

ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

ELTON CORRÊA DE BORBA

**LOUCURA E PARRESÍA ENTRE A ÉTICA E A POLÍTICA:
APONTAMENTOS SOBRE O DELÍRIO COMO DISCURSO CRÍTICO**

Orientador: Prof. Dr. Norman Roland Madarasz

Porto Alegre
2017

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

ELTON CORRÊA DE BORBA

**LOUCURA E PARRESÍA ENTRE A ÉTICA E A POLÍTICA:
APONTAMENTOS SOBRE O DELÍRIO COMO DISCURSO CRÍTICO**

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Norman Roland Madarasz.

Porto Alegre

2017

Ficha Catalográfica

B726L Borba, Elton Corrêa de

Loucura e Parresía entre a Ética e a Política : Apontamentos sobre o delírio como discurso crítico / Elton Corrêa de Borba . – 2017.

131 f.

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Norman Roland Madarasz.

I. Loucura. 2. Parresía. 3. Delírio. 4. Crítica. 5. Verdade. I. Madarasz, Norman Roland. II. Título.

ELTON CORRÊA DE BORBA

**LOUCURA E PARRESÍA ENTRE A ÉTICA E A POLÍTICA:
APONTAMENTOS SOBRE O DELÍRIO COMO DISCURSO CRÍTICO**

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovado em: 27 de Março de 2017.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Norman Roland Madarasz – PUCRS - orientador

Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza - PUCRS

Prof^a Dr^a Ana Helena Pinto do Amarante - UNISINOS

Porto Alegre
2017

Em última análise, o que atualmente me incomoda é justamente a obrigação de transcrever, de enfeixar tudo isso num livro. Parece-me que se trata de uma atividade ao mesmo tempo prática e teórica que deve ser realizada através de livros, de discursos e de discussões como esta, através de ações políticas, da pintura, da música...

Michel Foucault, *A verdade e as formas jurídicas*, maio de 1973 (2002).

Gostaria que esse objeto-evento, quase imperceptível entre tantos outros, se recopiasse, se fragmentasse, se repetisse, se simulasse, se desdobrasse, desaparecesse enfim sem que aquele a quem aconteceu escrevê-lo pudesse alguma vez reivindicar o direito de ser seu senhor, de impor o que queria dizer, ou dizer o que o livro deveria ser. Em suma, gostaria que um livro não se atribuísse a si mesmo essa condição de texto ao qual a pedagogia ou a crítica saberão reduzi-lo, mas que tivesse a desenvoltura de apresentar-se como discurso: simultaneamente batalha e arma, conjunturas e vestígios, encontro irregular e cena repetível.

Michel Foucault, *História da loucura na Idade clássica*, 1972 (2008).

À minha Mãe, minha Vó e meu Irmão.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador Prof. Dr. Norman Madarasz pela recepção na PUCRS e pelas considerações durante a orientação deste trabalho.

À minha mestre e amiga Ana Helena Amarante pelo constante acolhimento, pela amizade sincera e pela confiança em minha pessoa desde a graduação em psicologia.

Ao Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza pela receptividade sempre atenciosa, pelos valiosos ensinamentos e intensos debates em seus seminários.

À Capes pela bolsa que garantiu meus estudos no PPG de Filosofia da PUCRS.

À secretaria do PPG em Filosofia pela disponibilidade e atenção na solução das dúvidas.

Aos colegas e amigos do PPG que tive o prazer em conhecer e aprender muito sobre a filosofia.

À minha amiga de alma Evelyn Bittencourt pela nossa longa e especial amizade, que certamente atravessa existências.

À minha amiga Ana Paula Genesini pela profunda troca de pensamentos e pela presença constantemente incentivadora.

À minha amiga Isadora Machado por me acompanhar e compartilhar desta experiência de vida na pós-graduação desde o seu início.

Ao meu amigo João Gilberto Engelmann pelos seus ensinamentos e pelas experiências compartilhadas sobre a filosofia, a literatura e o pensar de modo geral.

Às minhas amigas Claudia Paz e Débora Cardoso que foram sempre presenças acolhedoras e terapêuticas importantes neste período de minha vida.

À minha orientadora de IC Luciane Wagner por compartilhar comigo sua paixão pela loucura e pelas pessoas que a vivem.

À minha família pelo apoio emocional e material, constante e incondicional.

À Fernanda Xavier pela leitura e correção do meu resumo em francês.

A todos aqueles que pela memória ou pelo espaço não cito diretamente, mas que fizeram parte desta história que resulta neste trabalho.

RESUMO

O presente trabalho objetiva situar a loucura em relação à noção grega de *parresía* a partir de uma leitura da filosofia de Michel Foucault. A questão principal gira em torno do lugar ocupado pelo louco em um contexto discursivo parresiástico, lugar de uma propriedade crítica do discurso livre da loucura, porque o dizer a verdade dentro desta concepção de *parresía* produz efeitos indeterminados e desconhecidos antes de sua enunciação. Quando a loucura pode enunciar um discurso por si mesma, que tipo de efeitos esta enunciação poderá ter? Isto é, o que interessa saber é se quando a loucura, representada pelo louco, é capaz de dizer a verdade sobre si mesma, o que esta enunciação da verdade significa? O que rompe? A quem ofende? Qual a sua importância como crítica e resistência? O problema da verdade da loucura envolveu, sobretudo, as questões de conhecimento e reconhecimento moral e científico dos discursos instituídos historicamente. Por isso, estas questões são essenciais para determinar a legitimidade de tal discurso produzido pelo próprio louco. O argumento que estrutura este trabalho é o de que o delírio do louco atua como uma crítica ao instituído, como uma ruptura à pretensa ordem racional tendo importância ética e política por isto. Para fundamentar esta perspectiva, buscamos na noção de *parresía* enquanto prática ético-discursiva e prática de constituição do ser do sujeito louco, as condições desta ligação entre loucura e discurso como produção crítica. A importância desta experiência crítica da loucura está em repensar o lugar de reconhecimento do louco no contemporâneo, sendo que o que fará do louco parresiasta é a dramática do seu discurso disruptivo. Este estudo busca atualizar e ampliar o debate filosófico em torno da loucura e os aspectos éticos e políticos que dizem respeito à sua própria produção de verdade, conjecturando as formas de crítica da *parresía* com a experiência da loucura e propiciando o debate acerca da função crítica do desatino em relação aos poderes exercidos pelas racionalidades dominantes.

Palavras-Chave: Loucura; Parresía; Delírio; Crítica; Verdade.

RÉSUMÉ

Cette étude vise à situer la folie par rapport à la notion grecque de *parrhèsia* à partir de la lecture de la philosophie de Michel Foucault. La question principale tourne autour de la place occupée par le fou dans un contexte discursif *parrhèsiastique*, une place d'une propriété critique du discours libre de la folie, parce que dire la vérité dans cette conception de *parrhèsia* produit des effets indéterminés, inconnus avant son énonciation. Lorsque la folie peut contenir un discours par lui-même, quel genre d'effets cette énonciation pourra avoir? C'est-à-dire, ce qui importe est de savoir quand la folie, représentée par le fou, est en mesure de dire la vérité sur elle-même, ce que cette énonciation de la vérité signifie? Qu'est-ce que se brise? Qui est offensé? Quelle est son importance comme critique et résistance? Le problème de la vérité de la folie a impliqué, en particulier, les questions de la connaissance et de la reconnaissance morale et scientifique des discours établis historiquement. Par conséquent, ces questions sont essentielles pour déterminer la légitimité d'un tel discours produit par le fou lui-même. L'argument qui structure ce travail est que le délire du fou agit comme une critique à l'établi, comme une rupture à l'ordre rationnel présumé, c'est pour cela qu'il y a de l'importance éthique et politique. Pour soutenir cette approche, nous cherchons la notion de *parrhèsia* comme pratique éthique-discursive et pratique de constitution de l'être du sujet fou, les conditions de ce lien entre la folie et le discours comme production critique. L'importance de cette expérience critique de la folie est de repenser la place de la reconnaissance du fou aujourd'hui, donc le fou sera *parrhèsiastes* par le dramatique de son discours perturbateur. Cette étude vise à mettre à jour et d'élargir le débat philosophique sur la folie et les aspects éthiques et politiques qui concernent sa propre production de la vérité, de spéculer les formes critiques de *parrhèsia* avec l'expérience de la folie et de stimuler le débat sur le rôle critique de folie par rapport aux pouvoirs exercés par les rationalités dominantes.

