízos nesse projeto, o problema das relações entre o “mundo” mórbido e as “significações exteriores” do “universo normal” perdura sem respostas, levando à reformulação do livro em direção à edição de 1962. Essa reformulação, acompanhando os textos futuros, consistirá em problematizar inteiramente o campo psicológico como figura da modernidade. Depois de *Maladie Mentale* Foucault ampliará sua interrogação, culminando, no acesso à biblioteca de Eric Waller depositada em Upsala, em sua *Tese Principal*. Na ausência de outros escritos da época para delimitar as mudanças de compromisso de Foucault, os entrecruzamentos acima conduziram ao traçado desse caminho.

Meio, negatividade, teoria e prática

Dada a contextualização acima de *Maladie Mentale et Personnalité*, o projeto antropológico ali contido e seus possíveis prejuízos, cabe ainda contrapor o livro à *Introdução a Sonho e Existência* e aos cursos mais ou menos contemporâneos da *École Normale*. Confrontando os textos, que questões a mais aparecem? Frente ao livro, as anotações de Jacques Lagrange dos outros cursos de 1953 trazem alguns elementos²¹⁰. Nas 6 páginas do curso sobre a *Psychologie Sociale*, o percurso segue das diferenças entre “sociedade animal e sociedade humana”, à “psicologia social” e à “psicologia da cultura”. No primeiro tópico há uma anotação sobre o “evolucionismo” de Herbert Spencer, mencionando – na linha de *Maladie Mentale et Personnalité* – a possibilidade de traçar “analogias formais” entre sociedades animais e humanas, mas não um liame efetivo – a despeito dos projetos evolucionistas - entre uma e outra (“é impossível, na realidade, de conceber a gênese da sociedade humana na sociedade animal”, *Psychologie Sociale* IMEC, FCL 3.8 p. 01²¹¹). Outro documento de 6 páginas, intitulado *Rapports de la Personnalité et de la Maladie Mentale*,

²¹⁰ Conserva-se aqui a posição enunciada na Introdução ao presente trabalho: apresentar a novidade de tais documentos tentando inseri-los no propósito do presente trabalho (e não o contrário), apresentando possíveis contribuições. Mas cabe novamente afirmar: tal exposição é preliminar e abre a necessidade de um estudo rigoroso (infelizmente ainda não realizado), exclusivamente dedicado a esses textos.

²¹¹ No tópico sobre “psicologia social”, cita William McDougall, Durkheim, Tarde e Mead, reprovando os franceses pela exclusiva atenção a Durkheim (“Na França, sob a influência de Durkheim, conduziu-se a consideração que o único texto válido da psicologia social e da sociologia é a psicologia coletiva” - responsável por destacar os “traços fundamentais” do grupo, enquanto a psicologia propriamente dita retiraria traços fundamentais do indivíduo, *Psychologie Sociale*, IMEC, FCL 3.8 p. 3). O documento termina com algumas anotações sobre a noção de “instituição” em Ralph Linton (citando nominalmente *The Study of Man*) e Abram Kardiner (*Les frontières psychologiques de la société*). Alguns desses autores são nominalmente citados em *La psychologie de 1850 à 1950*.

descreve teorias de Baillarger, Jackson e Henri Ey (o primeiro, citado na “cronologia” do livro; os outros dois citados no capítulo 2). O curso dedicado à *Psychologie de l'Enfant* segue do problema da hereditariedade à alienação mental, passando pelo desenvolvimento neurológico infantil e os déficits corticais. Cita o “princípio de inibição” e o “princípio de desenvolvimento” de Monakow e Mourgue (elementos presentes *en passant* no cap. 2²¹²).

Outro curso, *Rapports de la Folie avec les structures sociales*, divide-se em duas partes: “posição do problema” e relações entre psicose e sociedade. De saída o problema chama a atenção: “Toda medicina mental é uma objeção à possibilidade de estabelecer uma relação funcional ou genética entre a loucura e as estruturas sociais”. Com Pinel e Esquirol

toda a medicina mental viveu a esperança que se pensava definir em grandes espécies de doenças mentais; por uma sorte de materialismo aristotélico, os quadros metodológicos de referência da doença mental eram a doença orgânica e a patologia orgânica. Uma tal perspectiva é anti-histórica, pois o valor é cortado de seu contexto histórico e social. Desde então, a ideia mesma de escrever uma história da loucura vai ao encontro de todos os prejuízos da patologia clássica” (*Rapports de la Folie avec les structures sociales* IMEC, FCL 3.8 p. 1)

Embora rarefeita, a primeira parte da citação parece próxima de *Maladie Mentale et Personnalité*: o livro de 1954 descreve a patologia clássica de um lado pelo jogo sintomas x “essências” patológicas e de outro pela “naturalização” dessas essências na descrição de diversos grupos nosográficos (Cf. MMPer p. 7). No curso de 1953, a patologia se definiria pelo enquadramento das doenças em “grandes espécies” e ao mesmo tempo um “materialismo aristotélico” reportaria a descrição dessas espécies psicopatológicas ao organismo. A última frase salta aos olhos: “a ideia mesma de escrever uma história da loucura vai ao encontro de todos os prejuízos da patologia clássica”. Foucault anteciparia nela algum propósito futuro? A preocupação por uma “história da loucura” certamente terá consequências maiores, especialmente porque na época as duas “histórias” ensaiadas são a longa tradição binswangeriana da *Introdução* e a história da loucura a partir da possessão, no livro (como visto, no livro a perspectiva sócio-histórica “marxizante” convive e requer a “verdadeira psicologia” pavloviana). A continuidade do curso liga entretanto a passagem ao livro de 54, não a propósitos futuros²¹³: a patologia clássica individualiza a doença, retira-a de seu contexto social; uma história da loucura supõe um contexto sócio-histórico no qual ela se insere. Ideia autorizada pela sequência da “posição do problema”: os doentes mentais apresentam um

²¹² Conteúdos abordados: hereditariedade e suas relações com a inteligência e a personalidade; princípios gerais do desenvolvimento neurológico na infância (princípio de corticalização progressiva, lei céfalo-caudal, princípio de inibição, lei de integração, lei de localização abrangente, princípio [?] de desenvolvimento em Monakow e Mourgue, desintegração, solidariedade da maturação e do exercício), déficits corticais e alienação mental.

²¹³ Foucault ainda não chamou a classificação naturalista das espécies mórbidas de “histórica”, como fará nos livros seguintes, reportando-a por exemplo à “história natural” do século XVII (“história” em sentido etimológico). Caso se considerem os textos futuros, aqui está em jogo o debate “moderno” natureza x história (pode-se afirmar: característico dos textos de 1954), e não ainda a fragmentação da história natural clássica em direção às diversas historicidades “modernas”.

quadro clínico “desordenado, contraditório”; eles não se integram aos quadros sociais, ou pelo menos “a 'nossos' quadros sociais e históricos”; isso permite então “justificar o estudo dos problemas das relações entre a loucura e as estruturas sociais e as condições históricas entre as quais se fixa a loucura” (*Rapports de la Folie...* IMEC, FCL 3.8 p. 1). Na sequência do curso, Foucault relaciona a lógica da psicose com a lógica dos quadros sociais, começando pela noção de “contradição”: o doente desenvolve contradições no nível do comportamento, da afetividade (o texto cita Bleuler e a noção de ambivalência, p. 2), na justaposição contraditória de “temas” narrativos (“tema da insensibilidade e do sofrimento perpétuo”), na labilidade das significações da linguagem, e no autismo (contradições nas experiências da temporalidade, espacialidade e alteridade). A exposição conduz até a “tese sobre a consciência mórbida” de Charles Blondel (*Rapports de la Folie...* IMEC, FCL 3.8 p. 6): “a consciência normal não é, na realidade, senão uma consciência normalizada, isto é, as formas pelas quais a consciência normal se exprime não são produtos naturais do desenvolvimento da consciência (...), [mas] efeito da socialização dessa consciência”. A sociedade “cristaliza” na consciência diversas formas coletivas prévias de comportamento, linguagem, “articulações lógicas e gramaticais” (p. 6); sob as “cristalizações sociais”, permaneceria um “fundo psicótico puro ainda não socializado e reduzido ao silêncio pela socialização” (p. 7). Esse “fundo” se caracterizaria, em Blondel, pela “consciência afetiva e difusa” que o indivíduo pode ter dos acontecimentos que lhe ocorrem. Diante disso, o fim das anotações do curso exploram “consequências” (p. 08): o delírio seria a “apoteose da lógica”, “um *élan* para reintegrar a psiquê pura”, um esforço da lógica para apreender o “fundo psicótico”; daí o “polimorfismo do delírio”, seu deslizamento contínuo ao mesmo tempo na desordem dos conteúdos psíquicos e na ordem da linguagem; daí também a doença mental ter “sempre um tema afetivo essencial: a angústia” (p. 08). Fora a menção curiosa do início do texto a uma “história da loucura”, o curso finaliza com um tom próximo a *Maladie Mentale et Personnalité*. No livro, Blondel é citado logo no início (MMPer p. 1) para contrapor as psicologias da heterogeneidade às perspectivas fenomenológicas. O livro desenvolve estas perspectivas no capítulo 4. Já o curso segue via Blondel (portanto pela via da heterogeneidade), chegando no mesmo elemento oferecido em *Maladie Mentale* como o “*a priori*” da doença, porém acessível privilegiadamente pela fenomenologia: a angústia.

Outra anotação de 1953, talvez com maiores consequências, intitula-se *La Psychologie Génétique*. Mais extenso do que os outros (86 páginas), esse documento percorre um longo programa²¹⁴, para no fim problematizar o tema do título: “A psicologia genética se oferece

²¹⁴ Análises de Ribot (*La Psychologie Genetique*, IMEC FCL 3.8 p. 2), Janet (p. 2), Piaget (p. 3), Piaget x Gestalttheorie (p. 7), Wallon (p. 9) - constituição da personalidade pela emoção, estudo sensitivo-motor, experiência representativa do corpo, propriocepção x estereoccepção (11), Gênese das estruturas espaciais (15), Zazzo (20), análises de aptidões, com dados estatísticos (p. 22-23), As condutas sociais da criança (24), Crise da Personalidade (41) - com estudos de caso por ex. de René Zazzo, Lacan, Melanie Klein (43), experiência

atualmente como razão de reivindicar a existência de análises de condutas psicomotoras em sua sucessão, e a exploração de temas polimorfos que desenvolvem o tema fundamental da 'atividade' – a questão prévia” (*La Psychologie Génétique*, IMEC FCL 3.8 p. 53). Em torno da noção de “atividade” como “questão prévia” (a partir da qual a psicologia genética constrói sua razão de ser), Foucault inverte os termos e pergunta: a noção de atividade “seria suscitada por resultados que colocam em questão o próprio ponto de partida”, de onde “a questão prévia seria saber se essa razão de ser não é, sobretudo, uma razão de não-existência”. Há “ambiguidades” na noção de atividade. Examiná-las conduziria a uma “leitura mais válida da gênese psicológica”.

No alvo estão “alguns discípulos de Wallon” (*La Psychologie Génétique*, IMEC FCL 3.8 p. 55) e talvez ele mesmo. A noção de atividade (compreendida como “reação adaptável ao mundo exterior dos objetos”) se confronta, nesse plano, com a de “motricidade” (“reação endógena do organismo”). Para a psicologia genética haveria continuidade entre essas duas noções: “os equilíbrios motores estão sempre em circuito sobre tipos de atividade que definem neles as formas mais estáveis; os esquemas da motricidade se desenham apenas no filigrana de atividades que concernem e investem o mundo material dos objetos”²¹⁵. A continuidade entre os dois termos serviria para estabelecer uma “gênese” da noção de “prática”: haveria um liame direto e evolutivo entre as condições biológicas (os aparatos motores e as reações endógenas), a “atividade” (as reações adaptáveis ao mundo exterior) e a “prática” (o “meio” ou “mundo material onde se desdobram as condutas”, p. 55). Motricidade, atividade e prática implicariam gradativamente “etapas do desenvolvimento”, “níveis de estruturação ou integração” (p. 57). Amarrar conceitualmente as três noções conduziria a uma passagem harmoniosa e direta entre *teorias* do desenvolvimento infantil e *práticas* pedagógicas. Motricidade e atividade estariam em “continuidade de essência”; da atividade à prática bastaria uma “derivação”.

Mas, escreve Lagrange seguindo o curso de Foucault, se “a atividade é o contexto necessário da motricidade”, se a adaptação ao mundo exterior põe em atividade as reações endógenas, “sua continuidade de fato não exclui a novidade de uma com relação à outra” (*La Psychologie Génétique*, IMEC FCL 3.8 p. 55), isto é, não há “continuidade de essência” entre uma e outra. Do mesmo modo, a “prática” também é irreduzível à “atividade”: “Um apráxico recupera, em contexto familiar e com a 'cumplicidade' material de seu meio de trabalho, o gesto complexo e a análise abstrata e voluntária que lhe é interdita”. Seria isso signo de “uma transcendência da existência em relação à vida”, “marca empírica de uma intencionalidade

edipiana como fonte de conflitos (45), As condutas sociais da criança com menos de 4 anos (47), análises de QI, Woodworth, Newman (48), influência do meio no desenvolvimento afetivo (49)

²¹⁵ *La Psychologie Génétique*, IMEC FCL 3.8 p. 55. O curso cita um certo “Thomas”, provavelmente André-Thomas (interlocutor de Ajuriaguerra) em seu estudo *Equilibre et Equilibration*.

constitutiva das condutas”? “Não, mas simples prova de que a atividade humana está em circuito sobre um mundo da prática que a pré-existe de direito, precede-a de fato e a sustenta sem descontinuar” (p. 56). Há regras próprias no mundo material independentes da noção individual de “atividade” e interferindo nela, de modo que não se pode “dar imediatamente à atividade o sentido e o conteúdo de uma prática”. Esta não é o “desenvolvimento complexo da simples atividade”; assumir o contrário significaria adotar certo “evolucionismo” ou “essencialismo” (p. 57). Que ocorram significações exteriores à atividade individual, isso quer dizer que a noção de atividade, em psicologia genética, não seria a “panacéia” “para fazer tornar-se o que não tem nenhuma razão de se tornar, porque ou já é ou não é ainda” (p. 57).

Se há tal irreduzibilidade entre esses conceitos, a noção de “atividade” não receberia todos os privilégios de uma “questão prévia”, colocando assim em questão a psicologia genética. Daí a formulação de três perguntas: sobre a “forma de objetividade científica” que poderia apresentar a gênese psicológica²¹⁶; as relações entre psicologia genética e pedagogia; e as relações entre fisiologia, ontogênese e psicogênese.

As três questões estão interligadas e a primeira aparenta depender das últimas. Sobre psicologia genética x pedagogia, se é verdade que a motricidade se mistura “nessas formas funcionais nas quais as estruturas materiais se seguem à prática, em que medida a prática pedagógica encontraria sua verdade na gênese sensório-motora?” E invertendo os termos, em que medida essa gênese sensório-motora encontraria sua valorização “na prática da pedagogia”? (*La Psychologie Génétique*, IMEC FCL 3.8 p. 59) Vê-se o que está em jogo na terceira questão: a “ontogênese” das estruturas “foi um dos novos modelos científicos para uma psicogênese das condutas”; mas “instituir como único texto válido que permite ler essa gênese e ter o fio diretor de sua descrição é fazer de um estado de coisas constatado um princípio de constatação” (p. 59). Se a prática não se reduz à atividade, se há um “mundo material” ou “prático” independente da individualidade, uma ciência da ontogênese individual erra quando esgota o significado das condutas efetivas numa psicogênese; igualmente, pressupor que a prática pedagógica é a simples tradução da “gênese sensório-motora”, isto é, de algo da alçada da psicologia genética, significa igualmente reduzir o nível da “prática” ao primado da “atividade”, o “mundo material” ao primado individual. O “estado de coisas constatado”, isto é, o recorte das variáveis individuais da conduta feito pela psicologia genética, não pode valer como “princípio de constatação”, não esgota o sentido de uma conduta em caracteres psicogênicos.

Esgotar a conduta na psicogênese teria, assim, uma função precisa: “que essas

²¹⁶ Termos que colocam as questões seguintes: “poderia haver e deveria haver um pensamento dialético em psicologia genética?”; “poderia haver e deveria haver uma psicologia genética que seja outra coisa que uma ideologia?” (p. 58)

psicologias busquem o ponto de unidade da prática e da motricidade”, isso teria o resultado de “não levar a sério a gênese real, ou de tornar irreal o que há de sério na gênese” (*La Psychologie Génétique*, IMEC FCL 3.8 p. 61). Postular uma continuidade de essência entre os três níveis significaria hipostasiá-los, de onde, após expor considerações sobre Janet e Wallon (p. 61-69), o documento utiliza uma passagem da *Fenomenologia da Percepção* para mostrar o modo de emprego da hipostasia: “a palavra de ordem: não fazer a evolução com o evoluído (*Phénoménologie de la Perception*, p. 474 nota 1) continua a fazer fortuna. Ela tem por resultado que não se faz a evolução senão com a própria evolução, e que ela não se constitui senão de uma forma ideal e abstrata” (p. 69). O que significa: a linha evolutiva da gênese psicológica não é autônoma diante de outros modos de evolução ligados à evolução psicológica; “as condições da gênese psicológica não são medidas nessa gênese mesma, a forma e o conteúdo de sua evolução não possuem a mesma forma, nem o mesmo conteúdo, na evolução da criança ou do adulto” (p. 69). Por exemplo, o desenvolvimento da prevalência da mão direita não se esgota em um princípio individualizante simplesmente psicológico, mas tem um desenvolvimento “filogenético e ontogenético”, um “desenvolvimento de técnicas” e uma “história das práticas sociais”. Assim, as “condições da motricidade, da atividade e da prática” evoluem com “outras formas de evolução” alheias ao primado de uma evolução simplesmente psicogenética (p. 70).

Avançando os problemas, o documento conduz à questão do “meio”. Pode-se considerar que a psicologia genética não ignora essa noção, pois ela relaciona a atividade individual de um lado às condições orgânicas e de outro ao meio. Mas isso não basta, não é suficiente

denunciar a cada instante a importância ou a influência do meio – é mesmo ineficaz sublinhar a solidariedade da criança e do meio – é somente na análise do meio especificado em suas formas concretas e em sua constituição material que a psicologia genética poderá tornar-se uma descrição real; é nessa análise somente que ela poderá buscar definir suas relações com a pedagogia, e isso sob uma forma válida” (*La Psychologie Génétique*, IMEC FCL 3.8 p. 79).

A passagem põe algumas questões. Em primeiro lugar, salta aos olhos a necessidade de mostrar que o “meio” não se reduz apenas às relações funcionais entre indivíduo e meio, mas implica as tais “formas concretas” exteriores e autônomas em relação à evolução psicológica, formas autônomas mas ao mesmo tempo interferindo no conteúdo mesmo da evolução psicológica. A evolução psicológica não esgota essas formas exteriores, mas essas formas exteriores afetam o teor da evolução psicológica. Em segundo lugar, se a análise do meio se esgota em uma análise das relações indivíduo x meio, a pedagogia, uma prática concreta “do meio”, esgotará também seu conteúdo nessas relações individualizantes. Daí a ideia anterior de que entre motricidade, atividade e prática a psicologia enxerga um liame necessário e suficiente de continuidade. Não seria isso um modo de “abstrair” as relações entre pedagogia e psicologia

e deixar passar ao largo uma série de problemas?

O curso deslinda as manobras efetivas dessa abstração. *De um lado* haveria uma pedagogia que, desejando-se pura prática, repousaria implicitamente sobre a ideia de uma pura verdade psicológica da criança. A prática seria “aplicação” e “descoberta” dessa verdade. Portanto, dada a “verdade mesma” (*La Psychologie Génétique*, IMEC FCL 3.8 p. 80) do desenvolvimento infantil, caberia à pedagogia construir um “meio” correspondente a cada uma de suas etapas. Como exemplar, o curso menciona Maria Montessori: “A criança renasce sempre portando em si intacto o plano sobre o qual o homem devia se desenvolver”, para além dos desvios possíveis do adulto (p. 80). Em outras palavras, a “boa” pedagogia suprime esses desvios, aproximando as práticas do meio ao desenvolvimento infantil ideal. Tenta-se transformar o meio da criança em “um meio infantil, um meio liliputiano por escrúpulo de psicologia”; ao colocar o meio infantil em contradição com o meio adulto “não seria muito difícil mostrar como o cuidado de pureza exprime, de fato, as contradições do próprio adulto” (p. 80). *De outro lado*, tem-se uma psicologia que “pretende fazer uma leitura exaustiva da psicogênese na análise de práticas pedagógicas” (p. 80). Na letra de Lagrange, “haveria lugar, sem dúvida, de se impressionar” que uma teoria psicológica “reenvia, como a seu princípio, a prática social da pedagogia” (p. 81) e vice-versa, a prática pedagógica rapidamente se refere a uma teoria psicológica. Admite-se, assim, que “a psicologia é sempre da ordem da verdade” e a pedagogia, “da ordem da realidade” (p. 82²¹⁷).

Admitindo 1) haver ligação necessária mas não suficiente entre motricidade-atividade-prática, 2) não haver autonomia do campo psicológico em relação às dinâmicas do meio e 3) a suspeita sobre a continuidade entre psicologia e pedagogia (sobre a qual cada disciplina parece se apoiar na outra para retirar seus privilégios), Foucault formula a questão: “o único problema que é, a nosso ver, válido” é saber “se a psicologia não tem uma realidade” e “se a pedagogia não contém uma verdade”, visto que as relações são “infinitamente mais complicadas” do que as “obscuras” relações entre teoria e prática (*La Psychologie Génétique*, IMEC FCL 3.8 p. 82). Há uma função real na psicologia e uma função teórica na pedagogia não encaradas pela psicologia corrente, que enxerga nelas mera transposição.

Separados os problemas da “realidade” psicológica e da “verdade” pedagógica, o curso nota ainda que, a despeito do que decorre dessa separação, não se deve ignorar também a *efetividade* mesma desse apoio entre uma e outra, na qual elas se constituem mutuamente “em sua forma de verdade” e “no conteúdo de sua realidade”. O curso segue esse caminho: “Talvez”, a despeito dessa disjunção, psicologia e pedagogia “determinam um texto único no qual a realidade do resultado não pode se separar da verdade do processo que o produziu”. Isto

²¹⁷ Como exemplo o curso cita o “pragmatismo americano – a psicologia é a verdade abstrata da prática pedagógica” e o “racionalismo clássico – a pedagogia é a realização da verdade psicológica” (p. 82)

é, as psicologias convencionais “abstraem” o fato de que a ligação entre psicologia e pedagogia não constitui um liame de tradução e continuidade de essência, deixando passar ao largo as questões de que a psicologia contém uma “realidade” e a pedagogia uma “verdade”; mas em sua existência *efetiva* as duas juntas “determinam um texto único”, produzem um resultado “real” que não separa a “verdade” (a trama entre psicologia e pedagogia) “do processo que o produziu”. Há uma “unidade realmente dialética” (*La Psychologie Génétique*, IMEC FCL 3.8 p. 83) na qual a teoria e prática não são a simples tradução uma da outra - ou melhor formulando, sendo ou não pretensas traduções uma da outra, as duas fazem um jogo único na prática real, “em um movimento que se confunde com a gênese psicológica” (p. 84). Pedagogia não se reduz a psicologia prática, psicologia não se reduz a pedagogia teórica, mas a “prática real” na qual uma e outra se justapõem “produz”, cria “um movimento” cujo produto se confunde com a gênese psicológica.

Pedagogia não traduz gênese psicológica, a teoria da gênese psicológica não prescreve a prática pedagógica do modo transparente como se supõe, mas psicologia e pedagogia, articuladas numa prática real, *produzem* “gênese psicológica”. A gênese não está “entre” uma e outra (não é uma evidência constatada pelos postulados teóricos de uma e as aplicações práticas da outra), mas o confronto efetivo das duas produz gênese psicológica. Isso explica a afirmação anterior, de que embora a prática seja fruto de uma relação teoria-prática “abstrata”, a pedagogia *produz* um meio “liliputiano” *contraditório* ao redor da criança enquanto julga realizar uma *verdade* psicológica. Como exemplar dessas relações efetivas entre psicologia e pedagogia, as anotações mencionam Anton Makarenko, provavelmente no início de seu *Poema Pedagógico*: “a experiência de Makarenko, em Dzerjinski, manifesta a complexidade dessas relações entre a psicologia e a pedagogia no caso particular da delinquência” (*La Psychologie Génétique*, IMEC FCL 3.8 p. 84). O curso menciona o episódio no qual Makarenko esmurre um dos internos em sua colônia pedagógica²¹⁸. Aparentemente antes do episódio – segundo o

²¹⁸ As anotações não contêm maiores detalhes. A julgar o relato no qual “em um momento de cólera” Makarenko “se bate” com um dos internos (*La Psychologie Génétique*, IMEC FCL p. 84), provavelmente o texto alude ao primeiro capítulo do *Poema Pedagógico* (1980). No início da colônia Gorki (e não da colônia de Dzerjinski, uma segunda colônia já estruturada e posterior), os primeiros seis internos agiam à revelia das ordenanças institucionais. Ademais, desrespeitavam Makarenko e o pessoal da administração e à noite cometiam delitos na região (inclusive um assassinato). A equipe continuava trabalhando em prol da Colônia, sem a colaboração dos pupilos e aguentando suas ameaças e chacotas. Makarenko conteu os ânimos até estourar e “*largar a amarra pedagógica*” (1980 p. 30, grifo meu): em uma das reações de despeito de um pupilo de porte físico muito maior, o educador esmurrou-o na cara várias vezes. Depois do acontecimento, “no domínio da disciplina, o incidente (...) marcou uma reviravolta” (1980 p. 33). Os jovens começaram gradativamente a respeitá-lo. Um dos membros da equipe pressupôs que a educação da Colônia - que não deveria ser mais uma “colônia de delinquentes” pré-revolucionária mas uma instituição para “criar o homem novo” - talvez devesse então se assemelhar ao rigor agressivo de um seminário. Makarenko explica que o ocorrido não implicava adotar institucionalmente a agressão física, mas outra coisa: “Em toda essa história *eles não vêem as pancadas, eles vêem a cólera, o homem* que rebenta. Compreendem perfeitamente que eu teria podido não lhe bater, mas devolver Zadorov como incorrigível à Comissão de Infância Delinvente e causar-lhe muitos dissabores sérios. Mas eu não fiz isso, escolhi *uma linha de conduta perigosa para mim, mas humana e não formal*. É evidente que eles precisam da colônia. (...) Por outro lado, *vêm que nós trabalhamos muito para eles. São*

curso - havia uma “pedagogia de *laissez-faire*”, uma concepção psicológica implícita do “desenvolvimento natural, da educação, da formação recíproca”. Depois do episódio de cólera e agressão, “bruscamente” a prática “ultrapassa, como por acidente, essa teoria implícita” (p. 84). Surge uma dimensão de conflito “na qual o ato delinvente recebe um novo estatuto: ele não é mais tema de uma punição, é um momento na luta real entre dois homens”. A pedagogia de *laissez-faire* cede lugar a uma “pedagogia da luta”; nela, “a delinquência se abre então a um mundo real que confere sua significação humana” e permite uma “descoberta progressiva do sentido real da delinquência”. No momento em que Makarenko agride seu pupilo, a “pedagogia da luta” estabelecida “irrealiza” os lugares do educador e do delinvente, reduzindo-os a dois homens em “luta real”. Tal “luta”, mais do que derivar numa pedagogia repressora ou manter aqueles pressupostos implícitos, conduziu a uma ressignificação das práticas pedagógicas em torno da atenção sobre essas relações reais, não mais sobre os conteúdos individuais e a etiqueta da delinquência. Pautadas nas relações reais e nas novas “tarefas políticas, educativas” decorrentes – não mais na “liberação de cargas agressivas” ou na “ab-reação individual” -, as práticas permitiram aos delinquentes “liquidar seus conflitos” (p. 84).

Antes e depois do episódio da agressão, o que mudou? “Nessa nova prática pedagógica, não é uma nova psicologia que se revela, mas uma nova gênese psicológica que se faz” (*La Psychologie Génétique*, IMEC FCL 3.8 p. 84). O texto continua: “Portanto: não é uma psicologia verdadeira que sucede a uma psicologia falsa; mas uma psicologia inadequada chama uma prática mais válida, que constitui uma nova realidade” tornando possível “uma psicologia mais verdadeira” (p. 84). Qual é o resultado dessa produção “dialética” de “verdade” e “realidade” no caso Makarenko? Ele diz respeito a não haver “uma psicologia específica do delinvente na medida que a prática pedagógica, dando aos delinquentes concretos a possibilidade de apreender seu sentido real, permite aos delinquentes se irrealizarem como delinquentes – a psicologia do delinvente se torna falsa, pois a pedagogia abre a delinquência a uma realidade que irrealiza essa delinquência” (p. 84-85).

Disso tudo, as consequências: a relação convencional entre teoria psicológica e prática pedagógica não é válida; há um “prejuízo moderno, pragmático e sociológico” que “deduz a primeira da segunda” (*La Psychologie Génétique*, IMEC FCL 3.8 p. 85). Contra esses pressupostos, a “realidade” e a “verdade” fazem uma “trama única” (produzindo “gênese psicológica” mais ou menos mistificada) na qual se distingue, em um segundo momento, teoria e prática, psicologia e pedagogia e suas justificações decorrentes. E as anotações terminam com “objetivos”: “fazer uma história verdadeiramente materialista da atividade da criança” (p. 86).

Tais são as linhas gerais dos outros cursos da ENS em 1953. Igual aos outros cursos, *La Psychologie Génétique* não parece absolutamente distante da argumentação de *Maladie Mentale et Personnalité*. Em linhas gerais, no livro de 1954 o encontro da psicologia pavloviana com o viés marxizante permitiria ao mesmo tempo uma “psicologia verdadeira” e sua articulação com uma prática institucional focada no “homem real”; no curso de 1953, a restituição ao “homem real” conduziria a uma “prática mais válida, que constitui uma nova realidade” e daí a uma “psicologia mais verdadeira”. Mencionando a questão do “meio”, o fim do curso se dirige às relações entre teoria e prática, enquanto o livro busca as condições sócio-históricas de surgimento da doença mental e a ciência psicológica apropriada para abordá-la. O curso propõe uma crítica à continuidade ingênua entre teoria e prática, que não avalia seus efeitos “reais” por que os “abstrai”, fazendo do “constatado” um “princípio de constatação”. O livro também acusa as “dimensões” psicológicas de se acreditarem “condições”, por esgotarem no indivíduo as nuances sócio-históricas da doença.

Mas ler o livro sob a questão das relações entre teoria e prática pode trazer mais elementos²¹⁹. Conforme o teor dos últimos tópicos, o livro também julga demonstrar como as psicologias tradicionais e suas instituições, efetivamente, são tributárias de “abstracionismos” e reduções individualizantes:

Pretender destacar o doente de suas condições de existência e pretender separar a doença de suas condições de aparição é se fechar na mesma abstração; é implicar a teoria psicológica e a prática social do internamento na mesma cumplicidade: é pretender manter o doente em sua existência alienada. (MMPer p. 110)

Entrecruzando tal problema, o curso e o livro apresentam inclusive exemplos correspondentes. Quando o curso aborda a ilusão da prática pedagógica tradicional pretensamente suprimir as distâncias da teoria, produzindo ao redor da criança “um meio infantil, um meio liliputiano por escrúpulo de psicologia”, anteriormente já se demonstrou que a declaração sobre não ser “muito difícil mostrar como o cuidado de pureza exprime, de fato, as contradições do próprio adulto” encontra um correspondente no livro. Na argumentação sobre como nossa sociedade se exprime positivamente no doente que exclui, as psicologias da regressão infantil não empreendiam mais do que análises superficiais, diante de certa contradição historicamente instaurada entre o presente e o passado, o adulto e a criança²²⁰. Contradição cujas práticas pedagógicas testemunhariam a contraparte da psicologia: “toda evolução da pedagogia contemporânea, com a meta irrepreensível de preservar a criança dos conflitos adultos, acentua a distância que separa, para um homem, sua vida de criança de sua

²¹⁹ Se no presente trabalho cabe manter o curso em suspenso e não sustentar aqui mais do que a importância de um estudo mais aprofundado dele em relação às questões colocadas, não é necessária a mesma restrição para tentar extrair elementos do livro a partir das interrogações do curso.

²²⁰ “Quando o século XVIII, com Rousseau e Pestalozzi, se preocupou de constituir para a criança, com regras pedagógicas que seguem seu desenvolvimento, um mundo à sua medida, ele permitiu formar-se ao redor das crianças um meio irreal, abstrato e arcaico, sem relação com o mundo adulto” (MMPer p. 84)

vida de homem feito” (MMPer p. 84). Reforçando a contradição entre o mundo da fantasia ideal infantil e a realidade concreta do adulto, a pedagogia manteria como resultado o que é pressuposto, isto é, criaria mistificações, produzindo resultados concretos a partir de abstrações. No limite, ela alienaria o homem.

Como visto, o mesmo esquema teórico-prático se aplica às psicologias da história individual. O psicanalista julga tratar com sua psicanálise os conflitos individuais, mediando os modos do paciente lidar com seus próprios conteúdos e vicissitudes; e o faz criando em seu consultório um “meio artificial” (MMPer p. 109), abstraído das “relações sociais que determinam a economia atual” e “oferecem ao homem uma experiência de seu meio humano que povoam sem cessar a contradição” (MMPer p. 86²²¹).

