

RESUMO: Este artigo tem por objetivo analisar o estatuto filosófico da história arqueológica empreendida por Michel Foucault no início de seu pensamento. Sua obra, simultaneamente filosófica e de história das ciências, tem o objetivo de realizar uma arqueologia da nossa cultura. Desde a *História da Loucura* Foucault sempre esteve interessado em fazer aparecer o modo como nossa cultura procurou encerrar e significar o que era fundamentalmente “outro” no homem. E esse artigo tentará compreender como os conceitos de razão e história ainda estão ligados neste primeiro passo de seu pensamento. É sobre esse problema filosófico – e sua relação com uma história tradicional, contínua e dialética – que o artigo versará na tentativa de diagnosticar a postura filosófica desse novo modo de escrever a história.

PALAVRAS-CHAVE: arqueologia, história, filosofia, razão.

ABSTRACT: The main objective of this article is to analyze the philosophical problems of Michel Foucault's archeological history presented in the beginning of his thought. His work, at the same time philosophical and related to historical science, has as its main goal to accomplish an archeology of our culture. Since *Madness and Civilization*, Foucault has been always interested in showing how our culture sought to understand what was the fundamentally the “other” in man. And this article will try to understand how the concepts of reason and history are still linked together in this first step of his work. It is about this philosophical problem – and its relation to a traditional, continued and dialectical history – that this article will deal in attempting to understand the philosophical position of this new way of writing history.

KEY-WORDS: archeology, history, philosophy, reason.

“Muitas coisas sabe a raposa; mas o ouriço uma grande”², é um verso do poeta grego Arquíloco, através do qual Celso Lafer, emulando Isaiah Berlin a partir de sua proposta para estabelecer um critério universal de classificação de escritores mediante certos traços característicos e definidores de seus pensamentos e obras, inicia sua tese de titularidade³ com o intuito de salvaguardar um pensamento tão híbrido e complexo quanto o de Hannah Arendt. Pois bem, é nosso intuito aqui fazer paralelamente o mesmo: interpretar o tema razão e história dentro de um pensamento não repleto de menores polêmicas e mal-entendidos como o de Michel Foucault. Numa espécie matemática de emulação ao quadrado, poderíamos dizer, juntamente de Lafer e Isaiah Berlin, que existem certos pensadores que agregam tudo a uma visão unitária e produtora, funcionando como um *parti pris*, um princípio organizador e articulador de tudo o que pensam, escrevem ou percebem. Seriam estes então os intelectuais ouriços que a tudo subsumem uma perspectiva necessária, centrípeta e única do real. Pensadores sistemáticos, tal qual os grandes cientistas e filósofos da história, que oferecem argumentos e constroem para a eternidade. Outros, não obstante, conforme a mesma proposta, pesquisariam várias coisas cujos fins e objetivos se revelam complexos e resistentes diante da tentativa de uma objetivação explícita e clara de seu pensamento. Já não escrevem mais para a eternidade, mas oferecem sátiras, aforismas e destroem para o bem de sua geração. Ao invés de se manterem no caminho necessário e sereno de uma síntese universal, eles preferem manter o espaço aberto para a admiração do novo. Seriam estes últimos as raposas que, ao seu modo singular, exprimem cada qual uma visão pluralista, contingente e centrífuga do real.

Indubitavelmente, Foucault é um exemplo de pensador que não deixa de se encaixar neste segundo caso. Inúmeras serão as suas afirmações que nos permitem colocá-lo desta maneira. Ele dirá, por exemplo, não economizando argumentos em *Respostas aos leitores da Revista Esprit* o seguinte: “Eu sou pluralista!”⁴ Ou ainda, em *As Palavras e as Coisas* “na arqueologia dos saberes o que importa observarmos é a contingência do acontecimento histórico” responsável pela mutação de *epistemes*. Já filósofos da história tais como Hegel, Marx e Sartre, por força de serem mais centrípetos que Foucault, certamente seriam classificados consoante a proposta dicotômica de Berlin e Lafer como ouriços.