Mots-clés: Folie; *Parrhèsia*; Délire; Critique; Vérité.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
PARTE 1/ LOUCURA, RAZÃO E CULTURA NOS LIMITES DO SER LOUCO	
1.1 <i>A divisão histórico-cultural entre loucura e doença mental</i>	20
1.2 <i>O enclausuramento como a grande política da loucura</i>	39
PARTE 2/ PARRESÍA, A CORAGEM E A CRÍTICA DO DIZER A VERDADE	
2.1 <i>A parresía como prática de veridicção</i>	53
2.2 <i>A ordem e a performatividade dos discursos</i>	69
PARTE 3/ O LOUCO PARRESIASTA, DESATINO, CRÍTICA E RESISTÊNCIA	
3.1 <i>A dramática e a marginalidade da crítica cínica</i>	87
3.2 <i>O que pode o delírio-discurso?</i>	101
CONSIDERAÇÕES CONCLUSIVAS	125
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	128

INTRODUÇÃO

Quem profere um discurso se arrisca. Desde a aula inaugural de Michel Foucault no Collège de France em 1970, *A ordem do discurso*¹, esse horizonte dos discursos nos coloca diante da questão do desejo e da coragem de quem aposta no discurso a própria vida. Através dos discursos criam-se materialidades arriscadas, abre-se um jogo de resultados indeterminados onde os efeitos do discurso são sempre desconhecidos antes de sua enunciação. A vida, nesse caso, é uma aposta nesse jogo enquanto uma ética da coragem, ética do dizer a verdade perante si e aos outros. Como coragem na direção existencial de si e dos outros, esta perspectiva ética e também política desafia o poder, desacata-o, joga com esse risco – esta é a perspectiva discursiva presente nos últimos cursos dados por Michel Foucault antes de sua morte, cursos que marcam uma preocupação do filósofo francês com a liberdade dos discursos de verdade, liberdade das práticas de subjetivação, liberdade das relações políticas que são determinantes para uma postura corajosa da filosofia.

São estas preocupações tardias de Foucault que ampliamos para pensar o ainda instigante problema da loucura, problema de sua verdade e de seu discurso. Este último Foucault, que busca nos discursos filosóficos a coragem e a liberdade de uma determinada ética da verdade, abre o horizonte do discurso como uma aposta corajosa de quem profere a sua verdade, uma aposta de quem se expõe nesse jogo de indeterminação e aposta a própria vida no desafio da verdade. O filósofo francês, nesses últimos cursos, se debruça sobre a noção grega de *parresía*², noção que nos será valiosa para lançar ainda um olhar possível sobre a loucura que pode dizer a verdade sobre si mesma, um olhar sobre a prática de veridicção da *parresía* como prática de subjetivação ética e política do louco. O significado da palavra *parresía* atribuído por Foucault é o de fala franca (*franc-parler*), falar tudo, dizer-a-verdade (*dire-vrai*). Segundo esta concepção, quem diz a verdade, quem efetua a *parresía* de

¹ FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*: Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

² Devido às diferentes grafias da tradução da palavra grega *parresía* contidas tanto nas traduções das obras de Michel Foucault, quanto nos trabalhos de seus comentadores, opta-se aqui neste trabalho por este modo específico quando tratar-se de nosso texto e por colocar entre colchetes quando o termo aparecer de forma diferente nas traduções e/ou obras de comentadores quando tratar-se de citações. O mesmo se aplica aos termos derivados como *parresiástico(a)* e *parresiasta*. Faze-se essa escolha, apesar da intervenção nos trechos citados para adequação, para que se mantenha certa coerência ortográfica e a concordância de nosso texto. Semanticamente, o texto preserva-se integral e coerente conforme o trabalho do filósofo francês.

fato é reconhecido como sujeito de virtude pela atitude corajosa em dizer a verdade, atitude que conterà lá seus riscos. É por isso que quem profere um discurso se arrisca, porque os discursos livres quebram pretensas ordens estáticas e podem provocar uma série de efeitos indeterminados. É o risco possível do desconhecido e do indeterminado que faz do dizer a verdade um acontecimento, um ato de coragem e também de desejo. Mas quando é a loucura que diz a verdade? Quando é o louco que efetua um discurso livre?

Ética e verdade, assim sendo, se vinculam intimamente nessa concepção de *parresía* como coragem de quem se expõe na materialidade arriscada de uma prática discursiva. O discurso e a verdade contígua a este serão, dentro desta noção de *parresía*, uma expressão crítica que atua como uma ruptura, como um acontecimento e mesmo como uma resistência a outras dominações discursivas. É a partir daí que pensamos o lugar da loucura nessa malha dos discursos de verdade. Que lugar cabe à verdade dita pelo louco? Que lugar cabe ao desejo do louco em proferir um discurso? Que lugar cabe ao seu delírio como discurso? Estas são inquietações centrais quando ainda é preciso perguntar por quem tem o estatuto moral para dizer a verdade sobre a loucura, quem se encarrega dessa função e se é preciso ainda que alguém se encarregue dela além do próprio louco? Se uma das principais críticas feitas a Foucault fora a da impossibilidade de escrever uma história da loucura – que desse a ela a possibilidade de falar sobre si mesma – por se tratar da história de um silêncio, o que então significaria a produção de um discurso livre do louco hoje em dia onde se supõe ter vencido todos os silêncios dos manicômios? A importância disso, de modo geral, se encontra na inclusão da produção de um discurso do louco dentro de uma tensão ética e política fundamental, tensão que diz respeito aos lugares de reconhecimento, às autorizações políticas e morais, aos lugares de liberdade ainda que minguada e perigosa da experiência da loucura no âmbito social.

Ao enunciar um determinado discurso verdadeiro, adentramos num jogo arriscado onde a segurança não é um parâmetro para a sua realização, porém, é a coragem da verdade a exigência fundamental para que aquele que deseja proferir um discurso o efetue de fato. Os discursos – como sabemos por Michel Foucault – estão intimamente relacionados com o poder e a produção de verdade, o que faz deles algo perigoso e determinante também em relação à vida. Produzir um discurso verdadeiro envolve uma cadeia de efeitos que podem determinar não só a vida como também a morte dos envolvidos, o que não é diferente em torno da loucura e de sua liberdade. Os modos como tratamos a loucura ao longo da história

atestam essas relações com o perigo e, se sabemos de antemão que ela é perigosa e desacomoda uma ordem ou uma norma racional dominante, o que nos basta ainda é pensar o quanto essa expressão de estranheza à racionalidade tem de força crítica e criativa de modo a criar outros espaços éticos, políticos e sociais.