Portanto, o esquema se aplica sem muitas dificuldades ao livro de 1954. Um viés sócio-histórico apoiado no pavlovismo restituiria a doença mental a uma análise apropriada de suas condições materiais e prescreveria novas práticas institucionais, baseadas no “homem real” e na “psicologia verdadeira”. Mas os entrecruzamentos com os textos futuros e o contexto da época mostraram diversos problemas nesse viés, seu abandono e o deslocamento do problema do “meio”. Com base nisso, pode-se formular outra interrogação: se a partir da questão do “meio” era possível contrapor *Maladie Mentale* aos textos futuros, que resultados se obteriam contrapondo esses textos na questão das relações entre teoria e prática, sua disjunção e as respostas de 1954? Retornando ao relato de outro ouvinte dos cursos de Foucault dos anos 50, não é sem consequências a declaração de Gérard Lebrun colocar precisamente esse problema:

Esse tema já aparecia nas aulas de Foucault, entre 1953 e 1955: será por acaso que a psicologia dos testes e a psicologia da criança nascem do estudo das crianças anormais? De onde vem a noção de idade mental, se não for da patologia? De onde vem a pedagogia moderna, se não for da intenção de integrar na escola as crianças retardadas? - Não, não foi por acaso que o desaparecimento da Desrazão transformou a função do patológico (...) o doente mental transformou-se um documento vivo, uma mina de informações (Lebrun 1985 p. 18)

Semelhante ao que sugerem as informações colhidas no curso, Lebrun chama a atenção às relações entre teoria psicológica e práticas (escolares, asilares etc.). De algum modo tais práticas se articularam com a existência de tais teorias. No contexto de 1954 esse “modo” é o de uma mistificação das relações humanas com base nas contradições sociais desde os projetos liberais de igualdade e liberdade. As teorias e práticas ocultam essas contradições reduzindo-as ao primado do indivíduo. Fazendo isso, deixam passar ao largo o fato de que enquanto essa mistificação impõe uma simples tradução entre teoria e prática, a teoria tem efetivamente uma “realidade” e a prática uma “verdade”. Encarar essas contradições significaria, portanto,

²²¹ “A psicanálise psicologiza o real, para irrealizá-lo: ela constringe o sujeito a reconhecer nesses conflitos a lei desregrada de seu coração, para não o deixar ler ali as contradições da ordem do mundo” (MMPer p. 109). Embora o livro não considere a “prática” das abordagens existenciais, elas se direcionariam ao mesmo conjunto de problemas (Cf. MMPer p. 88-89)

desmistificar as psicologias, encarar seu caráter disjuntivo por via de uma análise que leva a sério a questão do “meio”, e assim inaugurar novas relações teórico-práticas não mais mistificadas. Na citação de Lebrun, para dar conta dessas relações ele afirma sobre a “não casualidade” do “desaparecimento” histórico da noção de “Desrazão”: considerando as *démarches* de *História da Loucura*, esse “desaparecimento” é o responsável pelo aparecimento de novas relações entre teorias e práticas psicológicas. Em Lebrun, o fato das teorias aparecerem como o pretense correspondente direto e legitimador científico das práticas não se explica mais pela denúncia de uma abstração individualizante frente às condições “reais” da doença mental. Ou melhor, a pretensão de reunir na psicologia as condições da doença mental continuará sendo “mítica” nos textos posteriores; mas a crítica dessa mistificação não se apoiará mais em noções como as de “alienação”, “condições materiais” ou “homem real”. Isso porque o “desaparecimento da noção de Desrazão” não coincide com um jogo de mistificação/desmistificação, mas com o que torna esse jogo mesmo datado e historicamente possível. Por exemplo, a noção moderna de “alienação” (mental, social) não é mais um problema colocado *a partir* dos prejuízos históricos, mas *se constitui* pela mesma rede histórica que enunciou tais problemas. Com o desaparecimento da noção operatória “clássica” de Desrazão e o início do que Foucault chama de “modernidade”, não aparecem psicologias mistificadas à mercê de sua depuração por uma psicologia mais verdadeira, mas aparece *a* psicologia²²². Ou mais precisamente, aparecem as linhas de possibilidade de suas diversas posições táticas, consideradas por uns e outros mais ou menos corrigíveis ou verdadeiras, libertadoras ou alienadoras etc.. Não por acaso a redação dos parágrafos comentados acima sobre as relações entre teoria e prática em *Maladie Mentale et Personnalité* se conserva quase integralmente em *Maladie Mentale et Psychologie*, contudo mudando inteiramente o “modo” de encará-los²²³. Em 1954 e em 1962 Foucault acusava as dimensões psicológicas de não serem “autônomas” e de nossa sociedade não se reconhecer no doente que exclui. Mas enquanto em 1954 não se podia “confundir esses diversos aspectos da doença com suas origens reais” (MMPer p. 89), permitindo então a possibilidade de uma abordagem exterior às mistificações dar conta dessas “origens reais”, em 1962 o retorno às “origens reais” e suas abordagens apropriadas também se põe em questão: “As dimensões psicológicas da loucura não podem ser reprimidas a partir de um princípio de explicação ou de redução que lhes seria exterior. Mas elas devem situar-se no interior desta relação geral que o homem ocidental estabeleceu há praticamente dois séculos consigo mesmo” (MMPsy p. 102-103/97). Isto é, se em nível

²²² Ou mais rigorosamente o “círculo antropológico”

²²³ Isto é, os parágrafos dedicados a como nossa cultura se expressa positivamente no doente que exclui nas abordagens evolucionistas (MMPer p. 84-86; MMPsy p. 95-97/91-93), na história individual (MMPer p. 86-87; MMPsy p. 97-99/93-94) e nos fenômenos mórbidos (MMPer p. 88-89; MMPsy p. 99-100/94-96)

antropológico há psicologias mais ou menos mistificadas, no nível daquilo que Foucault chamará de “arqueológico” não há psicologia exterior às mistificações²²⁴, mas todas as psicologias se colocam “no interior dessa relação geral”. Do mesmo modo como acima se entreviu em Foucault a necessidade de radicalizar o problema do “meio” ou do “universo mórbido” em direção a *todas* as psicologias como “finas películas” na superfície do “mundo ético ocidental”, o problema da disjunção entre teoria e prática não conduz aqui à resolução por via de uma psicologia enfim verdadeira, mas ao aparecimento histórico *das* psicologias.

Isso tudo significa afirmar que a “auto-crítica” e o abandono por Foucault de seu projeto inicial também se refletem nas relações entre teoria e prática. *Entre* as posições de 1954 e a lembrança de Lebrun que liga *História da Loucura* aos cursos dos anos 50, lá está Foucault tematizando tais relações de um modo muito próximo de Lebrun, ainda não referido à “Desrazão clássica”, mas com alguns termos diferentes (veremos as circunstâncias) do mote de *Maladie Mentale et Personnalité*:

Foi igualmente no decorrer desses últimos cem anos que a psicologia instaurou relações novas com a prática: educação, medicina mental, organização de grupos. Ela se apresentou como seu funcionamento racional e científico; a psicologia genética constituiu-se como o quadro de toda pedagogia possível, e a psicopatologia ofereceu-se como reflexão sobre a prática psiquiátrica. Inversamente, a psicologia se colocou como questão os problemas suscitados por essas práticas: problema do sucesso e do fracasso escolar, problema da inserção do doente na sociedade, problema da adaptação do homem à sua profissão. (Foucault, M. *La Psychologie de 1850 à 1950*. (1957) DEI p. 149/123)

Aqui também a psicologia pretende estabelecer com a prática um liame direto de transposição e tradução. Aliás, a pretensão de tal “laço apertado e constante com a prática”, como se lê no texto, aproxima a psicologia ao *modus operandi* das outras ciências. Mas enquanto as ciências respondem às “limitações” e “problemas” colocados pelas dificuldades da prática (científica²²⁵), a psicologia (*toda* psicologia e não mais suas formas mistificadas diante de um olhar “pavloviano marxizante”) se move segundo outros critérios:

A psicologia, em contrapartida, *nasce neste ponto no qual a prática do homem encontra sua própria contradição*: a psicologia do desenvolvimento nasceu como uma reflexão sobre as interrupções do desenvolvimento; a psicologia da adaptação, como uma análise dos fenômenos de inadaptação; a da memória, da consciência, do sentimento surgiu, primeiro, como uma psicologia do esquecimento, do inconsciente e das perturbações afetivas. Sem forçar uma exatidão, pode-se dizer que a psicologia contemporânea é, em sua origem, uma análise do anormal, do patológico, do conflituoso, uma *reflexão sobre as contradições do homem consigo mesmo*. (PSY50 p. 149-150/123-124, grifos meus)

Igual aos problemas acima, diante de tal “origem” e desse apoio sobre a prática é possível perguntar também se, para além dessa tentativa de apoio mútuo entre verdade teórica e prática real, as teorias não possuem suas “realidades” e as práticas não possuem cada qual sua

²²⁴ Nesse sentido o projeto de 1954 de uma “nova ciência” cede lugar na edição de 1962 a um “novo rigor”. E por “mistificação”, entre um texto e outro o significado desliza: nos dois textos ela se refere à ilusão das dimensões psicológicas se acreditarem condições da psicologia; mas em 54 trata-se do jogo mistificação/desmistificação mediado pela possibilidade de uma psicologia mais verdadeira; em 62 trata-se do estatuto de toda psicologia possível no “mundo ético” ocidental.

²²⁵ É notável, por exemplo, ver como a astronomia moderna nasce *grosso modo* do telescópio enquanto a psicologia infantil nasce dos problemas da adequação da criança à instituição escolar.

Introdução a Sonho e Existência, sobre o apoio das ciências humanas em certo estatuto do negativo e a necessidade de analisar a negatividade e tal apoio. Naquele contexto, tentou-se extrair diversos fatores para delimitar como Foucault lia as “contribuições” de Binswanger para seus próprios projetos, cujos termos mais rigorosos ficaram na promessa de um “trabalho futuro”. A inexistência desse trabalho, *Maladie Mentale et Personnalité*, os textos futuros e os cursos na ENS, enfim, esses fatores reunidos e entrecruzados deram conteúdo à afirmação de que após a escrita da *Introdução* Foucault mudou seus projetos, reformulando os problemas enfrentados – os de uma resposta antropológica aos problemas das ciências humanas. A crítica de Heidegger a Binswanger e os compromissos futuros de Foucault citando Heidegger - e também provavelmente a curiosa exposição do curso sobre *l'angoisse* - serviram como ponto de apoio para delinear algumas possíveis linhas da mudança desses projetos.

Que Foucault tenha enxergado insuficiências no projeto existencial, as críticas de *Maladie Mentale et Personnalité* reforçam isso. E mais: a permanência dessas críticas ainda com as alterações e a reedição do livro em 1962 reiteram a possibilidade de *Maladie Mentale et Personnalité* ser – caso Foucault estivesse interessado em alguma coerência teórica nos dois textos – um testemunho dos motivos pelos quais o plano geral das “contribuições” de Binswanger foi abandonado²²⁷.

Sobre essas contribuições e reformulações, nota-se como os dois textos de 1954 se contrapõem. Frente aos diversos debates e prejuízos das ciências humanas, a *Introdução* prometia reconduzi-los a uma antropologia focada nos fundamentos existenciais mais originários e daí à ação concreta; já *Maladie Mentale et Personnalité* reconduziria as contradições das ciências humanas a uma análise sócio-histórica ligada a uma psicologia pavloviana. A *Introdução* criticava os naturalismos e as reduções fisiológicas; *Maladie Mentale* erigia a psicofisiologia russa dos anos 50 como isenta dos prejuízos do “meio”. Na *Introdução*, o sonho se alçava como elemento privilegiado, anterior às divisões vígeis e denotador dos movimentos originários da liberdade; já o livro elogiava as propriedades inibidoras do sono apoiadas em princípios da fisiologia animal²²⁸. O texto sobre Binswanger prometia criticar a longa tradição que separava imaginação e realidade, em nome da existência aberta ao mundo; o livro prometia desmistificar as diversas abstrações individualizantes, recuperando a ação humana efetiva sobre o meio real. Na *Introdução* as diversas narrativas históricas do sonho se reuniam no fundamento das direções existenciais mais fundamentais; no

²²⁷ Isto é, o fato das críticas de MMPer às perspectivas existenciais serem as mesmas até a edição de 1962 mostra em eco que em 1954 Foucault já julgava tais críticas suficientes. O que pode ser um fator interessante para quem se pergunta sobre qual texto “veio depois”, caso não se escreveram ao mesmo tempo.

²²⁸ Sven Follin, comentando Pavlov em *La Raison*: “Não é sem dúvida exagerado que se encontrariam aqui [na persistência de excitações localizadas] as bases de uma explicação científica do sonho. Não é indiferente lembrar que a maioria ou talvez mesmo a totalidade de nossos sonhos são ligados às excitações fortes do dia ou às questões que nos preocupam” (1951 p. 108)

livro as perspectivas existenciais deveriam retornar à História (eram insuficientes para dar conta do “meio”).

E não obstante essas diferenças e as críticas de *Maladie Mentale et Personnalité à Introduction* já enunciadas acima, curiosamente os dois textos apresentam pontos comuns no que se refere a cada qual empreender um projeto antropológico. As duas perspectivas se situam em projetos antropológicos antagônicos. Dentro do plano de debate sobre o fundamento das ciências humanas, cada texto escolhe uma posição tática, que ao requerer o papel de fundamentar o Homem, nega e exclui as outras posições (fenomenologia x naturalismo, perspectivas existenciais x fisiologia etc.). Mas as posições *coincidem* em, cada qual, apresentar seu projeto antropológico, “prometer o homem ao homem”, suprimir suas distâncias alienantes, torná-lo mais livre sob um conhecimento de suas condições mais realistas ou autênticas. Os dois textos se fiam na definição da capacidade de certas nuances da subjetividade ultrapassarem suas determinações ou fixações (outras de suas nuances), em direção a tais condições²²⁹. Não é à toa que Foucault liga, com Binswanger, a noção de “comunidade” de Heráclito à “espiritualidade” hegeliana, associando a psicoterapia a um processo “dialético” que segue da fixação natural à sociabilidade, ou de uma reviravolta do homem sobre si mesmo em que ele é capaz de superar suas determinações naturais; igualmente, o livro alça a consciência das contradições sociais como defesa contra a alienação. A *Introduction*, por via de seu projeto de uma “antropologia da expressão”, prometia uma análise dos compromissos éticos do bom uso da liberdade frente às autênticas condições existenciais de um lado e ao mundo com os outros de outro; dentro dessa questão de constituir um mundo efetivamente “comum”, *Maladie Mentale* julgava mesmo necessário ultrapassar a noção de “*mundo mórbido*” em direção ao “*universo do homem normal*”, isto é, radicalizar a questão do comum para além das relações individuais entre os homens, em direção a um âmbito sócio-histórico. Os exemplares da arte e da psicoterapia na *Introduction*, e a psicoterapia “do meio” com as reformas institucionais em *Maladie Mentale* prometiam (cada qual a seu modo) essa condução do homem à realização de sua humanidade plena. Nos dois textos de 1954, Foucault buscava algo que se tornou depois um de seus alvos principais: a pretensão das ciências humanas em reconduzirem o homem a certo tipo de condição humana, definindo essa condição por uma perspectiva antropológica à escolha.

Cabe reunir agora os fatores colhidos nos dois textos de 1954 e perguntar: se depois desses textos Foucault deixou de lado os dois projetos antropológicos, sob quais direções mais

²²⁹ Frédéric Gros (1997 p. 26): “A incompatibilidade das duas abordagens era portanto mascarada pelo prestígio imediato de um postulado comum: a posição de um *homem verdadeiro*, imediatamente restituído a si mesmo (prometido à desalienação futura, ou ancorado em uma liberdade originária) que constituía a justa medida desses saberes não psicológicos (a ciência marxista ou a intuição essencial)”.

ou menos prováveis ocorreu o abandono? Conforme Gros (1997 p. 26), o antagonismo das duas escolhas simultâneas contribuiria para contestar ambas: “A ciência autêntica (não burguesa) garantia o único acesso possível ao homem verdadeiro, na medida em que prometia seu advento próximo. Mas o recurso paralelo a um estilo de análise fenomenológica devia conduzir a uma inquietude sobre esse sentido da loucura como doença mental (estimulada ainda pela leitura de Nietzsche)”. Se o problema de fundar uma ciência humana admite ao mesmo tempo duas perspectivas ao mesmo tempo válidas e antagônicas, ou as duas perspectivas são nulas, ou (*e?*) seu objeto é problemático, ou (*e?*) o problema é inteiramente mal formulado²³⁰. Qualquer que seja a resposta, diversos comentadores, além de Gros, consideram a importância de uma outra declaração posterior de Foucault sobre tal inquietude e a mudança decorrente:

Estudar em sua história as formas de experiência é um tema que me vem de um projeto mais antigo: o de fazer uso dos métodos da análise existencial no campo da psiquiatria e no domínio da doença mental. Por duas razões que não eram independentes uma da outra, esse projeto me deixava insatisfeito: sua insuficiência *teórica* na elaboração da noção de experiência e a ambiguidade de seu vínculo com uma *prática* psiquiátrica que ele ao mesmo tempo ignorava e supunha. Poderia-se tentar resolver a primeira dificuldade referindo-se a uma teoria geral do ser humano; e tratar de outro modo o segundo problema pelo recurso tão frequentemente repetido ao “contexto econômico e social”; podia-se aceitar assim o dilema então dominante de uma antropologia filosófica e de uma história social. Mas me perguntei se não era possível, mais do que jogar dentro dessa alternativa, pensar a historicidade mesma das formas de experiência. (...) (*Préface à l’Histoire de la sexualité* (1984) DEII, p. 1398, grifos meus).

Reunindo os fatores trabalhados nos últimos tópicos, algumas direções mais ou menos prováveis dos textos e do contexto dos anos 50 se dirigem ao conteúdo dessa citação: O projeto de um fundamento existencial para as ciências humanas conduziu a uma antropologia da expressão, deixada para um trabalho futuro. Foucault abandonaria tal projeto devido à necessidade de, para além do “trabalho ético da expressão”, ultrapassar o problema do “mundo mórbido” em direção às condições históricas de sua separação em relação ao “universo normal”. Tais condições históricas, caso se considere o livro de 1954, passam ao largo do problema ético do “trabalho da expressão” e requerem um nível de análise próprio. Outro fator das prováveis linhas desse abandono refere-se à possível releitura crítica de Heidegger contra Binswanger e à curiosa declaração, ainda em 1953, de que para Binswanger “o sujeito seria o *Dasein*”. Mais ou menos contemporaneamente ao projeto existencial, em *Maladie Mentale et Personnalité* Foucault abordou as condições históricas do “mundo” ou “meio” que separa o mórbido do normal, esboçando uma história da loucura a partir do tema de uma alienação

²³⁰ Vale outra citação de Vygotsky, que apresenta com outras escolhas o mesmo problema: “Esses destinos, tão semelhantes como quatro gotas da mesma chuva, arrastam as idéias pelo mesmo caminho. O volume do conceito aumenta e tende ao infinito e, de acordo com a conhecida lei da lógica, seu conteúdo tende com idêntica celeridade a zero. Cada uma dessas idéias é, no lugar que lhe corresponde, extraordinariamente rica quanto a seu conteúdo, está cheia de significado e sentido, está plena de valor e é frutífera. Mas quando as idéias se elevam à categoria de leis universais passam a valer o mesmo, tanto umas quanto as outras são absolutamente iguais entre si, isto é, simples e redondos zeros; a individualidade de Stern é para Békhterev um complexo de reflexos, para Wertheimer uma Gestalt e para Freud sexualidade”. (Vygotsky 1926/1999, p. 227)

socialmente datada (o louco deixa de ser possuído por forças exteriores para tornar-se despossuído de seus direitos fundamentais). Dada a análise “marxizante” apropriada das condições históricas, seria possível restituir o homem a sua condição usurpada de sujeito determinante do “meio”, especialmente por uma psicologia inspirada em Pavlov (na qual os circuitos de excitação e inibição impressos no cérebro seriam o exato ponto de contato entre as condições biológicas e os estímulos do “meio”). Tal recurso pavloviano, entretanto, conduziu a diversos impasses de ordem teórica e política. Em ordem teórica, a passagem entre psicologia animal e teoria sócio-histórica de um lado, e entre as funções inferiores e superiores de outro, não se mostrou legítima por mera coexistência da teoria social com o modelo do reflexo condicionado. E em ordem política, a história da URSS pós-Stalin mostraria que o primado artificial de Pavlov alçado durante os anos 1945-1953 representou, junto com outros exemplos mais notáveis e paradigmáticos como o caso Lyssenko, uma curiosa série de tentativas do governo soviético para apoiar mutuamente ciência e política. Tanto o prejuízo teórico quanto o político implicariam – em Foucault - não apenas negar o pavlovismo e corrigir o esquema com outra psicologia, mas abandonar o uso crítico da noção de “alienação” e ampliar o problema, em direção ao fundamento histórico de toda promessa antropológica de desalienação. Deslocam-se assim diversos eixos problemáticos: a questão do “meio” (não mais em direção às “condições reais” da doença, mas a uma problematização das antropologias como figuras do “mundo ético ocidental”); a questão das relações entre teoria e prática (não mais situadas em um jogo de mistificação/desmistificação, mas na necessidade de elucidar historicamente tanto as disjunções mistificadoras quanto as promessas de novas teorias desmistificadas); a questão da negatividade (recolhida pela noção de “desalienação” nas perspectivas antropológicas, mas tornada depois um problema que requer outro nível); e a própria questão antropológica (ela deixa de significar a escolha de uma posição tática para negar outras e se dirige ao solo histórico dessas escolhas e disputas sobre o “homem”).

Conforme comentado na Introdução ao presente trabalho, Foucault empreendeu em 1954 dois projetos de *contestação* e *fundação* das ciências humanas. Entrevê-se, entre os textos de 1954 e 1957, a insuficiência e o abandono desses motes em direção à *denúncia* dos antropologismos pelo seu modo de *constituição* histórica. Nesse sentido a continuação da citação acima implica duas mudanças de “tarefa”, coincidentes com a formulação de Foucault de sua crítica das antropologias:

(...) O que implicava duas tarefas negativas: uma *redução* 'nominalista' da antropologia filosófica bem como das noções que podiam se apoiar nela, e um *deslocamento* em relação ao domínio, aos conceitos e aos métodos da história das sociedades. Positivamente a tarefa era de evidenciar o *domínio* no qual a formação, o desenvolvimento, a transformação das formas de experiência podem ter seu lugar: isto é, uma história do pensamento. (*Préface à l'Histoire de la sexualité* 1984 DEII, p. 1398, grifos meus)

Cabe seguir o debate posterior e os textos de 1957 para circunscrever esses

deslocamentos e a necessidade da nova “tarefa”, isto é, como o problema da negatividade e da radicalização da pergunta sobre o “meio” conduzem a um novo “domínio”: a crítica do homem moderno.

CAPÍTULO 3

OS PROBLEMAS DA ANTROPOLOGIA

Tu feras de l'âme qui n'existe pas un homme meilleur qu'elle.

- René Char -

Depois da publicação de *Maladie Mentale et Personnalité*, afirma Eribon (1990 p. 83-84), Foucault discutia frequentemente sobre psicologia com Jean Hyppolite. Em fevereiro de 1955, Hyppolite, tornado diretor da ENS, planejava reunir na instituição um círculo de estudiosos de filosofia e psicologia. André Ombredane, um dos fundadores do CERP (*Centre d'Etudes et Recherches Psychotechniques*) com Jean-Marie Faverge, coordenou ali desde essa época um seminário de psicologia. Foucault participou de uma primeira reunião em fevereiro, com Ombredane, Hyppolite e outros. Mas ainda no ano anterior recebeu um convite de Georges Dumézil para ocupar os cargos de diretor da *Maison de France* e “leitor” na Universidade de Uppsala. Em agosto de 1955 Foucault assumiu as funções na Suécia (Macey 1995 p. 120). Desde então recebeu, até a ida à Polônia em 1958, diversas visitas de conferencistas. Hyppolite apresentou ali, em dezembro de 1955, uma conferência intitulada *Histoire et Existence*²³¹. Mas no mesmo ano, provavelmente afim às discussões do grupo da ENS (ou dos planos de Hyppolite para esse grupo), outra conferência carregava um título mais sugestivo: *Pathologie Mentale et Organisation*²³².

Nessa conferência, Hyppolite declara que a experiência de um ano acompanhando os trabalhos do psiquiatra Henri Baruk, em Charenton, confirmou-lhe a ideia de que “o estudo da loucura – a alienação no sentido profundo do termo – estava no centro de uma antropologia, de um estudo do homem”. Mas curiosamente, “estudo do homem” não se refere ali propriamente à busca de uma verdade mais humana para além da alienação: “o estilo do asilo e dos consultores

²³¹ Hyppolite, Jean. (1955) *Histoire et Existence. Figures de la Pensée Philosophique* (Vol. II). Paris: PUF, 1971. A conferência é uma breve exposição das relações entre existencialismo e marxismo na França, em torno de dois eixos advindos da obra de Marx: a necessidade “objetiva” (“socialismo dito científico”, uma “filosofia da necessidade histórica) ou “subjetiva” (possibilidade ou não do “fracasso” da Revolução por meios interferindo na consciência proletária, possibilidade de fracasso da história). A revolução é uma necessidade da História? Não haveria o risco do “fracasso possível da história, de impasses históricos, da adesão a um partido que se pretende o único intérprete válido da história”? Diante disso, o existencialismo francês faria uma interpretação “subjetiva” do marxismo, isto é, “do homem, engajado na história, em situação histórica, tendo um passado e se projetando ao futuro, ligado aos outros homens, e constituindo com eles uma história” (1955/1971 p. 978-979).

²³² Hyppolite, Jean. (1955) *Pathologie Mentale et Organisation. Figures de la Pensée Philosophique* (Vol. II). Paris: PUF, 1971.

é um espelho deformador de toda a vida social contemporânea, de sua organização e de seus problemas” (1955/1971 p. 885-886). Há uma relação tal entre o homem normal e o homem louco que o asilo não testemunha apenas os desvios do louco e suas quimeras. O afastamento do louco devolve ao homem normal uma imagem distorcida, não do louco mas de si mesmo. Se o asilo é um “refúgio” dos que não podem ou não devem viver em nosso “meio inter-humano”, ele não deixa de se tornar no mesmo movimento um “modo de compreender indiretamente o meio e os problemas que ele põe incessantemente ao homem normal”. Quais problemas? Aqueles “que o homem normal não pôde resolver ou tentou deles se subtrair, manifestando-os sob uma forma caricatural (problema da máquina, problema das relações inter-humanas)” (1955/1971 p. 886). As formas da loucura e seu confinamento no Asilo apontariam à complexidade do meio alienante, da vida normal.

Por outro lado, Hyppolite insere a noção de “autenticidade”: a loucura é “como um fracasso do homem em relação a uma adaptação mais alta, a uma autenticidade superior à inautenticidade da vida cotidiana” (1955/1971 p. 886). Afastando-se dessa inautenticidade o homem entra na aposta e risco da autenticidade ou do fracasso em relação a ela, representado pela loucura. O que significa dizer: se pode haver ou não fracasso diante da inautenticidade do “meio”, é porque o meio traz dificuldades, ele mesmo é “inautêntico”. O “meio” apresenta exigências irrefreáveis vindas de fora, de um mundo de máquinas e mecanismos cada vez mais complexo no qual a relação do homem consigo mesmo e com os outros se tornou anônima e impessoal, não mais humana, mas “do homem com as máquinas”:

resultamos de um mundo organizado no qual sentimos a nós mesmos como perdidos e dispersos. Mais a técnica se complica, mais ela parece nos exigir para que tomemos o essencial pelo não essencial, mais ela nos exige uma presença esgotante que não é uma presença autêntica, uma espécie de esquecimento de si que é ao mesmo tempo um esforço (1955/1971 p. 888).

Dadas a imagem em espelho do “meio” e o problema da autenticidade, a loucura se situaria entre a “antropologia” e a “ontologia”. Que o problema seja “ontológico”, um fracasso em relação ao “ser”, isso significa que as técnicas terapêuticas e a cura médica não esgotariam o elemento da inautenticidade. Este elemento ultrapassa o indivíduo em direção ao “mundo”. Hyppolite comenta brevemente a abordagem de Baruk, segundo ele reportada a Pinel. Conforme essa abordagem, as estruturas mais sólidas e corrompidas por último no louco são as estruturas morais. Portanto os loucos devem ser tratados como homens e restituídos à razão humana ainda remanescente na loucura. Mas por outro lado, sem mostrar necessariamente divergências com Baruk, Hyppolite aponta outra questão: se o asilo é um espelho distorcido do normal, não bastam os médicos ou as terapêuticas para resolver tal problema; a inautenticidade não é apenas a perda de um “equilíbrio que poderia ser definido tecnicamente (então a questão da alienação realçaria somente a competência de certos técnicos, psiquiatras e sociólogos),

perda que se poderia ainda remediar por uma organização técnica” (p. 890). Resta algo mais, precisamente a “inautenticidade” do “meio” e o problema da “autenticidade”. Esses dois fatores não implicariam negar ou suprimir as vicissitudes do meio, mas colocar “*uma outra posição da questão do homem*”, afirma o autor com destaque.

Se é assim, qual seria o conteúdo dessa “outra posição”, dirigido à “autenticidade”? Ele não se trataria do retorno do homem a uma natureza humana “que talvez jamais existiu” (1955/1971 p. 889). Tampouco seria aquela restituição técnica à normalidade. Trata-se, para Hyppolite, de levar a sério a “errância humana” no mundo, a questão da “essência humana” ou da “relação ao ser” colocada por Heidegger: é necessário, diante do peso do mundo técnico circundante, “reconhecer uma aventura que, distanciando-nos aparentemente de nossa essência, constrange a nos aproximarmos dela, a subir novamente a ladeira do esquecimento do essencial que o mundo nos força a viver” (p. 890). Nietzsche já colocaria, embora de modo insuficiente, o problema de tal “errância” em relação ao niilismo e sua superação. Permaneceria aberta, em “sentido ontológico”, a “problemática mesma do ser e do homem”.

Hyppolite não parece absolutamente próximo das *démarches* dos textos já vistos de Foucault, como seria também pouco provável encontrar em Ombredane algo da obra de Foucault. Mas parece importante notar, diante do visto até aqui, alguns deslocamentos de termos, diretamente polêmicos se dirigidos aos textos de Foucault. Em primeiro lugar, Eribon já chamava a atenção (sem se ater) ao uso do termo “antropologia” em Hyppolite ter implicações. Nessa pequena conferência, como visto, a alienação mental está “no centro de uma antropologia”. Mas às vezes associando a antropologia a esse estudo geral do homem, e por outras ao naturalismo ou à técnica terapêutica, Hyppolite não confere a ela um estatuto preciso. De todo modo, a atenção não se dirige a uma promessa “antropológica” do homem enfim desalienado por uma teoria geral. Trata-se de propor um problema, não uma teoria. A “antropologia” não é mais essa teoria geral do homem, como o próprio texto poderia deixar supor; ou melhor, sendo ou não, ela põe a necessidade de uma “outra posição da questão do homem”. Essa “outra posição” ultrapassa a questão antropológica e se dirige à ontologia heideggeriana.

O fato da autenticidade não perpassar mais uma alternativa psicoterápica ou técnica certamente causa impacto, por exemplo se contraposto aos textos de 1954. Conforme visto, na *Introdução* a noção de autenticidade envolvia alguns fatores: nas narrativas do paciente ela dizia respeito aos dramas de “unidade”, “plenitude” ou “realização” de um lado, e de “conflito” (inautêntico) de outro; a composição de tais dramas implicava um “voltar-se” do homem a seu mundo privado (inautêntico) ou à construção com os outros de um mundo “comum”; e sua “temporalização” se explicava por uma existência que, assumindo a própria finitude, “faz

história com ela”, enquanto a existência inautêntica, voltada a seu *idios kosmos*, “se absorve” na objetividade das coisas ou no caos da ilusão. Como visto, conforme essa perspectiva o médico era uma espécie de “mediador iniciado” entre a inautenticidade privada e a possibilidade de atingir a “objetividade” do mundo comum; a psicoterapia servia para libertar o imaginário “murado” na imagem. No outro texto de 1954, *Maladie Mentale et Personnalité*, o “abandonar-se” do doente ao mundo conduzia à pergunta sobre o próprio “mundo”, concentrando o foco não mais no doente e suas vicissitudes, mas no “meio” do homem normal. Já no texto de Hyppolite, em contrapartida, a pergunta pelo “meio” se faz de um modo não afastado da questão enunciada em *Maladie Mentale*, porém também não afastado das perspectivas existenciais, chamando a atenção à “inautenticidade” do próprio “mundo” ou “meio”, bem como à invasão da técnica nas relações humanas. Talvez na *Introdução a Sonho e Existência* a breve ideia de um “trabalho ético” da expressão se direcionasse no “trabalho futuro” a algo semelhante (se a arte e a psicoterapia são exemplares do bom uso da liberdade, o “trabalho” da expressão provavelmente dizia respeito à ação em um mundo “inautêntico”, ligado às perspectivas fisiológicas e ao *homo natura*), embora o texto ainda promettesse uma “técnica” psicoterápica apropriada para restituir o homem à sua autenticidade (comprometendo tal promessa no próprio conteúdo da noção de autenticidade, algo que Hyppolite descarta). E em *Maladie Mentale et Personnalité*, o livro prometia a possibilidade de uma alteração do “meio” com vistas a um meio mais humano. Frente a essas duas propostas, o texto de Hyppolite aproxima o problema do “meio” ao da existência, mas não parece supor que uma psicoterapia humanista (*Introdução a Sonho e Existência*) ou uma alteração técnica do meio (nos moldes do livro de 1954) resolvam efetivamente o problema da autenticidade. A colocação correta desse problema, alheia aos ajustes técnicos de uma “antropologia”, exigia um deslocamento da questão sobre o homem, em vista da interrogação “ontológica” heideggeriana.

Conforme já visto, permanece ainda em aberto o que as “pilhas” de notas compiladas por Foucault sobre Heidegger trariam de novidade. Caso o texto de Hyppolite sirva de interlocução com os textos foucaultianos, é notável os dois textos de 1954 terem assuntos diretamente ligados com a conferência de 1955. Mas, consoante aos comentários posteriores de Foucault para a primeira introdução à *História da Sexualidade* que fecharam o último capítulo, é curioso entrever no texto de Hyppolite algumas diferenças frente aos textos de Foucault, por exemplo as respostas sobre o “meio” e sua “inautenticidade” não se ligarem mais de modo suficiente a uma correção de ordem técnica/psicoterápica. A própria noção de antropologia, se ligada a essa técnica, não possui mais caráter fundador, mas um tom denunciatório (ela diz respeito aos corpos doutrinários psicológicos-asilares e suas técnicas, mas sua função agora é circunscrever esses corpos doutrinários para apontar o problema “ontológico”).

Foucault circularia nessas questões, até o início das pesquisas em Uppsala? Retornando às anotações de Jacques Lagrange dos cursos na ENS, o título do curso de 1954-1955 – o único catalogado publicamente na FCL 3.8 do IMEC - parece muito sugestivo: *Problèmes de l'Anthropologie*. E conforme visto, os dois textos de 1957 (*La Psychologie de 1850 à 1950* e *La Recherche Scientifique et la Psychologie*) parecem abordar o problema antropológico de modo distante dos textos de 1954, sugerindo inclusive críticas a eles. Se tal é o contexto do Foucault que escreveu seus dois textos de 1954, ministrou aquele curso na ENS e teve interlocuções semelhantes às acima com Hyppolite, cabe então apontar preliminarmente de que modo o jovem filósofo enxergava (via anotações de Lagrange) os problemas da antropologia, para efetivamente encarar esses problemas nos textos de 1957 e nos textos posteriores.

Os problemas da Antropologia

Como entrevisto no curso sobre a angústia ministrado em 1953, lá Foucault empreendia interrogações históricas um pouco diferentes das presentes nos textos publicados. No manuscrito de 68 páginas compilado por Lagrange em 1954-1955, *Problèmes de l'Anthropologie* parece seguir um percurso na linha de *L'Angoisse* (porém com algumas diferenças). Após uma breve introdução, as notas de Lagrange problematizam esquematicamente as relações entre antropologia e “filosofia clássica”, Kant, Hegel, Feuerbach, Dilthey, Nietzsche e Jaspers²³³.

A introdução começa esquematicamente, sempre separando em tópicos, os “problemas mesmos que põe a ideia de Antropologia”: “tema do *homo, natura*; signo e sentido; razão, desrazão; meio [*milieu*] e mundo” (*Problèmes de l'Anthropologie* 1954-1955 FCL 3.8 p. 1). E Foucault cita René Char, “no *Poème Pulvérisé*: ‘Farás da alma que não existe um homem que será melhor do que ela’²³⁴”. O problema do homem, circunscrito naqueles termos acima, não reside em um dos termos dos pares ou nos pares inteiros. E a citação de Char indica o caminho do curso inteiro. Enunciado pela primeira vez por Ernst Platner “em suas observações sobre os cegos de nascença” da “*Anthropologie Médicale et Philosophique*”, o termo seria retomado por figuras como Kant, Hegel e Biran. Ele adquiriu pelo menos três sentidos: “filosófico” (“Feuerbach, Fichte”), “naturalista” (Broca) e “teológico”. Entre esses diferentes sentidos haveriam misturas e “interferências” [*chevauchecuts*], de forma que “assim Broca tem

²³³ Conforme comentado no início do presente trabalho, tais notas esquemáticas possuem leitura difícil, muitas vezes com letra abreviada ou rápida, exigindo um trabalho detido. Aqui, continua-se o propósito lá comentado: expor o texto preliminarmente, apresentando contribuições ao problema da tese, mas sobretudo salientando a importância daquele trabalho detido.

²³⁴ “*Tu feras de l'âme qui n'existe pas un homme qui sera meilleur qu'elle*”(sic.). Trata-se de um aforismo depois agrupado com outros em *Fureur et Mystère*. O grupamento recebeu o título *À la santé de la Serpent*.

pretensões filosóficas”. Dentro das interrogações antropológicas houve, no fim do século XIX, um reagrupamento de sentido que ofereceu algumas direções (“à parte o sentido naturalista”): “exclusivamente antropológica – unidade do sentido e do homem”; do homem como “pastor da transcendência”, segundo os teólogos protestantes; e do “homem como fundamento originário, fonte significativa” em torno da “significação da existência humana”, com o curso citando nominalmente Binswanger. Essas direções se regeriam pelo aparecimento “desde os últimos 50 anos”, “desse tema que foi outrora marginal - tema do homem, cessando de ser objeto, de ser natureza para começar a ser história. Esse tema tem agora uma situação central, o que é signo de um movimento muito mais profundo, muito mais efetivo: o problema da elucidação do sentido do ser do homem” (p. 02). Para elucidar o “ser do homem”, tem-se portanto um longo caminho: desde o século XIX a colocação teológica, naturalista e filosófica da questão do homem conduziria, nos “últimos 50 anos”, a um reaparecimento dela.