Evidente e felizmente, esta classificação pode incorrer no risco de uma simplificação demasiada. Não é nosso intuito, aqui, o de propormos ao leitor sua inserção numa espécie de decisão “kierkegaardiana” por um *aut/aut* (ou/ou) a respeito de diferentes posturas de pensamento na história da filosofia. Pelo contrário, quiçá esta mesma

dicotomia possa nos servir como um item fecundo e inicial para constatarmos a complexidade de um pensamento como o de Michel Foucault, que obstinadamente se recusa a se encaixar integralmente em esquemas conceituais simplificadores. Pois assim como Hannah Arendt, Foucault é outro pensador contemporâneo que, paradoxalmente, se revela a um estudo mais minucioso e percuciente tanto ouriço quanto raposa.

Primeiramente, Foucault é uma raposa em quase todos os sentidos! Ele fez questão de que sua obra não se ajustasse a um único programa, partindo sempre para algo novo e diferente. Mudou frequentemente de idéias enveredando por diversos caminhos. Pensou por mutação, pretendendo não deixar um legado doutrinário ou uma escola de pensamento aos seus sucessores. Ele se comportou como uma raposa em quase todos os objetos que privilegiou para suas análises ao colocar, por exemplo, sempre o extra-filosófico como aquilo que poderia nos servir de guia e interlocutor mais verdadeiro em suas análises arqueológicas do pensamento ocidental obrigando-nos a refletir de novas maneiras a própria forma sob a qual pensamos! Privilegiar a loucura e as diferentes manifestações que esta assumiu historicamente em detrimento daquilo que acreditamos ser mais verossímil, pelo fato de estarmos ingenuamente amparados no estatuto científico e necessário da razão, certamente o aproximaria de um pensador que afirma a diferença e caça de nossos pressupostos únicos e racionais. E ele foi outrossim uma raposa na sua percepção centrífuga e contingente dos deslocamentos e rupturas introduzidos nas histórias que narrou fazendo com que passássemos a pensar de um modo novo e diferente aquilo com que estamos justamente mais familiarizados e de que extraímos nossas certezas mais corriqueiras. A uma forma cansada e monótona de pensamento que impõe ao real sua força centrípeta, ele opôs o ritmo da mudança e das mutações históricas que alternam nossa maneira de pensar, viver e conceber o mundo.

Desde a *História da Loucura* até os últimos anos no *Collège de France*, Foucault sempre procurou diagnosticar nossa cultura de um modo diferente, restaurando aquilo que era profundamente "outro" em nós mesmos, assinalando sua história arqueológica de nítidas discontinuidades.

Pode-se compreender, a partir de então, porque o empreendimento arqueológico de Foucault choca-se frontalmente com a *história tradicional dos saberes*, assim como com os postulados filosóficos sobre os quais esta repousa. A história tradicional das ciências se apresenta habitualmente como o relato da conquista gradual, em um domínio do saber, de cientificidade repousando sobre o postulado da afirmação progressista e contínua de uma racionalidade científica. A

história, conforme esta concepção, organizar-se-ia a partir do paradigma da narrativa de acontecimentos cronológicos tomados em uma hierarquia de determinações. Por sua vez, Foucault, em *As Palavras e as Coisas*, não toma como ponto de referência a autoridade científica dos enunciados das ciências empíricas constituídas no século XIX para julgar retrospectivamente a pertinência dos enunciados clássicos do século XVII e XVIII; mas se contenta em comparar sistematicamente os saberes contemporâneos de uma dada *episteme* para determinar aí (no domínio do *empírico* e da *história*) suas condições de possibilidade. É em contraposição ao anacronismo⁵ de uma perspectiva retroativa e continuista da história que a *démarche* da arqueologia se levanta. Tomando o exemplo dos seres vivos na idade clássica em oposição ao aparecimento da vida no século XIX, Foucault critica a suposição dos historiadores das idéias ao analisar o estatuto da ciência da vida no século XVIII a partir de categorias anacrônicas em relação à época.

“Pretende-se fazer histórias da biologia no século XVIII; mas não se tem em conta que a biologia não existia e que a repartição do saber que nos é familiar há mais de 150 anos não pode valer para um período anterior. E que, se a biologia era desconhecida, o era por uma razão bem simples: é que a própria vida não existia. Existiam apenas seres vivos e que apareciam através de um crivo do saber constituído pela *história natural*”⁶.