O que produz e que efeitos têm a possibilidade de uma fala livre do louco? Já que não é possível falar de discurso em Michel Foucault sem que se leve em consideração as relações de poder que estão estabelecidas nessa produção de discursividade, nos interessa pensar sobre essa possibilidade de fala ainda carregada de tensão com a racionalidade. No recorte da experiência da loucura feita pelo filósofo francês em seu livro de 1961/1972, *História da loucura na Idade clássica*³, vemos como uma particular produção de verdade determina uma vida livre ou enclausurada sob determinadas categorias médicas e morais. Já foi dito que a história da loucura é uma grande história do silêncio, por isso que um dos mais significativos enclausuramentos da loucura é ainda o discursivo, onde a fala do louco é emudecida sob o manto da irracionalidade enquanto categoria moral e política. Sob este estigma médico-moral da doença mental, só resta ao discurso do louco (a sua própria produção de verdade) o ato de resistência, só resta o ato de coragem da verdade-acontecimento como crítica a um regime lógico-racional estabelecido. E quando falamos em discurso livre da loucura, neste caso, desejamos falar da ação crítica de uma fala que foi até então cerceada e marginalizada em dimensões fora das convencionalidades dos saberes médico-científicos, fora das convenções sociais e normativas, mas que merece uma reavaliação crítica do seu processo de constituição.

A razão científica da medicina tomou para si o encargo último sobre a verdade e a tutela do louco, todavia, a loucura ainda desacomoda essa ordem institucional constituída exclusivamente para conter a sua indeterminação. O discurso de verdade da medicina – entenda-se aqui a psiquiatria desenvolvida enquanto especialidade no trato com a loucura e até mesmo a psicologia enquanto ciência autônoma dos processos psicológicos individuais – incutiu ao longo do processo histórico do tratamento do louco como portador de uma doença, não apenas uma categoria médica patológica, mas um modo de vida que se impõe como um limite intransponível entre realidades sociais cindidas. A categorização da loucura em uma classificação nosológica é, por esta maneira, uma das faces mais perfeitas de um determinado tipo de poder, neste caso, o psiquiátrico, que constituiu tanto objetivamente quanto

³ FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade clássica*. Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2008.

subjetivamente um modo de ser louco. A história da loucura foi – e por tabela a história da psiquiatria também – a história de um processo de subjetivação, processo de constituição disso que reconhecemos como doença mental. No entanto, é preciso pensar além desse processo que atravessa as formas instituídas de reconhecimento do ser louco, principalmente enquanto doente mental, daí que a pergunta é a seguinte: como é que fica a resposta do outro lado, do lado do louco que é capaz de alguma crítica, de alguma resistência? Como reconhecer o louco e a loucura como sujeitos éticos e políticos sem que se reforcem essas identidades?

A institucionalização histórica sofrida pela loucura, representada pela noção de doença mental e a exclusão operada pelos manicômios, não só contribuiu para o deslocamento de formas de reconhecimento e posições, tirando das ruas e dos campos os loucos à deriva, mas foi decisiva para tirar da esfera de vida pública e política um sujeito capaz de crítica à própria soberania da racionalidade. Sua função de ator político é tão menosprezada quanto sua função enquanto ator econômico numa sociedade que se organiza conforme a temporalidade dos seus meios de produção, conforme a temporalidade das máquinas e da produtividade de cada indivíduo. Ou seja, a questão em torno da incapacidade produtiva do louco é vinculada a sua incapacidade de participação pública e conseqüentemente de sua participação política. Claro que, essa participação política não segue os mesmos ritos ou conjunturas da política tradicional organizada e institucionalizada na democracia representativa burguesa, mas sim, um tipo de política assentada sobre o reconhecimento da presença livre do louco na sociedade como ato político imanente e radical. A loucura sendo essa experiência de tensão com a razão, não está apenas no centro de um problema ontológico do ser da loucura dentro ou fora da razão passível de compreensão pela racionalidade, mas, apesar de tudo, é a forma mais espontânea e material de uma crítica à ordem que esta mesma racionalidade científica moderna engendra.

Na dinâmica dialógica da cena parresiástica, a liberdade é uma condição de relacionalidade decisiva entre o governo de si e do outro, de modo que esta também é uma condição de crítica do louco num novo contexto discursivo. E como discurso ainda hoje abafado por uma totalidade científica, a dimensão discursiva da *parresía* abre uma mirada de interpretação e de relação com a loucura completamente nova. Na condução do outro, no governo de si e do outro, a *parresía* nos possibilita pensar em condições de realização de um discurso livre do louco enquanto prática ética e política de um sujeito que se constitui. A

parresía será a condicionalidade não só de efetivação do discurso livre do louco, mas também a condição de seu reconhecimento como diferença crítica, como escândalo vivo da verdade, agora sob outros parâmetros.

Como filósofo provocador, Foucault é sempre capaz de deslocar o presente com seu diagnóstico crítico da realidade histórica, política e social, pondo em análise as estruturas da história e seus acontecimentos, suas rupturas e seus desvios, as suas produções e as margens que compõem esses rumos não tão naturais e não tão lineares como os são no historicismo tradicional. A história da loucura mesma não obedece a essa linearidade enquanto fenômeno sócio-histórico homogêneo, de modo que sua representação ou as produções de saberes em torno dela, revelam tramas de poder e de saber que exigem uma análise que transponha os fatalismos presentes na perspectiva de dominação sobre o louco, como se encarcerássemos o louco em sua dominação e somente isso lhe coubesse enquanto objeto submetido passivamente aos juízos externos. Assim, faz-se mister então uma análise dessas condições de possibilidade da produção de um discurso livre do louco a partir do lugar de sujeito de si mesmo. Por isso, a pretensão deste estudo é apontar nessa mescla de diferentes períodos do pensamento de Michel Foucault essas condições de possibilidade de uma nova perspectiva contemporânea ao problema ainda iminente da loucura a partir das contribuições tardias do filósofo francês.

Foram convencionados determinados períodos específicos da recepção da filosofia de Michel Foucault que se dividem entre os métodos ou as temáticas da pesquisa foucaultiana no campo acadêmico, filosófico e também de sua militância política. Porém, nosso olhar sobre a loucura se encontra, especialmente, conectado com a crítica da experiência ética discursiva da noção de *parresía*, noção que toma a pesquisa do filósofo francês entre os anos de 1981 e 1984, período de seus últimos cursos ministrados no Collège de France, respectivamente *A hermenêutica do sujeito*⁴, *O governo de si e dos outros*⁵ e *A coragem da verdade* (O governo de si e dos outros II)⁶, além das leituras de conferências proferidas em Berkeley em 1983⁷.

⁴ FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*: curso dado no Collège de France (1981-1982). Trad. Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2006.

⁵ FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*: curso dado no Collège de France (1982-1983). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

⁶ FOUCAULT, M. *A coragem da verdade*: o governo de si e dos II: curso no Collège de France (1983-1984). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

⁷ FOUCAULT, M. Discurso e Verdade: seis conferências dadas por Michel Foucault, em Berkeley, entre outubro e novembro de 1983, sobre a Parrhesia. (Introdução, tradução, revisão e organização: Aldo Dinucci, Alfredo Julien, Rodrigo Brito e Valter Duarte.). Revista *PROMETEUS*, São Cristovão, Ano 6, n. 13, pp. 3- 114,

Sobre a loucura é fundamental e obrigatória a passagem pelas obras *Doença Mental e psicologia*⁸ e *História da loucura na Idade clássica*, não tanto no sentido de uma reconstituição resumida dessas obras – se o que foi dito por Michel Foucault foi suficiente ou não nelas –, mas como construção desse percurso determinante para entender o problema que colocamos em discussão neste trabalho. Pois, para pensarmos em uma fala livre do louco, é necessário mostrar como um determinado esquema foi decisivo para o seu silenciamento ou como esse processo de emudecimento se constitui conforme uma determinada organização cultural e histórica. Neste sentido sim, essas obras abrem a questão acerca do fenômeno sócio-histórico da loucura e também disso que chamamos doença mental. Além destes textos, é extremamente importante o curso de 1973-1974 ministrado no Collège de France, sob o título de *O poder psiquiátrico*⁹, por onde passamos muito brevemente por causa do tempo e das pernas deste trabalho, apenas para indicar a questão das relações de poder existentes entre a psiquiatria e a loucura como forma de um determinado processo de subjetivação intrínseco a esta relação. Haveria uma diversidade de textos e produções acerca desta temática entre a loucura e a *parresía* que poderíamos passar em análise mais detalhadamente para formar uma imagem mais nítida do problema e da proposta deste trabalho, no entanto, a escolha dos textos aqui apresentados e a atenção voltada a eles se dão como ordem de um trabalho que tem seus limites, de modo que, as ulteriores deficiências do projeto ficam como propostas para futuras discussões acerca desta temática tão intrigante e intensa.