Mas antes do século XIX há toda a “filosofia clássica” e Foucault começa por ela. O problema todo circunda a noção “clássica” de “mundo”: “a racionalidade natural se desdobrará [*va se déployer*] sobre si mesma, liberada do *Kosmos*”.

O problema do *Kosmos* exige comparar a filosofia clássica com o legado antigo. Em um tópico que falta ao documento (falta a página 3, corrompendo a leitura da continuidade na p. 4), o curso trabalha o problema do movimento na antiguidade e as relações entre *kosmos* e as noções de razão e natureza. Mas é possível ver o sentido do curso: figuras como Galileu e Descartes inaugurariam um novo tipo de racionalidade diverso da antiga, na qual o movimento e a noção de causa eficiente requerem a separação entre *kinesis* e *poiesis*, entre o movimento e sua condição. “A física de Galileu põe em parênteses a interrogação sobre as causas do movimento”, levantando os problemas “do primeiro motor” e “da passagem entre física e metafísica”; igualmente, “há identidade imediata entre fundamento ontológico do mundo e manifestação de seu movimento [Descartes]” (*Problèmes de l'Anthropologie* 1954-1955 FCL 3.8 p. 5), “há movimentos nos quais as condições se dão ao mesmo tempo que o movimento”, independente de seus condicionantes e sua persistência. E mais: “a efetuação das leis do movimento se circunscreve numa geometria e numa natureza”, “a natureza é o denominador comum de todas as leis da geometria – pede-se que ela dê conta das leis do movimento” (p. 6, sublinhados do autor). No esquema do curso, o “mundo” antigo cede lugar à “natureza”, à possibilidade de uma planificação geométrica e matematizante das leis naturais (“De onde – a possibilidade infinita de uma matematização dos fenômenos e leis da natureza”). O movimento não se deduz mais pela necessidade de um *kosmos* no qual se estabelece o plano das quatro causas aristotélicas, ou mesmo em um plano ontológico no qual o movimento seria imanente à natureza dos objetos (o fogo e o ar sobem, os objetos pesados descem, objetos 'violentamente'

movidos estão fora de seus lugares naturais, há movimentos retilíneos no mundo sublunar ou perfeitamente circulares na órbita dos planetas etc.); o problema do movimento não se põe a partir do problema do mundo, “como se a essência do movimento se fornecesse com a essência do mundo”; pelo contrário, a possibilidade de matematização do universo abre o mundo finito a um espaço infinito e geométrico. O primeiro motor ou os movimentos naturais/violentos cedem lugar a fórmulas matemáticas, a um referencial geométrico dispondo “relações de igualdade sem razão interior de cessar” (p. 8). Daí, segundo a lei da inércia, “o movimento se mede pela massa e velocidade, fórmula matemática que constitui o ser mesmo do movimento; o movimento não tem razão de desaparecer tanto quanto essa essência matemática” (p. 7). O movimento não é mais um “episódio” da tese “da existência que há no interior mesmo da essência”; ele agora é inerente ao deslocamento de um ponto em um referencial homogêneo e geométrico segundo leis matemáticas.

A passagem do mundo finito ao plano natural geométrico e infinito de algum modo inverteria as relações entre as noções de “mundo” e “natureza”. Se Aristóteles colocava o problema da existência já sob termos ontológicos e sem requerer assim uma prova ontológica (buscando uma “causa à totalidade do Ente [*l'Étant*]”), em Descartes a relação se inverte e a necessidade da prova ontológica se requer não pelo “Ser do mundo” mas pela “essência da verdade”. Deus não é o primeiro motor, mas “o primeiro calculador”, anota Lagrange (*Problèmes de l'Anthropologie* 1954-1955 FCL 3.8 p. 8). Ele criou o mundo para que tenha “linha reta”, mas um certo “defeito do mundo” ocasiona outros movimentos e assim há um déficit ontológico entre “mundo” e “natureza”: “O Tratado do Mundo é o ato de falecimento do mundo e o ato de nascimento da natureza” (p. 7); se as interrogações ontológicas *grosso modo* passaram do mundo antigo à natureza “clássica”, agora a verdade só pode ser pensada “com relação à natureza”, e “o mundo é portanto o defeito da natureza”. Diante da natureza infinitamente ordenada, a finitude imperfeita do mundo aparente é responsabilidade do “homem existente no mundo concreto” (p. 8).

Nesse plano se colocam obras como o *Tratado do Homem* e o *Tratado do Mundo*. Se Deus é o primeiro geômetra e a Natureza segue as virtudes das leis físicas e da linha reta, o “mundo” tortuoso dirá respeito à negatividade do erro, da aparência e da dúvida. Daí o próximo tópico do curso intitular-se “Os problemas do Homem e da Transcendência da Imaginação” (*Problèmes de l'Anthropologie* 1954-1955 IMEC FCL 3.8 p. 9). O problema do “homem” clássico envolve a imaginação. Por meio dela se faz a passagem da “natureza” ao “mundo”. Em Descartes, “a aplicação das leis da natureza ao corpo do homem tornará opaca a natureza”. Como se faz a “gênese do mundo”? Dos objetos exteriores à imaginação, descreve esquematicamente o curso, há uma passagem direta: quando a geometria dos objetos exteriores

se imprime nos órgãos sensíveis, o corpo (um objeto exterior) “não intervém como deformação”; a imagem do sentido externo e a “verdade geométrica do corpo” se reencontrarão instantaneamente no *sensus communis* (Foucault cita a *Regra XII*); e a imagem do senso comum se transportará para a imaginação, “elemento do cérebro” (“Haverá a mesma relação entre a sensibilidade geral e a imaginação que entre o carimbo e a cera”). Do sentido externo até a imaginação, esta ainda mantém a estrutura geométrica e a validade de essência, anota Lagrange. Onde, nisso, aparece o “mundo”? Na *Dioptrique* (Foucault aludiria a considerações de Sartre), Descartes definiria a imaginação como: “no fundo de nossos olhos, há uma imagem analógica, assemelhando-se à estrutura geométrica do corpo; mas não há nenhuma analogia entre essa imagem e a ideia que a alma faz das coisas”. Portanto, “no fundo de nossos olhos” haveria ainda “natureza”; na alma, há o “mundo”. Nesse sentido, diz Foucault, “a passagem da natureza ao mundo é a chave da ciência do homem para os clássicos” e ao mesmo tempo a impossibilidade de uma ciência do homem (p. 10).

Detectar a impossibilidade de uma ciência do homem na “antropologia” clássica parece o problema constante da análise do curso sobre a “filosofia clássica”. Além de Descartes, Malebranche e Leibniz são dois outros exemplos. Em Malebranche o problema da imaginação é outro, mais ou menos na linha já trabalhada na *Introdução a Sonho e Existência*: a imaginação traria um ensinamento, o da passagem da “finitude da percepção” para a “infinitude da verdade” (*Problèmes de l'Anthropologie* 1954-1955 IMEC FCL 3.8 p. 11). Modificando-se sem cessar, o movimento interior da repetição da imagem por ela mesma permitiria à imaginação descobrir, na experiência, um índice de infinitude. Em cada ato de imaginação (por exemplo a mudança contínua de perspectiva na medida em que um objeto se aproxima) haveria uma “mobilidade infinita que força o espírito a ir mais longe”; a imaginação finita não operaria, nesse sentido, um “cálculo infinito”; pelo contrário, a presença desse “cálculo infinito” na finitude mostraria um “trabalho real do infinito em minha percepção” (p. 11). Daí a possibilidade do “espírito” descobrir a “infinitude do espaço” para além do “espaço finito” da percepção. Para além deste espaço finito, tal índice de infinitude abre o espírito à “única ciência que escapa à inquietude”: a geometria, “ciência do repouso, de Deus” (p. 12). Em Malebranche – segundo as anotações de Lagrange –, a imaginação ensinaria que o espírito deve aprender a ler na finitude os índices do infinito que a ultrapassa. Por isso, junto com as “estruturas perceptivas” o homem teria também “sentimentos que são julgamentos naturais: o horror da morte, por exemplo, que Deus nos deu para lembrar de nosso destino supra-natural” (p. 12). Os julgamentos naturais e o trabalho infinito na imaginação conteriam algo de uma “Revelação espontânea”. Do mesmo modo como as Escrituras seriam ensinamento de Deus ao homem, “a imaginação é a Escritura sob a forma da sensibilidade, é um outro método para

Deus dizer as escrituras”. Encontram-se enviesados na imaginação esses índices não antropológicos de infinitude tal como “a Revelação se faz através das escrituras que é necessário ler com os métodos racionais” (p. 13).

O conteúdo aqui é semelhante ao da *Introdução a Sonho e Existência*, mas as implicações parecem divergir: conforme visto anteriormente, não diz o texto de 1954 que, “como Malebranche”, o *Tratado Teológico-Político* “reencontra a ideia de que a imaginação designa, em sua cifra misteriosa, na imperfeição de seu saber, em sua meia-luz, (...) para além do conteúdo a experiência humana, (...) a existência de uma verdade que em todos os sentidos ultrapassa o homem, mas se inclina para ele e se oferece a seu espírito sob as espécies concretas da imagem”? (ISE p. 111/83) Segundo o tom da *Introdução*, Binswanger “reatou os laços” com essa “lição de psicologia clássica”, alinhando essa lição ao projeto de uma *Antropologia* segundo o tom do Capítulo 1. Mas nos *Problèmes de l'Anthropologie* o tom parece outro: “a imaginação é uma linguagem de Deus e não do homem, que fala *não do homem mas de Deus*, de um destino mais autêntico, da felicidade [*du bonheur*], da salvação [*du salut*]”. Tudo isso não permitiria uma “ciência do homem”? Não, diz o curso, pois os diversos índices de infinitude na finitude humana não fazem senão “reenviar a realidade humana onde ela *desaparece*” (p. 13, grifos meus). Levar a sério a “Revelação” e o que ela contém de “transcendência” não significa, como no texto sobre Binswanger, subsumir essa “transcendência” ao linguajar antropológico; em Malebranche ela indicaria a impossibilidade de uma ciência humana. Impossibilidade complementada pela breve descrição do “estado de natureza no mito de Adão” (p. 14): “À Antropologia, Malebranche entende o orgulho do homem que passa a interpretar as verdades divinas, naturais, em termos humanos” (p. 16). Isto é: o homem em estado de natureza teria uma “verdade transparente”, “universal”, singularidade humana livre porque em continuidade com o infinito e recolhida numa vontade superior; em contrapartida, “desde o mundo de Adão”, ou a partir da constituição humana pecadora e mundana, o uso de sua liberdade e vontade se atém a objetos materiais, individuais, particulares, e por isso a vontade se desliga do elemento verdadeiro no qual o homem desaparece, ligando-se ao orgulho e às vãs pretensões humanas. “Portanto”, situa o curso, “a antropologia é orgulho, presunção do homem fazer de Deus sua imagem”, e “longe da Antropologia ser a verdade ontológica do homem, ela diz a desordem da verdade do pecado” (p. 16-17).

A exposição sobre a “cidade de Deus” em Leibniz fecha a descrição da filosofia clássica: poderia-se pensar que essa cidade, constituída numa “república geral dos espíritos”, diria respeito à tese de que “a lei do melhor mundo possível é a lei do mundo mais humano possível, no qual a natureza se desfaz em proveito do mundo humano”. Mas “mesmo nessa

cidade de Deus, nessa transparência do homem e de Deus, não é o homem que está em questão – Esse *Logos* não era realidade originária” (p. 18).

Qual parece ser o uso da descrição “clássica” nos *Problèmes de l'Anthropologie*? Nos casos de Descartes, Malebranche e Leibniz, as diversas considerações sobre o “homem” e o “mundo” não autorizariam estabelecer um *Logos* humano como “realidade originária”. A imaginação ou a finitude humana são sempre segundos ou apreendidos negativamente em relação ao infinito, esse sim fundamento efetivo a transcender o homem. Daí o “balanço negativo da filosofia clássica: a verdade de sua felicidade não é senão a infelicidade de sua verdade” (“*bilan négatif de la philosophie classique: la vérité de son bonheur n'est que le malheur de sa vérité*”, *Problèmes de l'Anthropologie* 1954-1955 FCL 3.8 p. 19). Isto é, o fundamento ontológico do homem (“a verdade de sua felicidade”) não relega à finitude humana mais do que um estatuto negativo (“a infelicidade de sua verdade”). Segundo o curso, não há antropologia no classicismo (Foucault ainda não usou esse termo, apenas “filosofia clássica”) porque ela não diz respeito à verdade, mas ao “distanciamento da verdade”, ao pecado, às presunções humanas particulares, ao erro ou à finitude.

Caso se considere as anotações de Lagrange como um testemunho das conjecturas de Foucault entre o outono de 1954 e a primavera de 1955, surpreende os elementos apontarem a certo distanciamento frente aos textos publicados em 1954²³⁵. Inicialmente, parece interessante a questão sobre o que tais conteúdos decorreriam do alardeado (Cf. a Introdução ao presente trabalho) projeto de tese do início dos anos 50 sobre “O problema das ciências humanas nos pós-cartesianos” (cujo orientador provável seria Henri Gouhier). Conforme Eribon (1990 p. 52-54), entre o outono de 1951 e o reinício das aulas em 1952 (antes de assumir seus cursos em Lille e na ENS²³⁶) Foucault foi bolsista na Fundação Thiers, “para preparar sua tese em boas condições”. Enquanto a tese principal enfocaria a “noção de cultura na psicologia contemporânea”, a tese complementar sobre os pós-cartesianos recebeu o seguinte parecer de Paul Mazon (então diretor da instituição): “tratava-se de saber como o cartesianismo tinha evoluído sob as influências estrangeiras, italianas e holandesas, e quais foram os resultados desse movimento em Malebranche e Bayle”. No curso de 1954-1955 os “pós-cartesianos” parecem ainda ligados ao problema das “ciências humanas” (como também o é apresentado *en passant*, em perspectiva distinta, na *Introdução a Sonho e Existência*). Mas as anotações de Lagrange agora parecem mostrar um projeto mais amplo, pois os “pós-cartesianos” se configuram em um momento “clássico” dentro de um roteiro maior. Como visto, as anotações

²³⁵ Cabe realizar o estudo detido nos textos do IMEC para extrair consequências maiores das conjecturas aqui empreendidas.

²³⁶ Ou mais rigorosamente: em tempo não muito distante de quando assumiu aulas na ENS, pois “entre o outono de 1951 e a primavera de 1955 Foucault dá aulas na segunda-feira à noite na pequena sala Cavallès” (Eribon 1990 p. 64).

do curso de 1953 sobre *L'Angoisse* apontavam, citando figuras como Spinoza e Bayle, a possibilidade de conceder estatuto de teoria do conhecimento às implicações das afecções corporais, “rompendo” a distância teológica entre uma verdade apreendida pela alma mas impedida pelo corpo. Romper essa distância significaria assim conceder positividade ao que antes se considerava negativo (as afecções corporais), tornando uma ciência humana possível²³⁷. Os autores pós-cartesianos serviriam no curso de 1953 como índice primeiro de uma mudança na qual as antigas reflexões teológicas dariam lugar à possibilidade de tomar a finitude humana em si mesma. Tese que o curso de 1954-1955 parece não mais aderir: o que o texto sobre Binswanger enxerga como o *reatamento* com uma tradição culminante na antropologia e o curso sobre *L'Angoisse* vê como uma *descontinuidade* a permitir as psicologias a partir do século XIX, o curso dos problemas da antropologia aparenta circunscrever sob a *impossibilidade* de uma ciência humana. Conforme o visto até aqui, na época doravante chamada por Foucault de “clássica” “não é o homem que está em questão – esse *Logos* não era realidade originária” (p. 18).

Caso se entrecruze a conferência de Hyppolite com o curso de 1954-1955 e os textos anteriores e posteriores de Foucault, talvez se possa estabelecer uma outra comparação: do mesmo modo como o entrecruzamento entre os textos foucaultianos (de 1954) e a conferência de Hyppolite poderia mostrar uma postura de não mais considerar efetiva uma mudança do “meio” ou uma correção de sua “inautenticidade” por meio de intervenções técnico-antropológicas, *mutatis mutandis* o curso de 1954-1955 não enxerga mais a continuidade de um projeto antropológico entre diferentes momentos históricos, continuidade recolhida nos dois textos de 1954 por uma teoria geral. A “antropologia”, como o título do curso o mostra, contém “problemas”.

Esses problemas levam o curso em direção à “filosofia das luzes” e então à figura de Kant. Segundo o Foucault de então (a considerar as anotações de Lagrange), estes, e não os “pós-cartesianos”, fariam a inflexão antropológica: “o pensamento crítico descobre que o homem está em casa [*est chez lui*] na verdade, mas conhece a desorientação [*dépaysement*] de si mesmo no Absoluto. Será então possível um *Logos* do homem que não será mais verbo de Deus, mas antropologia” (p. 20).

Para a possibilidade de um *Logos* antropológico, a “filosofia das luzes” já lançaria mão de dois pontos “essenciais”. Em primeiro lugar, a “descoberta” da significação estritamente humana da sensibilidade: “o século XIX libera a sensibilidade do problema do julgamento natural”, ela “não pretende dizer outra coisa que ela mesma”; diferente por exemplo da exposição acima atribuída a Malebranche, a sensibilidade já é “desde o início” portadora de

²³⁷ “A psicologia nasceu quando o materialismo definiu a distância que a teologia havia instaurado entre o homem e o homem” (*L'Angoisse*, IMEC, FCL 3.8 p. 6)

significações, “não se trata mais então do deciframento de um verbo transcendental” (p. 20). Em segundo lugar, instaura-se uma significação também estritamente humana da “felicidade” [*bonheur*], definida como “verdade do homem”. Como na frase de Helvetius em *De l'Homme*: “a felicidade é viajante sobre a terra [*Le bonheur est voyageur sur la terre*]”. Mais do que Revelação, a felicidade implica a “instrução” e as “leis sob as quais vive o homem”. Por um “raciocínio circular” [*raisonnement circulaire*], quem define a felicidade são “a ciência”, a “pedagogia” e a “crítica das condições atuais”²³⁸. “Raciocínio circular” aparentemente próximo a diversas formulações futuras de Foucault, pois as “leis sob as quais vive o homem” se estabelecem em nível humano, “sobre a terra”, não mais reportando-se ao que ultrapassa o homem num “verbo transcendental”. Diferente do “balanço da filosofia clássica”, agora com as antropologias a “verdade de sua felicidade” parece ser a felicidade (não mais a infelicidade) de sua “verdade”.

A partir desses dois novos motivos da “filosofia das luzes”, o curso insere a figura de Kant. Faltam na FCL 3.8 as páginas 21 e 22, nas quais Foucault passa do problema das luzes ao problema propriamente kantiano. Nessas mesmas páginas ele também cita as quatro questões contidas na *Lógica*, pelo que se depreende do início da página 23: “Há uma contradição em Kant: as três questões parecem se reportar à quarta”. Tema posteriormente importante²³⁹: as três questões da filosofia enunciada na *Lógica*, “Que posso saber?”, “Que devo fazer?” e “Que me é permitido esperar?”, essas três questões “reportam-se” a uma quarta, “Que é o homem?”. Quais os efeitos disso? Se as três questões da filosofia “se reportam” à questão do homem nessa obra tardia de Kant, isso significaria que o destino da filosofia crítica é o de uma teoria antropológica? O “raciocínio circular” acima mostraria a “pedagogia” e as técnicas humanas regendo assim o conhecimento. Mas sobre as três questões “se reportarem à quarta”, Lagrange anota: “De fato, não é nada disso” (“*En fait, il n'en est rien*”, *Problèmes de l'Anthropologie* 1954-1955 FCL 3.8 p. 23). Segundo o curso, o pensamento kantiano lançaria mão de quatro temas “que tornam possível uma Antropologia em geral”, mas possível “em um sentido que não é o que Kant gostaria de situá-los” (“*dans un sens qui n'est pas celui que Kant voudrait*

²³⁸ Em *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation* (1792), a citação de Helvétius: “Le bonheur, comme les Sciences, est, dit-on, voyageur sur la terre. C'est vers le Nord qu'il dirige maintenant sa course. Des grands princes y appellent le génie & le génie la félicité. Rien aujourd'hui de plus différent que le Midi & le Septentrion de l'Europe. Le Ciel du Sud s'embrume de plus en plus par les brouillards de la superstition & d'un Despotisme Asiatique. Le Ciel du Nord chaque jour s'éclaire & se purifie. Les Catherine II, les Frédéric, veulent se rendre chers à l'humanité; ils sentent le prix de la vérité: ils encouragent à la dire: ils estiment jusqu'aux efforts faits pour la découvrir”. Na linha do curso, isso parece significar: a felicidade varia em função das técnicas humanas, da “superstição” e do “despotismo” de um lado, ou na descoberta da 'humanidade' via cultivo da ciência de outro.

²³⁹ Em pelo menos dois textos futuros essa questão reaparece, caso não se considere sua presença mais ou menos visível em *As Palavras e as Coisas*: na *Tese Complementar* (1961) e em *Philosophie et Psychologie* (1965, mas principalmente na emissão televisiva original na qual as três questões são explicitamente enunciadas, entretanto omitidas na edição dos *Dits et Écrits*).

leur clamer”, p. 23). Os temas são:

1) Uma “revisão no conceito de totalidade”: ela colocaria o problema constante da “unidade do mundo”, entre as noções de *universitas* e *universalitas*. De um lado haveria a ideia de um “universo” no qual a intuição ofereceria a totalidade de seu conteúdo e “a natureza teria a originalidade absoluta da sensibilidade”. De outro, a ideia de um “mundo” da experiência, no qual “a natureza teria seu sentido de espaço e de tempo”²⁴⁰. Dessas duas vertentes nasceria a necessidade de pôr o problema no nível do mundo, e “na medida em que o homem é cidadão de seu mundo, uma antropologia é possível” (p. 23. Foucault se refere ao Prefácio à *Antropologia* de Kant).

2) Uma revisão do “sentido da imaginação”: se no curso casos como o de Malebranche mostrariam um “trabalho do infinito” na imaginação ou a necessidade de um caráter analítico do espírito para suprimir os erros dos sentidos, a partir de Kant “o poder de síntese se torna fruto da imaginação – ela assume sua própria coesão pela *synopsis*”. Daí a ocorrência na *Antropologia* de Kant de sua “apologia da sensibilidade”, a mostrar que os sentidos “não mais obscurecem”, “não erram”, e a imaginação “não fala mais ao homem senão de si mesmo” (p. 23-24).

3) Os “valores negativos”. Haveria aí o tema de um “distanciamento do Absoluto”, denotado por uma “positividade do Mal” presente no homem. O homem não é mais detentor de “vontades santas”; pode apenas ter “boas vontades”, de modo que “a felicidade é resultado de um trabalho infinito” (p. 24). Por meio desse “trabalho infinito” se realizam a felicidade e a verdade do homem no interior do mundo.

4) Tema do Caráter: Este se divide segundo o curso em três níveis: “natural”, “temperamento” e “Caráter, objeto da liberdade absoluta”. Os dois primeiros “explicam o que se pode fazer do homem”; o terceiro, “o que se deve fazer do homem” (p. 24).

Qual o efeito desses quatro temas segundo o curso? Eles se reportam a um entrecruzamento entre o problema enunciado pela *Lógica* e uma visível leitura da *Antropologia* (inclusive enunciando tópicos como o do Caráter e o da Apologia da Sensibilidade), relacionando esses dois textos kantianos com o debate “antropológico”. O curso não dá maiores detalhes sobre as pretensões foucaultianas de então, embora o leitor já note que elas culminarão em alguns dos desenvolvimentos da *Tese Complementar*. Sobre esses desenvolvimentos futuros é importante ver em 1954-1955 certas linhas prévias: toda antropologia retornaria, cada qual a seu modo, aos quatro temas kantianos acima. A linha divisória se traça em como encará-los: “depois de kant, há uma recaída, seja no naturalismo,

²⁴⁰ Aparentemente as noções parecem chamar a atenção aos temas de uma totalidade da natureza (compreendida como soma dos objetos dos sentidos) ou uma universalidade da experiência finita mediada pelo espaço e o tempo (temas desenvolvidos na *Tese Complementar*).

seja no historicismo”. Desde Kant, “o homem tem acesso *à sua* verdade, e não *à* verdade; tal é o sentido do relativismo, do naturalismo e do historicismo do século XIX, esquecem de Kant” (p. 24-25, grifos meus²⁴¹). O papel da questão sobre o homem em Kant seria coextensivo a uma espécie de paradoxo frequente desde o século XIX e o pós-kantismo. De um lado haveria uma “distância máxima entre a antropologia e o pensamento crítico” (pois, como se supõe, se combater o dogmatismo que extrapola os limites da experiência significa conduzir os fundamentos da experiência a seus limites de direito, isso não implica limitar as funções transcendentais em princípios empíricos de fato, fazendo a crítica recair no “raciocínio circular” sugerido acima); mas de outro lado, “a necessidade de enunciar o pensamento crítico faz deslizar antropologia e pensamento crítico ao ponto de se encontrarem ligados pelos temas precedentes” (p. 26). Isto é, mesmo com Kant não sobrepondo as noções de crítica e antropologia, seu pensamento convive com uma aproximação cada vez maior dos dois temas e por conseguinte – como se comentará muito nos anos 60 – com uma antropologização crescente do Pensamento. Referente ao legado de Kant, a ligação ou não de “antropologia” e “crítica” diz respeito a como interpretar (e responder) a pergunta sobre o homem.

Qual seria o sentido da quarta questão? Ela não significaria, pelo menos em Kant, perguntar “qual é a verdade do ser do homem (naturalismo), qual verdade habita o homem?”. Na *Lógica* e na *Antropologia* o significado seria inverso: “como o ser humano pode habitar na verdade? - a 'Antropologia' de Kant é apenas uma resposta pragmática” (p. 25). Entre as questões sobre qual verdade habita o homem ou como o ser humano pode habitar na verdade, distribuiriam-se as diversas escolhas e problemas do século XIX: “como o homem pode ser para si mesmo o fenômeno de sua própria faculdade de conhecer, desejar, julgar?” Como pode haver “parentesco originário entre verdade e pensamento”? Como formular uma “crítica do homem real e efetivo”? (p. 25) Questões as quais pensadores pós-kantianos da alçada de Fichte, Hegel, Feuerbach e Husserl (citados) se depararam²⁴². Frente às opções, tais posições se distribuiriam no quadro traçado por Lagrange:

a) Em primeiro lugar a relação entre crítica e antropologia disporia a “antropologia como justificação natural da crítica”. Essa posição agrupa, no esquema de Lagrange (sem muitos detalhes esclarecedores), duas outras: 1) poderia-se criar uma “teoria geral, abstrata, da representação” que unificasse a distinção kantiana entre intuição e conceito. Nessa teoria a “crítica tende ao dogmatismo e a antropologia a uma teoria do conhecimento em geral” (Lagrange cita a *Elementarphilosophie* de Karl Leonhard Reinhold, p. 26). E 2) a unidade entre

²⁴¹ “à sua verdade” antropológica *versus* “à verdade” clássica: tema bastante frequente nos textos dos anos 60, a partir das duas teses de 1961.

²⁴² Fichte e Hegel, Feuerbach, Husserl: Cada um para cada pergunta acima, na sequência. Sequência que parece obedecer a própria sequência do curso: Hegel, Feuerbach e Dilthey, antes de Nietzsche e Jaspers (veremos).

antropologia e crítica poderia se produzir “no nível de uma antropologia empírica tal como havia sido definida pelo próprio Kant”. Sem mais, no texto a chamada da atenção ao “empírico” na antropologia kantiana se dirige entretanto a uma “justificação” da crítica por via naturalista (“Mach, Avenarius”), na qual ocorre “redução das condições do conhecimento – o *a priori* kantiano como *a priori* biológico” e “assimilação do projeto crítico a um ceticismo do conhecimento duplicado, garantido por um dogma naturalista [Cf. Avenarius]” (*Problèmes de l'Anthropologie* 1954-1955 FCL 3.8 p. 27). Tal caminho de uma “antropologia empírica” conduziria a Husserl (“pesquisa de uma via imediata entre logicismo e psicologismo”) e Merleau-Ponty (“sequelas da quarta questão kantiana – problema da unificação da verdade a qual o homem tem acesso e do acesso que o conduz à própria verdade [Brentano]”), anota Lagrange sem maiores considerações.

b) Em segundo lugar, teria-se a “Antropologia como realização da Crítica, no sentido de fundamento, ultrapassagem”. Nesse esquema, mais do que “justificar” tratar-se-ia de “suprimir a crítica fazendo adormecer nela o próprio homem, de suprimi-la enquanto reflexão abstrata sobre as condições *a priori* do conhecimento” (“*en lui dormant l'homme lui-même, de la supprimer en tant que réflexion abstraite sur les conditions a priori de la connaissance*”, p. 27). Os “supressores” da crítica são: Hegel (“realizar [*accomplir*] e fundar a crítica, a partir da filosofia da natureza completar uma filosofia do sujeito para ultrapassá-la no espírito objetivo, ultrapassado pelo mundo do Direito”), Feuerbach (“efetuar a crítica, descobrindo a verdade do homem como conhecimento e realização [*accomplissement*] de si. Desalienação e restituição a si como ser natural”) e Dilthey (“efetuar a crítica como destino histórico: *Weltaunchauung* como condição da verdade”, p. 28).

Anteriormente o curso já apontou sobre certo “esquecimento” da crítica recair no naturalismo ou no historicismo. As partes do curso dedicadas a Hegel, Feuerbach e Dilthey parecem se desenvolver sob esse signo. Tenta-se “suprimir” a crítica ultrapassando suas tensões (intuição, conceito; natureza, liberdade) por algum artifício de forjar noções mais “originárias”, situadas em um recuo “originário” da esfera sensível ou um recuo originário na sensibilidade:

- Em *Hegel*, Lagrange escreve sobre a seção “antropologia” da *Enciclopédia*, que trata do “espírito objetivo em sua imediatez natural: Espírito subjetivo – antropologia, fenomenologia, psicologia” (p. 29). Há uma unidade entre antropologia e pensamento crítico, expressa na citação acima: “a partir da filosofia da natureza completar uma filosofia do sujeito para ultrapassá-la no espírito objetivo, ultrapassado pelo mundo do Direito” (p. 28).

- Em *Feuerbach*, a exposição aparentemente se concentra nas *Teses provisórias para a Reforma da Filosofia*: “A antropologia é a maneira de realizar a crítica: efetuar o conteúdo da crítica e suprimi-la pelo conteúdo concreto do homem” (p. 32). Feuerbach inverteria a

importância das relações entre o sensível e o inteligível propondo uma “crítica como retorno à vida concreta” e retorno à “humanidade efetiva em seu devir concreto” (“Suprime-se a filosofia realizando-a”²⁴³). O liame entre o Pensamento e o Ser se situaria em um “sensualismo” assentado na “intuição imediata”, não mais na intelecção (“o pensamento deverá jogar o papel de predicado no interior da essência do homem, que é sua existência”, p. 33). A sensibilidade é o “índice originário da existência” (p. 35) - não se trata mais de fundar a esfera sensível em algum âmbito inteligível, mas de reapreender o “índice originário” que torna possível a própria separação tradicional entre sensível e inteligível.

- E *Dilthey*, finalmente, pretende “restituir o fundamento mesmo da crítica ao interior de uma ciência concreta do homem. As distinções kantianas [intuição x pensamento etc.] são com efeito abstratas, pois a filosofia dessa época era ainda pouco avançada. É necessário portanto colocar-lhes o sol da experiência concreta” (*Problèmes de l'Anthropologie* 1954-1955 FCL 3.8 p. 37). Daí a busca de uma região mais originária, “anterior ao *Geist*” e produtora de seu próprio “movimento de objetivação”. A noção de *Leben* cumpriria esse papel mais originário, “região do fundamento e do imediato”, fundamento imanente porque colocado na esfera do “vivido” (p. 37-38). Diante da experiência e da reflexão, o *Leben* representaria uma instância mais originária, uma “unidade mais fundamental do si e do mundo” (p. 39), “o transcendental a partir do qual o mundo pode ser um mundo” (p. 40), movimento interior e imanente, inapreensível senão por mediações “compreensivas”.

Conforme o curso, nesses três pensadores (utilizados como exemplares) há problemas na relação antropologia x crítica: “haverá [no século XIX] uma proliferação de respostas à quarta questão kantiana, enquanto se negligenciam as outras três. A antropologia se torna filosofia naturalista do homem, na qual a dimensão crítica se abole. De onde a ciência do Espírito” (*Problèmes de l'Anthropologie* 1954-1955 IMEC FCL 3.8 p. 36). Como mencionado, o problema todo parece se dirigir ao recuo dos fundamentos a um nível mais originário que pretensamente daria conta das “tensões” ou “abstrações” críticas (intuição x conceito, passividade x espontaneidade, natureza x liberdade etc.) e tornaria possível as diversas ciências humanas. Assim há um “equivoco” em Dilthey “semelhante ao de Feuerbach: análise significativa das essências, e fundamento do originário” (p. 38-39). As *démarches* regressivas ao originário (como o *Leben*) fariam “a análise retornar a um nível pré-crítico” (p. 40). O retorno a esse nível levanta o problema de encontrar as “condições objetivas do conhecimento humano” (p. 41).

Dilthey, por exemplo (as anotações se detêm mais nele do que nos outros dois), julgaria

²⁴³ “A Antropologia está aquém da filosofia: não religião, eis minha religião; não filosofia, eis minha filosofia” (“L'Anthropologie est au deçà de la philosophie: Pas de religion, voilà ma religion; pas de philosophie, voilà ma philosophie” p. 32)

encontrar essas condições objetivas nas diversas “categorias que tornam possíveis as ciências humanas” (significação, expressão, espírito e história): seguindo a psicologia como “fio diretor da explicação das categorias” (*Problèmes de l'Anthropologie* 1954-1955 IMEC FCL 3.8 p. 42), tem-se o nexos temporal das vivências individuais [*erleben*] como uma “flexão individual do *leben*” e portanto as significações diriam respeito à “integração” do caráter mais originário do *leben* com a esfera individual do vivido [*vécu*]. Dado o fundamento mais originário a servir de base ao nexos da experiência vivida, as vivências se preencheriam por caracteres supra-individuais, históricos, ao mesmo tempo suportados pelo fundamento desse nexos mas dando a ele conteúdo. Por meio de noções como significação, expressão e compreensão, forneceria-se uma ligação entre as vivências individuais, seu suporte (o *leben*) e seus diversos modos de expressão “objetiva”, mais ou menos universais, em direção à universalidade do Espírito e da História. Haveria assim um fundamento originário – *Leben* -, uma instância individual e psicológica na qual esse fundamento influte – *Erleben* -, seus modos de expressão mais ou menos universais (ou “espirituais”) e finalmente um âmbito histórico agrupando as formas dessa universalidade.