Também a questão da verdade científica dos saberes examinados não se coloca mais; pelo contrário, é o problema das regras de ordenação dos saberes de uma determinada época, *como se* estes últimos estivessem sustentados não por uma vontade consciente de racionalização, mas por um sistema anônimo (sem **sujeito**) regendo o conjunto de saberes de uma época. O problema passa a estar ligado não mais a um sujeito transcendental, mas à questão da cultura de uma época, a suas mudanças epocais onde se decide o destino de nossa civilização. A crítica da arqueologia em relação à história tradicional assenta-se, pois, especificamente na prioridade atribuída por esta ao sujeito em seu poder consciente de racionalização dos eventos. Neste sentido, a história contínua é sempre o correlato indispensável à função do sujeito⁷, como dirá Foucault em *A Arqueologia do Saber*, o refúgio privilegiado da consciência subjetiva em seu desenvolvimento diacrônico. Em outras palavras, a consciência subjetiva é portanto o princípio da história tradicional e o fundamento de um sentido unificador da totalidade dos acontecimentos.⁸

Já disséramos introdutoriamente mais acima que a enquete empreendida desde *História da Loucura* pretende inverter ao sujeito ocidental a imagem de

seu duplo especular, como a loucura, convertendo-se assim no signo da ruptura com uma história que se apoiava em um processo racional, contínuo e evolutivo. Em verdade, tal perspectiva evolucionista sempre se propôs a encontrar um sentido entre as diferentes etapas da cultura ocidental ao longo das épocas; aceitando como premissa, por exemplo, que as formas de concepção acerca da loucura mais simples evoluem naturalmente para as mais complexas e atuais, procurando estabelecer assim as leis históricas que presidiriam o progresso de nossa civilização. Com efeito, para atribuir um nexa à história é mister descobrir a direção em que se movem seus artifícios; e para compreender qual é essa direção é preciso retornar a percorrer os vários estágios do movimento histórico e desvelar as razões da passagem de uma para outra etapa, assim como o *telos* desse movimento geral.

Ora, demonstrar o infundado desse gênero de pesquisa foi sempre uma característica da filosofia foucaultiana. Com esse propósito de fato, necessário se faz ao arqueólogo abandonar a velha concepção etnocêntrica de civilização como um estado de coisas ideal de que gozaria o Ocidente em seu estágio moderno e ao qual deveriam atingir todos os demais estágios primitivos de nossa cultura, sob a tutela das noções e conceitos mais avançados ou científicos. Seria mais transparente e neutro imaginarmos então uma seqüência aberta e infinita de transformações, pois sem começo nem fim, no desenrolar dos acontecimentos abrindo mão das ilusões míticas da origem primeira e de toda e qualquer interpretação triunfalista da história. Não mais um pensamento da história subordinado à lei do Um, muito menos a promessa de submissão a uma melhor dominação na serena crônica horizontal dos grandes acontecimentos, mas uma história que não coincide com a consciência que os homens dela tiveram; sempre diferente do que habitualmente se crê e irreduzível a uma síntese subjetiva. Assim, a compreensão do estado atual da loucura para nossa época moderna decorreria de uma análise que se ativesse antes aos fenômenos da loucura tal como sua época realmente a produziu, num intercâmbio de experiências e ensinamentos mútuos. Outrora fazia-se a história sem preocupações dessa ordem, permanecendo no relato cronológico dos fatos. Quando muito, partia-se de interpretações fantasistas suscetíveis das mais absurdas convicções impensadas: por exemplo, a idéia mítica de um bom selvagem tão cara a Rousseau. Pois justamente a idéia de mito sugere um ponto de origem, um centro a partir do qual se irradiaria a extensão de toda a grande continuidade da história. Já Foucault deseja encarar a história sob outro prisma, enxergando cortes, descontinuidades entre as etapas descritas; imprimindo nela a fecundidade de seu novo pensamento.