Portanto, os nossos apontamentos neste trabalho são apenas propostas incipientes de um processo crítico contínuo sobre este processo constante de subjetivação que enclausurou, emudeceu e marginalizou o discurso da loucura ao longo da história. Apontamentos sem pretensões de reforçar preconceitos e identidades, ou edulcorar retornos a perspectivas antigas de loucura ou de *parresía*, mas provocar um deslocamento de visão a partir do comum, um deslocamento da convenção teórica e acadêmica para pensar a realidade a partir de relacionamentos distintas proporcionadas por nossa leitura da *parresía* como condição de possibilidade para entender a loucura. A partir disso, esperamos com esse trabalho adensar o debate em torno da loucura e das doenças mentais a respeito da emergência de liberdade e de

Edição Especial 2013. Disponível em: <http://seer.ufs.br/index.php/prometeus/issue/view/157>. Acesso em: 03 jan. 2016.

⁸ FOUCAULT, M. *Doença mental e psicologia*. Trad. Lilian Rose Shalders. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

⁹ FOUCAULT, M. *O poder psiquiátrico*: curso dado no Collège de France (1973-1974). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

crítica de novas produções de subjetividade do louco na contemporaneidade, servindo de reflexão não só para a filosofia como campo acadêmico, mas também como campo teórico-prático para as ciências “*psi*” que estão em relação constante e diária com as diversas manifestações de loucura e de sofrimento humano.

O seguinte trabalho se organiza em três grandes partes que tratam: 1) da tensão entre loucura e razão enquanto parte de um processo histórico-cultural que definiu a loucura como doença mental e que acentuou ainda mais a exclusão do louco no âmbito social; 2) da perspectiva da *parresía* como prática ética, política e discursiva em contraposição à neutralização dos discursos performativos e institucionais; 3) da ligação entre loucura e *parresía* a partir da leitura do delírio entendido como produção de um discurso de verdade livre e crítico enquanto uma ética e política relevante.

A primeira parte trata, sobretudo, da divisão histórico-cultural entre a razão e a loucura a partir da separação entre loucura e doença mental. Sendo produto desta tensão, o louco enquanto sujeito, circula por este interstício de identidades sempre mutantes de uma alteridade radical sempre próxima e sempre distante da ordem racional. Esta tensão produz fenômenos característicos da relação da loucura com a razão sempre como um conflito de diferenças, conflito que chega aos limites do ontológico do ser da loucura. Os limites da razão serão os muros que conservarão a loucura num continente seguro, preservado como o outro da razão, o outro como objeto de conhecimento e de tutela. Nesta história de limites, o enclausuramento/asilo é a grande política criada para conter a loucura em sua forma mais concreta possível. Tal política organiza e possibilita toda a institucionalização e operação de um campo de estudos para uma ciência que se forma como exclusiva do trato com a loucura e o seu discurso de moralidade.

A segunda parte deste trabalho se concentra na contraposição entre *parresía* e a ordem institucional dos discursos, onde a coragem e a crítica são parâmetros de efetivação da *parresía* contrários ao enunciado performativo. Nossa discussão gira em torno de uma distinção entre *parresía* como forma arriscada dos discursos de verdade contrária a uma forma performativa institucional e neutra. A tensão entre estas duas formas reside, em nossa leitura, de um lado na exposição e de outro na neutralização dos efeitos e perigos que a proferição de um discurso de verdade acarreta, de modo que esta diferença é importante para reconhecer a prática ética e política da *parresía*. Essa contraposição entre *parresía* e discursivos performativos é desenhada sob a perspectiva de um momento cartesiano que seria um

processo de separação entre vida e conhecimento, entre a filosofia como modo de vida e práticas éticas e a filosofia como conhecimento e discurso da razão dominante.

A terceira e última parte busca apontar a relação entre loucura e *parresía* a partir das condições do delírio se efetivar como discurso crítico a partir das condições oferecidas pelas práticas parresiásticas dentro de outros regimes de verdades e de relacionalidades éticas e políticas. O argumento que estrutura estes apontamentos é que a produção de um discurso do louco age como crítica que desacomoda a razão na sua pretensão de soberania normativizadora. Daí que este delírio-discurso pode ser reconhecido como um acontecimento crítico e um elemento resistente ao poder manicomial – em suas diversas formas – que reincide sobre a loucura. De modo que, para isso, aproximamos a marginalidade e a dramática da *parresía* cínica da perspectiva marginal da loucura no âmbito social como escândalo vivo da verdade. Esta dramática da *parresía* cínica atua assim como condição de discurso e de reconhecimento da loucura num âmbito ético e político autônomo. De maneira a fazer a loucura falar por si mesma, as contribuições da noção de *parresía* podem agregar à problemática ético-política, que envolve o desatino e as relações institucionais, uma alternativa discursiva como prática de si em tempos de reforma psiquiátrica e de luta antimanicomial dos quais vivemos.

PARTE 1/ LOUCURA, RAZÃO E CULTURA NOS LIMITES DO SER LOUCO

1. LOUCURA, RAZÃO E CULTURA NOS LIMITES DO SER LOUCO

1.1 *A divisão histórico-cultural entre loucura e doença mental*

A problemática em torno da loucura é uma questão impossível de chegar ao seu termo, não só devido à complexidade inerente que envolve o fenômeno da loucura e as suas manifestações em relação à razão, mas, sobretudo, pela mudança constante na produção de saberes acerca desta ao longo de sua história. A filosofia e a psiquiatria se destacaram historicamente pela busca da origem do desatino e de sua mais apurada definição, no entanto, não é mais possível dizer que essa origem, essa busca ou mesmo essa definição tratou de fato de um objeto idêntico em ambos os campos de saberes. Entre o modo como a loucura era definida pelos filósofos na Antiguidade grega¹⁰ e o que hoje os psiquiatras consideram como doença mental, há uma grande mudança de perspectiva histórica, epistemológica e cultural que separam essas realidades. Há uma lacuna intransponível que impossibilita estender uma concepção de doença mental tal como a temos definida pela psiquiatria atualmente a uma concepção de loucura ou *mania* definida por filósofos como Sócrates ou Platão, por exemplo. Nesse meio-tempo não só surgiu uma ciência com seu discurso próprio especializada na pesquisa e no tratamento dessa que é chamada – obviamente no contexto contemporâneo – de doença mental, como também se alteraram as mentalidades e os lugares de reconhecimento do louco e da loucura na sociedade, sobretudo, o lugar de seu reconhecimento ético através das épocas.