Nesses tópicos esquemáticos, mais ou menos apressadamente anotados por Lagrange e com leitura difícil²⁴⁴, importa novamente notar ao que Foucault parece chamar a atenção: “Essa análise das categorias dá uma ideia curiosa. A *reflexão transcendental* deve ser uma *experiência transcendental*” (p. 42, grifos meus). O recuo ao originário dá essa ideia, na qual a crítica em sentido kantiano se “abole”. A crítica se deparava com fundamentos “dogmáticos” que extrapolavam os limites da experiência e levavam a filosofia a confusões, alheias ao “caminho seguro” já testemunhado pelas disciplinas lógicas formais, matemáticas e físicas. Formulando as condições *a priori* do conhecimento, a crítica forneceria suas fontes, domínios e limites de direito. Dentro das pretensões de Kant, a formulação das condições transcendentais da experiência limitava princípios extrapoladores e ao mesmo tempo impedia à filosofia recair no “raciocínio circular” de fundações empíricas. A julgar o modo como o curso põe as questões da *Lógica*, 1) dizer que as três questões das *Críticas* “se reportam” à pergunta sobre o homem de tal maneira que a *reflexão transcendental* cede lugar a uma “*experiência transcendental*”, 2) postular por exemplo uma “*vida*” ao mesmo tempo oferecida à experiência sensível mas dela recuada a unificar a experiência e o conhecimento, 3) conferir ao originário caráter de *a priori*, 4) fazer a verdade “habitar” no fundamento do homem concreto (e não perguntar como o homem poderia “habitar” a verdade, conforme acima), tudo isso significa nesse esquema “suprimir” a crítica, concedendo à esfera concreta, empírica, histórica ou natural da antropologia algo dos direitos do *a priori*. Se Kant afastava em termos fundacionais o *a priori*

²⁴⁴ A necessidade do trabalho detido no conteúdo dos cursos evidentemente requer o cotejo com cada um dos autores citados.

do empírico para garantir os domínios de direito da experiência, a chamada de atenção de Foucault ao “naturalismo”, ao “historicismo”, à “vida” ou aos diversos originários parece indicar um esquecimento dos problemas que requeriam o afastamento kantiano. Assim, nas posições colocadas acima tem-se por exemplo uma “vida” como fundamento, sempre oferecida e imanente à experiência mas ao mesmo tempo sempre recuada, nunca apreendida plenamente “em si” mas sempre correlata a seus modos possíveis de apreensão. Ou mesmo os naturalismos pressupõem um fundamento natural do homem, objeto natural que não obstante oferece a si mesmo como fundamento de todo conhecimento da natureza. Posição no esquema correlata ao historicismo, onde o homem é fundamento da história mas apenas pode apreendê-la imerso em contingências históricas condicionantes da própria apreensão, e assim por diante. Se na “filosofia clássica” não havia “*Logos* antropológico” como “realidade originária”, se a “verdade de sua felicidade” era a “infelicidade de sua verdade”, depois da “filosofia das luzes” o *logos* antropológico adquire privilégios de fundamento originário, e – vale repetir – a “verdade de sua felicidade” se torna a própria “felicidade de sua verdade”. Esse parece ser o efeito do “raciocínio circular” das antropologias, mencionado *en passant* nas anotações do curso²⁴⁵.

Nesses termos, tal é a “situação da antropologia (Feuerbach, Dilthey)”:

Pesquisa e reivindicação de uma essência do homem;
Essa essência se apresenta sob forma concreta e imediata;
No interior dessa essência concreta pode-se ver os desenhos da forma da verdade;
Essa essência deve servir de norma para toda verdade, e quadro para a realização do próprio homem.
A Antropologia não pode ser jamais senão o fim da metafísica, visto que ela não é outra coisa que a essência exilada do homem. Mas essa essência, pode-se recuperá-la sobre a terra, de tal sorte que a antropologia permite à metafísica tornar-se física do próprio homem, de realizar a existência filosófica do homem (*Problèmes de l'Anthropologie* 1954-1955 FCL 3.8 p. 46)

A “situação da antropologia” pertence a um novo tópico do curso: “*L'Anthropologie Nietzschéenne*”. Antropologia nietzscheana? Sua exposição relativa ao levantamento da “situação da antropologia” denota a função do filósofo alemão no curso. A primeira parte da citação acima condensa a que vieram as exposições sobre Hegel, Feuerbach e Dilthey²⁴⁶. A segunda parte contrapõe “antropologia” e “metafísica”. Considerando o esquema do curso, a antropologia parece ser o “fim” da metafísica porque, contrariamente à descrição da “filosofia clássica” (na qual um infinito não antropológico serve como norma de limitação e verdade ao homem), a antropologia é “essência exilada” do homem. O “filósofo clássico” encontra a regra

²⁴⁵ Vale repetir a importância de entrecruzar o estudo detido dos cursos com a leitura rigorosa dos autores mencionados.

²⁴⁶ Embora, como se vê, Lagrange cita apenas Feuerbach e Dilthey. Nas exposições sobre esses dois filósofos encontram-se algumas passagens nos tons críticos acima. Hegel não parece, pelo menos nas anotações do curso, criticado como os outros dois. Se a *Introdução a Sonho e Existência* colocava elogiosamente a tradição binswangeriana numa “dialética” da cura e do sonho e os *Problèmes de l'Anthropologie* apenas o inserem no esquema, Hegel reaparecerá nitidamente criticado em *História da Loucura*, sob as formulações de seu elogio a Pinel no parágrafo 408 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*.

de sua verdade na correta leitura dos índices de infinitude no finito, ou na passagem (propiciada pelo pensamento) da finitude das opiniões e fixações mundanas aos índices racionais da infinitude e da natureza. Já o “antropólogo” recupera essa “essência exilada” não em algum primado supra-mundano, mas “sobre a terra”. Na filosofia clássica o *infinito* (princípio ontoteológico) fundamenta a verdade; na antropologia “o *homem* é fundamento da verdade”, “destino originário do homem onde começam o homem e a filosofia” (p. 46, grifo meu²⁴⁷). Mas entre “metafísica” e “antropologia” o curso dispõe a “crítica” e, dados os três termos, “a antropologia permite à metafísica tornar-se física do próprio homem, de realizar a existência filosófica do homem”. Considerando o tom das anotações de Lagrange, elas supõem: a antropologia é o “fim” da metafísica por recuperar “sobre a terra” (no homem) o fundamento da verdade; mas se a crítica se interpõe entre metafísica e antropologia, “a antropologia permite à metafísica tornar-se física do próprio homem” - isto é, de algum modo a antropologia oferece depois de Kant um problema análogo ao que a metafísica oferecia à filosofia crítica, com a diferença de que a antropologia assume agora o papel de uma “metafísica” tornada “física do homem”.

Corroborando o quadro dessa passagem metafísica-crítica-antropologia (na qual a antropologia “esqueceria” a crítica tornando-se “física do homem”), o curso expõe de modo rarefeito a distinção entre aparência lógica e ilusão transcendental. Em Kant haveria um “recuo” frente às pretensões da metafísica. Recuo feito “da crítica clássica do erro” à crítica “do próprio conhecimento”, da “reflexão para a verdade” em direção à “reflexão sobre as condições da verdade” (*Problèmes de l'Anthropologie* 1954-1955 IMEC FCL 3.8 p. 47). As distinções e o contexto parecem apontar ao início da *Dialética Transcendental*: a crítica difere das metafísicas (nos termos do curso) não propriamente por ser uma nova teoria a desmentir todas as outras, mas por acusar o fundo comum de uma ilusão teórica; não se trata propriamente de suprimir um erro corrigível no elemento de um saber já dado (assim Kant denunciava um estado de perpétua oposição entre os dogmatismos, pois eles denunciavam ilusões sem denunciar o princípio da ilusão), mas assumir uma douda ignorância prevenindo-se de uma ilusão inevitável²⁴⁸. Nesse sentido o curso enuncia o “recuo” ou “passagem” da “reflexão sobre a verdade” à “reflexão sobre as condições da verdade”, recuo este “que teria

²⁴⁷ Conforme já citado: “o homem tem acesso à sua verdade, e não à verdade; tal é o sentido do relativismo, do naturalismo e do historicismo do século XIX, esquecem de Kant” (p. 24-25, grifos meus)

²⁴⁸ Lebrun (2002 p. 65): “Essa conceituação da aparência significa igualmente que se substitui uma crítica dogmática do erro (que o dogmático só podia considerar como ignorância das coisas) uma investigação que remontará à fonte deste”. E “o juízo falso não provém tanto de acreditar-se muito cedo ter atingido a verdade, mas simplesmente de acreditar-se possuí-la; e se acredita nisso apenas por se ter situado imediatamente em uma temporalidade tranquilizadora, onde a justa regulação terminará necessariamente por ser obtida, onde minha opinião receberá sempre uma sanção verdadeira” (2002 p. 61). Ou mesmo “Certamente, a subjetividade é responsável pelo fato [do erro], mas menos por estouvamento do que por presunção, não porque ela confunde o verdadeiro, mas porque espontaneamente julga possuí-lo” (2002 p. 62).

desdobrado [*déployé*] o pensamento crítico” (p. 47, grifo meu). Uma vez “desdobrado” tal pensamento, o que fazem as antropologias? Elas regridem novamente, do “estudo das condições” para a “investigação da verdade do homem” (p. 47 - provavelmente nesse sentido o curso acusou anteriormente as regressões ao originário se dirigirem a um nível “pré-crítico”).

Essa regressão contém efeitos, pois “todos os infortúnios da Antropologia chegam”: “Atrás da essência concreta do homem, haveria o conteúdo implícito da existência natural do homem na natureza”, e “chegou-se que essa natureza que serviu de quadro à antropologia arrasta [*entraîne*] o homem sob as formas de uma existência natural que desmoronam [*effritent*] a Antropologia” (*Problèmes de l'Anthropologie* 1954-1955 IMEC FCL 3.8 p. 47²⁴⁹). Se o naturalismo serve como uma espécie de correlato, modelo ou “conteúdo implícito” da antropologia (o curso parece oscilar entre essas posições), os mesmos problemas do naturalismo se atribuem à antropologia. O que significa: se entre a “filosofia clássica” e a “crítica” foi necessário um “recuo” às condições do conhecimento, se esse recuo acarretou nas antropologias uma “regressão” carregada de “infortúnios”, cabe então fazer um novo “recuo”. No quadro do curso, quem o faz? “É o evolucionismo que, retomando e explicitando a existência do homem, arrancará o homem à Antropologia – O evolucionismo continua a revolução copernicana do século XIX” (p. 47).

O curso não decide com maiores detalhes sobre tal “continuação” da crítica (ou das relações entre evolucionismo e naturalismo, embora este parece significar “física do homem” enquanto aquele parece se direcionar a um devir evolutivo alheio a analogias antropomórficas²⁵⁰). De um lado Foucault alude ao tema freudiano, segundo o qual o darwinismo seria – depois de Copérnico - uma segunda afronta ao antropocentrismo: “Cf. Freud. Uma certa afronta [*atteinte*] ao narcisismo do homem pois o evolucionismo parece deslocar [*décaler*] o homem em relação à verdade” (*Problèmes de l'Anthropologie* 1954-1955 IMEC FCL 3.8 p. 50). De outro lado, “com relação a Darwin”, o “recuo” seria “marcado por Nietzsche e Freud” (p. 47). Entre uma e outra alternativa o curso persiste na importância do “recuo”: o evolucionismo “arrancará o homem à Antropologia”; nele, “será necessário denunciar a implicação da verdade

²⁴⁹ Supõe o curso que as diversas antropologias, seguindo à “essência concreta do homem”, contêm “por trás” delas o conteúdo implícito de um fundamento natural? Os naturalismos antropológicos seriam o fundo oculto das antropologias ou entre os dois haveria um fundo comum? O curso não parece responder. Até *História da Loucura* há uma importância, ou pelo menos uma maior exposição, do papel do *homo natura* na constituição do “círculo antropológico” (Cf. os dois últimos capítulos da *Tese Principal*). Mas em *As Palavras e as Coisas* todas as antropologias (naturalistas ou não) fazem parte da mesma “ilusão antropológica” que obedece aos “duplos” empírico-transcendental, recuo-retorno da origem e *Cogito*-Impensado.

²⁵⁰ O curso não dá detalhes. Foucault não é ainda o autor de *As Palavras e as Coisas*, descrevendo o nascimento da noção de “vida” como uma função “opaca” às explicitações antropológicas do implícito. De todo modo, “evolucionismo” parece ter aqui duas acepções: uma, positiva, vai em direção à afronta darwiniana aos antropomorfismos conforme o tema freudiano, enquanto outra, negativa, chamada de “evolucionismo clássico”, talvez siga os princípios expressos em *Maladie Mentale et Personnalité* sobre Hughlings Jackson, da evolução que segue do inferior para o superior, do simples ao complexo, do primitivo ao civilizado, da integração contínua etc.

do homem: o homem não é fundamento da verdade”; por meio dele, “não se estuda mais ainda *de plein pied* com o homem – *Démarche* da crítica do próprio homem aparece. O recuo implica ultrapassagem [*dépassement*]” (p. 47).

Nesse ponto Nietzsche entra no curso. Ele é, depois do evolucionismo, o responsável (ou um dos responsáveis, considerando o Freud chamado acima) pelo novo “recuo”, aquele que denunciará “a implicação da verdade do homem”, ou “continuará”, fará “reaparecer” a crítica do homem²⁵¹. Mas essa “continuação” implica “ultrapassagem”: “pela primeira vez desde o século XIX”, anota Lagrange, “a interrogação kantiana é ultrapassada” (*Problèmes de l'Anthropologie* 1954-1955 FCL 3.8 p. 49). Como se faz essa ultrapassagem? Deslocando a *démarche* filosófica:

A *démarche* filosófica não se deve ser a problemática de uma verdade, mas a descoberta do momento puro no qual verdade e erro não são ainda diferenciados e valorizados um pelo outro – é a experiência lírica em estado puro (*Problèmes de l'Anthropologie* 1954-1955 IMEC FCL 3.8 p. 49)

Tal “deslocamento” envolve outros motes: “substituir o 'como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?' por 'por que essa crença é necessária?’” (p. 49). Ou ainda, o “problema filosófico fundamental: Quem de nós é Édipo ou a Esfinge?” (p. 50). Ou mesmo o filósofo enquanto “espírito livre” diz respeito ao “sacrifício” dos princípios últimos estabelecidos²⁵², empregando a figura do “retiro no Deserto” como atitude denotadora de “ruptura deliberada com todas as formas de verdade” (p. 49). Sob esses motes, Nietzsche não é no curso apenas um crítico das antropologias, mas da filosofia ocidental inteira (“Todos os filósofos das línguas indo-européias se articulam sobre a relação sujeito-verbo”, p. 53). Não obstante, tais deslocamentos da interrogação crítica se dirigirão ao alvo antropológico: “o homem será liberado de sua essência, sua verdade. É necessário se liberar da verdade jamais verdadeira do homem” (p. 49).

Quais seriam os níveis do novo “recuo”, agora nietzscheano? Conforme as anotações de Lagrange, eles se fariam por meio do “biologismo e psicologismo de Nietzsche”. Mais do que tributários da biologia ou da psicologia correntes – talvez aí o curso siga a citação de “com relação a Darwin, recuo marcado por Nietzsche e Freud” (*Problèmes de l'Anthropologie* 1954-1955 IMEC FCL 3.8 p. 47) -, eles romperiam com essas disciplinas constituindo-se como “as vias mesmas de sua filosofia [de Nietzsche], e não desvios” (p. 50). Em relação ao “evolucionismo clássico”, Nietzsche “escapa” dele, levando a sério os enunciados de que “o homem é um animal” e “desenvolver-se não significa necessariamente se elevar e se

²⁵¹ Lagrange anota também sobre a fenomenologia: “Por que a Antropologia contestou a si mesma, à causa do contexto naturalista? Ora, a fenomenologia, que foi de saída anti-antropológica, anti-psicologista, foi a crítica mais radical do naturalismo – o tema do mundo reaparece [...] O tema do mundo na fenomenologia não é outra coisa que o esquecimento da crítica nietzscheana” (p. 48)

²⁵² “Deus está morto: a filosofia se obrigará ao maior dos sacrifícios: o sacrifício religioso da própria religião” (p. 49)

sobrelevar” (p. 50). O curso não fornece muitos detalhes. Mas levar a sério que “o homem é um animal” não significaria, nesse sentido, uma regressão ao princípio naturalista da animalidade como “setor inferior” (p. 51); a importância relegada à animalidade não residiria na valoração de um *telos* evolutivo, cuja finalidade última se veria em tais ou quais formas atuais (e portanto de um modo ou de outro poderia-se ver uma norma mais ou menos antropologizante regendo a evolução biológica, individual e social); pelo contrário, de acordo com o curso ela é responsável por “abrir o homem à verdade”, ela “libera [o homem] de sua essência atual”, não conduz ao inferior mas a uma “ascensão”, ao momento “em que se desenha e faz nascer a verdade do homem” (p. 51). A animalidade “libera” o homem de sua “essência atual” (talvez nesse sentido a “ascensão”, algo da alçada de uma transgressão dos limites essenciais) porque se articula com uma evolução que não é progresso (alheia portanto aos termos reguladores do “progresso”): “A evolução não é progresso, mas a prova [*l'épreuve*] do devir” (p. 50). E o devir destituído do progresso “impede o homem destruir a verdade a partir de sua verdade”, ele “dispersa a verdade positiva do homem” (p. 51). Considerando as notas de Lagrange, Nietzsche “escapa” ou “ultrapassa” o evolucionismo (ou pelo menos o “evolucionismo clássico”) não por enxergar a animalidade como “inferioridade” relativa ao homem ou a evolução como “progresso” regulado por tais ou quais critérios antropológicamente dados, mas sim porque a “animalidade” e o “devir” conduzem à ruptura do antropologismo e – de algum modo não anotado no curso – ao ponto no qual as pretensões de subsumir a verdade aos princípios antropológicos aparecem²⁵³.

Junto à “descoberta do evolucionismo”, “o mesmo com a Psicologia”. Ela também “libera o homem para a verdade” (e não a verdade para o homem), “conduz aos problemas fundamentais” (*Problèmes de l'Anthropologie* 1954-1955 IMEC FCL 3.8 p. 51-52). Como o “evolucionismo clássico”, a “psicologia tradicional” e “determinista” é “lugar de todos os erros, todas as ilusões”, “esquecimento de si”, “fixação, escravidão a si mesmo”, “imitação” e “falsificação”. Enquanto tal, ela também é por Nietzsche “ultrapassada”. Consoante à “experiência lírica” acima, o procedimento nietzscheano visa “reencontrar o momento dessa imitação e falsificação”; em formulação muito próxima à citação de René Char do início do texto, essa “psicologia” “não analisa a alma, mas o movimento pelo qual o homem se dá uma alma. A psicologia é então psicologia da psicologia” (p. 52). Em que sentido a psicologia é “psicologia da psicologia”? Como recuar ao momento no qual o homem se dá uma alma, ou eventualmente dá a si mesmo uma antropologia? “Nietzsche opõe à psicologia determinista a

²⁵³ O curso não deixa declarar com todas as letras que, ao invés de conduzir a algum fundamento naturalista-antropológico, a “animalidade” nietzscheana conduziria o homem ao extravasamento de seus limites auto-impostos (como comentará Foucault mais tarde depois das leituras de Blanchot e Bataille). Mas a exposição parece sugerir essa idéia.

verdadeira psicologia, que deve ser *interpretação*”, mas interpretação embasada no “método: *filológico*, que dá a razão do texto e de todas as interpretações”. Aí aparece um dos principais temas do novo “reco”: “a via filosófica será sempre mais ou menos uma história das origens do pensamento, uma psicologia de palavras” (p. 53 grifos meus). Conforme mencionado, os filósofos de línguas indo-européias podem ter diferentes projetos ou fins, mas todas as filosofias se articulariam a partir de estruturas gramaticais prévias como a relação “sujeito-verbo”: “a morte de Deus começa com a filologia, primeira abertura sobre o abismo da filosofia” (p. 54). O curso sugere: “Deus” ou os outros princípios formulados pela filosofia não passariam de ficções ilegítimas criadas por certas disposições cujo fundo reside na linguagem. Um extravasamento do uso dessas disposições criaria noções como a de sujeito ou substância. Assim, seguir dos diversos princípios filosóficos às estruturas filológicas significaria denunciar a própria operação de criação das ficções, ou em outras palavras toda a filosofia se definiria pelo *esquecimento* de sucessivas criações ficcionais cujos fatores da ficção residem na linguagem: “o que faz a racionalidade do pensamento é a história da linguagem, e o fato que a linguagem se esquece como história da linguagem” (p. 53).

Além do “método filológico”, o curso dispõe (separados em tópicos) outros “temas e pontos de análise”, mais ou menos articulados à exposição da “psicologia”. A tradição superestimaria a noção de um “espírito” ou “consciência que devém [*devient*] ser por si” e se toma por “causa” (p. 52); mas (Lagrange cita os parágrafos 87 de *Vontade de Potência* e 119 de *Aurora*) por baixo ou em torno do que se chama de consciência haveria uma série de elementos como o sonho, os instintos ou a imaginação, diante dos quais a consciência seria apenas um “prolongamento”, um “encadeamento de superfície”, uma “ficção” e enfim uma “abstração” (p. 53). Outros temas: contra a identificação tradicional entre linguagem e racionalidade, a filologia mostraria que a “racionalidade da verdade” se faz a partir daquele “esquecimento” da linguagem; contra o tema da vontade, que “a filosofia clássica introduz em todo lugar onde há atividade efetiva”, caberia retornar de um lado “à linguagem, fonte da razão” (na mesma linha acima) e de outro “ao instinto, para restituir à vontade seu fundamento visível” (p. 54²⁵⁴). Finalmente, contra o tema da “necessidade” [*besoin*], no qual a filosofia clássica “encarcerou” o homem em um “mundo ideal” ligado a uma “necessidade [*besoin*] pragmática de viver” que “fixa” o querer [*vouloir*], há a pergunta sobre se o conhecimento não poderia “ir ao fundo dele mesmo e se restaurar como conhecimento da vida”, ser móvel como ela (p. 54-55).

Por meio desses motes de análise, a “biologia” e “psicologia” em Nietzsche liberam o homem da antropologia. Elas “não são o recurso naturalista, mas as vias de um

²⁵⁴ A passagem parece também remetida ao parágrafo 87 de *A Vontade de Potência*, onde se lê: “os estados de potência inspiram no homem a sensação de que ele é independente da causa, que é irresponsável: sobrevêm sem serem desejados, logo não somos os autores...”

aprofundamento filosófico que libera o homem dos vínculos antropológicos pela liberdade e o fundamento do Ser” (*Problèmes de l'Anthropologie* 1954-1955 FCL 3.8 p. 55). Nesse “aprofundamento filosófico” ocorreria a “ultrapassagem” da crítica. Lagrange anota Nietzsche como pensador que “descobre o horizonte de uma metafísica crítica” (p. 56). Consoante aos termos acima, importa tornar-se “mestre” “de todas as leituras de sentido”, denunciar que “não há interpretação beatificante”. Acima se mostrou a anotação de que Nietzsche desloca a pergunta da crítica de “como são possíveis juízos sintéticos *a priori*” a “por que essa crença é necessária?” (p. 49). Igualmente, contra a “crítica clássica do erro”, Kant faria o recuo em direção às suas “condições”. Nas anotações de Lagrange, Nietzsche difere de Kant pelo seguinte: “não é um pensamento crítico, uma gênese do erro”; ao invés de buscar a gênese do erro, tratar-se-ia de mostrar que “o erro é a condição de verdade”, pois “a verdade é o que há de mais condicionado, pois ela repousa sobre sua própria contradição: o erro”, e assim “a verdade é o incondicionado condicionado” (p. 58). O deslocamento ou “ultrapassagem” de Nietzsche seguiria em direção ao próprio conceito de verdade, pois visar “o momento puro no qual verdade e erro não são ainda diferenciados”, como visto (p. 49), implica analisar a condição do incondicionado.

O problema da “condição” da verdade conduz o curso para dois outros temas, o “retorno à vontade” e o dionisíaco. Quanto ao primeiro assunto,

O pensamento, não mais como ciência mas como filosofia, descobre o fato de que ele ignora sua própria origem, que esta é sua própria negação – aquilo a partir do que se pensa é a vontade, a vontade como vontade de potência [*volonté de puissance*] (...) vontade como origem do pensamento” (p. 58)

Em Nietzsche, além do “esquecimento” da linguagem abordado acima, o problema da verdade diria respeito à vontade de potência. Reconduzida a seu elemento, a verdade implicaria “vontade de verdade”, compreendida como “impotência [*impuissance*] de vontade de criação”, “decadência [*déchéance*] da vontade”. Se as outras filosofias se distribuíam em um “pensamento da verdade (metafísica clássica)” ou numa “verdade do pensamento (pensamento crítico)”, a “ultrapassagem” nietzscheana rompe com as duas perspectivas: “Retorno à vontade: negação da verdade, e ultrapassagem quando o querer [*vouloir*] não é mais querer [*vouloir*] de verdade, mas querer [*vouloir*] *tout court*: vontade de potência” (p. 58).

Ao reconduzir os elementos da verdade e as figuras da filosofia para os problemas da linguagem e da vontade de potência, o curso segue para o tema do dionisíaco: “o dionisíaco é o conjunto de temas reflexivos pelos quais Nietzsche descobre que esse desaparecimento da verdade é ligado ao desaparecimento de toda verdade do homem” (*Problèmes de l'Anthropologie* 1954-1955 FCL 3.8 p. 59). Desde Platão e com o cristianismo, uma “metafísica da idéia verdadeira” ocultaria o caráter dionisíaco da “sensação transitória da aparência” (p. 60); haveria um mal entendido no qual a aparência se “sacrificaria” em nome da

“verdade da idéia”; em contrapartida, por via da “tragédia grega” Dionísio traria “ensinamentos” (Foucault cita a fábula de Ariadne e a *Origem da Tragédia*), um sacrifício “que não reenvia a outro mundo”, uma “ressurreição” que ocorre “aqui mesmo”. A recondução ao elemento dionisíaco levaria à “dissipação mesma da essência do homem no momento em que se dispersa a verdade da aparência”, e “portanto: Dionísio é um deus filósofo oposto ao Deus cristão, deus calculador: no momento em que este calcula a verdade se faz, enquanto que, quando Dionísio filosofa, a verdade do mundo se desfaz”. Os caracteres da desmesura, da celebração e da dissolução das individualidades representados pelo dionisíaco conduziram a filosofia a outros caminhos: “o filósofo não poderá mais falar senão por intermédio da máscara. A filosofia será da ordem da comédia ou da loucura”(p. 61).

Nas últimas páginas do curso, Lagrange menciona o “problema da metafísica nietzscheana”, citando também vários intérpretes do alemão: “Cf. Jaspers, Heidegger, Lowith, Kauffmann (+ artigo de Vuillemin, in TM, 1951)” (*sic. Problèmes de l'Anthropologie* 1954-1955 FCL 3.8 p. 62²⁵⁵). O curso termina com uma exposição de Jaspers (o primeiro autor acima), focada no “Problema: interpretação de Nietzsche” (p. 63). Lagrange anota sobre temas como o *leben*, a “historicidade da existência”, a “transcendência” e o cristianismo. Sem fugir à regra a leitura é difícil, mas parece estar em jogo o que, segundo Jaspers, seriam incompletudes do pensamento de Nietzsche (por ex., ele “se encontra historicamente como o herdeiro de uma filosofia cristã que impede de dar seu sentido à transcendência”, p. 65). Depois disso, nas últimas linhas, o curso termina (sem deixar claro se parafraseia Jaspers ou fecha com Nietzsche):

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

Em conclusão, a propósito de Nietzsche:

- Levar a sério a noite em que Nietzsche deixa seus discípulos;
- Levar a sério a liberação que vem de Nietzsche e libera para uma filosofia que não é;
- Levar a sério que Nietzsche, como todos os libertadores [*libérateurs*], depende de nossa liberdade: filosofar depende de nós. (*Problèmes de l'Anthropologie* 1954-1955 IMEC FCL 3.8 p. 68)

Essa exposição do curso de 1954-1955 possui algumas implicações, diante das discussões sobre Foucault e do presente trabalho. Em primeiro lugar, o curso diz respeito à escassa (para não dizer praticamente inexistente) pesquisa sobre as compilações de Lagrange²⁵⁶. Começando pelo próprio problema da inexatidão da referência. Dentro da *Cote* FCL 3.8, como visto, figuram diversos outros cursos anotados por Jacques Lagrange na ENS, porém não catalogados. Em relação aos *Problèmes de l'Anthropologie*, faltam páginas e a

²⁵⁵ O artigo de Vuillemin é provavelmente *Nietzsche, Aujourd'hui*, publicado em *Les Temps Modernes* (6, 67, maio de 1951, p. 1921-54)

²⁵⁶ O presente trabalho encontrou apenas uma referência com comentários diretos ao curso (com uma única citação compilada de vários momentos do tópico sobre Nietzsche e uma frase de comentário): Fernández, Joaquín. La cuestión de la Experiencia en el primer Foucault. *A Parte Rei*, n. 55, Janeiro de 2008 (Cf. p. 8-9).

paginação do catálogo é inexata²⁵⁷. Assim, se por exemplo Zoungrana, Milchman e Rosenberg conjecturavam sobre os possíveis ganhos de pesquisa das inacessíveis anotações dos anos 50 de Foucault sobre Heidegger (Cf. capítulo 1), na mesma linha surpreende a pouca publicidade das anotações de Lagrange. Se Lagrange é um conhecido difusor de ditos e escritos de Foucault, surpreende também o gesto ambíguo de disponibilizar publicamente o curso, sem o prévio estabelecimento de uma edição ou compilação. Todos esses elementos reunidos certamente contribuem para o caráter restrito e árido dos documentos, situação que determinou também algumas das limitações do presente trabalho²⁵⁸.

De todo modo, se um dos objetivos da compilação acima se refere a uma exposição pública e preliminar dos temas e da provável importância dos cursos, cabe também repetir o procedimento dos capítulos anteriores: extrair contribuições possíveis para o presente trabalho e apontar direções para um futuro estudo detido. Não será sem resultados o estudo detido cruzar os temas acima (sob análise mais detalhada) com os textos de Nietzsche e os comentadores citados por Lagrange. Conforme os biógrafos (Cf. também a Introdução a esse trabalho), a “influência determinante” de Nietzsche sobre Foucault já seria notável por volta de 1953, fator corroborado pela diferença de temas entre o *Problèmes de l'Anthropologie* e os outros cursos da ENS. Eribon cita nesse contexto Maurice Pinguet: “Hegel, Marx, Freud, Heidegger, esses eram seus pontos de referência em 1953, quando ocorreu seu encontro com Nietzsche: revejo Michel Foucault, lendo ao sol, na praia de Civitavecchia, as *Considerações Intempestivas*” (Eribon 1990 p. 66). O documento de 1954-55 já cita nominalmente vários textos – *Origem da Tragédia, Além do Bem e do Mal, Genealogia da Moral, Crepúsculo dos Ídolos, Aurora, Ecce Homo e Vontade de Potência* – e também autores: Charles Andler (citado na p. 59), Jaspers, Heidegger, Lowith, Kaufmann e Vuillemin. Diante da consideração de Zoungrana (1998 p. 203), sobre o uso de Heidegger por Foucault ser tão trabalhado e subvertido que, “sem um perfeito conhecimento de Heidegger, não se saberia segui-lo pelo caminho que ele percorre para imediatamente fechá-lo atrás de si”, os temas, textos e comentadores de Nietzsche citados por Lagrange talvez sirvam de vestígios melhores para entrecruzar o percurso foucaultiano.

Sobre as contribuições possíveis ao presente trabalho, vale citar aqui o único comentário de Joaquín Fernández destinado ao curso. Depois de uma citação compilada de

²⁵⁷ A página do Centre Foucault acusa 66 folhas, enquanto o documento possui 65 páginas incompletas faltando 3 (68 completas).

²⁵⁸ A presente pesquisa no IMEC, como visto, trouxe algumas surpresas em relação a seu planejamento prévio: a letra cursiva de leitura difícil e não raramente com as citadas “alografias”, a impossibilidade (pelo menos na ocasião de nossa pesquisa) de fotocópia, e a presença igualmente importante dos outros cursos (comentados nos capítulos passados), evidenciaram que o tempo agendado de 75 horas de pesquisa (em 8 dias ou 2 semanas) mostrou-se curto.

várias passagens do tópico “Antropologia Nietzscheana”²⁵⁹, ele escreve: “Com tudo isso, podemos afirmar que a mudança fundamental da noção de experiência entre 1954 e 1961 passa pela refutação de qualquer base antropológica, pela busca de experiências que, antes de remeter a um sujeito, coloquem ele em questão” (2008 p. 8-9).

Pode-se colocar seu comentário sob letra mais miúda: já no início do curso a divisão dos temas antropológicos (razão, desrazão; *homo, natura* etc.) conduz o termo “antropologia” não à busca de um fundamento (como operam os textos publicados em 1954), mas a uma problematização de tipo histórico. Cada tema acima deriva não mais de uma *história de problemas mal formulados* (posição dos textos de 1954), mas da *história da formulação de um problema*. Daí a passagem de Char indica um roteiro (“Farás da alma que não existe um homem que será melhor do que ela”), e o termo “antropologia” tem algo semelhante a um início: ele se enunciaria pela “primeira vez” em Platner, “retomado” depois por figuras como Kant e Hegel. Se o “início” figura em Platner (ou Helvetius ou outro), viu-se o traçado do curso seguir do *Kosmos* antigo ao universo natural, infinito e geométrico da “filosofia clássica”. Nessa filosofia, o problema do mundo conduz à condição finita do homem e suas relações com o “Primeiro Geômetra”. O curso deu o tom: não há “antropologia” possível na filosofia clássica; nesta, o estatuto da finitude humana não pode ser senão *negativo* em função de um princípio ontológico infinito que a ultrapassa. Não há “*Logos*” humano (não há estatuto positivo, o homem não pode ser “realidade originária”), pois o problema é, como visto, “reenviar a realidade humana” a um princípio no qual “ela *desaparece*” (p. 13 grifo meu). Os conteúdos mundanos do homem, ser finito, não implicam mais do que um uso limitado, ilusório, desordenado, fixo e particularizado de suas disposições, ligadas ao pecado e às vãs presunções. *Grosso modo*, tomados sem referência ao princípio Infinito, os caracteres finitos do homem não permitem qualquer tipo de fundamento antropológico.

Conforme os traçados breves do fim de *L'Angoisse* e da “filosofia das luzes” nos *Problèmes de l'Anthropologie*, algo da alçada de uma antropologia se torna possível quando, conferindo estatuto *positivo* à constituição humana anteriormente negativa (as “afecções corporais” em *L'Angoisse*; a sensação ou as condições para a felicidade nos *Problèmes*²⁶⁰), rompe-se a “distância teológica” da verdade, até então acessível pela alma racional mas impedida pela constituição finita. Ao romper tal distância “será então possível um *Logos* do

²⁵⁹ É a única citação encontrada sobre o curso durante a presente pesquisa. Citação (Fernández 2008 p. 8): “On retrouve l'idée que la critique ne doit pas se faire avec les instruments conceptuels de la philosophie classique. Il y a un retour aux formes d'expériences premières [...] Le Dyonysique est l'ensemble des thèmes réflexifs par lesquels Nietzsche découvre que cette disparition de la vérité est liée à la disparition de toute vérité de l'homme [...] Dyonisos comme disparition même de l'essence de l'homme au moment où se disperse de la vérité de l'apparence, est l'homme poussé aux limites de ses possibilités [...] Nietzsche est un philosophe aux limites de la philosophie ”

²⁶⁰ Condições da felicidade no sentido de se encontrarem “sobre a terra” (pedagogia, instrução, técnicas humanas); sensibilidade no sentido de não haver mais índice de uma operação infinita na imaginação.

homem que não será mais verbo de Deus, mas antropologia” (*Problèmes de l'Anthropologie* IMEC FCL 3.8 p. 20).