“Meu papel – mas esse é um termo muito pomposo – é o de mostrar às pessoas que elas são muito mais livres do que pensam ser; que elas têm por verdadeiros, por evidentes, alguns temas que foram fabricados num momento particular da história, e que essa suposta evidência pode ser criticada e destruída.”⁹

Pois aquele que opera uma leitura dos acontecimentos sem critérios de apoio à sua linguagem tem poucos elementos para fixar a origem e o término dos universos simbólicos. Esta orientação anti-totalizadora e a-sistemática das análises de Foucault, a preferência por níveis de historicidade alheios ao cômputo continuista, evolutivo e atenuador do conflito, desmancha a associação romântica entre o heroísmo do sujeito e a realização de sua obra, signo do progresso de nossa civilização. Associação entre autor e obra, aliás, cujo potencial de redenção harmonizadora de nossa humanidade anima os esquemas intelectuais da fenomenologia. Há sempre uma nostalgia do Uno e da identidade por trás de nossas filosofias historicamente constituídas, uma vontade de verdade que se esconde atrás de seus humanismos e racionalismos dialéticos, da obsessão em reconduzir a origem e a gênese às formas transcendentais do sujeito. Já para um antifilósofo obstinado tal como se pretendia Foucault, a filosofia seria apenas um justificativa da ordem estabelecida que legitima o conhecimento empírico através de suas determinações transcendentais.

Dessa maneira, não é à toa que o epíteto de desconcertante e enigmático costuma lhe ser atribuído por uma parcela considerável de seus críticos e comentadores. Com efeito, isto ocorre em parte porque ele não se alinha com a imensa maioria dos filósofos modernos, mas, ao contrário, ele deliberadamente se coloca fora da tradição platônica e dá as costas ao pensamento moderno. Ao dar as costas à forma de pensar moderna (nomeadamente antropológica e dialética) Foucault não assume a tarefa de elaborar as metanarrativas que marcaram profundamente a nossa tradição ocidental. Nadando contra a corrente, ele não quer criar um sistema, nem mesmo alguma teoria filosófica, mas quer dar liberdade à sua filosofia. Assim ao escrever a *História da Loucura* Michel Foucault abordava o problema do avesso da razão ocidental neste livro que iria se consagrar imediatamente no signo de uma ruptura com a linearidade da história do sujeito ocidental, tal qual estabelecida pela moderna fenomenologia hegeliana, ao qual o autor inverteu a imagem de seu duplo especular, esquecido e recalcado, produto de uma exclusão social, a loucura. O que o move é, no fundo, uma permanente suspeita que se contorce e se volta até mesmo contra sua própria filosofia, como se ele

quisesse se libertar até de si mesmo. A este respeito são esclarecedoras as afirmações no final da introdução à *Arqueologia do Saber*: "Vários, como eu sem dúvida, escrevem para não ter mais um rosto. Não me pergunte quem eu sou e não me diga para permanecer o mesmo: é uma moral de estado civil; ela rege nossos papéis. Que ela nos deixe livres quando se trata de escrever."¹⁰

Todavia, dizer que Foucault dá as costas ao pensamento moderno não significa que ele se descarte de tudo ou de todo projeto que a modernidade e o Iluminismo se proporam construir. Muito menos pode-se atribuir ao pensamento de Foucault um caráter meramente destrutivo. Também muitos comentadores de sua obra não deixaram de observar um aspecto paradoxal de sua posição perante a modernidade devido ao seu projeto crítico emprestar explicitamente conceitos formulados pela própria crítica kantiana. Ora, a crítica foucaultiana à racionalidade moderna deseja apenas colocar em xeque a idéia moderna de razão ao descrever suas condições de possibilidade históricas. Nesse sentido, ela é uma crítica da crítica, está sempre pronta a se voltar contra seu tempo para investigar as condições de existência, as condições de sua própria racionalidade. Ela é cética e incômoda, ela mais pergunta do que explica. Ao invés de buscar um ponto de fuga que seria o núcleo da verdade e com base no qual fosse possível traçar a perspectiva das perspectivas, ela simplesmente se coloca num movimento sem descanso que se dobra sobre si mesma numa auto-referência ou intransitividade. E dado que não há um fundo estável e necessário no qual firmar uma âncora de sustentação, talvez fosse melhor dizer que a crítica foucaultiana não se amarra senão em suportes provisórios, contingentes, mutáveis, como assim é a própria história descrita arqueologicamente. Se para um filósofo da história todo processo histórico é dialético, bem como a sua escrita da história; para Foucault a história toma formações contingentes bem como sua escrita.