Será justamente este o nosso ponto de ancoragem para discutir o lugar ético e político da loucura dentro de uma leitura da filosofia de Michel Foucault que tenta aproximar as extremidades de seu trabalho teórico. É certo que toda leitura entre períodos de um autor é arriscada, não só pelos erros ou acertos que fazem destas leituras um tanto

¹⁰ Esse tema é discutido por Peter Pál Pelbart, no capítulo intitulado *Mania e logos, a desrazão na Grécia Antiga* de seu livro de 1989, onde faz uma importante retomada do termo *mania* entre os gregos e a importância que este tinha em relação à razão. Para Sócrates, haveriam dois gêneros distintos de loucura, a humana da ordem dos distúrbios humanos do espírito e do corpo e a divina como interferência dos deuses no humano, desta última se distinguiriam quatro modalidades como a “loucura profética (Apolo), a ritual (Dionísio), a poética (as Musas) e a erótica (Afrodite)”. Cf. PELBART, Peter Pál. *Da clausura do fora ao fora da clausura: Loucura e Desrazão*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989, pp. 21-43. Sob outra perspectiva, ver também o trabalho: PESSOTTI, Isaias. *A loucura e as épocas*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

epistemologicamente delicadas – obviamente no debate que estes intentos devem ter com a tradição dos comentadores – mas, principalmente, por causa da coerência interna à obra deste mesmo autor. Porém, se escrever é sempre uma exposição indelével ao risco, sobretudo quando se faz tal tipo de aproximação entre épocas distintas e entre temas distintos dentro do pensamento de um mesmo autor, a exigência para tal atividade só pode ser um pouco da coragem do delírio. Daí que este trabalho é antes de tudo um desafio, um desafio de propor pensar além desses limites temporais, além das coerências internas às próprias teorias, mas não sem um tanto de honestidade quanto à posição daquele que fala, já que é preciso dialogar diretamente com a realidade do pensamento de tal autor e a tradição que o cerca.

Por isso, este capítulo busca apresentar algumas considerações sobre a loucura dentro da obra de Michel Foucault, expondo um pouco da estrutura de algumas dessas obras e o que dizem alguns comentadores a seu respeito. No entanto, tal proposta não visa reconstituir a totalidade dessas obras como uma resenha introdutória das mesmas, mas, ao apresentar suas contribuições e os seus pontos principais, tenta sacar uma discussão coerente com a proposta deste trabalho, que é a de discutir a importância ética e política do louco a partir de seu lugar sócio-histórico. Tendo em vista que a imagem da loucura e a figura do louco ainda sofrem com um pesado estigma social que os reconhecem como a expressão do desvio e do transtorno ou da violência, da disrupção e da selvageria, a discussão aqui proposta intenta quebrar com tal imagem depreciativa. De modo que, ao apreender o germe da proposta foucaultiana de mostrar a loucura como um fenômeno de cultura que tem uma historicidade descontínua, buscamos discutir outras formas de reconhecimento a partir do deslocamento da naturalização da loucura como doença mental. Isto é, se as formas das quais reconhecemos a loucura não são tão naturais assim, porque obedecem à mudanças culturais e históricas, será possível pensar a loucura a partir de outros pressupostos?

Talvez, mas somente como um movimento de crítica ao próprio estigma carregado pelo louco, pois, o objetivo desta discussão não é encerrá-lo novamente dentro de outra categoria, dentro de outra identidade conceitual, senão apreender as propriedades críticas da loucura para dismantelar este preconceito histórico-cultural. Daí que a aproximação com a noção de *parresía* poderá oferecer, nos capítulos seguintes, instrumentos teóricos significativos para conceber esse tipo de movimento autônomo do louco que ultrapassa a própria teorização da filosofia. Concebendo que a *parresía*, na Antiguidade grega, era considerada um tipo de prática ética, política e discursiva do sujeito, quer dizer, considerada

como um modo de vida – é nesta vizinhança que também concebemos a perspectiva da loucura. Isto é, na dimensão de sua materialidade ética, política e discursiva como um particular modo de vida. E por esta razão, antes de reduzir a loucura e a *parresía* ao isolamento do conceito em si mesmo e de seus pressupostos teórico-metodológicos, o objetivo deste trabalho pretende sacar a experiência de realidade que tal concepção discursiva parresiástica pode oferecer também como instrumento teórico-prático, já que quando se fala de loucura e de louco, fala-se também de sujeitos históricos concretos e não apenas de uma conceitualidade abstrata dentro de uma teoria ou filosofia específica. Por isso, pode-se dizer que a loucura e a *parresía* transcendem essa abstração dos seus conceitos e se localizam dentro da materialidade de suas experiências históricas, logo, pensá-las associadas passa pela crítica de um processo histórico que anulou os efeitos disruptivos de seus discursos, os efeitos disruptivos da diferença.

Por enquanto, contextualizamos a discussão acerca da divisão entre loucura e doença mental como parte deste processo histórico de racionalização da loucura e os efeitos ético-políticos resultantes a partir de uma leitura foucaultiana. Esse processo de racionalização operou uma categorização patológica da loucura, assim como fora realizada com outras tantas doenças de ordem orgânica, e também um processo de negação da diferença e de deslegitimação moral da experiência e da fala do louco a partir de sua exclusão e de seu enclausuramento. Esta divisão entre loucura e doença mental não gira em torno apenas desta mudança epistemológica operada a partir da sistematização de um particular tipo de conhecimento – neste caso o psiquiátrico –, embora tal processo esteja diretamente ligado à clivagem entre o pensamento racional e as expressões da desrazão. Mas, correndo ao lado disto, a leitura que buscamos enfatizar é que tal clivagem, tal separação se dá também num âmbito ético e político importante como um problema inerente da cultura que o produz. A cultura ocidental tratou de diversas formas a experiência do desatino e a mudança entre essas formas se deve à descontinuidade de um processo histórico, principal tese de Michel Foucault na *História da loucura*¹¹, tanto quanto à própria característica mutante da loucura em suas formas múltiplas. Essa descontinuidade é a denúncia de um processo que torna a loucura primeiramente como algo pensável enquanto um objeto da razão, um processo que assevera a

¹¹ Frédéric Gros, um dos principais comentadores da obra de Foucault, no seu livro *Foucault y la locura* aponta três formas de reconhecimento da loucura trabalhadas por Foucault na *História da loucura*. São estas as formas: “a desrazão renascentista modula a contradição no nível cósmico [...]; a desrazão clássica a modula no nível ontológico [...]; a desrazão moderna a inscreve num plano antropológico [...]”.GROS, Frédéric. *Foucault y la locura*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2000, p. 34. Tradução nossa.

divisão entre a razão e a loucura, aonde, posteriormente, a segunda irá ocupar um lugar de desvio no interior da primeira e que logo poderá ser, a partir dessa subsunção, corrigida pela racionalidade soberana.

Como expressão mais aguda de tal sistema de divisões, o enclausuramento foi, nesse processo histórico, o elemento político fundamental dessas relações estabelecidas com a loucura e que a ela se atrelará diretamente toda a construção de uma categoria exclusiva de patologia psíquica definida como doença mental. Isso porque, as formas variáveis de reconhecimento da loucura dependem de alguns pressupostos morais conforme as épocas e o encadeamento deste sistema de divisões a partir de seus efeitos epistemológicos nas suas implicações éticas e políticas da constituição histórico-cultural de um ser do sujeito louco.

O que pretendemos reter deste encadeamento, na retomada das obras de Michel Foucault, é que esses aspectos foram determinantes para o silenciamento de uma particular fala do louco enquanto crítica. Silenciamento que produziu uma marginalização desta fala e uma patologização desta experiência, deste modo de vida em certo sentido. Sendo assim, na passagem por obras chaves do pensamento foucaultiano, encontramos uma importante crítica feita pelo autor à concepção de doença mental, à psiquiatria e ao *homo psychologicus* da modernidade como parte desse processo racional que é tanto epistemológico, no sentido da produção de conhecimentos em torno da loucura, quanto ético e político, no sentido que determina processos de subjetivação a partir de uma categorização social normativa.