Mas conferir positividade ao negativo, fundamento ao finito, trazer “sobre a terra” as perspectivas reguladoras da verdade do homem, enfim, fazer a verdade pertencer a um princípio antropológico, isso tudo não legaria ao Pensamento “raciocínios circulares”? Essas qualificações, embora não plenamente esclarecidas nas anotações, colocam bem seus objetivos e o horizonte do “problema”: encontrando os princípios da verdade “sobre a terra”, colocando o homem como “norma” da verdade, surge o risco da Antropologia “desmoronar” a filosofia. Certamente o Foucault dos anos 50 não é o mesmo das críticas à antropologia escritas 5 ou 10 anos depois²⁶¹. Mas considerando o curso, ao conduzir as interrogações filosóficas da “reflexão sobre a verdade” à “reflexão sobre as condições da verdade”, Kant se afasta da “filosofia clássica” e ao mesmo tempo se previne de uma antropologia auto-fundante (homem fundamento e elemento, sujeito e objeto etc.²⁶²), não subsumindo a verdade ao homem, mas perguntando pelo acesso possível ou legítimo do homem à verdade (“como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?”). Os motes antropológicos, nesse sentido (o curso menciona as regressões ao originário e o naturalismo), “esquecem” Kant²⁶³. Frente ao “esquecimento”, os diversos temas “críticos” nietzscheanos retomariam o problema da verdade de um modo não clássico (“pensamento da verdade”), não antropológico (verdade “habitando” o homem – naturalismo, historicismo, tema da “vida”, recuos ao originário) e não propriamente kantiano (“verdade do pensamento”, *Problèmes* p. 58). Em linhas gerais, Nietzsche não perguntaria propriamente pela “condição” do erro, mas pela “condição” da verdade (“o momento puro no qual verdade e erro não são ainda diferenciados”, a “condição” do “incondicionado” etc.). O filósofo de Sils Maria deslocaria ou “ultrapassaria” as perspectivas kantianas. No fim do curso, Nietzsche deixaria aberta a “tarefa de filosofar”, junto à questão sobre se essa abertura permaneceria nas leituras de seus intérpretes.

Entrecruzando tais letras com a citação de Fernández, tem-se: se as anotações de Lagrange valem como testemunhas dos compromissos de Foucault no intervalo de suas publicações de 1954 e 1957, pode-se ver alguns deslocamentos frente aos dois projetos antropológicos anteriores. Esses deslocamentos já mostram Foucault lendo Nietzsche e problematizando as antropologias a partir de Kant e Nietzsche. Vale repetir: mais do que

²⁶¹ O que abre, consoante as outras observações, a importância de comparar as argumentações

²⁶² No curso de 1954-1955, Lagrange chega a anotar que não há antropologia em Kant senão pragmática. Como Lagrange também cita o Prefácio à Antropologia, também deve estar ciente da separação feita por Kant entre antropologia fisiológica e pragmática: a primeira estuda o que “a natureza faz do homem”; a segunda, o que “o homem faz de si mesmo” (mote bastante trabalhado na *Tese Complementar*).

²⁶³ “O homem tem a cesso a sua verdade, e não à verdade; tal é o sentido do relativismo, do naturalismo e do historicismo do século XIX, esquecem de Kant” (p. 24-25). Não se pode dizer absolutamente que esse “esquecimento” é o mesmo dos textos futuros, embora Foucault enuncie em 1954-1955 um conjunto de problemas que culminará neles.

solução às contradições das ciências humanas, as antropologias se tornaram *problema*.

O curso não faz a mesma operação dos dois textos de 1954: a “antropologia” não funda mais as disciplinas antropológicas, não se trata mais da escolha tática de *uma* humanidade em detrimento das *outras* para resolver o problema de *todas*. Embora de modo enviesado e sem maiores conclusões, o próprio jogo que dispõe as escolhas táticas entre as antropologias se põe em jogo. Assim, se os dois textos de 1954 empreendiam noções como a de uma regressão originária às direções de sentido mais fundamentais - aos movimentos oscilatórios originários do *Dasein* -, se os textos prometiam uma espécie de retorno possível ao “homem real” que porta a “unidade” das ciências humanas “de fato”, em seu caráter concreto e para além de abstrações alienantes, o curso de 1954-1955 põe, a partir da suspeita lançada sob figuras como Dilthey, Feuerbach e Hegel, essas noções mesmas sob suspeita. Embora os resultados maiores da crítica das antropologias comecem a aparecer apenas nas duas teses de 1961, o curso de 1954 já colocou sob o epíteto de “equivoco” noções como “análise significativa das essências e fundamento do originário” (*Problèmes* p. 38-39). E o “equivoco” se lê à luz de Kant e Nietzsche.

Igualmente, o Capítulo 1 mostrou como Foucault se preocupava, por via de textos como *A concepção do espaço em Psiquiatria*, em fundamentar a noção de “espaço” das ciências naturais a partir de perspectivas mais ou menos fenomenológicas. Em contraparte, nas anotações de Lagrange a fenomenologia não é mais elemento de resolução, mas de problema: não se trata mais de reconduzir a noção de natureza ou o espaço infinito e homogêneo da “filosofia clássica” a um fundamento mais “originário”, como se tal filosofia incorresse em um esquecimento. No curso de 1954-1955 o “esquecimento” passou para o lado das antropologias. Colocando o problema da passagem do *Kosmos* antigo à natureza “clássica”, o curso parece mais próximo de posições como a de *Alexandre Koyré: A Revolução Astronômica, Copérnico, Kepler, Borelli*, pequena resenha publicada por Foucault em 1961. Falta no curso da ENS a página 3, responsável pela descrição do mundo antigo. Nos outros trechos, Lagrange não considera se a análise da passagem do “*Kosmos* finito” ao “universo infinito” deve algo a Koyré²⁶⁴. Mas surpreende Foucault comentar essa passagem em um contexto que não aparenta mais ser o dos textos de 1954 e publicar depois um texto sobre outro livro de Koyré detido na mesma passagem. Caso exista de fato algum liame entre as posições do curso da ENS e o texto de 1961, é notável também o elogio a Koyré se enunciar nos termos: “o rigor na apresentação de textos tão pouco conhecidos e sua justa exegese atêm-se a um duplo propósito de historiador e de filósofo: não tomar as idéias senão nesse momento de sua turbulência onde o verdadeiro e

²⁶⁴ *Do Mundo Finito ao Universo Infinito* sairá apenas em 1957, embora antes Koyré já publicava diversos outros textos sobre o mesmo assunto, por ex. Koyré, A. Galileo and the Scientific Revolution of the Seventeenth Century. *The Philosophical Review*. Nº 4 Vol. LII, julho de 1943.

o falso não estão ainda separados; o que se conta é um indissociável trabalho, subjacente às partilhas que a história faz a seguir” (DEI p. 198; DEIIBR p. 1); na exposição sobre Nietzsche, Lagrange atribuiu a este filósofo um “rigor” não muito distante, como visto²⁶⁵. Inclusive, no texto de 1961 Foucault também cita o tema freudiano das feridas ao narcisismo do homem causadas por Copérnico, Darwin e Freud, mostrando entretanto que o caso de Copérnico é “erro”²⁶⁶; talvez quando Lagrange cita o mesmo tema freudiano mas ao descrever a passagem para a “natureza” clássica recorre a Descartes e Galileu sem recorrer a Copérnico, ele emprega algum cuidado semelhante (Foucault não deixa de atribuir a Kant o termo tradicional “revolução copernicana”; mas, no curso, quem faz a passagem do mundo antigo ao universo clássico são Galileu e Descartes)²⁶⁷.

Em termos bastante econômicos, *Problèmes de l'Anthropologie* também utiliza as noções de “lírico” e “trágico”²⁶⁸. Em Nietzsche, como visto, a “experiência lírica em estado puro” aponta uma análise que “não deve ser a problemática de uma verdade, mas a descoberta do momento puro no qual verdade e erro não são ainda diferenciados e valorizados um pelo outro” (*Problèmes de l'Anthropologie* 1954-1955 IMEC FCL 3.8 p. 49). Na *Introdução a Sonho e Existência*, o modo “lírico” de expressão se reportava à “direção de sentido” mais fundamental da alternância entre “claro e escuro”. Nesse texto a “expressão lírica” implicava “encontrar sob seu olhar todos os movimentos” ou “direções” do mundo e a “verdade” por trás da cadência, sazonalidade, regime ou pulsação desses movimentos (ISE p. 133-134/107-108). Mas ela se fundava, junto com os modos trágico e épico de expressão, nas direções fundamentais de sentido da antropologia (com a expressão trágica fazendo a ligação entre formas antropológicas e condições ontológicas). Entre o texto sobre Binswanger e as

²⁶⁵ “A *démarche* filosófica não seve ser a problemática de uma verdade, mas a descoberta do momento puro no qual verdade e erro não são ainda diferenciados e valorizados um pelo outro – é a experiência lírica em estado puro” (*Problèmes de l'Anthropologie* 1954-1955 IMEC FCL 3.8 p. 49)

²⁶⁶ Copérnico não desvincilharia totalmente sua “revolução” da cosmologia antiga: “O grande trono de fogo com o qual se encantava a cosmologia de Copérnico irá se tornar o espaço homogêneo e puro das formas inteligíveis” (DEI p. 199; DE2BR p. 2)

²⁶⁷ Assim Foucault comentará anos depois, enviesadamente, sobre o início de sua carreira: “Saber, razão, racionalidade, possibilidade de fazer uma história da racionalidade, e eu diria que se encontra aí ainda a fenomenologia, com alguém como Koyré, historiador das ciências (...) [que] desenvolve uma análise histórica das formas de racionalidade e de saber sobre um horizonte fenomenológico. Para mim, o problema é um pouco colocado em termos análogos aos que evoquei há pouco: um sujeito de tipo fenomenológico, trans-histórico, é capaz de dar conta da historicidade da razão? É aí que a leitura de Nietzsche [“li Nietzsche em 1953 e, por curioso que seja, nessa perspectiva de interrogação sobre a história do saber, a história da razão”] foi para mim a fratura: há uma história do sujeito bem como há uma história da razão, e a história da razão não se deve pedir o desdobramento de um ato fundador e primeiro do sujeito racionalista. Li Nietzsche um pouco por acaso, e fiquei surpreso de ver que Canguilhem, que era o historiador das ciências mais influente naquela época, também era muito interessado por Nietzsche e acolheu perfeitamente o que tentei fazer” (*Structuralisme et poststructuralisme*, 1983/2001 DEII p. 1255). Em *La Vie: l'expérience et la science* (1985/2001 DEII p. 1583), dedicado a Canguilhem, Foucault separava “uma filosofia da experiência, do sentido, do sujeito” (Sartre, Merleau-Ponty) e outra “do saber, da racionalidade e do conceito” (Cavaillès, Bachelard, Koyré e Canguilhem).

²⁶⁸ Para melhor circunscrevê-los será importante, no “trabalho detido”, cruzar o curso com as referências do curso e os textos futuros de Foucault.

considerações sobre Nietzsche, o “lírico” deixa de ser modo de expressão antropológicamente fundado para se tornar mote de análise alheio a perspectivas antropológicas. Dado o quadro histórico, levar a sério “o momento puro no qual verdade e erro não são ainda diferenciados e valorizados um pelo outro” não significa reconduzir fatores a direções mais ou menos constitutivas do *Menschsein* ou do *Dasein* (na *Introdução* o modo lírico era mais “antropológico” do que “ontológico”); significa problematizar a verdade – e o curso já mira formas antropológicas da verdade – reconduzindo-a ao jogo de sua instauração. E o mesmo com o “trágico”: não parece mais absolutamente em questão ligar antropologia e ontologia, fundar uma análise concreta do homem em termos ontológicos; caso se utilize o termo “antropológico”, cabe seguir ao termo no qual o homem encontra seu limite e ruptura: “A tragédia grega é apresentação de Dionísio e ensinamento. A metafísica de Platão constituirá uma metafísica da idéia verdadeira que se oporá à sensação transitória da aparência - Ela esquece o caráter salvador de Dionísio” (*Problèmes de l'Anthropologie* 1954-1955 FCL 3.8 p. 60), “Dionísio, dissipação mesma da essência do homem no momento em que se dispersa a verdade da aparência, é o homem formado nos limites de suas possibilidades” (p. 61), e “A tragédia é aquilo a partir de que se pode filosofar, pois a tragédia é sempre a desaparecimento mesma da verdade. A filosofia é retorno - para além do esquecimento platônico - à tragédia grega sob um sentido novo. A tragédia grega seria expressão da potência mística de um povo. A filosofia não deve ser reconstituição de uma vida melhor por uma experiência mística, mas a repetição da tragédia mostrando o desaparecimento da verdade no interior da luz mais crua” (p. 62). Esses elementos sugerem: pelo menos no curso, Foucault não parece interessado em fundar uma antropologia. Ele não visitou ainda o acervo de Eric Waller depositado na biblioteca *Carolina Rediviva* de Uppsala (fará isso no segundo semestre do mesmo ano), isto é, não começou a escrever sua tese principal; mas via Nietzsche, o curso da ENS mostra alguns motivos de análise semelhantes, prévios ou preliminares ao que se verá a seguir – por exemplo, a busca do “momento [da] conjuração”, no qual as partes da contenda ainda estão “confusamente implicadas”, onde não ocorreram ainda as divisões doravante detectáveis no “reino da verdade”, divisões depois consideradas como dadas, porém apenas reanimadas pelo “lirismo da protestação”, e assim por diante (*Préface à Folie et Déraison* 1961 DEI p. 187-188 DEIBR p. 140-141).

Por meio desses elementos, pode-se também recontextualizar a conferência de Hyppolite sob os problemas do presente trabalho. Como visto, no início de 1955 Hyppolite tentou organizar na ENS um círculo de estudos sobre psicologia com Foucault, Ombredane e outros. No mesmo ano, a conferência *Pathologie Mentale et Organisation* – que aponta os interesses de Hyppolite no círculo da ENS - utilizou as noções de “autenticidade”, “meio” e

“antropologia”. Mas autenticidade e meio não funcionam nessa conferência como categorias operatórias redutíveis a um fundamento antropológico. A “inautenticidade” do “meio” não se corrige mais por um “equilíbrio que se poderia ser definido tecnicamente” (uma psicoterapia restituidora do homem a suas dimensões mais “autênticas” de um lado, e reformas institucionais do “meio” pautadas no “homem real” de outro). Conforme colocado, tais correções técnicas pertencem ao próprio elemento a criticar: os enfoques técnico-antropológicos de algum modo se ligam a essas contínuas operações de distanciamento dos problemas que “o homem normal [e não o doente] não pôde resolver ou tentou deles se subtrair” (Hyppolite 1955/1971 p. 886). Mais do que resolver o problema da inautenticidade do meio, uma antropologia da loucura funciona como sua irmã siamesa (não são dois termos exteriores numa situação de resolução, mas um único regime que dispõe e prevê jogos possíveis entre o que se reconhece na superfície como dois termos), e por isso Hyppolite manifestou a necessidade de uma “outra posição da questão do homem”. Se esses elementos dizem algum respeito à atuação de Foucault na ENS e seus compromissos de 1955, é notável as anotações de Lagrange também mostrarem, frente aos textos de Foucault de 1954, não mais uma resposta antropológica, mas problemas da antropologia. Cruzando Fernández, Hyppolite e Lagrange: Foucault publica seus dois textos em 1954 empregando projetos antropológicos com termos como “meio” e “autenticidade”. No início de 1955, Hyppolite publica uma conferência (no clima de um círculo da ENS no qual Foucault participaria) afirmando que os enfoques antropológicos do meio e da autenticidade exigem um deslocamento da questão antropológica. No mesmo período, entre 1954 e 1955, Lagrange anota nos cursos de Foucault a necessidade de problematizar a antropologia de um outro modo, atendo-se em Kant, Nietzsche e no fato dela não ser um problema perpétuo (ela não existia na “filosofia clássica”).

Algo mudou. O que se passou? Já se viu mais de uma vez que tal mudança significa – caso os termos estejam corretos – o abandono da Antropologia existencial binswangeriana de um lado e da Antropologia “pavloviana e marxizante” de outro. Tornadas “problema”, tais “antropologias” cedem lugar a considerações sobre a importância da “crítica” kantiana e sua “ultrapassagem” por Nietzsche. Reunindo esses fatores, eles se encontram com as considerações do fim do Capítulo 2. O abandono das posições de *Maladie Mentale et Personnalité* em direção a *História da Loucura* passava pelas insuficiências metodológicas e o primado artificial do pavlovismo na URSS (ligado a certas relações controversas entre política e ciência, como o caso Lyssenko e a *Session Scientifique*). Como sugere a análise cruzada com os textos futuros de Foucault, quando o pavlovismo se torna problema²⁶⁹, reabre-se a questão enunciada em 1954 sobre o “mundo” ou “meio” do “homem normal”. A reabertura exigiu a

²⁶⁹ Se em 1954 era o responsável pela “crítica” do meio, posteriormente será o responsável por “impedir” as críticas do meio e inclusive uma antipsiquiatria francesa.

Foucault ampliar os problemas: uma “psicologia verdadeira” não resolveria mais as querelas de todas as outras (se a “psicologia verdadeira” de então não resolve, qual resolverá?), por isso de algum modo a pergunta deve se direcionar ao estatuto *da* psicologia²⁷⁰. Daí, segundo diversas descrições futuras, o caminho a *História da Loucura* começa quando, por via do problema das relações entre ciência e política nos anos 50 (notavelmente as da URSS, conforme os textos posteriores), certa interrogação histórica se dirige ao “perfil epistemológico baixo” da psicologia.

O “perfil epistemológico baixo”, as relações ciência x sociedade e o problema do “meio” também se ligam a dois outros problemas. O *primeiro* deles é a relação entre teoria e prática: Na *Introdução a Sonho e Existência*, essa relação se subsumia à crítica dos naturalismos e das antropologias “insuficientes”. Não estava tanto em questão as relações entre teoria e prática, mas sim *grosso modo* corrigir a prática corrigindo a teoria, depurar a teoria de seus preconceitos naturalistas (o “trabalho ético” da expressão conduziria a um uso público mais “autêntico” da liberdade). E em *Maladie Mentale et Personnalité* ou no curso sobre a psicologia genética, constatava-se que a teoria tem uma “realidade” e a prática tem uma “verdade”, para além de abstracionismos alienantes. Articuladas às práticas, as abstrações teóricas produziam alienações concretas (um “meio liliputiano ao redor da criança por escrúpulo de psicologia” uma clínica psicanalítica “abstraída” do meio concreto etc.), cabendo então retornar ao “homem real” e/ou formular reformas institucionais com base nele para fundar novas teorias e práticas. Mas ruindo os primados antropológicos, permanece o problema da irreduzibilidade da teoria e da prática: há uma história das instituições psiquiátricas ou pedagógicas *irreduzível* à história das teorias psicopatológicas ou psicológicas; a história da ciência não recobre a história da instituição; há uma articulação entre teoria e prática cujo fundo histórico, o regime de condições no qual teoria e prática se tornaram pretensa *tradução* uma da outra, não se encarou rigorosamente.

O segundo problema é o da “negatividade”, as contradições humanas. Como visto, na *Introdução* ele se resolvia devolvendo o que há de humano ao homem: afastando os preconceitos de natureza, uma emulação apropriada das figuras privilegiadas da arte e da psicoterapia permitiria entrever uma ligação entre os modos mais “autênticos” de existência e o uso universalizado, sadio e “comum” da liberdade. E em *Maladie Mentale et Personnalité*, prometia-se desfazer as contradições suprimindo as distâncias alienadoras entre prescrições de direito e práticas de fato, humanidade abstrata e prática concreta (se o homem se aliena porque a loucura se liga às contradições sociais, uma política de ações sobre essas contradições *desalienaria* o homem, suprimindo o fundo negativo de suas relações consigo e com os outros).

²⁷⁰ Tal é, como visto, o resultado das comparações entre *Maladie Mentale et Psychologie* e *Maladie Mentale et Personnalité*.

Mas como se viu, caso se leve a sério as teorias possuem uma “realidade” e as práticas uma “verdade”, isso conduz a um universo de problemas da relação com o negativo não redutível a uma teoria da alienação. Por mais desalienadora que uma psicologia seja, isso não oculta a pergunta sobre sua derivação histórica ligada a certos problemas da prática, tornando-se em um segundo momento a instância legisladora desses problemas. “Psicologia verdadeira” alguma retiraria o problema da vinculação da psicologia com o negativo; esse problema é irreduzível às psicologias, em certo sentido as ultrapassa.

Pode-se ampliar a vista e ver o panorama: o abandono das posições de 1954 põe o problema geral da “antropologia” e com ele os problemas do meio, das relações teoria x prática, ciência e sociedade, e enfim da negatividade (até agora apenas colocados, sem maiores considerações). A figura de Nietzsche ou pelo menos o “pensamento de outro tipo”, como se dizia na Introdução ao presente trabalho, pareciam entrar nesse ponto. Como afirmava Gros, não era sem consequências o conflito entre os projetos antagônicos de 1954 e a constatação de seus problemas, unidos à leitura de Nietzsche, gerarem uma nova “inquietação”²⁷¹. Ou conforme a primeira introdução geral à *História da Sexualidade*, se uma “antropologia filosófica” de um lado e uma “história social” de outro pretendiam fundar a noção de experiência, seus problemas cederam lugar à pergunta sobre “a historicidade mesma das formas de experiência” (*Préface à l'Histoire de la sexualité* (1984) DEII, p. 1398). Não se viu ainda com maiores detalhes nos textos de Foucault como tal “inquietação” se enuncia, ou como se faz a passagem para a “historicidade das formas da experiência”. Os textos de 1957 podem evidenciar alguns traços dessa inquietação e dessa passagem.

O “Retorno aos Infernos”

Segundo David Macey (1995 p. 106), Foucault recebeu de Denis Huisman o pedido de *A Psicologia de 1850 a 1950* em 1952, “escrita no ano seguinte e não publicada até 1957”, na *Histoire de la Philosophie Européenne*. Como tal, o texto “reflete o conteúdo do ensino de Foucault em Lille e Paris”. Entretanto, “na medida em que anuncia o projeto de ir mais além da psicologia acadêmica existente ou inclusive de fundar uma psicologia”, Macey (1995 p. 107) enquadra o texto de 1957 como um “prólogo” aos textos de 1954. Mas se saiu em 1957, não seria o texto mais propriamente um *epílogo*? Recordando-se da situação, Huisman escreve: Foucault “era na época chefe do laboratório de psicologia da ENS – Rue d'Ulm – e assistente

²⁷¹ “A ciência autêntica (não burguesa) garantia o único acesso possível ao homem verdadeiro, na medida em que prometia seu advento próximo. Mas o recurso paralelo a um estilo de análise fenomenológica devia conduzir a uma inquietação sobre esse sentido da loucura como doença mental (estimulada ainda pela leitura de Nietzsche)” (Gros 1997 p. 26)

de psicologia na Universidade de Lille onde ele inaugurava um Instituto de Psicologia novo em folha. O artigo foi escrito em 1952-1953 e me foi enviado em 1953”²⁷².

Levando em conta essa recordação, se Foucault terminou o artigo em 1953, o efeito é curioso. A relação entre esse texto e os dois outros publicados em 1954 já se apresentava controversa nas comparações preliminares entre o curso sobre *L'Angoisse* e a *Introdução a Sonho e Existência* (Capítulo 1). No curso sobre a angústia, via-se a descrição preliminar de uma espécie de passagem histórica às ciências humanas figurada pelos “pós cartesianos”: conceder estatuto de teoria do conhecimento às afecções corporais significaria romper a “distância teológica” das filosofias anteriores, nas quais a verdade era apreendida pela alma mas impedida pelo corpo. O “rompimento” da “distância” concederia certa espessura ao que há de finito no homem, pois agora a liberdade individual se confronta no plano de uma sociedade (junto a outros homens) e as análises se fazem entre “homem e homem”, não mais dirigidas aos “tesouros depositados no céu”. *L'Angoisse* parecia supor uma história (ou pelo menos certa perspectiva), enquanto a *Introdução a Sonho e Existência* e *Maladie Mentale et Personnalité* indicavam cada qual outro tipo de história. Se *A Psicologia de 1850 a 1950* se escreveu na mesma época, como decidir? Conforme visto, o fim do texto abria a pergunta precisamente sobre a história.

Macey sugere ali até a presença de um projeto de fundar a psicologia (correspondendo à hipótese do “prólogo”). Mas se o texto serve de “prólogo” ou de projeto prévio de fundação, surpreende seu resultado, considerando o caminho dos textos desde 1953. Como já situou Gros, não houve fundação alguma, apenas “inquietação”, e “estimulada ainda pela leitura de Nietzsche”. Mas a inquietação é anterior ou posterior? Como situar tal inquietação?

Conforme visto, os dois projetos de 1954 pretendiam contribuir com debates contemporâneos da época, especialmente a supressão dos prejuízos das ciências humanas em nome de uma antropologia “verdadeira”. Em meio ao estatuto conflituoso e dispersivo das ciências humanas, Foucault buscava dar sua resposta. Se *La Psychologie de 1850 à 1950* se escreveu em 1952-1953 ou depois, tal é sua tarefa: fazer uma prospecção no debate, problematizar a situação da psicologia diante de suas propostas iniciais e respostas finais.

O texto enuncia dois problemas, embora se atenha mais em apenas um deles. *Em primeiro lugar*, a psicologia enquanto promessa de ciência nasceu “herdando” do Iluminismo um projeto determinado (“alinhar-se com as ciências da natureza e de encontrar no homem o prolongamento das leis que regem os fenômenos naturais”), animado por dois postulados: “que a verdade do homem está exaurida em seu ser natural, e que o caminho de todo conhecimento científico deve passar pela determinação de relações quantitativas, pela construção de

²⁷² Huisman, Denis. Note sur l'article de Michel Foucault. *Revue Internationale de Philosophie* Vol. 44 n. 173 2/1990 p. 177.

hipóteses” (PSY50 p. 148/122). A psicologia nasceu com a pretensão de ser ciência positiva. Mas por uma “preocupação de fidelidade objetiva”, isto é, seguindo suas próprias pretensões, toda psicologia se obrigou a contar sua própria história como a crônica das tentativas de resolver seus paradoxos e contradições, gerados entre suas posições prévias e seus resultados. A diversidade e variabilidade das psicologias, bem como seus diversos conflitos, derivaram das sucessivas escolhas de novos projetos e postulados para dar conta de suas pretensões iniciais (uma ciência plena do homem) e contornar os resultados contraditórios gerados por essas pretensões.

Nos últimos “100 anos” essas tentativas seguiram uma linha: os “preconceitos de natureza” das primeiras psicologias (caracterizados pelo empréstimo dos modelos de objetividade das ciências naturais), cederam lugar à “descoberta do sentido”, às análises que pretendem tomar o homem em sua especificidade própria. Conforme visto, os dois textos de 1954 já apresentavam essa linha: na *Introdução*, os diversos temas naturalistas precisam de uma depuração “antropológica”, inclusive dirigida a Freud (que descobre um sentido no sonho mas não “supera” o postulado naturalista do século XIX do sonho como “rapsódia de imagens”) e os fenomenólogos (livres do primado naturalista mas sem uma antropologia totalmente fundada); e em *Maladie Mentale et Personnalité* o rigor crescente das psicologias começava pelo primado evolucionista, passando pela “história individual” para então chegar nas abordagens fenomenológicas (e depois Pavlov). O texto de 1957 (ou 1953) faz o mesmo caminho: os modelos elementaristas e associacionistas (John Stuart Mill) empregavam perspectivas físico-químicas; posteriormente, os modelos organicistas (Fechner, Wundt, Bain, Ribot) postularam os processos psíquicos “como um conjunto orgânico cujas reações são originais (...) e irredutíveis às ações que os desencadeiam” (PSY50 p. 151/125); finalmente, os modelos evolucionistas (Spencer, Hughlings Jackson, Ribot) seguem aqueles motes descritos no capítulo anterior. Contra o preconceito de natureza e “por caminhos bem diversos”, outros modelos buscaram apreender o homem “no seu próprio nível”²⁷³. Quando Janet deixava de lado os postulados de “energias supostas” e analisava as significações da “conduta” do indivíduo, ele encarava o homem em suas significações propriamente humanas²⁷⁴. O tema da “compreensão” em Dilthey, as descrições da “experiência vivida” em Husserl e as “significações vividas” analisadas por Jaspers seriam outros lugares dessa “paisagem comum”. Mas “nenhuma forma de psicologia deu mais importância à significação do que a psicanálise” (PSY50 p. 155/129). O texto de 1957 muda alguns pesos dos textos de 1954: Freud “foi mais

²⁷³ “nas condutas nas quais se exprime, na consciência em que se reconhece, na história pessoal através da qual se constituiu”, (PSY50 p. 153/127)

²⁷⁴ “Há conduta quando se trata de uma reação submetida a uma regulação” (ambiental, comportamental, intersubjetiva, linguística etc.) PSY50 P. 154/128

longe que Janet e que Jaspers”, pois ele deu “estatuto objetivo à significação”,

buscou reapreendê-la no nível dos símbolos expressivos, do próprio 'material' do comportamento; ele lhe deu como conteúdo uma história real, ou melhor, o afrontamento de duas histórias reais: a do indivíduo, na sequência de suas experiências vividas, e a da sociedade, nas estruturas pelas quais ela se impõe ao indivíduo. Nessa medida, pode-se ultrapassar a oposição entre o subjetivo e o objetivo, entre o indivíduo e a sociedade (PSY50 p. 157/131).

Diferente do livro de 54, a ênfase maior de suprimir a divisão entre normal e patológico reside em Freud, não mais nas abordagens existenciais (ou algumas delas)²⁷⁵; por outro lado, a descrição de Freud é muito similar à do livro, quando Foucault lia cada autor das “dimensões psicológicas da doença” como um momento preliminar de seu pavlovismo; entretanto, o texto de 57 não desemboca em Pavlov²⁷⁶. Igualmente, na *Introdução* e no livro Jaspers ia “mais longe” do que Freud (pois a fenomenologia “lançara muita luz sobre o fundamento expressivo de toda significação”, só deixando faltar “o momento da indicação objetiva”, ISE p. 107/79; Cf. também MMPer p. 54-55); mas agora quem vai “mais longe” e “reaprende” a significação “no nível dos signos expressivos” é Freud.

Tais diferenças parecem conferir um estatuto específico ao texto de 1957. A julgar a ênfase, a citação acima mostra que o iniciador da psicanálise permitiu também a possibilidade de uma psicologia cujo estudo das “significações objetivas” suprimiria as divisões clássicas da subjetividade. Ou melhor, há uma ambiguidade no texto. De um lado, Freud seria a testemunha maior de um “domínio” ou “paisagem comum” reunido pelo estudo dessas significações, pela “descoberta do sentido”, tornando possível inclusive (Foucault não dá detalhes) “ultrapassar” a noção tradicional de subjetividade. Mas de outro lado (é a sequência imediata do texto), o que esse domínio ou paisagem comum mostra em suas “regiões essenciais” (PSY50 p. 158/132)? Simplesmente a persistência, depois de Freud, do mesmo problema da subjetividade, transposto em novos pares de oposições que anulam umas às outras, assumidas por cada psicologia do

²⁷⁵ “Para Freud, a análise psicológica não deve partir de uma distribuição das condutas entre (...) a conduta normalmente organizada e o comportamento patológico e perturbado; não há diferença de natureza entre o movimento voluntário de um homem são e a paralisia histerica (...) O sentido é coextensivo a toda conduta” (PSY50 p. 156/130). E “A validade das descrições fenomenológicas não é limitada por um julgamento sobre o normal e o anormal” (MMPer p. 68)

²⁷⁶ No texto de 1957 a psicanálise enfatiza a doença como “mecanismo de defesa” em termos muito similares ao livro. Como visto, no livro a descrição de Freud acompanhava a psicanálise, mas fazendo-a funcionar como momento preparatório do pavlovismo. No capítulo “Doença e História Individual” a doença se descreve primeiro como “fuga do presente” para depois ser “defesa”, “mecanismo de defesa”, defesa contra um “conflito”, “contradição imanente” (MMPer p. 47) e finalmente (na sequência) “ambivalência”, “angústia” e “reação de inibição”. Nesse sentido Foucault apontava que a psicanálise seguia uma tendência: a psicanálise “atual” “tende mais e mais a conduzir sua pesquisa aos mecanismos de defesa, e a admitir finalmente que o sujeito não reproduz sua própria história senão porque ele responde a uma situação presente” (MMPer p. 43). O texto de 1957 se aproxima dos motes do livro quando expõe que “o indivíduo fica fixado nesse conflito do passado e do presente, entre uma ambiguidade do atual e o inatual”, obrigando que o presente “se defenda”, pois “a dialética do passado e do presente reflete o conflito entre as formas individuais de satisfação e as normas sociais de conduta”. Diante disso o terapeuta deve, por “um jogo de satisfação e de frustração, reduzir a intensidade do conflito, flexibilizar a dominação do “id” e do “superego”, abrandar os mecanismos de defesa; ele não tem o projeto mítico de suprimir o conflito, mas de transformar sua contradição neurótica em uma tensão normal” (PSY50 p. 156-157/130-131)

século XX: assim, algumas privilegiam a análise dos elementos ou segmentos (Watson), enquanto outras a globalidade ou os conjuntos (*Gestalt-Theorie*); umas estabelecem o primado do inato (Gesell), outras do adquirido (Kuo), enquanto outras ainda situam o indivíduo como evolução de estruturas lógico-biológicas dadas (Piaget) ou, pelo contrário, resultado de uma gênese regulada pelo meio (Wallon); na psicometria das diferenças individuais, alguns psicólogos fixam parâmetros no desempenho ou na performance (análise fatorial, Binet, Spearman), enquanto outros na competência ou nas aptidões (análise multifatorial); e contra o movimento fatorial, análises da “expressão” (corporal, verbal, imaginária) e do “caráter” (de Rorschach à psicossomática) retornariam às significações individuais, opondo-se entretanto entre si na análise de “manifestações expressivas momentâneas” de um lado e “caráter latente” de outro (PSY50 p. 163/137); algumas psicologias buscam as estruturas ou instituições, o “horizonte cultural que dá à conduta sua norma” (desde Freud, Blondel e Janet até Margareth Mead, Ruth Benedict, Ralph Linton e Abram Kardiner), enquanto outras partem dos padrões ou opiniões individuais ou grupais estendendo-as à sociedade (Moreno, Hadley Cantril, Gordon Allport)²⁷⁷.

Se a análise das significações objetivas prometia enfim uma psicologia científica (e mais ainda: a “superação” do problema da subjetividade), como encarar a situação belicista e dispersiva legada por essa mesma promessa²⁷⁸? As psicologias do “sentido” não resolveriam os problemas inicialmente colocados pelos “preconceitos de natureza”, propondo análises mais afins à especificidade humana? Como encarar ainda que, nesse plano conflituoso geral, cada um de seus elementos se reúne em uma mesma “paisagem” ou “domínio”, mas sua relação com os outros elementos se assemelha a uma guerra total²⁷⁹? Cada par acima reúne “temas contraditórios cuja distância constitui a dimensão própria da psicologia” (PSY50 p. 163/137). Qual seria então o princípio dessa “dimensão”, “domínio” ou “paisagem” essencialmente conflituosos? Enfim, como dar conta da complexidade do homem, e ao mesmo tempo resolver o problema de todas as outras psicologias?

Percebe-se que esse plano de debate se aproxima dos textos anteriores e da “inquietação” enunciada por Frédéric Gros. Em cada um dos textos de 1954 Foucault escolhe uma opção “antropológica” como privilegiada diante das outras e a resolver o problema de todas. Mas A

²⁷⁷ Alguns desses autores são citados nos cursos de 1953 em contextos próximos. Em *Psychologie Sociale*, Mead analisa “a consciência individual enquanto ela reage ao social” (IMEC, FCL 3.8 p. 5). Linton (em “*Study of Man*”) definiria instituição como “reação tradicional de um grupo inteiro a uma situação” (p. 6). Kardiner recebe apenas uma menção no fim do texto, do mesmo *Psychological frontiers of society* citado em 1957. Blondel aparece em *Rapports de la Folie avec les structures sociales*: “a consciência normal não é, na realidade, senão uma consciência normalizada, isto é, as formas pelas quais a consciência normal se exprime não são produtos naturais do desenvolvimento da consciência (...), [mas] efeito da socialização dessa consciência” (IMEC, FCL 3.8 p. 6).