Desta maneira, o que nós costumamos chamar de funcionamento subjetivo se processa para Foucault antes como o efeito de uma multiplicidade de práticas e discursos subjacentes a ele, e não como o agente necessário de uma operação jurídica fundadora de direitos. Por fim, podemos encontrar também em sua obra a interpretação da primazia do acontecimento sobre a substância e da descontinuidade sobre a continuidade: o sujeito não é mais uma entidade substancial, um suporte ou substrato do discurso; mas aquilo que se produz em um determinado momento do tempo sob uma certa forma, em dada conjuntura histórica, e que pode tão bem cessar de se produzir dessa maneira tão logo mudem as condições de possibilidade de sua produção. Assim, a antiga convivência

estabelecida entre a filosofia e a história, a relação necessária estabelecida por ambas, se transforma arqueologicamente na contingência de um acontecimento que tornou possível um discurso se constituir historicamente em saber do homem. Não mais se perguntando sobre as condições necessárias que legitimem e justifiquem um conhecimento objetivo e verdadeiro das coisas, a investigação é transportada para um terreno completamente diferente em que a questão primordial é *descobrir o que somos nós.*, sujeitos modernos; o que importa é perguntarmos como chegamos historicamente a ser o que somos, para a partir daí *contestar aquilo que somos*. É de tal perspectiva de descrição e análise histórica que parte não das narrativas oficiais que se pode abrir novos espaços de liberdade para que se possa escapar dos mecanismos de coerção política que a modernidade inventou e que nos aprisiona.

A desencoragem da crítica foucaultiana ajuda-nos a compreender quando se diz que seu trabalho é desfamiliarizar, levar ao estranhamento. Na ausência de um porto seguro, todos os portos são portos de passagem. Por isso Foucault diz: “Mas o que é filosofar hoje em dia – quero dizer, a atividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento?”¹¹ Fugidia, como uma potência do pensamento que nos faculta filosofar e questionar indefinidamente, ela tem sempre presente que nenhuma forma de saber tem resposta definida ou acabada. Vejamos resumidamente como essa crítica operou em sua primeira grande obra.

Ao longo das páginas de *História da Loucura*, o objeto da investigação de sua análise procura ser gradativamente **libertado** do jugo dos discursos que historicamente o mantêm cativo. Todos os saberes científicos com pretensão de verdade – jurídico, médico, policial – são intimados, um por um, como testemunhas a depor para que melhor se aprenda a maneira como interpretaram essa figura do Outro da razão confiscando-lhe seu valor de veracidade. A extensão desta enquete empreendida, é preciso dizer, não é tão somente cronológica, mas ela é sobretudo cultural. Em oposição ao que porventura um olhar ingênuo seria tentado a acreditar, Foucault ao pesquisar “a loucura” não está partindo de antemão de um tema dado ou um objeto previamente constituído e definido conceitualmente, a fim de reconstituir sua trajetória histórica. O próprio título do livro, neste sentido, *História da Loucura na idade clássica*, parece não fazer muita justiça ao conteúdo da obra. Por afastado que esteja da proposta de escrever a história de um objeto definido (a loucura), muito menos poderíamos dizer que se trata de descrever a gênese e a composição de uma disciplina racional como a psiquiatria. Pelo contrário, o autor, longe de se deter nos documentos que implicariam uma referência histórica aos saberes racionais – sejam eles

psiquiátricos ou não – percorre ao invés o itinerário de todos os horizontes imagináveis de nossa civilização onde a sombra da desrazão poderia ter deixado qualquer um de seus vestígios.

Uma interrogação como esta, que se dirige ao avesso da razão, deseja primordialmente compreender os mecanismos culturais pelos quais o homem de razão logrou, reconhecendo e aprisionando a loucura sob diferentes maneiras ao longo dos séculos, convencer-se da legitimidade de sua própria razão. Se sua reflexão sobre a loucura nos revela como, na história do Ocidente, o triunfo do racionalismo teve como contrapartida a exclusão de toda alteridade, Foucault não pode estar aí, pois, narrando cronologicamente a história objetiva e necessária de um progresso científico cujo ápice poderia ser representado, hoje, pelo saber psiquiátrico. Muito pelo contrário, toda a argumentação de seu livro se opõe ao que ele chama de “ilusão retrospectiva” da história da medicina.