A partir disto, nossa abordagem começa com o primeiro livro de Michel Foucault, *Doença mental e psicologia*, por se tratar de uma das primeiras abordagens do filósofo francês acerca da psicologia, da loucura e da doença mental. Nossa preocupação neste texto é sobre como a loucura é descrita dentro de um problema de cultura, um problema de como a loucura é reconhecida primeiramente como doença dentro de uma cultura que a reconhece como tal, e como também a doença mental se definia a partir da psicologização desse reconhecimento dentro de uma cultura que assim a institui.

Publicado originalmente em 1954 sob o título de *Maladie mentale et personnalité*, este pequeno livro de Foucault a respeito da propriedade cultural em torno da problemática da loucura é reformulado e praticamente reescrito, sendo publicado novamente em 1962 com uma segunda edição já sob o título de *Doença mental e psicologia (Maladie mentale e psychologie)*. Nesta segunda edição o filósofo reelabora a problemática da constituição histórico-cultural da loucura abandonando certa noção evolutiva que havia na edição anterior

e que concebia a loucura como a evolução de um fenômeno que ia das possessões demoníacas ou divinas da Antiguidade grega e medieval até a concepção de doença mental como ponto final de um processo científico. Nesta edição de 1962, já sob a influência da publicação recente da primeira edição de *História da loucura* de 1961, Foucault abandona essa ideia de continuidade entre essas dimensões de percepção da loucura em favor da problemática da constituição histórica da doença mental como um processo de separação em relação às formas trágicas da desrazão. O principal argumento de Foucault é o da divisão entre a razão e a loucura, que se dá conforme um determinado processo de constituição da doença mental a partir de uma psicologização da loucura alienada, de como a loucura se torna doença (é reconhecida primeiramente tal como uma doença orgânica), e a organização de uma psicopatologia da loucura que a define como doença especificamente mental. O surgimento desta psicologia da loucura, desta delimitação científica da doença mental é o que Foucault descreve como a emergência do *homo psychologicus*¹² da modernidade. Então, dentro deste escopo, o *homo psychologicus* é o reflexo de um processo histórico e cultural decorrente de mudanças científicas, teóricas e políticas importantes com o advento da modernidade. Isto é, de como ocorre um processo de interiorização psicológica da loucura acaba definindo o conceito de doença mental e conseqüentemente, a formalização do mesmo.

Doença mental e psicologia se divide em duas partes principais, a primeira parte Foucault dedica a uma análise fenomenológica existencial das dimensões psicológicas da doença mental, que segundo alguns comentadores¹³, ainda é um resquício da influência da obra do psiquiatra Ludwig Binswanger na percepção foucaultiana de psicologia. No entanto, nosso interesse por *Doença mental e psicologia* se limita apenas pela sua segunda parte, onde o filósofo problematiza loucura e cultura, definindo a psicologia da doença mental como um “fato de civilização”¹⁴. Por tratar-se de um processo de reconhecimento cultural atrelado ao estatuto que o louco ocupa nas sociedades, esta visão é extremamente válida para nossa vinculação entre a loucura e a *parresía*, pois coloca em destaque o problema do lugar social ocupado pelo louco dentro de um grupo ou cultura. Logo, quando se trata do mundo

¹² “O conhecimento da loucura não constitui exceção. Mas, sem dúvida, esta relação é no seu caso singularmente importante. Porque foi ela inicialmente que tornou possível uma análise psicológica da loucura; mas sobretudo, porque foi ela que secretamente fundou a possibilidade de toda psicologia. Não se deve esquecer que a psicologia “objetiva”, “positiva” ou “científica” encontrou sua origem histórica e seu fundamento numa experiência patológica”. FOUCAULT, M., *Doença mental e psicologia*, p. 84.

¹³ Cf. CASTRO, Edgardo. *Introdução a Foucault*. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 22. Também: Gros, F., *Foucault y la locura*, p. 21-22.

¹⁴ Cf. FOUCAULT, M., *Doença mental e psicologia*, p. 21.

ocidental, há uma importante perspectiva histórica que compete a esses esquemas de valores culturais, mas, sobretudo, epistemológicos, que passam a definir o fenômeno da loucura por seus próprios pressupostos. Nossa discussão busca mostrar como é importante salientar a alocação desses papéis conforme um projeto de racionalização e de exclusão.

Por isso, esta problemática cultural e histórica não diz respeito apenas a um modo de comparação entre fatos de civilização que são localizados num dado recorte histórico, tal como uma comparação sociológica do problema a partir de uma dimensão de cultura, mas, é a história de um processo decisivo de supressão de uma fala somado ao desprezo de uma particular forma de constituição do ser do sujeito louco que aponta para um jogo de forças entre saberes que organizaram a dinâmica entre razão e loucura ao longo da história. Desta forma, marcar esse processo como um momento decisivo de supressão de uma fala é fundamental para pensar as próprias condições de abertura da mesma, tratando-se de um discurso livre enquanto expressão de uma diferença radical dentro de um processo subjetivo e político. Logo, não é possível afastar, dentro desta teorização foucaultiana, o horizonte político dos discursos e os atravessamentos culturais que tal dimensão de loucura carrega, pois, seja em *Doença mental e psicologia* ou em *História da loucura*, a relevância dos discursos (científicos, nesse caso) já se mostrava latente para a compreensão histórica do fenômeno de exclusão dos loucos do âmbito social.

Doença mental e psicologia desmonta certo *a priori* psicológico da loucura, que trata apenas do conhecimento sobre a doença mental como descoberta de uma estrutura psicológica específica em mau funcionamento, porque expõe a constituição histórica da doença mental como parte de uma lógica que começa a se estruturar com o advento da medicina positiva da loucura. Contudo, segundo Foucault, “esta psicologização é apenas a consequência superficial de uma operação mais surda e situada num nível mais profundo – uma operação através da qual a loucura encontra-se inserida no sistema dos valores e das repressões morais”¹⁵. Assim, também “toda esta psicologia não existiria sem o sadismo moralizador no qual a “filantropia” do século XIX enclausurou-a sob os modos hipócritas de uma “liberação””¹⁶. O aspecto da libertação dos loucos por Pinel é também trabalhado por Foucault na *História da loucura*, mas o ponto nodal desta questão acima é que a psicologia da loucura alienada, e consequentemente da doença mental, está diretamente vinculada a esta relação entre valores

¹⁵ FOUCAULT, M., *Doença mental e psicologia*, pp. 83-84.

¹⁶ FOUCAULT, M., *Doença mental e psicologia*, p. 84.

morais e científicos, específicos da cultura ocidental, que será marcado pelo advento da política asilar a partir do gesto mítico de Pinel. Conforme Foucault:

No novo mundo asilar, neste mundo da moral que castiga, a loucura tornou-se um fato que concerne essencialmente à alma humana, sua culpa e liberdade; ela inscreve-se doravante na dimensão de interioridade; e por isso, pela primeira vez, no mundo ocidental, a loucura vai receber status, estrutura e significação psicológicos¹⁷.