²⁷⁸ Veja-se Foucault agora descrevendo os problemas que pretendia antes resolver

²⁷⁹ O acerto da *Gestalt* implica o erro e o abandono do behaviorismo metodológico etc...

Psicologia de 1850 a 1950 deslocou alguns elementos táticos desse debate (Freud é um exemplar) e abriu o problema: a passagem da história da psicologia entre o primado da natureza e o do sentido legou um debate conflituoso sobre o problema da subjetividade, cujas posições táticas repetem, elas mesmas, os termos do problema da subjetividade (processos imediatos ou mediados, determinismo ou liberdade, animalidade ou humanidade etc.). Como lidar com esse problema? O texto enviado em 1953 para Huisman não responde tal inquietude igual aos outros. Ele a acentua:

Mas cabe à psicologia ultrapassá-los [os temas antagônicos], ou deve ela se contentar de descrevê-los como formas empíricas, concretas, objetivas, de uma ambiguidade que é a marca do destino do homem? Diante desses limites, deve a psicologia liquidar-se como ciência objetiva e desviar-se em uma reflexão filosófica que contesta sua validade? Ou ela deve buscar descobrir fundamentos que, se não suprimem a contradição, permitem ao menos dar conta dela? (PSY50 p. 163/137)

Tem-se as opções: se a psicologia transfere os termos teóricos da contradição como “forma concreta” e praticamente constatável de uma “ambiguidade que é a marca do homem” (ser complexo, contraditório, multifacetado etc.), a consequência lógica é o que Georges Canguilhem acusará (ou acusou em 1956) como um dos procedimentos falhos de unificação da psicologia: “a psicologia não pode, para se definir, prejudicar o que ela é chamada a julgar”²⁸⁰. Como visto em outros motes dos cursos de Foucault, hipostasia-se um problema inicialmente constatado transformando-o em princípio de constatação, ou ainda incorre-se no limite em algum raciocínio circular. Segunda opção: se a psicologia “se liquida” como ciência objetiva em nome da reflexão filosófica, ela deixa de ser psicologia, pois seu projeto inicial era destacar-se da filosofia para ser ciência específica. E finalmente resta a terceira opção: junto com a incipiente cibernética, Binswanger “ultrapassaria” a psicologia “justificando” suas ambiguidades. Como? Assentando as contradições humanas em uma estrutura existencial que acolhe ao mesmo tempo a liberdade e a necessidade, “voltando-se” ao uso mais autêntico de

²⁸⁰ Canguilhem, G. (1956) Qu'est-ce que la Psychologie? *Cahiers pour l'Analyse* n. 2, março de 1966 p. 79. Canguilhem se refere ao projeto de Daniel Lagache sobre a “unidade da psicologia”: sua noção de “conduta significativa”, reunindo as vertentes humanista e naturalista, clínica e experimental etc., pretensamente unificaria as contradições da psicologia; mas, para Canguilhem, tal projeto se assemelha mais a um “pacto de coexistência pacífica estabelecido entre profissionais do que uma essência lógica, obtida pela revelação de uma constante em uma variedade de casos” (1956/1966 p. 78). Isto é, se a psicologia não se resolveu rigorosamente sobre como conciliar os termos da ambiguidade, como *prejudicar*, unificando, a ambiguidade que é chamada a *julgar*? Algo semelhante a um tema ainda remanescente: pergunta-se ao psicólogo o que estuda a psicologia, e ele responde “é o homem enquanto ser bio-psico-social”. Cada um dos termos (bio, psico, social) indica uma série de problemas (por exemplo o da cientificidade e especificidade da psicologia); como poderia a resposta ser um julgamento solto do próprio conflito que deveria ser antes resolvido? Os dois textos de Foucault publicados em 1957 se aproximam muito dessa conferência de Canguilhem (enunciada em 18 de dezembro de 1956 – Foucault provavelmente estava em Upsala -, mas publicada apenas em 1958). Inclusive *La Recherche Scientifique et la Psychologie* poderia ser lido como uma resposta a ele. Aqui, não se confrontou a conferência com os dois textos de Foucault devido à controversa situação de *La Psychologie de 1850 à 1950*, entre 1953 e 1957, bem como à incerteza sobre se houve interlocução real entre Foucault e Canguilhem na época. Conforme Eribon, Foucault leu textos de Canguilhem nos anos 50 por intermédio de Althusser, mas apenas depois da orientação a interlocução se acentuou (Cf. Eribon 1990 p. 111 e seg.). De todo modo, o principal problema da célebre conferência de Canguilhem é semelhante ao principal problema de *A Psicologia de 1850 a 1950*, saber se os projetos de psicologia se encontram, ou qual seria o “fundo” da inquietação gerada pelo não-encontro.

sua liberdade ou à inautenticidade do mecanismo natural²⁸¹.

Seria Binswanger a última resposta às querelas da psicologia e portanto o texto é um “prólogo”? Os outros elementos prévios já denotavam diferenças para com o outro texto. A resposta é não:

Esse abandono e a análise nova das significações objetivas puderam resolver as contradições que o motivaram? Não parece, uma vez que nas formas atuais da psicologia [Binswanger e cibernética] reencontramos essas contradições sob o aspecto de uma ambiguidade que se descreve como coextensiva à existência humana (PSY50 p. 164-165/138).

O movimento é curioso, pois o parecer de Foucault sobre Binswanger se encontra com o primeiro parecer acima. A “ultrapassagem” da psicologia não passou no fim das contas de uma “esquiva”, as contradições colocadas se transformam em situações constatadas: “Nem o esforço (...) de uma causalidade estatística, nem a reflexão antropológica (...) podem ultrapassá-las [as contradições] realmente; quando muito, podem esquivar-se delas, quer dizer, encontrá-las finalmente transpostas e travestidas” (PSY50 p. 139). Se o texto é um “prólogo”, certamente não o é à *Introdução* a Binswanger. Nesse sentido vale repetir a persistência da “inquietação” enunciada no fim:

O futuro da psicologia não estaria, doravante, no levar a sério essas contradições, cuja experiência, justamente, fez nascer a psicologia? Por conseguinte, não haveria desde então psicologia possível senão pela análise das *condições de existência do homem* e pela retomada do que há de *mais humano no homem*, quer dizer, sua *história*. (PSY50 p. 165/139, grifos meus).

Enfrentar as contradições da psicologia conduz à “análise das condições de existência do homem”. O linguajar parece próximo de *Maladie Mentale et Personnalité*²⁸². Mas até aqui se enunciou apenas o primeiro problema do artigo, e a análise histórica deve dar conta também do *segundo problema*, precisamente o das relações entre teoria e prática. Ou antes, há uma outra consequência do primeiro problema que implica o segundo. Se a psicologia “herdou da *Aufklärung*” o projeto de ser ciência do homem alinhada às ciências naturais, não é estranho esse projeto ser de saída algo da alçada de uma tarefa herdada, uma promessa? A situação de saída (segundo o texto) é a contradição entre o que a psicologia propõe e seus resultados, e não a de uma ciência que avança corroborando (eventualmente refutando) suas propostas. Há uma defasagem, uma brecha entre o que a psicologia no início é (a herança de uma ciência natural do homem) e o que ela deve ser (uma ciência natural do homem). Considerando os termos, essa distância entre o que a psicologia “é” e o que “deve ser” animou a passagem da “natureza” ao “sentido” e fez perdurar os conflitos das psicologias do sentido, pois se cada termo do conflito

²⁸¹ “então as contradições da psicologia, ou a ambiguidade das significações que ela descreve, terão encontrado sua razão de ser, sua necessidade e, ao mesmo tempo, sua contingência, na liberdade fundamental de uma existência que escapa, com todo o direito, à causalidade psicológica” (PSY50 p. 164/138).

²⁸² “A redução de toda patologia mental a uma patologia funcional da atividade nervosa não depende essencialmente do progresso do conhecimento fisiológico, mas da transformação das *condições de existência*, e do desaparecimento dessas formas de alienação onde *o homem perde o sentido humano de seus gestos*” (MMPer p. 107)

implica a negação do outro termo, não obstante permanece uma “paisagem comum” não elucidada regendo os termos. E mais: cada termo dessa paisagem comum é relativamente válido se considerado em relação ao todo (pois é uma psicologia entre outras conflitantes) mas absolutamente inválido se considerado em relação aos outros (pois considerar a noção de “campo” da *Gestalt* implica negar o behaviorismo “segmentar” de Watson etc.)²⁸³. Para superar a contradição encontrada na paisagem comum, um dos termos deveria se tornar a própria paisagem comum. Nesse sentido as duas escolhas conflitantes de 54 abriam também a “inquietação”. Como visto, uma delas *deve* estar certa, pois se as duas *coexistem juntas* e são mutuamente excludentes, ou são ambas errôneas, ou/e seu objeto é problemático ou/e o problema é de saída mal formulado. Qual é a relação entre cada termo e a “paisagem comum”, se na existência da psicologia o debate perdura, nenhum termo sobrepujou os outros e não se tornou ele próprio a paisagem inteira?

Nesse ponto entra o problema da prática. As ciências da natureza “não respondem senão aos problemas colocados pelas dificuldades da prática, seus fracassos temporários, as limitações provisórias de seu exercício”; elas avançam precisamente por meio dessas dificuldades e vínculo (PSY50 p. 149/123). Considerando o primeiro problema do texto, na psicologia não ocorre o mesmo. O estatuto conflitante de suas disciplinas confere uma relação peculiar entre os termos teóricos e a prática concreta: a persistência do conflito teórico oferece a um paciente dos anos 50 a análise existencial binswangeriana, a psicanálise freudiana ou a terapia pavloviana do sono, por exemplo. Entre as teorias conflituosas de um lado e a prática de outro há uma relação que não se reduz à relação entre teoria e prática nas outras ciências²⁸⁴.

Não obstante esse vínculo controverso entre teoria e prática (abrindo escolhas contraditórias como a da terapia do sono desinibidor ou a do sonho existencial), escreve Foucault que nos “últimos cem anos” a psicologia também instaurou “relações novas com a

²⁸³ Tem-se aqui um tema semelhante ao colocado por Vygotsky no capítulo anterior, ou também semelhante ao debate que Robert Pagès chamará na conferência de Canguilhem: se as psicologias são antagônicas, não existem aqui e ali psicologias que se encontram? “Malgrado as 'etimologias' diferentes, não estou certo de que a separação de 'sentidos' iniciais de diferentes ramos da psicologia tenha sido difundida até hoje” (Pagès, R. Quelques Remarques sur 'Qu'est-ce que la Psychologie?'. *Cahiers pour l'Analyse* n. 2, março de 1966 p. 94-95). Aí sobrevêm novamente o argumento de Canguilhem exposto acima ou semelhante ao colocado por Vygotsky: um encontro de psicologias não pode ser um pacto de coexistência pacífico entre pesquisadores, nem uma promessa de encontro, nem uma sobreposição de modelos (por mais sutil ou capilar), mas sim o encontro de uma “essência lógica”, um termo científico “comum” para que a paisagem seja verdadeiramente “comum”. O texto de Foucault não enuncia mas parece ciente desses problemas, colocando ainda às reformulações possíveis da psicologia uma questão a mais: elas não podem apenas reencontrar, “transpostas e travestidas”, as contradições a que foram chamadas a resolver primeiro. Há ainda outro contra-argumento que se formula nos textos de 1957 (1953, neste caso?), mas aparecerá literalmente apenas a partir da *Tese Principal*: mesmo que algum dia a psicologia domine suas contradições, ela não dominará nunca os problemas contraditórios que a fizeram nascer e de algum modo movem sua existência (Cf. por exemplo a conclusão de *Maladie Mentale et Psychologie* e o início de *A Loucura, Ausência de Obra*).

²⁸⁴ Mote semelhante à conferência de Canguilhem: se o psicólogo não consegue dizer quem é, não pode responder pelo que faz, e portanto não pode absolutamente negar que uma outra prática que se pretenda “psicológica”, ou tão válida quanto uma psicologia, não o seja.

prática”, apresentando-se como seu “fundamento racional e científico: a psicologia genética constituiu-se como o quadro de toda pedagogia possível, e a psicopatologia ofereceu-se como reflexão sobre a prática psiquiátrica. Inversamente, a psicologia se colocou como questão os problemas suscitados por essas práticas” (PSY50 p. 149/123). Como se dizia no curso sobre *La Psychologie Génétique*, a psicologia estabeleceu com a prática um liame de tradução direta, pois ela “se ofereceu” como reflexão sobre a prática e resposta a ela; conforme o texto de 1957, isso aproxima a psicologia das outras ciências, estabelecendo “um laço apertado e constante com a prática”. Mas, enquanto as outras ciências respondem aos problemas da prática científica (a prática colocada por elas mesmas), a psicologia

nasce neste ponto no qual a prática do homem encontra sua própria contradição; a psicologia do desenvolvimento nasceu como uma reflexão sobre as interrupções do desenvolvimento; a psicologia da adaptação, como uma análise dos fenômenos de inadaptação; a da memória, da consciência, do sentimento surgiu, primeiro, como uma psicologia do esquecimento, do inconsciente e das perturbações afetivas. Sem forçar uma exatidão, pode-se dizer que a psicologia contemporânea é, em sua origem, uma análise do anormal, do patológico, do conflituoso, uma reflexão sobre as contradições do homem consigo mesmo. (PSY50 p.149-150/123)

Como visto anteriormente²⁸⁵, as psicologias estabelecem “laços apertados” com a prática, prometendo-se a transposição teórica da prática concreta (escola, asilo etc.) e, por conseguinte, a instância legisladora dessas mesmas práticas. Ao mesmo tempo, os diversos modelos teóricos que disputam o primado de reger as práticas se colocam sob o aspecto aniquilador ilustrado acima. O que significa: a psicologia se prometeu como contrapartida teórica da prática e ao mesmo tempo como ciência efetiva dessa mesma prática. Mas e qual é o fundo da prática? São as contradições humanas, as experiências negativas. Fecha-se o quadro: os conflitos entre as psicologias denotam uma “paisagem comum” e relações com a prática diferentes das outras ciências; dado que de saída a psicologia é chamada a ser um ordenamento teórico das práticas e essas práticas se constroem sobre as contradições humanas, dado que seus ordenamentos teóricos formam uma paisagem conflituosa, *deve-se seguir ao momento da operação de solda da teoria e da prática*, a essa junção na qual a psicologia se constitui herdando o projeto de ser ciência enquanto se torna o ordenamento teórico contraditório de práticas assentadas nas contradições humanas. Essa operação de solda ou junção parece a responsável pelas querelas da psicologia e sua eterna defasagem científica. Sua persistência durante “cem anos”, em algum momento, mostrou a Foucault que não se trata simplesmente de desfazer uma defasagem ou cumprir uma promessa.

É a história, portanto, a perspectiva a analisar a operação de junção. Qual história? Se o texto é de 1953, o linguajar às vezes semelhante a *Maladie Mentale et Personnalité*, bem como as preocupações sobre teoria e prática já existentes na exposição sobre Makarenko, não

²⁸⁵ Anteriormente a função dessas citações era, por análise comparada, mostrar as possíveis insuficiências enxergadas por Foucault nos textos de 1954. Agora trata-se de encarar o funcionamento dos próprios textos de 1957.

permitem afirmar com precisão absoluta se a história prometida é a do livro de 1954, do curso sobre a angústia (que parece oferecer preliminarmente elementos posteriores) ou outro posterior. O texto abre a “inquietude” das psicologias à história. Mas consoante aos problemas do livro e do curso sobre a psicologia genética, é tentadora a pergunta sobre se a teoria não tem uma “realidade” e a prática uma “verdade”. Prática e teoria teriam cada qual fatores próprios, cujo encontro é uma operação datada.

A problematização efetiva desses elementos aparece no outro artigo publicado em 1957, *La Recherche Scientifique et la Psychologie*. O texto começa depois de uma extensa citação (ou comentário) de Jean Édouard Morère (organizador do livro²⁸⁶), sobre a “paisagem” conflituosa e dispersiva das psicologias (elas “dão a impressão de ser tentativas desordenadas”, RSP p. 165). A questão de saída é a pergunta universal do professor de psicologia ao aluno, sobre se ele escolherá fazer psicologia “científica” ou optará pelas “outras”²⁸⁷. Mais do que inocente ou banal, a simples pergunta se refere “a uma das estruturas mais fundamentais da psicologia contemporânea”, a um dos “*a priori* históricos da psicologia”: como é possível, no interior do exercício de uma disciplina científica, *escolher* fazer ciência ou não? O físico, o biólogo e o químico não “escolhem” fazer ciência; enquanto tais, suas ciências emergem como domínios de pesquisa “apenas no interior de uma objetividade já científica”. O exercício da química torna de saída irrisória a possibilidade de escolher a alquimia. Nunca se perguntaria a um biólogo se ele gostaria de fazer biologia “científica”. Como então o psicólogo “escolhe” no limite ser cientista ou não? Reencontram-se os problemas acima: por meio dessa “possibilidade originária de escolha” a psicologia tem algo diferente das outras ciências; estas “se articulam elas mesmas sobre o horizonte de uma ciência, que se determinaria *em seu próprio movimento* como pesquisa” (argumento já visto no outro texto de 1957); mas em psicologia “não é a ciência que toma corpo na pesquisa, mas é a pesquisa que, de entrada, opta ou não pela ciência” (RSP p. 167, grifos meus). Daí Foucault enunciar algo até agora não enunciado nos outros textos:

Não se pode interrogar a pesquisa psicológica como se interroga tal ou qual outra forma de pesquisa, a partir de sua inserção no desenvolvimento de uma ciência ou as exigências de uma prática: é preciso pedir à psicologia a prestação de contas sobre a escolha de sua racionalidade; é preciso interrogá-la sobre um fundamento no qual já se sabe *que não é a objetividade constituída da ciência* (...) (RSP p. 167, grifo meu)

O outro texto de 1957 perguntava se a psicologia conseguiu superar suas contradições (“não parece, uma vez que...”). Na ausência de resposta, o texto terminou abrindo a questão histórica. Em contrapartida, *La Recherche* já começa pela falta de respostas. Há um

²⁸⁶ *Des Chercheurs Français s'Interrogent. Orientation et organisation du travail scientifique em France*, Toulouse, Privat 1957.

²⁸⁷ “Gostaria de fazer a 'psicologia' como o Sr. Pradines e o Sr. Merleau-Ponty, ou a 'psicologia científica' como Binet”? (RSP p. 166)

“fundamento” da psicologia que não é o da “objetividade constituída da ciência”. Isso inclusive diz respeito a um “*a priori* histórico”, a constituição da própria positividade sob um controverso modo de escolha. Foucault persegue agora esse “fundamento”, o sentido dessa escolha. Toda pesquisa científica é uma tentativa de ultrapassar os limites da ciência, um perpétuo teste desses limites responsável por alargá-los (e assim “a pesquisa pertence sempre, mais ou menos, às margens de uma heresia da ciência”, RSP p. 170); a ciência progride a partir de uma “objetividade reconhecida”, uma “superação sempre renovada do erro”, um avanço que corrobora ou refuta suas conjecturas e resultados em um “saber constituído”, “desenhando em linhas de sombra as margens da ignorância do saber”. Já em psicologia o progresso é diferente e o exemplo a demonstrá-lo é a psicanálise. Esta se comporta agora como uma espécie de “vestígio” das origens da psicologia e seu perpétuo *modus operandi*. No outro texto de 1957 Freud era o marco, o *pivot* ao redor do qual as psicologias do sentido se constituíram. Em *La Recherche*, a psicanálise também ocupa o lugar de *pivot*, não mais no tema do “sentido” mas como fator cujo elemento de polêmica emula as polêmicas da própria psicologia. A começar pela ideia de progresso: não se poderia pensar a descoberta freudiana como uma “extensão para baixo, um alargamento da psicologia da consciência”, um enriquecimento das psicologias anteriores “da associação, da imagem e do prazer”, tornadas mais avançadas com o acréscimo da “noite do inconsciente”? Não, diz Foucault: à luz das pesquisas psicanalíticas, muitos dos princípios das psicologias da consciência não são ampliados, mas desviados, invalidados e “curto-circuitados”. No limite, diante da descoberta freudiana as psicologias da consciência seriam exemplares ou “casos” ilustrando o que a própria descoberta revela: a ignorância do inconsciente aparece como “reflexão censurada”, “conduta de defesa contra o inconsciente”, “recusa de reconhecer que a vida consciente é permeada pelas ameaças obscuras da libido” (RSP p. 171). A psicologia associacionista introspeccionista que não reconhece a insidiosidade do inconsciente freudiano (e portanto sua própria insuficiência) é, ela mesma, reflexão recalcada. Diante da descoberta do inconsciente, a psicologia da consciência é em si mesma tematizada sob os mecanismos psíquicos da recusa, da defesa ou da censura. Em outras palavras, a ciência inteira se reduz ao objeto de sua pesquisa, e derrubar a validade do objeto é derrubar a própria ciência:

As imputações de ligação edípica ou de fixação narcísica que os psicanalistas lançam entre si são apenas variações cômicas e guerras picrocolinas sobre o tema fundamental: o progresso da pesquisa em psicologia não é um momento no desenvolvimento da ciência; é um desgarramento perpétuo das formas constituídas do saber, sob o duplo aspecto de uma desmistificação que denuncia na ciência um processo psicológico e de uma redução do saber constituído ao objeto que tematiza a pesquisa (RSP p. 171).

Se no outro texto de 1957 Foucault acusava uma “paisagem comum” conflitante, agora ele aponta o funcionamento do conflito. O “vestígio” da psicanálise na história da psicologia mostraria os “caracteres mais finos” dessa história, semelhantes aos pares antagônicos de A

*Psicologia de 1850 a 1950*²⁸⁸: o behaviorismo metodológico watsoniano reduziria as psicologias da subjetividade a mera “ilusão”; a *Gestalt*, desmistificaria o “sofismo do elemento”; as psicologias fenomenológicas acusariam os “pressupostos naturalistas e esquecimento do sentido”, e assim por diante. As psicologias não operam por correção mas por aniquilação, “não há *erro científico* em psicologia, existem somente *ilusões*” (RSP p. 172, grifos do autor). Para o antropólogo binswangeriano os modelos explicativos pavlovianos, tomados como primado, não passam de ilusão. Para o pavloviano soviético dos anos 50 os modelos reflexivos são abstração alienante²⁸⁹. Mesmo nos dois projetos de 1954, as “correções” dos outros modelos só perpassam um critério de positividade que é a própria psicologia então escolhida. Não é à toa que os naturalismos precisam ser refutados (*Introdução*), ou cada corrente é lida sob termos pavlovianos às vezes explícitos (*Maladie Mentale et Personnalité*), como se operassem num tatear com acertos relativos ou limitados, mas apenas desmistificados e completados pelo princípio adotado por Foucault. As outras psicologias, à luz da antropologia ou do pavlovismo, são insuficiências mal formuladas que ainda não tomaram consciência ou não se depuraram numa psicologia verdadeira. Nesse sentido o Foucault de 1957 já não deixa mais dúvida: a ciência corriqueira ou até mesmo a história sempre progridem sob um elemento de positividade; já a psicologia não encontra na “psiquê seu fundamento e sua razão de ser como saber”, ela só “encontra obstáculos”. A “paisagem comum” da psicologia não revela definitivamente “comunidade”, pois “o liame da verdade psicológica com suas ilusões só pode ser *negativo*, sem que se possa jamais reencontrar na dialética própria da psiquê o desenho dos mitos da psicologia” (RSP p. 172 grifo meu). O liame negativo de psicologia a psicologia impede a existência de uma verdadeira “paisagem comum” ou uma “dialética própria da psiquê”. Por isso a resolução do debate entre as psicologias parciais é uma questão “de vida ou morte” (PSY50 p. 150/124), pois se uma delas não ocupa o papel regedor da psicologia a desmistificar todas as outras, o que rege o conjunto, o jogo das desmistificações²⁹⁰? Foucault dá uma pista de onde quer chegar: “a pesquisa psicológica, sob as mesmas espécies da desmistificação, não realiza nada mais do que um exorcismo, uma extradição de demônios. Mas os deuses não estão lá” (RSP p. 173).

²⁸⁸ Com a diferença de que agora Foucault apontou o princípio do antagonismo ou da “guerra total”: cada psicologia parcial reduz a outra a seu próprio objeto, tornado por sua vez objeto de crítica e de desmistificação.

²⁸⁹ Na primeira edição de *La Raison*, como visto, um informe intitulado *Résolution Concernant la Psychiatrie Sociale* comentava sobre o fator patogênico de situações como o “desespero dos homens, cultivados por certas filosofias” (*La Raison* 1, 1951 p. 27)

²⁹⁰ Não seria o próprio objeto da psicologia, o “homem”, “ser loquaz e taciturno”, como dizia Canguilhem (1956/1966 p. 78)? Veja-se o artifício: se cada psicologia mantém com as outras apenas uma relação de negação ou desmistificação, se a crítica ao objeto da ciência se torna crítica da própria ciência, esse jogo anula a possibilidade do “homem” ou da “psiquê”, princípios regedores do acerto e do erro psicológico. A psiquê não pode ser o princípio regedor de uma comunidade de teorias sem princípio de comunidade. Só há acerto ou erro quando uma psicologia parcial ocupa o lugar geral regedor de todas as outras, desmistificando as adversárias. Mas como a dispersão e ao mesmo tempo o jogo anulatório persistem...

O funcionamento conflituoso das psicologias descrito acima se encontra, como visto, com a prática. Como funciona também a relação com a prática? Foucault utiliza um exemplo, a formação em psicologia na França durante os anos 50. Naqueles tempos a passagem entre formação, pesquisa e prática não era contínua como se esperava: no hospital os médicos não recebiam ensinamentos de psicologia, enquanto os formados em psicologia clínica não encontravam naturalmente lugar nos hospitais; mesmo sem formação de pesquisador, por falta de opção cabia paradoxalmente ao formando solicitar uma bolsa ao CNRS e lançar-se à pesquisa. Com os exemplos o argumento costura também as menções anteriores sobre esse problema: curiosamente a *prática* diária, efetiva, real da psicologia não repousa (naqueles longínquos tempos) *efetivamente* em um vínculo de *necessidade* com a formação teórica ou a pesquisa; e vice-versa, a aquisição de técnicas e conhecimentos *teóricos* não oferece *efetivamente e necessariamente* o acesso a um “exercício de psicologia onde prática e pesquisa se encontrariam efetivamente ligadas” (RSP p. 175). Se o outro texto de 1957 permitia conjecturar que em psicologia houve certa “junção” ou “solda” entre teoria e prática, *La Recherche* afirma que prática e pesquisa possuem um curioso liame disjuntivo (não necessário e nem necessariamente efetivo). E paradoxalmente, essa disjunção mesma serve inclusive como artifício para legitimar tanto a prática quanto a teoria: a *expertise* prática retira boa parte de sua credibilidade afirmando uma eficácia isenta de qualquer “postulado especulativo” ou “contexto teórico, inútil e duvidoso”, assumindo-se instantaneamente válida por uma espécie de “positividade imediata” (RSP p. 175)²⁹¹; e em contrapartida a pesquisa, não articulada previamente em vínculo de necessidade com a prática, retira seu valor precisamente quando é a “demonstração” ou o “ordenamento teórico” dessa prática, tornando-se assim o ordenamento teórico possível de qualquer prática, visto que toda prática é humana e logo deve ter algum ordenamento psicológico²⁹². Tem-se a fórmula: se em psicologia a positividade da ciência não é

²⁹¹ No início do texto o comentário de Morère dizia: “apesar de tudo há psicólogos, e que pesquisam” (RSP p. 165). Na conferência de Canguilhem, tem-se: “na medida em que falta poder responder exatamente sobre o que ele [psicólogo] é, tornou-se bastante difícil responder o que ele faz. Ele não pode então buscar senão numa eficácia sempre discutível a justificação de sua importância de especialista, importância que não o desagradaria tão absolutamente quanto geraria no filósofo um complexo de inferioridade” (1956/1966 p. 77). O tema da eficácia imediata, ironizado por Foucault e Canguilhem (e Morère), é constante na história da psicologia, geralmente utilizado para mostrar que ela já é ciência e não deve nada às “abstrações” da filosofia. O tema se coloca tanto na prática (os *experts*, os vínculos institucionais, as relações interpessoais de autoridade, as “cândidas probidades com linho branco” como diz o texto, os profissionais mais velhos com suas receitas práticas eficazes etc.) quanto nos temas científicos (como na célebre frase de Ebbinghaus: “a psicologia tem um longo passado, mas uma história curta”, pois apenas agora se tornou ciência etc.).

²⁹² Mais adiante no texto essa desenvoltura da pesquisa se amplia numa espécie de anarquia epistemológica, já circunscrita por vários autores (inclusive antes de Foucault): “A pesquisa tornou-se a razão de ser científica e prática da psicologia, a razão de ser social e histórica do psicólogo. Desde que se é psicólogo, se pesquisa. O que? O que os outros pesquisadores permitirem pesquisar, porque não se pesquisa para encontrar, mas por pesquisar, por ter pesquisado, por ser pesquisador. Faz-se portanto pesquisa, pesquisa em geral, pesquisa sobre o que aparecer, sobre as neuroses do rato, a frequência estatística das vogais na versão inglesa da Bíblia, as práticas sexuais da mulher de província, em torno da *lower middle class* exclusivamente, sobre a resistência cutânea, a pressão sanguínea e o ritmo respiratório durante a audição da *Sinfonia des Psaumes*. Investigações

prévia, “o trabalho de pesquisa apenas empresta sua positividade de uma experiência *que não é ainda psicológica*” (RSP p. 176, grifo meu). A prática em psicologia, como visto, possui regras de funcionamento independentes da teoria e autônomas perante a pesquisa; mas a pesquisa, por sua vez, afirma-se enquanto ordenação teórica dessa prática que “não empresta senão a si mesma seus próprios critérios” (RSP p. 176²⁹³). Se as relações entre teoria e teoria na “paisagem comum” da psicologia eram eminentemente *negativas*, o resultado é o mesmo no vínculo entre pesquisa e prática. A pesquisa em psicologia

se desenvolve no espaço deixado vazio pela impossibilidade de uma prática real e não depende dessa prática senão de um modo negativo [pois o liame prática-pesquisa não é necessário]; mas, por isso mesmo, ela tem razão de ser apenas se é a demonstração da possibilidade desta prática a qual não tem acesso, desdobrando-se por conseguinte sob o signo de uma positividade que ela reivindica (RSP p. 176-177)

O texto cita como exemplos a psicometria e a psicologia clínica: a primeira “escolhe” um modelo de positividade matemático para validar dados referentes a qualquer “experiência que não é ainda psicológica”; e a relação da “psicologia clínica” com a “prática médica” consiste em “aperfeiçoamentos técnicos cuja validade será demonstrada pelo fato que a clínica médica pode perfeitamente chegar sozinha aos mesmos resultados” (RSP p. 176).

Mas há mais: se por exemplo a medicina pode virtualmente “chegar sozinha” sem um ordenamento psicológico a questões reclamadas pela pesquisa psicológica, se há uma dificuldade histórica da psicologia atingir campos de positividade “originalmente” exteriores (segundo muitos por ser uma “ciência recente”), esse não é o ponto decisivo (“similares fenômenos de atraso e aderência terminam sempre por desaparecer com o tempo e a maturação das técnicas”, RSP p. 178). O ponto é o funcionamento mesmo do comprometimento com a prática. Toda pesquisa e toda prática científicas, escreve Foucault, podem se compreender em termos de “necessidade” econômica, social ou histórica (a física atômica e a balística devem muito à guerra etc.). A psicologia não é exceção. Mas ainda nesse sentido seu caso é diferente, e o exemplar é a psicologia do trabalho: muitas das questões que a animam (recrutamento, seleção) não podem ter (“no sentido estrito do termo”) *existência* alguma “senão a favor e pela graça de certas condições econômicas”. Não ocorre também assim nas outras ciências? Necessidades econômicas movem pesquisas, descobertas e assim por diante. Mas uma diferença é decisiva: em física, “mesmo fora de uma economia ou de uma situação de guerra,

de grande caminho e pequenas travessas, investigações *de sac et de corde*” (RSP p. 184)

²⁹³ Visto que a pesquisa pode “escolher” pela especulação ou pela “ciência”, aqui reside no texto a diferença entre a ciência psicológica “positiva” e as outras: se em psicologia a pesquisa “se inscreve tão frequentemente num contexto positivista, se ela reclama constantemente para si mesma uma prática real (em oposição à psicologia filosófica), é precisamente na medida em que ela pretende ser a demonstração de uma prática possível” (RSP p. 175). Daí a ironia de Foucault: a *escolha* resultante numa psicologia positiva nasce da impossibilidade de uma psicologia de saída positiva, “a *não existência de uma prática* autônoma e efetiva da psicologia tornou-se paradoxalmente *a condição de existência de uma pesquisa* positiva, científica e “eficaz” em psicologia” (RSP p. 176).

os corpos continuam a cair e os elétrons a girar”; já em psicologia, em diversas ocasiões “é a ciência mesma que se compromete *em sua positividade*” (RSP p. 179 grifo meu). Noções, conceitos e abordagens inteiras *mudam “de conteúdo e sentido* de acordo com o contexto *econômico*” (ou outro) ao qual reclamam ser o ordenamento teórico. A noção de “aptidão” é exemplar: dependendo do domínio ela “pode significar igualmente bem uma norma cultural de formação, um princípio de discriminação emprestado à escala do rendimento, uma previsão do tempo de aprendizagem, uma estimativa de educabilidade ou finalmente o perfil de uma educação efetivamente recebida” (RSP p. 179, grifo meu). A física atômica pode servir à usina ou à Bomba; mas em psicologia as técnicas, “devido a algumas das suas condições, perdem sua *validade*, seu *sentido* e seu *fundamento* psicológico; elas desaparecem como aplicações da psicologia e a psicologia sob o nome que elas se apresentam não forma mais que a mitologia de sua verdade”. Daí as outras ciências serem “utilizáveis”, mas as técnicas psicológicas serem, “como o próprio homem, *alienáveis*” (RSP p. 180 grifos meus e do autor). Foucault é severo: no limite, em diversos sentidos a psicologia não empregaria conceitos, mas qualificações recobertas por um discurso de *expertise*, “maneiras de conferir um estatuto, no nível da psicologia individual, às necessidades históricas, sociais ou econômicas” (RSP p. 179²⁹⁴).

Esse duplo estatuto negativo implica um terceiro, o das próprias práticas. Conforme já visto em outras ocasiões e desde a citação de Lebrun na Introdução do presente trabalho, não é “por acaso” que a psicologia se vincula às experiências negativas: a psicologia do trabalho nasce das “formas de inadaptação que seguiram o desenvolvimento do taylorismo na América e na Europa”; a psicométrica nasce “dos trabalhos de Binet sobre o atraso escolar e a debilidade mental”; as psicopatologias nascem no espaço da instituição psiquiátrica e assim por diante (RSP p. 180). O que não quer dizer apenas que a psicologia funciona ligada ao negativo, mas sim que a negatividade diz respeito à sua própria *constituição*. O que nos cursos de 1953-55 ou em *La Psychologie de 1850 à 1950* era extração de consequências dos textos ou alusão, põe-se em *La Recherche* sob letra explícita: a psicologia mantém seu jogo de promessas e sua especificidade diante das outras disciplinas porque retira sua própria *existência* do negativo:

²⁹⁴ No debate entre Canguilhem e Pagés, em certo momento da conferência do primeiro ele distingue utilitarismo e instrumentalismo: o utilitarismo, doutrina do século XVIII, implica a ideia de “utilidade para o homem”; já o instrumentalismo, característico das psicologias, apregoa “utilidade *do* homem” (1956/1966 p. 88 grifo meu). Devido a essa implicação instrumental notável nas “psicologias biológicas” mas extensível a toda psicologia, Canguilhem fecha a célebre conferência comparando o destino da psicologia à saída da Sorbonne pela rua Saint-Jacques: o caminhante pode subir a ladeira e chegar ao Panteão (lugar de “alguns grandes homens”); mas descendo ele chega à delegacia de polícia (1956/1966 p. 91). A isso, Pagés responde: se a psicologia pode chegar ao Panteão ou à delegacia ela não é em si mesma um instrumentalismo ingênuo: ela pode alienar, mas também pode emancipar. Na breve resposta à intervenção de Pagés, Canguilhem concorda, porém salientando que qualquer forma de segregação humana é uma “não filosofia” (p. 98). Com a exposição acima, Foucault parece responder a Canguilhem e Pagés: não importa tanto se a psicologia pode seguir ao Panteão ou à delegacia, importa essa *constituição* mesma que a torna alienável. Se o problema fosse seguir ao Panteão ou à delegacia bastaria seguir ao Panteão. Mas o problema não é o mau uso da psicologia (qualquer técnica pode ser mal utilizada), mas no limite sua *colocação* mesma na saída da Sorbonne.