Já no prefácio¹² da primeira edição da *História da Loucura* (1961), Foucault escrevia que para percorrer esse trajeto seria

“preciso renunciar ao conforto das verdades terminais, e nunca se deixar guiar por aquilo que podemos saber da loucura. Nenhum dos conceitos da psicopatologia deverá, inclusive e sobretudo no jogo implícito das retrospectões, exercer o papel de organizador.”¹³

Se seu objetivo é antes o de utilizar a linguagem mais “neutra” e transparente possível a fim de reconstituir aquilo que tornou historicamente possível o surgimento de diferentes racionalidades sobre a loucura (sejam elas médicas ou não), ele é também, e ao mesmo tempo, o de se aproximar da linguagem cativa e enunciada pela própria loucura. Será preciso doravante dar a palavra àquilo que jamais foi escutado, sempre esquecido, embaraçado, ocultado e enterrado, num movimento que se dirige até o solo profundo de nossos saberes, para trazer à tona da linguagem de razão as condições de sua separação da loucura.. Afinal as atitudes racionalistas diante do problema da desrazão aparecem a Foucault como um repúdio, uma negação de sua verdade mais profunda; ao traduzirem a loucura apoiando-se em critérios racionais e ao perderem assim seu sentido positivo, autóctone, mais originário.

“Seria preciso também mostrar o movimento contrário; isto é, aquele através do qual uma cultura chega a exprimir-se, positivamente, nos fenômenos que rejeita. Mesmo silenciada e excluída, a loucura tem valor de linguagem e seus conteúdos adquirem sentido a partir daquilo que a denuncia e repele como loucura.”¹⁴

Portanto, a tarefa realizada em *História da Loucura* jamais poderá ser compreendida como uma gênese das categorias psiquiátricas, como uma pesquisa de outrora, no Renascimento ou na Idade Clássica, das premonições e preparações das idéias positivas de agora. Bem longe de ser uma crônica evolutiva, essa arqueologia de Foucault é a história da constituição e da segregação entre dois espaços constituídos: o da razão e o da desrazão.

Essa busca de um objeto desembaraçado das camadas sedimentarizadoras do discurso científico, que sobre ele se depositaram ao longo dos séculos, inscreve-se numa proposta

“de ir ao encontro, na história, desse grau zero da história da loucura em que ela é experiência indiferenciada, experiência ainda não partilhada da própria partilha. Será, portanto, preciso falar desse primitivo debate sem supor vitória, nem direito à vitória; falar desses gestos incessantemente repetidos na história, deixando em suspense tudo o que pode fazer figura de conclusão, de repouso na verdade; falar desse gesto de corte, dessa distância tomada, desse vazio instaurado entre a razão e o que não é ela, sem jamais tomar **apoio** (grifo nosso) na plenitude do que ela pretende ser.”¹⁵

Contudo, esta sua nova maneira de escrever a história não deve ser apressadamente identificada a uma “filosofia da diferença”. Há também presente na etapa arqueológica de Foucault nos anos 60, ainda que não expressamente admitida, algo de ouriço. A noção vaga e abrangente de “experiência” que atravessava tanto a *História da Loucura* – a arqueologia do Outro – como *As Palavras e as Coisas* – a arqueologia do Mesmo – pode ser considerada como a idéia orientadora e caucionadora dos caminhos a que nos conduzem estas duas obras. Por mais que Foucault tenha objetado aos pensadores centrípetos o percurso descontínuo de suas razões, por mais que ele tenha oposto à narrativa universalista e unificada da nossa racionalidade a pluralidade e a contingência de nossas origens, ainda assim a noção de “experiência trágica da loucura” cumpre o papel de apoio e sustentação centrípeta de seu pensamento. Idéia esta um pouco difícil de se admitir se recordarmos a maneira costumaz como sua obra tem sido interpretada. A novidade do pensamento trazido por Michel Foucault recebeu seu sentido sempre em oposição a pensadores centrípetos. Daí sua “associação” com as filosofias da diferença. Contudo, será preciso atentar para o fato de que suas análises arqueológicas estão, por sua vez, não somente subordinadas mas ganham também seu aspecto crítico mediante o que ele chamou de “experiência trágica da loucura” no primeiro prefácio de *História da Loucura*. Concebida como uma estrutura única prescrita

para nós por nossa linguagem, a noção de experiência trágica da linguagem funciona como um dispositivo conceitual autônomo sem que possamos definir de modo explícito qual seria o estatuto desta entidade enigmática: a linguagem em seu ser.