Deste modo, se as análises da primeira parte de *Doença mental e psicologia* puderam expor certo desajuste existencial¹⁸ como condicionalidade para a psicologia da doença mental a partir de uma análise fenomenológica das patologias, é na dimensão histórica que o filósofo irá buscar aquilo que a dimensão existencial não consegue dar conta, ou seja, como surge historicamente isto que se atribui como doença mental. Sobre isso, Foucault dirá o seguinte:

As análises precedentes fixaram as coordenadas com as quais as psicologias podem situar o fato patológico. Mas se mostraram as formas de aparecimento da doença, não puderam demonstrar-lhe as condições de surgimento. O erro seria crer que a evolução orgânica, a história psicológica, ou a situação do homem no mundo pudessem revelar estas condições. Sem dúvida, é nelas que se manifestam, é nelas que se revelam suas modalidades, suas formas de expressão, seu estilo. Mas é noutra parte que o desvio patológico tem, como tal, suas raízes¹⁹.

Foucault não ignora a importância psicológica de tal fenômeno patológico dentro de um processo interno e auto-organizado, porque a psicologia pode, em sua especificidade teórica, localizar a doença mental dentro da própria dinâmica psicológica da interioridade do indivíduo com suas características particulares que fazem desta, a expressão de formas de sofrimento. No entanto, as teses de Foucault aqui retomadas tratam do surgimento cultural e histórico como um processo de atribuição de valor de doença a partir de um desvio e a posterior posituação desse desvio como conceito psicológico. Foucault dirá que “um fato tornou-se, há muito tempo, o lugar comum da sociologia e da patologia mental: a doença só tem realidade e valor de doença no interior de uma cultura que a reconhece como tal”²⁰. Isto é, dentro desta concepção lembrada pelo filósofo, a doença mental só tem valor e sentido de doença situada dentro de uma cultura que lhe atribui este valor de doença. Este ponto é

¹⁷ FOUCAULT, M., *Doença mental e psicologia*, p. 83.

¹⁸ As análises feitas por Foucault na primeira parte do livro escapam do escopo geral deste trabalho, mas vale mostrar a preocupação do filósofo entre essas partes: “Mas seria, talvez, tocar aí num dos paradoxos da doença mental que forçam a novas formas de análise: se esta subjetividade do insano é, ao mesmo tempo, vocação e abandono no mundo, não é ao próprio mundo que seria preciso perguntar o segredo de seu status enigmático? Não há na doença todo um núcleo de significações que releva do domínio no qual ela apareceu – e inicialmente o simples fato de que ela aí é caracterizada como doença?”. FOUCAULT, M., *Doença mental e psicologia*, p. 69.

¹⁹ FOUCAULT, M., *Doença mental e psicologia*, p. 71.

²⁰ FOUCAULT, M., *Doença mental e psicologia*, p. 71.

reforçado em uma entrevista de Foucault de 1961²¹, na qual o filósofo diz que a loucura não existe senão numa sociedade que a define e na estrutura histórica que a constitui, sendo que “ela não existe fora das formas da sensibilidade que a isolam e das formas de repulsão que a excluem ou a capturam”²². Isso implica não só a doença mental enquanto fenômeno próprio à história psicológica individual de um sujeito, mas, também, implica como fenômeno determinado pelos valores de uma cultura específica a que ele se liga. A questão que se apresenta não é apenas a do surgimento propriamente dito da doença ou da sua gênese causal interna ao indivíduo em questão, porém, a do seu surgimento e do seu reconhecimento enquanto expressão de um desvio no interior de um grupo e/ou de uma determinada ordem social estabelecida.

No texto de Foucault, a propriedade cultural da doença mental é determinante para a sua constituição enquanto fato mórbido. A doença mental nesse sentido surge no interior de uma cultura de acordo com o valor social determinado pelo processo histórico que o constitui enquanto patologia. A determinação do grupo é a primeira condição para o estabelecimento da patologia, não tanto como a principal causa adocedora, mas como a primeira que lhe atribui a existência como doença e que a partir disto responderá às dinâmicas internas de tal grupo. Nesta linha, o filósofo argentino Edgardo Castro comenta essa dimensão histórica de Foucault, dimensão importante para a concretização de uma concepção de doença mental dentro de um determinado contexto social e de suas dinâmicas internas. Segundo Castro:

A doença mental ou, retomando um termo clássico, a alienação mental não é uma espécie de substância que cristaliza em torno de si as condutas mórbidas – como supunham, seguindo o modelo da patologia orgânica, as primeiras formas de psicopatologia –, mas uma consequência da alienação social. Por essa razão, embora a psicologia possa descrever a dimensão psicológica das doenças mentais, suas condições de aparição só podem explicar-se a partir das formas concretas da alienação histórica²³.

Quer dizer, essas tais formas concretas da alienação histórica que Edgardo Castro enfatiza, remetem à importância do grupo como ordenador da dimensão da doença mental e da loucura localizadas no contexto social e histórico que as tratam de tal forma que o seu aparecimento se dá como uma alienação dentro desse grupo. E como Foucault marca de maneira muito precisa, “o que se chama “doença mental” é apenas loucura alienada, alienada

²¹ FOUCAULT, M., *La folie n'existe que dans une société*. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*, I. Paris: Gallimard, 1994a, pp. 167-168.

²² FOUCAULT, M., *La folie n'existe que dans une société*, p. 169. Tradução nossa.

²³ CASTRO, E., *Introdução a Foucault*, pp. 22-23.

nesta psicologia que ela própria tornou possível”²⁴. Deste modo, esta alienação histórica é o primeiro reconhecimento do fato patológico independente de suas causas, mas dependerá diretamente dos valores, das normas e das formas de expressão delimitadas pela cultura na qual esta surge. Assim, as condições do surgimento da doença mental também responderiam a um processo de distinção patológica e de alienação do louco no interior do grupo a que pertence, apesar dessa formação e organização psicológica particular concentrar no indivíduo específico os sintomas e as consequências de tal processo do qual se atribui uma psicologia. Nesta leitura o indivíduo não é a centralidade do processo patológico, mas como um elemento indissociável de sua historicidade, situa-se como efeito e não como causa das contradições de uma cultura. Embora este seja excluído destas mesmas dinâmicas sociais que o delegaram a função de desvio, não é o indivíduo o elemento adoecedor da cultura, mas a quem é delegado esse papel de adoecer.

No trabalho de Foucault, na leitura que faz de autores como Durkheim e Ruth Benedict, o fato mórbido ou a doença mental representa a expressão de um determinado desvio do padrão de normalidade estabelecido dentro de um grupo ou cultura. Isto é, as doenças mentais são expressões desviantes de uma média social específica que a torna um fator decisivo para o reconhecimento do seu comportamento como uma enfermidade. Tal como uma alienação histórica no sentido levantado a pouco, tanto a loucura quanto a doença mental são fatores desviantes da norma social segundo essa leitura sociológica.

Segundo Foucault, “a concepção de Durkheim e a dos psicólogos americanos têm em comum o fato de que a doença é encarada sob um aspecto ao mesmo tempo negativo e virtual”²⁵. Sendo que o negativo aqui é em relação a um padrão, a uma norma de onde “a doença seria marginal por natureza, e relativa a uma cultura somente na medida em que é uma conduta que a ela não se integra”²⁶. O patológico só é a margem porque não se integra à normalidade padronizada da cultura, por isso é o excluído. Já o virtual é no sentido em que “o conteúdo da doença é definido pelas possibilidades, em si mesmas não mórbidas, que nela se manifestam”²⁷. Quer dizer, a doença é o desvio da norma e as margens que dela se afastam, mas não exige a morbidez obrigatória da doença, apenas a possibilidade em si que nessa possa vir a se manifestar. Dessa maneira, a doença seria marginalizada por se tratar de um desvio

²⁴ FOUCAULT, M., *Doença mental e psicologia*, p. 87.

²⁵ FOUCAULT, M., *Doença mental e psicologia*, p. 73.