é do ponto de vista do inconsciente que se torna possível uma psicologia da consciência que não seja pura reflexão transcendental, do ponto de vista da perversão uma psicologia do amor é possível sem que seja uma ética; do ponto de vista da estupidez uma psicologia da inteligência pode se constituir sem um recurso pelo menos implícito a uma teoria do saber; é do ponto de vista do sono, do automatismo e do involuntário que se pode fazer uma psicologia do homem desperto e percebendo o mundo, evitando o fechamento numa pura descrição fenomenológica. Sua positividade, a psicologia empresta das experiências negativas que o homem faz de si mesmo. (RSP p. 180-181²⁹⁵)

Já se pode colocar o funcionamento do esquema à luz dos compromissos anteriores: se a validade do pavlovismo²⁹⁶ nega os direitos da psicologia existencial e vice-versa, se uma prática clínica (ou outra) pode se desenvolver com total desenvoltura e isenção sobre a decisão pelo pavlovismo ou pela psicologia existencial, e finalmente se um clínico, um psicólogo escolar ou um psicólogo do trabalho (ou qualquer outra *expertise*) podem aqui ou ali “escolher” o pavlovismo ou outra psicologia para reger determinada prática (não importando muitas vezes se ela baliza uma técnica de discriminação ou de integração), isso se deve ao funcionamento acima: 1) as relações entre teoria e teoria apresentam-se sob forma *negativa* e tal negatividade exclui uma “psicologia geral” regedora das psicologias parciais (a “paisagem comum” da psicologia é antagônica, contraditória etc.); 2) entre teoria e prática as relações são também *negativas* porque disjuntivas (a psicologia se pretende como ordenamento teórico de práticas que contém regras autônomas e subsistem desenvoltas ao ordenamento psicológico etc.); e 3) o próprio debate e a total desenvoltura de “escolha” preservam ainda uma “paisagem” que se pode dizer psicológica (não filosófica, por exemplo) devido à questão do negativo.

Diante das questões colocadas anteriormente, vê-se como nesse texto de 1957 a psicologia envolve *grosso modo* três séries de contradições e relações com a negatividade: elas se fazem entre teoria e teoria, entre teoria e prática e também na prática enquanto experiência da contradição humana. Tal é o resultado da pergunta inicial do professor ao aluno, em *La Recherche Scientifique et la Psychologie*. Tal é também o resultado das interrogações enviadas acima, culminantes no texto de 1957. Esses três modos de funcionamento da psicologia, ligados à sua constituição, implicam que não se pode mais pedir apenas a argumentos de solidez epistemológica as razões de seus conflitos internos e problemas. Aí está em letras miúdas o teor da “inquietação” alardeada por Gros. Em qual direção então seguir?

Se a psicologia quisesse reencontrar seu sentido ao mesmo tempo como saber, como pesquisa e como prática, deveria se despojar desse mito da positividade que ela hoje vive e morre, para reencontrar seu espaço próprio no interior das dimensões da negatividade do homem (RSP p. 186)

Se, como enunciado acima, é necessário seguir ao ponto das operações de junção que constituíram a psicologia como ciência e ao mesmo tempo promessa, se o procedimento é histórico, *La Recherche Scientifique et la Psychologie* enuncia os outros fatores: essa história

²⁹⁵ E, como se dizia em *A psicologia de 1850 a 1950*, é apenas em um momento segundo que aparece uma psicologia do “normal”, do “adaptativo” e do “organizado”.

²⁹⁶ Ou qualquer outra psicologia.

deve não mais empregar os modelos epistemológicos corriqueiros, mas adentrar nas “dimensões da negatividade do homem”. O último texto antes de *História da Loucura* supõe uma tarefa: a análise histórica deve seguir às “dimensões da negatividade”, deve fazer um “retorno aos infernos” (RSP p. 186).

Veja-se a operação: os capítulos anteriores tentaram analisar como Foucault constituiu seus projetos antropológicos e em que sentido esses projetos implicariam reformulações ou mudanças. Agora o tom é outro: movidos pelos problemas anteriores, os textos de 1957 (ou o texto de 1957) não buscam mais uma antropologia apropriada. Eles tentam delinear os procedimentos mesmos ligados à escolha de uma antropologia, ou até o modo como uma antropologia se enxerga privilegiada diante das outras em um debate de termos ao mesmo tempo aniquilatórios e persistentes. Esses procedimentos, por sua vez, requerem uma análise histórica da negatividade do homem. À luz dos textos anteriores, *La Recherche Scientifique et la Psychologie* pode ser lido como uma auto-crítica e a formulação de um novo universo de questões. Foucault não está mais interessado em fundar uma antropologia. A própria antropologia se tornou definitivamente problema.

Como então delinear esse problema, entrecruzando as referências dos anos 50 e contemplando agora o tabuleiro do debate? Cabe novamente enxergar o tabuleiro por cima: A *Introdução a Sonho e Existência* colocava o projeto de uma “antropologia da expressão” constituída pelas contribuições binswangerianas, fundando a antropologia na analítica existencial de Heidegger. Os termos mais rigorosos desse projeto se escreveriam em um “trabalho futuro”, nunca realizado. A não realização desse trabalho, bem como o projeto contemporâneo e antagônico de *Maladie Mentale et Personnalité*, colocaram a hipótese de que Foucault enxergaria em algum momento incompatibilidades nas “contribuições” de Binswanger (reforçada indiretamente por alguns comentadores, por exemplo nos apontamentos sobre os “desvios” foucaultianos indicarem então uma não compreensão plena de Heidegger). As anotações de Lagrange no curso sobre a angústia reforçam a hipótese, acrescentando ainda uma aparente desenvoltura de Foucault frente às posturas do texto publicado. Desenvoltura efetivamente vista pela publicação de *Maladie Mentale et Personnalité* e sua antropologia concreta articulada com Pavlov. Em *Maladie Mentale*, Foucault enuncia o problema do “meio”, “mundo” ou “universo do homem normal”: há significações exteriores à “dimensão psicológica” e importantes para circunscrever seu estatuto. Nesse livro o pavlovismo, responsável por fazer o ponto de contato entre a dimensão psicológica e as significações exteriores, servia como eixo de uma “psicologia verdadeira” do “homem real”. Não obstante, no decorrer dos anos 50 o pavlovismo engendrou problemas graves (seu primado político e artificial alçado na URSS, suas carências conceituais etc.), levando consigo as perguntas sobre

a “psicologia verdadeira” e o mote de análise assentado na noção de alienação. A comparação entre a colocação do problema do meio em *Maladie Mentale et Personnalité* e na reedição de 1962 mostrou deslocamentos que corroboram precisamente esses abandonos. Foucault constata prejuízos nos dois projetos de 1954, mas mantém e amplia boa parte da problematização do livro, alterando todo o tom do problema antropológico. O curso sobre a angústia já aparentava mostrar algumas diferenças, por exemplo em não fundar as ciências humanas, mas descrever seu aparecimento histórico a partir do momento em que a individualidade empírica do homem adquire espessura, as afecções corporais recebem estatuto de teoria do conhecimento ou o primado dos “tesouros do céu” cede lugar a análises entre “homem e homem”. Depois da publicação dos textos de 1954 Foucault ministra, entre 1954 e 1955, um curso com tom bem diferente. No início de 1955 Jean Hyppolite organizava um grupo de psicologia na ENS, no qual Foucault participaria. A conferência sobre doença mental pronunciada no mesmo ano põe termos perfeitamente confrontáveis com as posições assumidas por Foucault até então. Hyppolite propunha uma colocação diferente da questão sobre o homem. E o próprio curso de Foucault, a seu modo, problematiza as antropologias e seu “esquecimento” da crítica. Diante disso, se *A Psicologia de 1850 a 1950* foi entregue em 1953, há uma tensão no texto, sobre se as contradições históricas da psicologia anunciariam *Maladie Mentale et Personnalité* ou mesmo compromissos posteriores. Essa tensão, bem como diversos elementos presentes no texto, culmina nas questões explicitamente colocadas em *La Recherche Scientifique et la Psychologie*.

Dado o tabuleiro, o que significam as linhas gerais do “retorno aos infernos”, a colocação do problema da negatividade? Confrontado-o com os textos de 1954, já se enunciou o deslocamento da fundação antropológica para o problema histórico de sua constituição. Confrontado com a conferência de Hyppolite, o “retorno” impõe a seu modo uma “outra” colocação da questão antropológica. Ela não se reduz à simples fundação de uma *expertise* técnica, mas enuncia questões sobre a possibilidade histórica dessa *expertise*.

Por fim, confrontando o texto com os *Problèmes de l'Anthropologie* e alguns apontamentos dos cursos de 1953, pode-se extrair outros fatores.

Em *primeiro lugar*, o “retorno aos infernos” implica uma descrição histórica diversa da *Introdução* e de *Maladie Mentale*. O curso de 1954-55 traça a história em função do problema antropológico: a passagem do *Kosmos* antigo à “filosofia clássica” dispõe uma finitude sem primado antropológico; esse primado aparece quando o homem adquire uma “essência concreta” (e os riscos de “raciocínios circulares”); ao lado dela põe-se o tema da “crítica”, figurada por Kant e Nietzsche (cada qual a seu modo). Portanto, a análise histórica não se funda mais em um modelo antropológico, mas coloca-o agora em jogo. Não se emprega um

modelo presente para julgar o passado, mas o “retorno aos infernos” diz respeito a um passado cujas decisões fizeram derivar o presente.

Mas considerando os entrecruzamentos entre os textos de 1957, o início dos *Problèmes de l'Anthropologie* e o fim de *L'Angoisse*, como se faz esse “retorno”, em termos históricos? Parece possível levantar a hipótese de alguns elementos prévios, ou melhor, preliminares, às interrogações que Foucault faz em 1957 ou fará nos textos futuros. Em *La Recherche Scientifique et la Psychologie*, Foucault dedica dois breves parágrafos para descrever um “acontecimento” ou “passagem” histórica, da “Enciclopédia” à “Pesquisa”: nessa passagem, o conhecimento “se destacou da esfera do pensamento”, para “tomar consciência de si mesmo como progressão no interior de um mundo real e histórico, onde se totalizam técnicas, métodos, operações e máquinas”; se antes ele era “caminho de acesso ao enigma do mundo”, agora diz respeito à “técnica realizada”; se antes era “saber”, “memória” ou “pensamento”, agora se torna “pesquisa”, “história” ou “prática” (RSP p. 183-184). O texto de 1957 não discute “o lugar e o papel da psicologia” nessa “passagem” da enciclopédia à pesquisa. Mas importa notar que a psicologia se insere nessa “passagem”, na qual o conhecimento deixa de ser “pensamento” de projetos “enciclopédicos” e se insere em um mundo “real e histórico”. Em relação a essa “passagem”, no fim do Capítulo 1 se dizia que o curso sobre *L'Angoisse* parece esboçar uma curiosa história das ciências humanas: os “pós-cartesianos” tornariam uma ciência humana possível concedendo às afecções corporais estatuto de teoria do conhecimento. E Foucault continuava: “Após Spinoza, materialismo e ateísmo”: em Feuerbach, a ação humana poderia “recuperar sobre a terra os Tesouros depositados nos céus”; em Marx, “a existência social do homem confere um sentido e um conteúdo à noção de liberdade individual”; resumindo, “a psicologia nasceu quando o materialismo definiu a distância que a teologia havia instaurado entre o homem e o homem”. Embora *L'Angoisse* parece supor o nascimento das ciências humanas nos “pós-cartesianos” e no materialismo posterior, é curioso o esquema: há também uma passagem da referência do conhecimento, situado antes nos “tesouros celestes” e depois “sobre a terra” (na “existência social” ou “entre o homem e o homem”). Finalmente, o curso dos *Problèmes de l'Anthropologie* também enuncia uma passagem, agora da “filosofia clássica” à antropologia. Como visto, a sensibilidade enquanto índice de transcendência cede lugar à sua “significação estritamente humana”; e a felicidade também se define doravante “sobre a terra”, pela “ciência”, “pedagogia”, “crítica das condições atuais” ou as “leis sob as quais vive o homem” (*Problèmes* p. 20). Se *La Recherche* buscava um “retorno aos infernos”, é curioso Foucault enunciar antes no texto essa “passagem” histórica e ela possuir correspondências aparentes nos cursos anteriores (especialmente nos *Problèmes de*

*l'Anthropologie*²⁹⁷). Tendo em vista onde essas posições culminarão (nos textos posteriores), isso permite a conjectura: o “retorno aos infernos” segue ao momento no qual uma ciência humana se torna possível quando, a partir de determinadas condições, algo como o saber enciclopédico cede lugar ao interesse pela técnica concreta, ou a “essência concreta do homem” passa a servir de “norma para toda verdade” (*Problèmes* p. 46). Ou em outras palavras, cruzando alguns elementos extraídos nos cursos de 1953-1955 (especialmente o de 1954-55) com o texto de 1957, não é sem consequências notar que os “infortúnios” da antropologia se correlacionam diretamente com as eternas tensões das ciências humanas. O “retorno aos infernos” parece supor, portanto, uma descrição das operações históricas prévias às antropologias (a “filosofia clássica”, caso se considere o curso; o “saber enciclopédico”, considerando o próprio texto), seguindo então ao jogo de sua instauração, e finalmente aos conflitos e perigos decorrentes. Se os textos de 1957 não tratam dessas operações (Foucault considera apenas as psicologias e a conjectura sobre a “enciclopédia” é passageira), a referência cruzada com os cursos de 1953-1955 permite colocá-las, especialmente considerando os textos publicados a seguir²⁹⁸.

Em *segundo lugar*, o “retorno aos infernos” traz certas correspondências na questão do negativo. Caso se considerem os cursos, não é sem efeitos por exemplo a passagem: “A psicologia nasceu quando o materialismo definiu a distância que a teologia havia instaurado entre o homem e o homem” (*L'Angoisse*, IMEC FCL 3.8 p. 6). A “teologia”, conforme visto, implicava a busca da felicidade nos “tesouros depositados nos céus”; a “psicologia” se torna possível quando, ao invés do homem se dirigir aos “tesouros celestes”, as relações descem à terra, entre “o homem e o homem”. E nos *Problèmes de L'Anthropologie* a antropologia surge quando a felicidade “é viajante sobre a terra”, variável dependente da “pedagogia”, das “leis sob as quais vive o homem”, da “instrução”, da “ciência” ou da “crítica das condições atuais”. Os textos de 1957 mostram, a seu modo, como as ciências humanas funcionam: o conhecimento positivo do homem deriva da negatividade, por via do anormal, desviante ou disfuncional. As ciências humanas bem operam análises, modulações e distâncias “entre o

²⁹⁷ Conforme comentado no Capítulo 1, *L'Angoisse* não permitiu extrair maiores considerações.

²⁹⁸ O que não significa apenas dizer que Foucault já tinha previamente na cabeça o esquema a se aplicar depois, mas sim que em meio aos esquemas empregados nos dois textos e nos cursos dos anos 50, o Foucault que vai a Uppsala e escreve sua tese principal certamente não encarou os conteúdos documentais sem algumas perguntas e “inquietações” prévias. Cabe aqui citar por exemplo o comentário de Frédéric Gros, François Ewald e Daniel Defert na apresentação à *Tese Complementar*: “Apenas em novembro de 1963, na ocasião de uma longa contemplação das *Meninas* no Prado, ele entreviu as grandes linhas de uma história da passagem da idade da representação à idade da antropologia. Publicar sua tese secundária que anunciava o método sem o conhecer se tornava contraproducente. Era em uma *configuração recente do saber (...)* e não no destino da filosofia moderna que ele situava doravante a emergência e a provável desaparecimento da figura do homem, surgida no século XVIII como duplo empírico-transcendental” (TC p. 8-9, grifo meu). Ou, *mutatis mutandis*, nada ainda permitiu afirmar, entre os textos dos anos 50 e os dos anos 60, que Foucault já antecipe ainda nos anos 50 posições posteriores. Mas, considerando as anotações de Lagrange, não deixa de ser importante notar essas inquietações dos anos 50 e os prováveis teores do “retorno aos infernos”

homem e o homem”. Nessas modulações reside a questão do conhecimento do homem e ao mesmo tempo do problema do negativo. O que significa dizer: o “retorno aos infernos” segue em direção a esse ponto no qual o conhecimento se vincula à antropologia e esta a um conhecimento das modulações negativas entre “homem e homem”. Aspecto repleto de consequências nos textos futuros.

Em *terceiro lugar*, ligado a essas modulações da negatividade, o “retorno aos infernos” mira aquele curioso estatuto da psicologia, diverso das outras ciências, no qual noções mudam de conteúdo e sentido dependendo de seus domínios de abordagem. Conforme visto em *La Recherche*, as noções e a *expertise* psicológica engendram modos de “conferir um estatuto, no nível da psicologia individual, às necessidades históricas, sociais ou econômicas” (RSP p. 179). Essas “necessidades” envolvem no limite, no texto de 1957, qualificações individualizantes ou psicologizantes revestidas por um discurso de ciência ou *expertise*. Dado isso, o “retorno” seguirá a essas operações de conferir estatuto de verdade a determinadas qualificações feitas entre os homens.

Em *quarto lugar*, anteriormente se viu como a relação disjuntiva entre teoria e prática em psicologia se deve a uma espécie de junção ou “solda” historicamente constituída. Desde o curso sobre a psicologia genética, Foucault suspeitava que a teoria psicológica não era apenas a “verdade” da prática “real” e a prática não era apenas a realidade da teoria. E mais: considerando os entrecruzamentos do Capítulo 2, o próprio estatuto anômalo de Pavlov alçado na URSS serviria como índice dessa suspeita e motivo para revisão das posições de *Maladie Mentale et Personnalité*. O caso Pavlov colocaria em jogo precisamente as relações entre ciência e sociedade, obrigando a constatação de que seu primado não se alçava epistemologicamente, mas por outras razões especiais. Portanto, possuindo cada uma certas dinâmicas próprias, a teoria engendraria uma “realidade” e a prática uma “verdade”. O problema das experiências negativas e da prática apontavam à possibilidade de, seguindo os diversos conflitos *teóricos* das psicologias de um lado, e atendo-se às instituições *práticas* de outro, encontrar as operações históricas das junções responsáveis pela constituição disjuntiva da psicologia. Esse é *grosso modo* precisamente o caminho que Foucault seguirá. O texto de 1957 entrevê, no “levar a sério” a negatividade humana, uma análise dirigida a esse “fundamento” que não é a positividade da ciência, reside nas experiências negativas e diz respeito a uma curiosa operação de “junção” histórica de elementos anteriormente disjuntivos

299

Em *quinto lugar*, é notável a proximidade do “retorno aos infernos” com os diversos

²⁹⁹ Não são pequenas as consequências de tais implicações: Foucault sugere que o princípio de “positividade” das ciências humanas (da psicologia, por exemplo), aquilo que responde por toda sua dispersão e querelas, é a própria negatividade.

motes nietzscheanos do curso de 1954-55, especialmente o retorno lírico ao momento em que verdade e erro não estão ainda valorados e as decisões históricas se instauram. Os quatro fatores acima supõem esse “retorno lírico”, tematizado no “retorno” ao jogo de formulação das antropologias. Considerando os elementos rarefeitos da apresentação sobre Nietzsche no curso de 1954-55, não é sem consequências – conforme visto nas apontações sobre Koyré – reencontrar esses temas nos textos futuros, especialmente a articulação futura da “experiência lírica” com o que Foucault chamará de uma “experiência trágica” da loucura.

O quadro se completa com a redação de *Folie et Déraison*. Admitindo que *La Recherche Scientifique et la Psychologie* é posterior à ida de Foucault a Uppsala, os biógrafos não deixam de citar a importância do “acervo médico” da biblioteca da universidade. Doado por Erik Waller em 1950, o acervo tem absoluta novidade: sua primeira catalogação inteira data de 1955³⁰⁰. Como descreve Eribon (1990 p. 94), ele possui “quase tudo que se publicou de importante antes de 1800 e boa parte do que se publicou depois”. E – cabe notar – o acervo não consiste apenas em manuais ou tratados de medicina, mas também diários de asilo, ordenanças institucionais, manuais de magia, éditos, correspondências ou documentos biográficos, obras de arte e outras fontes. Como cruzar os problemas do texto de 1957, enunciados sob o “retorno aos infernos”, com tais conteúdos? A julgar vários comentários posteriores de Foucault sobre Sade e os artistas doravante citados (Goya, Artaud, Van Gogh etc.), a biblioteca walleriana contém diversos infernos das bibliotecas. E “inferno” carrega o teor do documento proibido, inacessível, mas sobretudo esquecido e raro³⁰¹. Por sob as divisões ou partilhas históricas de nossa cultura - dirá Foucault várias vezes -, há um incessante murmúrio. Sob o debate “científico” e de *expertise* da psicologia há operações que legaram um estranho estatuto da negatividade. O “retorno aos infernos” implica esse murmúrio, ou em outras palavras, a análise dos gestos de divisão que instauraram o que é voz e o que é murmúrio.

Nesse sentido a complexidade das três partes de *História da Loucura* trata de um “retorno aos infernos”. Ali a psicologia, figura do “círculo antropológico”, aparece como “fina película do mundo ético ocidental”. Nessa pesquisa Foucault aborda o fundo do estatuto controverso das antropologias, e o jogo que concede à análise das modulações das experiências negativas o estatuto de conhecimento. O problema do “meio”, como visto, amplia-se à pergunta sobre o “mundo ético ocidental”. A “fina película” envolve uma miríade de “experiências” da loucura, agrupadas no livro sob alguns fatores. A primeira e segunda partes

³⁰⁰ O catálogo é acessível no endereço: <http://www.ub.uu.se/en/Collections/Early-imprints/Special-collections/Waller-Collection/>

³⁰¹ No fim de *La Recherche Scientifique et la Psychologie*, Foucault chama o “retorno” após considerações sobre Freud e o preâmbulo da *Interpretação dos Sonhos*: “*Superos si flectere nequeo, Acheronta movebo*”. Freud, “melhor do que qualquer outro”, percebeu e recobriu “mais do que ninguém” essa vinculação da psicologia com o negativo (RSP p. 186)

do livro se encarregam, salvo o primeiro capítulo e outras passagens, da loucura na “idade clássica”. A terceira parte faz a passagem à “modernidade”. O fim do livro aborda, depois de toda a análise documental, o “círculo antropológico”.

A primeira parte, famosa pelos comentários sobre o “grande internamento”, circunscreve as experiências *sociais* e *morais* da loucura no classicismo: o enclausuramento e seu significado social (medida de “polícia” contra miséria, ociosidade, frouxidão dos costumes, revoltas dos pobres, impidez ou escândalos), o perfil dos internos (“impuros”, doentes venéreos, devassos, sacrílegos, profanadores, desocupados, loucos, pobres, enfim “desrazoados”), o significado eminentemente ético dos ritos de exclusão e a ausência de terapêutica ou de regulação jurídica nessas práticas. A segunda parte (e o capítulo 4 da primeira parte) se dedica *grosso modo* às “experiências” *médica* e *jurídica*: no classicismo houve legislações sobre a loucura que se considerariam sob um olhar retrospectivo até mesmo “avançadas” (pois “a verdadeira loucura a tudo desculpa”, isto é, no direito o ato de loucura se exime de culpa, enquanto no internamento até as loucuras fingidas são condenadas), mas sem qualquer regulação institucional das medidas enclausurantes ou mesmo a articulação efetiva com pareceres médicos³⁰²; e o conhecimento predominantemente “clássico” da loucura não é terapêutico mas classificatório, não requer a observação dos loucos mas a classificação da loucura em gêneros e espécies, não sendo assunto de terapêutica institucional mas sim de história natural.

Os elementos social e moral de um lado, e jurídico e médico de outro, permanecem predominantemente autônomos e disjuntivos durante o classicismo³⁰³. Isto é: a noção de “doença mental” (e seu corolário: a psicologia) é recente; sua possibilidade deriva da junção daquelas experiências anteriormente disjuntivas. Por exemplo, se *Maladie Mentale et Personnalité* enxergava o doente mental como fruto de um momento histórico onde se cruzavam as contradições das prescrições legais (liberdade, igualdade) e das práticas concretas (a infantilização do louco e a alienação de sua vontade), se a superação dessas contradições pressupõe mudanças sociais para que as contradições externas não resultem em conflitos internos (desalienar o homem aproximando-o do uso livre de sua vontade), isso requer

³⁰² Dentre os inúmeros exemplos, Foucault comenta o de um fazendeiro que se tornou célebre por “curar a mania”, utilizando os loucos como bestas de carga no transporte e na agricultura, “reduzindo-os enfim à obediência com uma saraivada de golpes ao menor ato de revolta” (HL p. 153): Terapêutica? Medicina? Não, restituição da loucura ao que ela é, bestialização irracionalizadora do homem.

³⁰³ Por exemplo, “O século XVIII percebe o louco, mas deduz a loucura” (HL p. 241/187): isto é, o conhecimento classificatório da loucura não requer a observação dos loucos internados (pois eles não são internados por serem loucos, mas antes porque a loucura é uma forma de “desrazão” dentre os outros perfis acima), mas procedimentos semelhantes aos de Lineu e Buffon (“a ordem dos botânicos torna-se a organizadora do mundo patológico em sua totalidade, e as doenças se distribuem segundo uma ordem e um espaço que são os da própria razão. O projeto de um jardim das espécies – tanto patológicas quanto botânicas – pertence à sabedoria da providência divina”, HL p. 245/190-191); e as medidas de enclausuramento não supõem nem doença mental, nem terapêutica (quando há, ocorre de modo restrito), mas erro moral.

condições prévias para existirem a contradição e sua superação. No caso, o louco deve ser antes *doente mental, irresponsável juridicamente e infantilizado* ou culpabilizado em sua vontade. Isto é, ao olhar do Foucault de *História da Loucura*, para que a crítica de *Maladie Mentale et Personnalité* se torne possível é preciso antes que a noção médica de “doença mental” unifique, em sua própria constituição, os caracteres jurídicos da irresponsabilidade ou da menoridade e os signos éticos da infantilização ou da invalidez/culpabilização da vontade. Essa junção é historicamente datada, não advém de uma evolução do conhecimento ou de uma descoberta científica. Segundo o livro, ela resulta das operações pelas quais, no fim do século XVIII, a loucura enclausurada adquire uma espessura própria, diferencia-se das outras figuras do internamento, permanece internada como se fosse herdeira natural e, finalmente, por um debate ao mesmo tempo ético, social e jurídico, o médico se transforma em regente asilar.

Tudo isso é de extrema importância para o desenvolvimento ulterior da medicina do espírito. Esta, em sua forma “positiva”, é no fundo apenas a *superposição* de duas experiências que o Classicismo *justapôs* sem nunca *reuni-las* definitivamente: uma experiência social (...) e uma experiência jurídica (...). A psicopatologia do século XIX acredita situar-se e tomar suas medidas com referência num *homo natura* ou num homem normal considerado como dado anterior a toda experiência da doença. Na verdade, esse homem é apenas uma *criação*, (...) [situada] num sistema que identifique o *socius* ao sujeito de direito; e, por conseguinte, o louco não é reconhecido como tal pelo fato de a doença tê-lo afastado para as margens do normal, mas sim porque nossa cultura situou-o no *ponto de encontro* entre o decreto social do internamento e o conhecimento jurídico que discerne a capacidade dos sujeitos de direito. A ciência “positiva” das doenças mentais (...) [só foi possível] uma vez estabelecida essa *síntese*. (HL p. 176/132-133 grifos meus).

Isto é, não foi um avanço das categorias médicas sobre o internamento que gerou o tratamento médico da loucura internada. Pelo contrário, esse “avanço” ocorreu *grosso modo* depois de duas operações. Primeiro o louco precisou permanecer como único destinatário do internamento e receber, enquanto excluído, estatuto de menor e incapaz. Dado esse estatuto primeiro, por critérios exteriores à medicina coube ao médico primeiramente um papel contingente, e depois necessário, de administrador asilar:

O médico só pôde exercer sua autoridade absoluta sobre o mundo asilar na medida em que, desde o começo, foi Pai e Juiz, Família e Lei, não passando sua prática médica, durante muito tempo, de um comentário sobre os velhos ritos da Ordem, da Autoridade e do Castigo. E Pinel reconhece que o médico cura quando, fora das terapêuticas modernas, põe em jogo essas figuras imemoriais. (HL p. 626/498)

Mas se é assim, em que sentido essa justaposição entre dois conjuntos de experiências distintas engendraria os conflitos das ciências humanas? Em termos gerais, pela própria justaposição: se no internamento o louco adquire uma espessura própria, diversa dos outros internos e diferenciável em seus tipos e formas visíveis, desde o século XVII certo conhecimento da loucura já se definia também pela classificação da loucura em gêneros e espécies. Seria na modernidade esse hábito classificatório (existente desde os naturalistas do século XVII) a simples tradução das modulações ou tipos de loucura detectáveis no internamento asilar a partir do fim do século XVIII? Quando a loucura começa a ser doença

mental, o internamento redescobriria categorias médicas (ou vice-versa), como num desvelamento de conteúdos implícitos porém mal formulados à mercê de categorias finalmente científicas? Novamente não, diz Foucault. As classificações médicas, anteriormente assunto de história natural, acabam incidindo no louco “concreto” quando o médico se torna regente do asilo. Mas os princípios dessas classificações não possuem correspondências efetivas e absolutas com as diferentes gradações de loucura cada vez mais perceptíveis intra-muros:

Houve como que uma 'analítica médica' e uma 'percepção asilar' que nunca se adequaram uma à outra, e a mania classificatória dos psiquiatras do século passado indica provavelmente o incômodo sempre renovado diante dessas duas fontes de experiência psiquiátrica e da impossibilidade de conciliá-las (HL p. 493/392)

Isto é, as diversas fontes autóctones que se tornaram no início do século XIX assunto médico permaneceram relativamente autóctones depois de tal unificação. A proliferação classificatória dos psiquiatras do século XIX seria algo como um correlato “arqueológico” do que Foucault enxergava em 1957 como pares antagônicos do conhecimento psicológico, ou em 1954 como o debate entre psicogênese ou organogênese. O ponto em questão é o início das polêmicas dever-se à configuração específica de uma “constelação” (a palavra é de Foucault) de experiências anteriormente separadas, reunidas sob uma nova configuração na modernidade, formando então a noção de doença mental. Dada a “junção”, cada médico partiria de algum dos termos disjuntivos dessa constelação (por exemplo a observação dos loucos internados, o emprego de antigas terminologias, critérios jurídicos etc.), determinando assim uma abordagem com direitos relativos, porém sempre diversa das abordagens dos outros médicos que farão suas classificações e assim por diante.

Mas para maiores detalhes é necessário não apenas descrever algumas figuras da complexa argumentação de *História da Loucura*, mas adentrar nela. As breves direções acima servem para mostrar como as “inquietações” dos textos de 1957 possuem consequências na *Tese Principal*. Ela configura a primeira resposta sobre a questão antropológica, ela é o início do “retorno aos infernos”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O início do presente trabalho colocou o problema da constituição do que Michel Foucault chamou de sua primeira “tarefa”: uma crítica “arqueológica” do homem moderno. Ligada à leitura de Nietzsche, ela se oferece como um “pensamento de outro tipo”, desenvolvido frente às alternativas predominantes dos anos 1940-1950. Analisando as posições dos primeiros textos publicados por Foucault, e inclusive auxiliados por apontamentos das anotações de Jacques Lagrange, os três últimos capítulos tentaram recompor linhas gerais do quadro e dos termos preliminares dessa “tarefa”. Como se dizia na Introdução, tratava-se de circunscrever como o jovem filósofo tentou responder aos debates de sua época, quais problemas essas respostas constituem, e que tipo de novos problemas elas geraram. Nesse sentido, todo o esforço dos três capítulos se dirigiu ao entrecruzamento de cada texto com seu horizonte de debate, os textos contemporâneos e os textos futuros. Para delimitar a “tarefa”, o esforço de análise comparada utilizou referências não raramente lacunares ou alusivas.

A análise comparada trouxe alguns resultados. Trabalharam-se nuances de como Foucault faz sua auto-crítica entre os anos 50 e 60 - sua “inquietação”, que solicitou novos níveis analíticos. Portanto, auto-crítica e inquietação coincidentes com os problemas iniciais do que será depois o alvo de sua “arqueologia”. Ou ainda, formular a pergunta sobre essa auto-crítica significa perguntar sobre alguns dos problemas e suspeitas das ciências humanas contra os quais Foucault, doravante, continuamente se posicionará. Para delimitar essa “inquietação”, o Capítulo 1 se deteve nas “contribuições” de Binswanger, confrontando-as com um projeto futuro nunca realizado e com a estranha vizinhança de *Maladie Mentale et Personnalité*. Tais análises conduziram a considerações sobre os cursos de Foucault na ENS e sobre o papel de Heidegger, utilizado como referencial antropológico em 1954 e anti-antropológico depois. Utilizando Heidegger como *Pivot*, colocaram-se diversos fatores prováveis do abandono por Foucault de seu primeiro projeto. Mais do que simplesmente *constatar* o abandono de Binswanger em direção às análises futuras, o capítulo tentou *problematizar* as implicações e consequências desse abandono.

O Capítulo 2, detendo-se no livro, buscou procedimento semelhante. Não se trata apenas de constatar o abandono de Pavlov ou encarar seu estranho estatuto como simplesmente estranho, mas de buscar as nuances de tal abandono. De algum modo o abandono de Pavlov

não condicionou em Foucault a busca de uma nova psicologia, mais “verdadeira” e afim ao viés marxista. O jovem filósofo considerou problemático o plano inteiro do debate, buscando novas formas de análise. Atuaram como *Pivot* as declarações posteriores de Foucault sobre o assunto, para circunscrever o primado de Pavlov na URSS e, por decorrência, os compromissos de *Maladie Mentale et Personnalité*. Levando Pavlov a sério, a colocação do problema de seu primado permitiu estabelecer diversas pontes prováveis sobre a passagem dos compromissos de Foucault entre os anos 50 e 60. É notável esse “monumento” - como diz David Macey - da participação de Foucault no PCF ligar-se a eventos que, anos depois, Foucault criticará.

O Capítulo 3, por sua vez, vinculou os fatores desses abandonos com a própria “inquietação”, geradora na pesquisa em Uppsala da primeira “tarefa” foucaultiana. Para isso auxiliaram alguns traços da interlocução entre Foucault e Hyppolite, bem como as controversas questões suscitadas na leitura preliminar das anotações de Jacques Lagrange. E finalmente, os textos de 1957 exigiram análises separadas. A declaração de Denis Huisman sobre *La Psychologie de 1850 à 1950* permanecer no prelo desde 1953 é um elemento extra a perturbar o esquema. Na restrita literatura dedicada aos textos de 1957, esse texto é encarado sem maiores considerações como vizinho imediato de *La Recherche Scientifique et la Psychologie*. Mas recuar sua elaboração e entrega para os anos anteriores põe questões sobre os compromissos efetivos da noção de “história” lá presente. Isso sem contar o modo como Foucault põe os problemas, aparentemente mais próximos dos textos futuros do que dos trabalhos publicados logo depois (em 1954).