Vê-se pelo exposto acima que Foucault está perseguindo em *História da Loucura* uma maneira original para se aproximar de uma outra consciência da loucura. Pois o papel repressivo que a linguagem de razão executa em nossa cultura parece resultar justamente de sua condição cativa no mundo da representação. Ao invés de assegurar a serena e apolínea concepção de uma continuidade evolutiva de nossa razão – apoiada portanto na figura da Coruja de Minerva – ele insere antes a noção dionisíaca de uma crise em nosso mundo moderno amparada nas obras artísticas de poetas que colocam, por sua vez, toda a nossa estrutura representativa de pensamento em questão. Pois quanto maior e mais forte for o processo de ocultação histórico que mantém na sombra essas formas murmuradas de linguagem, com maior força de contestação elas retornarão. Numa palavra: o recalque e o retorno deste recalcado obedecem a uma única e mesma estrutura herdada historicamente posta pela arqueologia em questão. Diante da degradação contínua da história, vê-se o passado arcaico com certa benevolência e o futuro com pesar; têm-se uma concepção pessimista da história encarada não mais como progresso indefinido mas como um movimento cuja solução estaria num regresso definido a um espaço situado fora dela, como que sobrevivente ainda em seu âmago. No entanto, para explorar esta região inédita, nós já vimos que seria preciso renunciar a toda e qualquer atitude, técnica e aos conceitos herdados previamente desta separação histórica, como o de recalque por exemplo. Pois é esta própria trágica experiência ocultada pelo mundo moderno, grande e enigmático tesouro de legitimidade da pena foucaultiana, que funcionará para a crítica arqueológica como o contraponto da história das condições de possibilidade dos saberes racionais legalmente formulados sobre a loucura. A experiência da linguagem literária no limiar do mapa de nossa cultura seria o ponto cardeal diferenciado, atribuído pela arqueologia de uma profunda reviravolta valorativa operada pelo Modernismo. Os testemunhos que nos fornecem cada um desses poetas conformam uma atividade de contra-efetuação, ao mesmo tempo ontológica e política, do mundo da representação e das ilusões transcendentais que aí se produzem. Na tentativa de articular uma outra significação que jaz no solo descontínuo de nossa cultura, Foucault associa seu empreendimento ao “fulgor” literário desses poetas.

É neste instante que podemos então entrever um romantismo inicial no pensamento de Michel Foucault, no começo dos anos 60, que procura nos libertar

de nossas formas acolhedoras e habituais de pensamento. Até mesmo um anti-Sartre se encontra desta maneira obrigado a responder à questão “*O que é a literatura?*”. Acreditando que a palavra literária poderia responder a inúmeras de suas interrogações, que se prolongarão no decorrer de seus escritos, o arqueólogo detecta nestas obras da literatura moderna uma alternativa romântica para nossa cultura tão obsedada de um humanismo fundamental, tão impregnada pela necessidade de justificação de seus atos mediante critérios racionais e harmonizadores. Foi percorrendo seus textos ao longo dos anos 60 que Foucault tentou encontrar outras maneiras de questionar determinadas noções filosóficas e de pensar a cultura ocidental por vieses diferentes. Se o modernismo literário é considerado por ele como um ponto de referência, é justamente porque este movimento cultural trouxe consigo uma forma de consciência da loucura que se encontrava de maneira esparsa senão oculta na sociedade. Analogamente, do mesmo modo que para um Sartre a literatura fornecia ao leitor uma consciência infeliz – fato que lhe possibilita tomar consciência da realidade que o permeia – o modo de ser da linguagem enunciada pela garganta desses poetas delirantes entrega à arqueologia a constatação da miséria dos projetos da época humanista.