Diante desses esquemas, como não poderia deixar de ser, as anotações de Lagrange tiveram papel importante. Elas condicionaram a reformulação dos procedimentos do capítulo 1 e inclusive novas formulações e perguntas no capítulo 2. O valor preliminar da leitura dos cursos não impediu de dirigir muitas vezes, contra os textos já publicados, questões ou motes de análise dos próprios cursos. Uma análise mais detida desses cursos está para se fazer, pois salta aos olhos como eles perturbam os esquemas de leitura de Foucault. De algum modo, ainda em 1954-55 Foucault já utiliza com seus alunos as figuras de Kant e Nietzsche, colocando a antropologia sob suspeita e ainda empreendendo certa periodização histórica que não parece muito distante das posteriores. Essas informações se confrontam diretamente com as duas teses, escritas em Uppsala a partir de 1955 e em Hamburgo depois de 1958.

Como se vê, tais esforços de análise comparada e a natureza do material envolvido - os textos dos anos 50 - requerem outras pesquisas. Não será sem consequências cruzar as análises deste trabalho com os autores mais ou menos “heideggerianos” citados no Capítulo 1, ou com os outros autores “marxizantes” do Capítulo 2. Quanto ao Capítulo 3, as anotações de Lagrange

geraram a necessidade de apurar as referências citadas (bem como as não citadas³⁰⁴). E isso sem contar a necessária pesquisa detida nos cursos depositados no IMEC, para extrair de lá maiores considerações. Finalmente, todos os resultados da presente pesquisa requerem uma análise comparada com as duas teses de 1961 e os outros textos futuros³⁰⁵. Em toda pesquisa sobre os textos dos anos 50 eles permanecem sobranceiros. Não por acaso, cada capítulo extraiu diversos fatores que permaneceram abertos a outros textos ou problemáticas, apontados em notas ou referências. Cada um desses fatores solicita análises próprias e fôlego extra. Por exemplo, merecem maior atenção o problema do “comum” em Heráclito e sua leitura sob referência hegeliana ou nietzscheana (ou ainda sob a leitura de Blanchot). René Char possui um estranho estatuto, se confrontado com os compromissos de 1954 e 1961. Durante esse período pesaram no filósofo as leituras de Blanchot e Bataille, já nítidas na *Tese Principal*. Todo o Sade lá analisado deriva de um livro de Blanchot, *Lautreamont et Sade*. Quanto à *Tese Complementar*, é notável a leitura da *Lógica* e da *Antropologia* de Kant no curso de 54-55; desde então Foucault se interessava por questões culminantes no que virá depois. Igualmente, o curso dos anos 50 e sua comparação com a *Tese Complementar* abre a questão sobre como Foucault descreve as relações das perspectivas antropológicas com seus fundamentos “originários”. Os elementos mostrados são rarefeitos, mas repletos de consequências, se comparados com a análise detida dos autores mencionados (por ex. Hegel, Dilthey, Feuerbach). Sobre o curso de 1954-1955, permanece também aberta a questão do *Kosmos* antigo: a julgar as considerações de Lagrange, é um dos poucos momentos em que Foucault se dedica (pelo menos nesses períodos) a análises mais recuadas historicamente³⁰⁶. E para além do cruzamento entre os textos dos anos 50 e os posteriores, o fechamento do último capítulo supõe, igualmente, uma análise detida da própria tese escrita em Uppsala e, por extensão, também da *Tese Complementar* (para não mencionar os outros textos).

Atualmente, a maior parte das pesquisas sobre Foucault se concentra nos textos mais tardios. Considera-se muito frequentemente os textos iniciais sob o epíteto de compromissos já ultrapassados. Isso é certo diante dos comentários futuros de Foucault, embora cabe notar que boa parte de *História da Loucura* permanece desconsiderada, como se todo o livro se decidisse pelas tensões de seu primeiro prefácio (não por acaso retirado na edição de 1972 – isso não produz um desbalanço entre o que o livro mostra e o que o prefácio impõe?). Como já disse Colin Gordon, em diversos sentidos e não apenas para os anglo-saxões (que detinham apenas uma tradução reduzida da *Tese Principal* até pouco tempo atrás), *História da Loucura* é “um

³⁰⁴ Sem considerar as referências não citadas nos próprios textos publicados, como visto.

³⁰⁵ Originalmente a presente pesquisa representava um único capítulo do projeto de doutorado, ampliado – especialmente devido à visita ao IMEC – para uma Parte I e depois para o trabalho aqui apresentado.

³⁰⁶ O que põe também a curiosa questão sobre possíveis relações entre Foucault e Koyré.

livro desconhecido”³⁰⁷. A desconsideração do esforço de Foucault para se desvincilhar das antropologias, em seus textos iniciais, muitas vezes se reflete em “monstruosidades” da crítica ou de modos de emprego na leitura dos textos posteriores. Entre 1954 e 1957, Foucault faz seu “adeus” à psicologia. Isto é, a análise de tais prejuízos e compromissos não se refere apenas a problemas textuais, mas diz respeito aos compromissos – até mesmo políticos - que Foucault clamará para seus textos no futuro. O “adeus” à psicologia – isto é, a colocação do problema antropológico, o “retorno aos infernos” etc. – não é apenas um artifício retórico. Se no futuro Foucault comentará sobre o “intelectual específico” (agindo politicamente dentro de seu horizonte de *expertise*) ou mesmo sobre modos possíveis de ação dentro de um governo³⁰⁸, se cientistas humanos do direito à medicina social e à pedagogia analisam o filósofo francês extraindo muitas vezes consequências práticas (na escola, no hospital, no consultório...), tais análises e o fim da obra implicam todas as tensões e tentativas anteriores. É necessário, por exemplo, ater-se a como Foucault critica as ciências humanas nos anos 50 e 60, para depois ver o mesmo filósofo falando com profissionais de *expertise* sobre assuntos como a prisão ou a antipsiquiatria. A crítica inicial possui consequências em toda a ação futura – e nas possíveis atualizações dessa ação – do filósofo. Como já comentou Gérard Lebrun sobre *As Palavras e as Coisas*, os textos de Foucault não marcariam apenas “o nascimento de uma disciplina nova que só mereceria críticas sensatas”. Existiria, para além disso, uma “paixão que anima a obra”: “o leitor de hoje tende a ignorar ou a esquecer – segundo sua idade – que se trata de um livro de combate e também de um livro filosófico”. O leitor atual correria o risco de encarar o livro de 1966 - ou no caso, os primeiros textos – como uma “montagem arqueológica brilhante, porém um tanto arbitrária”³⁰⁹. Mas essa “montagem brilhante” não se separa da “paixão”, dos problemas aos quais desde o início o filósofo tenta oferecer alternativas. As análises aqui empreendidas tentaram circunscrever o problema antropológico em Michel Foucault, sem perder de vista a formulação dessa “paixão”.

³⁰⁷ Gordon, C. *Histoire de la Folie: a unknown book of Michel Foucault. Rewriting History of Madness.* (org. Arthur Still, Irving Velody). London: Routledge, 1992

³⁰⁸ “Acredito demais na verdade para não supor que há diferentes verdades e diferentes modos de dizê-la. Certamente, não se pode pedir para que um governo diga a verdade, toda a verdade, nada senão a verdade. Entretanto, é possível de pedir aos governos uma certa verdade quanto aos projetos finais, às escolhas gerais de sua tática, a um certo número de pontos particulares de seu programa: é a *parrhesia* (a livre palavra) do governado, que pode, que deve interpelar o governo em nome do saber e da experiência que possui, pelo fato de que se é um cidadão, sobre o que o outro faz, sobre o sentido de sua ação, sobre as decisões que tomou” (*Une Esthétique de l'Existence* 1984 DEII p. 1553)

³⁰⁹ Lebrun, G. Nota sobre la fenomenología contenida en *Las Palabras y las Cosas. Michel Foucault Filósofo.* Barcelona: Gedisa, 1999 (p. 31-32)

BIBLIOGRAFIA**A - Textos de Michel Foucault:**

FOUCAULT, M.; LAGRANGE, Jacques (1953). *Psychologie Sociale*. Cours donné à l'École Normale. (Photocopie de feuillets manuscrits allographes) IMEC, Cote : FCL 3.8 Documento sob a mesma referência do título *Problèmes de l'Anthropologie* no endereço virtual <http://michel-foucault-archives.org> e no catálogo do IMEC em http://www.imec-archives.com/fonds_archives_fiche.php?i=FCL

FOUCAULT, M.; LAGRANGE, Jacques (1953). *Rapports de la Personnalité et de la Maladie Mentale*. Cours donné à l'École Normale. (Photocopie de feuillets manuscrits allographes) IMEC, Cote : FCL 3.8 Documento sob a mesma referência do título *Problèmes de l'Anthropologie* no endereço virtual <http://michel-foucault-archives.org> e no catálogo do IMEC em http://www.imec-archives.com/fonds_archives_fiche.php?i=FCL

FOUCAULT, M.; LAGRANGE, Jacques (1953). *Psychologie de l'Enfant*. Cours donné à l'École Normale. (Photocopie de feuillets manuscrits allographes) IMEC, Cote : FCL 3.8 Documento sob a mesma referência do título *Problèmes de l'Anthropologie* no endereço virtual <http://michel-foucault-archives.org> e no catálogo do IMEC em http://www.imec-archives.com/fonds_archives_fiche.php?i=FCL

FOUCAULT, M.; LAGRANGE, Jacques (1953). *Rapports de la Folie avec les structures sociales*. Cours donné à l'École Normale. (Photocopie de feuillets manuscrits allographes) IMEC, Cote : FCL 3.8 Documento sob a mesma referência do título *Problèmes de l'Anthropologie* no endereço virtual <http://michel-foucault-archives.org> e no catálogo do IMEC em http://www.imec-archives.com/fonds_archives_fiche.php?i=FCL

FOUCAULT, M.; LAGRANGE, Jacques (1953). *L'Angoisse*. Cours donné à l'École Normale. (Photocopie de feuillets manuscrits allographes) IMEC, Cote : FCL 3.8 Documento sob a mesma referência do título *Problèmes de l'Anthropologie* no endereço virtual <http://michel-foucault-archives.org> e no catálogo do IMEC em http://www.imec-archives.com/fonds_archives_fiche.php?i=FCL

FOUCAULT, M.; LAGRANGE, Jacques (1953). *La Psychologie Génétique*. Cours donné à l'École Normale. (Photocopie de feuillets manuscrits allographes) IMEC, Cote : FCL 3.8 Documento sob a mesma referência do título *Problèmes de l'Anthropologie* no endereço virtual <http://michel-foucault-archives.org> e no catálogo do IMEC em http://www.imec-archives.com/fonds_archives_fiche.php?i=FCL

FOUCAULT, M.; LAGRANGE, Jacques (1954-1955). *Problèmes de l'Anthropologie*. Cours donné à l'École Normale. (Photocopie de feuillets manuscrits allographes) IMEC, Cote : FCL 3.8 Documento sob a mesma referência do título *Problèmes de l'Anthropologie* no endereço virtual <http://michel-foucault-archives.org> e no catálogo do IMEC em http://www.imec-archives.com/fonds_archives_fiche.php?i=FCL

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

FOUCAULT, M. *Dits et Écrits*. Paris : Gallimard, 1994. Vol. I, II, III, IV.

FOUCAULT, M. (1961) *Introduction à L'Anthropologie de Kant*. Thèse complémentaire, 2 Vol. Dactylographiés. Paris, Sorbonne, 1961. Capturada no site *O Estrangeiro* (www.oestrangeiro.net) , sob a versão revisada por Colin Gordon, em abril de 2005; no site *Foucault Resources* (<http://www.foucault.qut.edu.au>), sob a versão revisada por Clare O'Farrell, em maio de 2005; e no site *Generation on line* (<http://www.generation-online.org>) em tradução à língua inglesa por Arianna Bove.

FOUCAULT, M.; KANT, I; *Anthropologie d'un Point de Vue Pragmatique & Introduction à l'Anthropologie*. Paris: Vrin, 2008.

FOUCAULT, M. (1961/1972). *Histoire de la Folie à L'Age Classique*. Paris : Gallimard, 1972.

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

FOUCAULT, M. *Naissance de la Clinique*. Paris : PUF, 1963.

FOUCAULT, M. *Raymond Roussel*. Paris : Gallimard, 1963.

FOUCAULT, M. *Les Mots et les Choses*. Paris : Gallimard, 1966.

FOUCAULT, M. *L'Archeologie du Savoir*. Paris : Gallimard, 1969.

FOUCAULT, M. *L'Ordre du Discours*. Paris : Gallimard, 1971.

FOUCAULT, M. *Surveiller et Punir*. Paris : Gallimard, 1975.

FOUCAULT, M. *La Volonté de Savoir*. Paris : Gallimard, 1976.

FOUCAULT, M. *L'Usage des Plaisirs*. Paris : Gallimard, 1984.

FOUCAULT, M. *Le Souci de Soi*. Paris : Gallimard, 1984.

B – Outras edições e traduções:

FOUCAULT, M. *Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise* (Ditos e Escritos I). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

FOUCAULT, M. *Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. (Ditos e Escritos II). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

FOUCAULT, M. *Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema*. (Ditos e Escritos III). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

FOUCAULT, M. *Estratégia, Poder-Saber*. (Ditos e Escritos IV). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

FOUCAULT, M. *Ética, Sexualidade, Política*. (Ditos e Escritos IV). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

- FOUCAULT, M. (1954). *Enfermedad Mental y Personalidad*. Buenos Aires: Paidós, 2003.
- FOUCAULT, M. (1961/1972). *História da Loucura*. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- FOUCAULT, M. (1962). *Doença Mental e Psicologia*. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 1985.
- FOUCAULT, Michel. (1963). *O Nascimento da Clínica*. RJ: Forense Universitária, 1998.
- FOUCAULT, M. (1963). *Raymond Roussel*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.
- FOUCAULT, M. (1966). *As Palavras e as Coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FOUCAULT, M. (1969). *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 1997.
- FOUCAULT, M. (1973). *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau ed., 1999.
- FOUCAULT, M. (1973). *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão*. Rio de Janeiro: Graal, 2000.
- FOUCAULT, M. (1974-75). *Os Anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- FOUCAULT, M. (1975-1976). *Em Defesa da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- FOUCAULT, M. (1976). *A Vontade de Saber*. RJ: Graal, 1993.
- FOUCAULT, M. (1978). *Segurança, Território, População*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FOUCAULT, M. (1982). *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- FOUCAULT, M. (1984). *O Uso dos Prazeres*. RJ: Graal, 1993.
- FOUCAULT, M. (1984). *O Cuidado de Si*. RJ: Graal, 1985.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. RJ, Graal, 1989

C – Bibliografia secundária:

- ABIB, J.A.D. *O Legado da Psicologia, Fin-De-Siècle*. Revista de Humanas da UFPR, número 5, p. 139-158. Curitiba, Ed. da UFPR, 1996.
- ACADEMY OF SCIENCES OF THE USSR; ACADEMIC OF MEDICAL SCIENCES OF THE USSR. *Scientific Session on the Physiological Teachings of Academician Ivan P. Pavlov*. Minerva Group, 2001. Consultado no endereço http://books.google.com/books?id=kUuDTvyq8X8C&dq=academy+medicine+urss+pavlovian&hl=pt-BR&source=gbs_navlinks_s em junho de 2010.
- ADERETH, Maxwell. *The French Communist party: a critical history (1920-1984)*. Manchester University Press, 1984

- A. P. Le problème de la santé mentale aux Etats-Unis, *La Raison – Cahiers de Psychopathologie Scientifique* n° 1, 1951 (o nome do autor é abreviado)
- BEAULIEU, Alain; FILLION, Réal. Michel Foucault, History of Madness (Review Essay). *Foucault Studies*, n° 5, Janeiro de 2008. Acessado no endereço <http://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/viewFile/1411/1514> em março de 2009.
- BERCHERIE, P. *Os Fundamentos da Clínica – história e estrutura do saber psiquiátrico*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1989.
- BERGSON, H. *Introdução à Metafísica* (Col. Os Pensadores). SP: Nova Cultural, 1974
- BERNARD, M. (1973) *A Psicologia*. História da Filosofia – Idéias, doutrinas (org. de François Chatelet). Vol. VII – A Filosofia das Ciências Sociais. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.
- BINSWANGER, L. (1930). O Sonho e a Existência. *Natureza Humana* 4(2): 417-419, jul-dez 2002
- BINSWANGER, L. *Artículos y Conferencias Escogidas*. Madrid: Editorial Gredos, 1973.
- BINSWANGER, L. *Três Formas da Existência Malograda*. RJ: Zahar Editores, 1977.
- BINSWANGER, L. (1946) La Escuela de Pensamiento de Análisis Existencial. *Análisis Existencial* (org. Rollo May). Madrid: Gredos, 1977
- BLANCHOT, M. *Foucault como o Imagino*. Lisboa: Relógio d'Água, s/d.
- BLANCHOT, M. *Lautréamont et Sade*. Paris: Minuit, 1963.
- BORING, E. G.; HERRNSTEIN, R.J. (1966). *Textos Básicos de História da Psicologia*. São Paulo, Editora Herder/ Editora da USP, 1971.
- BRAUSTEIN, J. F. *La Critique Canguilhemienne de la Psychologie*. Estudos e Pesquisas em Psicologia, ano 4, n. 2. RJ: UERJ, 2004
- CANGUILHEM, G. (1956) Qu'est-ce que la Psychologie? *Cahiers pour l'Analyse* n. 2, março de 1966. (Disponível em <http://www.web.mdx.ac.uk/cahiers/>)
- CANGUILHEM, Georges. *Études d'Histoire et de Philosophie des Sciences*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1975.
- CANGUILHEM, Georges (1956). *Qué es la Psicología?*. Conferencia en el Collège Philosophique, 18 de diciembre de 1956. Publicada en *Revue de Métaphisique et de Morale*, 1958, 1; reeditado en *Cahiers pour l'Analyse*, 2, marzo de 1966. Tradução ao espanhol de María Teresa Poyrazian, capturado em dezembro de 2003 no sítio <http://www.elseminario.com.ar>
- CANGUILHEM, G. *Article “Vie”*. Paris: Encyclopaedia Universalis, 2001.

- CANGUILHEM, G. *La connaissance de la vie*. Paris: Vrin, 2003.
- CANGUILHEM, G. (1980) O Cérebro e o Pensamento. *Natureza Humana* Vol 8 nº1, 2006
- CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.
- CIARDI, Michel; GIGOU, Yves. Le PCF et L'Inconscient. *Vie Sociale et Traitement - Revue des Equipes de Santé Mentale* n. 165, junho-julho de 1986 (acessado no endereço <http://antonin.blog.lemonde.fr/category/histoire-psychanalyse/> em julho de 2010).
- CHEBILI, Said. *Foucault et la Psychologie*. Harmattan, 2005
- COMTE, A. *Curso de Filosofia Positiva*. In Comte (Col. Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- DELEUZE, G. *Foucault*. São Paulo, Martins Fontes, 1988.
- DELEUZE, G. *Conversações* (1972-1990). Rio de Janeiro, Ed. 34, 1992.
- DELEUZE, G. *Desejo e Prazer. (Désir et Plaisir)*. Magazine Littéraire, n. 325, out. 1994, p. 57-65). Versão em português capturada em novembro de 2004 no Espaço Michel Foucault: <http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/> , tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Versão em francês: http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id_article=1353
- DELEUZE, G. *L'Île Déserte et Autres Textes*. Paris: Minuit, 2002.
- DESCARTES, R. *Discurso do Método* (Col. Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- DESCARTES, R. *Meditações* (Col. Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- DUARTE, André. Heidegger e a possibilidade de uma antropologia existencial. *Natureza Humana* 6(1). Campinas, jan-jun 2004
- ERIBON, D. *Michel Foucault, 1926-1984*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- Esprit*, dezembro de 1952 (“Misère de la psychiatrie”). Disponível no endereço http://www.esprit.presse.fr/archive/review/detail.php?code=1952_12
- FARHI NETO, L. O Lugar da Antropologia no Pensamento de Kant. In *Kant E-Prints*. Campinas: Série 2, v. 1, n. 2, p. 13-39, julho-dezembro de 2006.
- FERNÁNDEZ, Joaquin. La cuestion de la Experiencia en el primer Foucault. *A Parte Rei*, n. 55, janeiro de 2008
- FOLLEN, S. Apport de Pavlov à la Psychiatrie. *La Raison – Cahiers de Psychopathologie Scientifique* nº 1, 1951
- FONSECA, Thelma Lessa. *Nietzsche e a auto-superação da Crítica*. São Paulo: Humanitas Editorial; FAPESP, 2007.
- FORSTER, E. *Kant's Final Synthesis: An Essay on the Opus Postumum*. London: Harvard University Press, 2000.

- FOUQUIÉ, Paul (1951). *A Psicologia Contemporânea*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1969.
- FURLAN, R.; BOCCHI, J. O Corpo como Expressão e Linguagem em Merleau-Ponty. *Estudos de Psicologia* 8 (3) p. 445-450. Natal, 2003. (Disponível no endereço http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-294X2003000300011&script=sci_arttext)
- GANTT, W. H. Bolshevik Principles and Russian Psychology. *Bulletin of the Atomic Scientists* Vol. VIII n. 6 Chicago, Agosto de 1952. Disponível em http://books.google.com/books?id=ww0AAAAAMBAJ&pg=PA186&dq=stalin+%2Bpavlov&hl=pt-BR&ei=loGyTM31EoT68AbRuIWdCQ&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=3&ved=0CDAQ6AEwAg#v=onepage&q&f=false (acesso em junho de 2010)
- GARCIA-ROZA, L. A. *Psicologia: um espaço de dispersão do saber*. Revista Radice, nº 4, ano I. Rio de Janeiro, 1977.
- GORDON, C. Histoire de la Folie: a unknown book of Michel Foucault. *Rewriting History of Madness*. (org. Arthur Still, Irving Velody). London: Routledge, 1992
- GRANJON, Marie-Christine (org.). *Penser avec Michel Foucault*. Paris: Karthala, 2005
- GROS, F. *Foucault et la Folie*. Paris: PUF, 1997.
- GROS, F.; DÁVILA, G. *Michel Foucault, Lector de Kant*. Venezuela: Consejo de Publicaciones de la U-. niversidade de los Andes, 1996 Retirado de www.comunidadandina.org/bda/docs/VE-CA-0005.pdf, em 11 de janeiro de 2003, da Biblioteca Digital Andina.
- GUARESCHI, N. M.; HUNING, S. M. (orgs.) *Foucault e a Psicologia*. Porto Alegre: EdUPUCRS, 2009.
- HAN, B. *Foucault's Critical Project: Between the Transcendental and the Historical*. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- HARDT, M. *Gilles Deleuze – Um Aprendizado em Filosofia*. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- HELVÉTIUS, Claude-Adrien. *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*. Société Typographique, 1792. Acesso em <http://books.google.com/books?id=H9oUAAAAQAAJ>
- HEIDEGGER, M. *Introdução à Filosofia*. SP: Martins Fontes, 2008.
- HEIDEGGER, M. Sobre a Essência do Fundamento. *Conferências e Escritos Filosóficos* (Col. Os Pensadores). SP: Nova Cultural, 1996.
- HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollikon* (Editado por Medard Boss). Petrópolis: Vozes/Educ/ABD, 2009
- HEIDEGGER, M. *Zollikon Seminars – Protocols, Conversations, Letters, ed. Medard Boss* (trad. Franz Mayr e Richard Askay). Evanston: Northwestern University Press, 2001.
- HENGHOLD, L. “In That Sleep of Death What Dreams...”: Foucault, Existential

- Phenomenology, and the Kantian Imagination. *Continental Philosophy Review* 35 (2), 2002. (Disponível em <http://www.springerlink.com/content/5a6xe4k3gaaeux2n/> – acesso restrito)
- HENGHOLD, Laura. *The Body Problematic – Political Imagination in Kant and Foucault*. Pennsylvania State University Press, 2007.
- HERACLITO. Fragmentos. *Os Pré-Socráticos* (Col. Os Pensadores). SP: Nova Cultural, 1996.
- HOFFE, O. *Immanuel Kant*. SP: Martins Fontes, 2005.
- HUISMAN, Denis. Note sur l'article de Michel Foucault. *Revue Internationale de Philosophie* Vol. 44 n. 173 2/1990.
- HUSSERL, E. *Logical Investigations* (Vol. I). London and New York: Routledge, 2001
- HUSSERL, E. *Investigações Lógicas – Sexta Investigação (Elementos de uma elucidação fenomenológica do Conhecimento)*. Coleção Os Pensadores. SP: Nova Cultural, 1996
- HYPPOLITE, J. *Figures de la Pensée Philosophique (vol I e II)*. Paris: PUF, 1971.
- INWOOD, Michael. *A Heidegger Dictionary*. Oxford/Malden: Blackwell, 1999.
- JAMES, William (1891). *The Principles of Psychology*. Chicago, Encyclopaedia Britannica (Col. “The Great Books of the Western World”), 1952.
- JORAVSKY, David. The Mechanical Spirit: The Stalinist Marriage of Pavlov to Marx. *Theory and Society*, Vol. 4 n° 4, 1977
- KANT, I. (1781/1787). *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.
- KANT, I. (2003) *Observações referentes a Sobre o órgão da alma*. Kant E-Prints, vol. 2, n. 7. Retirado em agosto de 2007 de <ftp://ftp.cle.unicamp.br/pub/kant-e-prints/vol.2-n.7-2003.pdf>
- KANT, I. (1798). *Anthropologie du point de vue pragmatique* (trad. Michel Foucault). Paris: Vrin, 1994.
- KANT, I. (1798) *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático* (trad. Clélia Aparecida Martins). São Paulo: Iluminuras, 2006.
- KANT, I. *Lógica*. RJ: Tempo Brasileiro, 1992.
- KOYRÉ, A. Galileo and the Scientific Revolution of the Seventeenth Century. *The Philosophical Review*. N° 4 Vol. LII, julho de 1943. Disponível em <http://www.jstor.org/pss/2180668>
- LAFITE, Victor. L'Abaissement de la fréquence des maladies mentales em URSS. *La Raison – Cahiers de Psychopathologie Scientifique* n° 1, 1951
- La Nouvelle Critique – Revue du Marxisme Militant*. n. 25, Ano 3, abril de 1951.

- LAPLANCHE, J. *Vocabulário de Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1995
- LEBRUN, G. *Transgredir a Finitude*. In Recordar Foucault (org. de Renato Janine Ribeiro). São Paulo: Brasiliense, 1985.
- LEBRUN, G. *Kant e o Fim da Metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- LEBRUN, G. *Nota sobre la fenomenologia contenida en Las Palabras y las Cosas*. In Michel Foucault, Filósofo. Barcelona: Gedisa, 1995.
- LEBRUN, G. *A Filosofia e sua História*. SP: Cosacnaify, 2006.
- LEVY, Tatiana Salem. *A Experiência do Fora: Blanchot, Foucault, Deleuze*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- Life*, 10 de novembro de 1952 (“For the russians, fear; for the rest of us, menace”). Disponível em http://books.google.com/books?id=1IIEAAAAMBAJ&pg=PA38&dq=stalin+%2Bpavlov&hl=pt-BR&ei=loGyTM31EoT68AbRuIWdCQ&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=4&ved=0CDQQ6AEwAw#v=onepage&q&f=false (acesso em junho de 2010).
- LONDON, Ivan. Soviet Psychology and Psychiatry. *Bulletin of the Atomic Scientists*. Vol. VII nº 3 March 1952. Disponível em <http://books.google.com/books?id=6Q0AAAAAMBAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR#v=onepage&q&f=false> (acesso em junho de 2010).
- LONDON, Ivan. De-Stalinization in Soviet Physiology. *Science*, New Series, Vol. 138, n. 3536, p. 16-17, 5 de outubro de 1962.
- LOPARIC, Z. Binswanger, leitor de Heidegger: um equívoco produtivo? *Natureza Humana*, v.4 n.2 São Paulo dez. 2002 (Disponível em http://pepsic.bvs-psi.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302002000200006&lng=pt&nrm=)
- LOUDEN, R. *Kant's Impure Ethics*. Oxford : Oxford University Press, 2000
- LURIA, A.R. *A Construção da Mente*. São Paulo, Ícone, 1992.
- MACHADO, R. *Ciência e Saber – A trajetória da Arqueologia de Michel Foucault*. RJ: Graal, 1981.
- MACHADO, R. *Foucault, a Filosofia e a Literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- MACHADO, R. *O Nascimento do Trágico – de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- MACEY, David. *Las Vidas de Michel Foucault*. Madrid: Catedra, 1995.
- MAKARENKO, Anton. *Poema Pedagógico*. Lisboa: Livros Horizonte, 1980.
- MANDEL, Jerome. Dream and Imagination in Shakespeare. *Shakespeare Quarterly*, Vol. 24, nº1, 1973 (Disponível em <http://www.jstor.org/stable/2868739> , link jstor restrito).

- MARCEAU, Jean-Claude. Freud, Binswanger, Foucault: la psychanalyse à l'épreuve critique de la phénoménologie. *Cliniques Méditerranéennes* n° 64 2001/2 (Disponível no endereço <http://www.cairn.info/revue-cliniques-mediterraneennes-2001-2-p-227.htm>)
- MAY, Todd. Foucault's Relation to Phenomenology. *Cambridge Companion to Foucault* (Segunda Edição, org. Gary Gutting). New York: Cambridge University Press, 2003.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins. Fontes; 1999
- MERLEAU-PONTY, M. Sobre a Fenomenologia da Linguagem. *Textos Seleccionados* (Col Os Pensadores). SP: Abril Cultural, 1984.
- MILCHMAN, Alan (org.); ROSENBERG, Alan (org.). *Foucault and Heidegger – Critical Encounters*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2003.
- MONTAG, Warren. Foucault et la Problématique des Origines: Folie et Déraison lu par Althusser. *Actuel Marx*, n° 36, 2004/2 (Disponível no endereço <http://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2004-2-p-63.htm>)
- MOUTINHO, L. D. *Humanismo e Anti-Humanismo. Foucault e as desventuras da dialética*. In *Natureza Humana*, n. 6, vol. 2, p. 171-234, jul-dez. 2004.
- MUCHAIL, S. T. *Foucault, Simplesmente (Textos Reunidos)*. São Paulo: Ed. Loyola, 2004.
- MULLER-GRANZOTTO, M. . Merleau-Ponty leitor de Freud. *Natureza Humana*, Vol 7 n°2, jul.-dez. 2005 (Disponível no endereço http://pepsic.bvs-psi.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302005000300004&lng=pt&nrm=iso)
- NALLI, M. *Foucault e a Fenomenologia*. SP, Loyola, 2006.
- ORTEGA, F. *Amizade e Estética da Existência em Foucault*. RJ: Graal, 1999.
- PAGÉS, R. (1956) *Algunas Observaciones Sobre “Qué és la Psicología?”*. Capturado em dezembro de 2003 em <http://www.elseminario.com.ar>
- PELBART, P. *Da Clausura do Fora ao Fora da Clausura – Loucura e Desrazão*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- PESSOA, Fernando. *Livro do Desassossego: composto por Bernardo Soares, ajudante de guarda-livros na cidade de Lisboa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- PESTAÑA, José Luis Moreno. *Un Philosophe lit un Psychiatre Existentielle: Foucault sur Binswanger*. Colloque "Traditions nationales en sciences sociales". Amsterdã, 6-7 mai 2005 Acessado em julho de 2010 em <http://www.espacesse.org/art-66.html>
- RAGO, M.; ORLANDI, L.; VEIGA-NETO, A. (orgs.). *Imagens de Foucault e Deleuze – Ressonâncias Nietzscheanas*. RJ: DP&A, 2005.
- RAGO, M.; VEIGA-NETO, A. (orgs.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- ROUDINESCO, E. *La Batalla de Cien Años – Historia del Psicoanálisis em Francia Vol. 2 (1925-1985)*. Madrid: Fundamentos, 1993

- SANSON, Jean. Psyché et les 'sciences de l'homme'. – Cahiers de Psychopathologie Scientifique n° 1, 1951
- SARDINHA, Diogo. (2005), La Découverte de la Liberté. *Labyrinthe* n° 22. Paris, 2005 (Disponível no Endereço <http://labyrinthe.revues.org/index1037.html>)
- SARTRE, J-P. (1980). *A Imaginação*. Rio de Janeiro: Difel. Original de 1936.
- SHAKESPEARE. *Macbeth*. (Trad. Beatriz Viégas-Faria) SP: Nova Cultural, 2003
- SLUGA, Hans. Foucault's Encounter with Heidegger and Nietzsche. *Cambridge Companion to Foucault* (Segunda Edição, org. Gary Gutting). New York: Cambridge University Press, 2003.
- TEIXEIRA, Edival Sebastião. A Censura Imposta a Vigotski e seus Colegas na União Soviética entre 1936 e 1956: o decreto da pedologia. In Pauta Vol. II n. 01. Pato Branco, junho de 2004
- TERNES, J. *Michel Foucault e o nascimento da modernidade*. Tempo Social – Revista de Sociologia da USP, p. 45-52. São Paulo, 1995.
- TERNES, J. *Michel Foucault e a Idade do Homem*. Goiânia, Ed. da UFG, 1998.
- TUCKER, Robert. Stalin and the Uses of Psychology. *World Politics*, Vol. 8, n° 4 (jul., 1956), p. 455-483
- TURKEVICH, John. Soviet Science in the Post-Stalin Era. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 303, Russia Since Stalin: Old Trends and New Problems (jan., 1956), p. 139-151.
- VAZ, P. *Um Pensamento Infame: história e liberdade em Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- VEIGA-NETO, A. *Foucault e a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.
- VEYNE, P. *Foucault – Sa pensée, sa personne*. Éditions Albin Michel, 2008.
- VYGOTSKY, L. (1926). *O Significado Histórico da Crise da Psicologia*. Teoria e Método em Psicologia. São Paulo, Martins Fontes, 1999.
- VYGOTSKY, Lev. (1929) Manuscrito de 1929. *Educação & Sociedade*, ano XXI, n. 71, julho de 2000
- WALLON, H.; GUILLANT, L. (editores). *La Raison – Cahiers de Psychopathologie Scientifique*. N° 1, 2 e 3. Paris, 1951.
- WALLON, H. *Objectivos e Métodos da Psicologia*. Lisboa: Estampa, 1975
- WERLE, Marco Aurélio. A Angústia, o Nada e a Morte em Heidegger. *Trans/Form/Ação* vol.26 no.1 Marília 2003. (Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-31732003000100004&script=sci_arttext)

WUNDT, W. M. (1897) *Outlines of Psychology*. Classics in the History of Psychology, an internet resource developed by [Christopher D. Green](#) York University, Toronto, Ontario, retirado em 18/03/2003 no endereço <http://psychclassics.yorku.ca/Wundt/Outlines/>

WUNDT, W. (1921). *Na Introduction to Psychology*. Londres: George Allen & Unwin. Original de 1912. Retirado em Agosto de 2007 de <http://www.archive.org/details/introductiontops032004mbp>

ZOUNGRANA, Jean. *Michel Foucault, un parcours croisé: Lévi-Strauss, Heidegger*. Paris: Harmattan, 1998.

D - Outras referências:

BRANT, S. *Stultifera Navis – The Ship of Fools*. Exibição de imagens organizada por Julie Grob (University of Houston). Capturado em dezembro de 2003 em <http://info.lib.uh.edu/sca/digital/ship/>

CRABBÉ, J. M. Jérôme Bosch et le Grylle. Le rêve de l'antiquité à l'époque moderne (Web Sítio). <http://membres.lycos.fr/jmcmed/reves/2histor.htm#f> . Capturado em 21 de setembro de 2004.

GOYA. *Exposição virtual de Goya*. Exposição virtual da Biblioteca Nacional da Espanha, no endereço http://www.bne.es/Goya/home_goya.html

GREEN, Christopher D (org.). *Classics in the History of Psychology*. Capturado em junho de 2005 no endereço <http://psychclassics.yorku.ca/index.htm>

UNIVERSIDADE DE ZARAGOZA. *Info Goya*. Coletânea e catálogo de obras, comentários e trabalhos de e sobre Goya organizados no endereço <http://goya.unizar.es/> (capturado em janeiro de 2005)