NOTAS

- ¹ Bacharel em Filosofia (UFPR), Mestre em Filosofia (UFPR), Doutor em Filosofia (UFSCar). E-mail: augustobach@yahoo.com.br
- ² (Citado por Lafer (10) in *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. - São Paulo - Companhia das Letras 1988).
- ³ (Lafer, Celso *op. cit.* p.9).
- ⁴ (Foucault 9, p. 645)
- ⁵ Sobre a especificidade do caráter crítico do pensamento de Foucault diante dos demais saberes, é mister lembrar aqui as palavras de Lebrun a respeito: “... guardemo-nos de tomar por um erro filosófico, por uma falta de *thaumazein*, o que poderia marcar a originalidade de um regime de saber tão afastado do nosso, que se tornou extremamente difícil voltar a encontrar as condições de funcionamento. Assim compreende-se um pouco melhor porque Foucault teve que forjar o conceito de *épistèmè* e o de (parafenomenológico) ‘*a priori* histórico’ quando se presta atenção ao esforço que fez para afastar-se para sempre das leituras espontaneamente anacrônicas. Certamente era preciso indicar por meio de palavras novas que a princípio é impossível compreender o que é uma configuração de saber enquanto de faz remontar o acontecimento a uma ‘omissão’, a uma *Verdeckung*. Se a idade da representação merece a designação (sem dúvida desconcertante e abandonada posteriormente) de ‘*a priori* histórico’, é antes de

tudo para indicar ao leitor que antes de assinalar as lacunas e os erros do pensamento clássicos, seria prudente reconstituir o sistema de coações que lhe impunha suas evidências e lhe interditava certas questões” (Lebrun, G; 11 p.37).

⁶ (Foucault; 2 p.141).

⁷ Por uma finalidade didática e de exposição do *leitmotiv* do argumento de Foucault, aceitamos com estas linhas a leitura operada posteriormente em *A Arqueologia do Saber*. Cf. (1) p.14.

⁸ Alguns anos mais tarde, em 1970, Foucault irá procurar acentuar esta diferença de posicionamento do método arqueológico perante o papel de fundamentação da consciência soberana do sujeito em seu prefácio à edição inglesa de *As Palavras e as Coisas*. “Se há alguma aproximação que de fato rejeito, entretanto, é aquela (pode-se chamá-la, falando amplamente, a aproximação fenomenológica) que concede absoluta prioridade ao sujeito observador, que atribui um papel constituinte a um ato, que coloca seu próprio ponto de vista na origem da história - que, em suma, conduz a uma consciência transcendental.” 4, p. xvi).

⁹ (Foucault, 6, p.778).

¹⁰ (Foucault, 1, p.20).

¹¹ (Foucault, 8, p.9).

¹² Acenamos aqui para o suprimido prefácio publicado na primeira edição da *História da Loucura na Idade Clássica* em 1961. A partir de 1972 (ano da segunda edição), por razões que serão necessárias explicitar ao longo do texto, Foucault o suprimiu das posteriores edições da *História da Loucura*.

¹³ (Foucault; 6, p.172).

¹⁴ (Foucault, 7; p.91).

¹⁵ (Foucault; 6 p.187).

BIBLIOGRAFIA

FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do Saber*. (1) Trad. L. F. Baeta Neves. Petrópolis : Vozes, 1972.

_____. *As Palavras e as Coisas*. (2) Trad. Salma T. Buchail. São Paulo : Martins Fontes, 1990.

_____. *História da Loucura*. (3) Trad. José T. Coelho Neto. São Paulo : Perspectiva, 1978

_____. *Ditos e Escritos I*, (4) Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

_____. *Ditos e escritos II*, (5) Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

_____. *Dits et écrits*, (6) Paris: Gallimard, 1994.

_____. *Doença Mental e Psicologia*. (7) Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro 1994.

_____. *História da Sexualidade II – O uso dos prazeres* (8) Rio de Janeiro : Guilhon Albuquerque 1996.

_____. *Respostas aos leitores da revista Esprit*, in *Esprit* (9) - maio de 1968

LAFER, Celso. (10) *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt* - São Paulo - Companhia das Letras 1988.

LEBRUN, G. (11) *Note sur la phénoménologie dans Les Mot et les Choses* in *Michel Foucault philosophe*, Paris, Seuil, 1989.