²⁶ FOUCAULT, M., *Doença mental e psicologia*, p. 73.

²⁷ FOUCAULT, M., *Doença mental e psicologia*, p. 73.

dentro dessa cultura, como um deslocamento interno desta e a própria possibilidade de manifestação ou não da doença dentro dela, mas não seria a doença em si como objeto adoecedor. Ou seja, o que Foucault parece querer dizer aqui é que o que faz da loucura doença não é a sua expressão de enfermidade como sofrimento ou como mal que afeta o corpo ou o psíquico do indivíduo, mas sim o fator desviante de uma determinada norma endógena a esta determinada cultura. O desvio padrão é um elemento da cultura que a ela se integrará ou não como manifestação de uma doença, no entanto, seu lugar é preservado na negatividade dos valores e processos inerentes nesta cultura tanto quanto à especificidade de uma doença.

Segundo nesta lógica, assim como esse desvio é considerado a expressão de um distúrbio ou de uma perturbação da ordem estabelecida, ele também poderá, como expressão concreta dessa mesma realidade cultural e expressão de seus valores, conjugar outras formas de reconhecimento no interior do grupo conforme a importância que lhe será atribuída por esta virtualidade. Segundo Foucault, “há, de fato, doenças que são reconhecidas como tais, e que têm, no interior de um grupo, status e função; o patológico não é mais então, em relação ao tipo cultural, um simples desvio; é um dos elementos e uma das manifestações deste tipo”²⁸. Dos tipos de funções delegadas àquele desvio e à especificidade que ele representa, o status e a função de doença são apenas mais um lugar possível que lhe foi atribuído. De forma que a doença poderá ou não se manifestar como doença nesse grupo ou cultura, porque será parte resultante dos valores, das produções e das contradições positivas que definem o seu surgimento, seu lugar e seu funcionamento social como doença. A função do patológico no interior de uma cultura, nesta nossa leitura foucaultiana, é apenas uma das funções do desvio que poderá ou não ser reconhecido na marginalidade de uma enfermidade perturbadora da ordem; ou senão, como o fazem diversas outras culturas, atribuem-se aos desviantes lugares excepcionais em sua dinâmica interna, como são os xamãs, os profetas, os místicos ou os loucos em outras épocas e outras culturas²⁹.

O que podemos pensar a partir disto a que Foucault nos remete, é que enquanto aspecto negativo e virtual de uma cultura, o fato patológico não é um fenômeno psicológico isolado e autorreferencial em seu surgimento, apesar da exclusão produzida a partir disto, mas é parte da dinâmica de um grupo e de suas relações que se alteram conforme o respectivo

²⁸ FOUCAULT, M., *Doença mental e psicologia*, p. 73.

²⁹ Sobre isto, ver o apêndice “Etnologia e Loucura” presente no livro de Pelbart. Cf. PELBART, P. Apêndice I: Etnologia e Loucura. In: PELBART, Peter Pál. *Da clausura do fora ao fora da clausura: Loucura e Desrazão*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989, pp. 193-206.

filtro cultural e histórico que o mesmo grupo estabelece com suas leis e normas. Se for fruto de suas relações e dinâmicas, universalizar a loucura como uma enfermidade é um equívoco que se contradiz a respeito da própria cultura que o produz. Porque, se a cultura ocidental tratou de delegar à loucura o lugar de um desvio patológico incomodo à sua ordem, é porque esta cultura é a principal produtora desta categoria, e, assim, tal função não constitui uma regra universal em outras culturas e nem mesmo é uma regra contínua na extensão da própria história ocidental. O que isso quer dizer na prática é que não só há a quebra da naturalização do surgimento deste fenômeno entre culturas diferentes, mas também que o seu surgimento se deve a uma quebra de perspectiva histórica no interior de um mesmo grupo, isto é, o processo que leva à constituição desta categoria de doença mental não é apenas a operacionalização promovida por uma ciência em torno de um fenômeno pré-existente, contínuo e homogêneo em sua evolução, mas sim, o resultado destas mudanças e destas divisões que levam à construção de um fenômeno precisamente variável cultural, histórica e socialmente. Constituir esta categoria de desvio como doença mental fez parte, neste problema que estamos levantando, de um projeto científico e civilizatório de uma racionalidade que se organiza na modernidade ocidental.

Esse processo de constituição da doença mental localiza-se historicamente como certa forma de relação que produziu a experiência patológica como a última definição de uma natureza louca *a priori*. A doença mental faz parte de uma sistematização que começa a se desenhar e que dará origem à psiquiatria enquanto ramo do saber médico e científico que definiu seu objeto de pesquisa e delimitou as formas de tratamento dispensadas a ele. Apesar de certa rejeição tardia de seu autor³⁰, *Doença mental e psicologia* deve ir além de um perspectivismo culturalista da loucura ou da doença mental como fato de civilização, porque ao mostrar como as condições culturais determinam a presença da loucura numa dada cultura, que lhe carrega de significantes conforme seus próprios valores e normatividades, o filósofo está fazendo uma importante crítica a uma concepção de loucura como fenômeno a-histórico estável. E também, Foucault não está isolado em seu trabalho (*Doença mental e psicologia* e *História da loucura na Idade clássica* especialmente) e se insere num ambiente crítico comum à psiquiatria que vai se refletir também no questionamento de seus métodos pela antipsiquiatria que passa por autores como Laing e Cooper ou no contexto italiano na figura

³⁰ Cf. MAHON, Michael. Revisiting Foucault's Earliest Madness Writing. *Budhi*, Boston University, 4, 2001, pp. 179-186.

de Franco Basaglia³¹. A proximidade de Foucault e os antipsiquiatras é bastante significativa e até bastante elogiosa, mas o autor francês tenta deixar claro em uma entrevista de 1982³², que não é um antipsiquiatra como os citados acima, embora tenha feito a história crítica da psiquiatria.

A percepção da loucura como doença humana não é uma invenção exclusiva desta sistematização psiquiátrica, no entanto, de todas as espécies de definições, curas, tratamentos e políticas ao longo da história ocidental, o surgimento da psiquiatria é um evento marcante que delimitou a institucionalização da doença mental como forma dominante de relação com a loucura. Sendo que *História da loucura* é uma obra que tenta mostrar a formação da psiquiatria como ciência como um evento tão localizável historicamente quanto o objeto a que se propõe estudar. No livro de 1961, reeditado em 1972, Foucault busca mostrar a história da loucura como uma história de divisões, uma história de limites entre razão, desrazão, loucura e doença mental tendo como fio condutor o processo constante de racionalização da loucura a partir do desenvolvimento de uma percepção médica. Contudo, o objetivo de Foucault não é mostrar este processo como uma evolução dos saberes sobre um fenômeno estável, mas, sim, mostrar como há certa descontinuidade entre as formas de percepção e de conhecimento da loucura ao longo da história.

Esta tese da descontinuidade histórica não é um consenso na própria história da psiquiatria³³, o que fez da *História da loucura* um importante marco teórico-crítico que deslocou a loucura como um fato de natureza com certa evolução contínua para um fato de cultura definido por racionalidades historicamente determinadas. Considerada uma das primeiras obras do chamado período arqueológico foucaultiano, é um consenso entre os seus comentadores a análise das descontinuidades da história deste fenômeno descrito como loucura realizada por Foucault. Tanto Elisabeth Roudinesco e Frédéric Gros quanto Dreyfus e

³¹ Cf. BRANCO, Guilherme Castelo. Michel Foucault e a antipsiquiatria. In: MUCHAIL, Salma Tannus; FONSECA, Márcio Alves da; VEIGA-NETO, Alfredo (Orgs.). *O mesmo e o outro: 50 anos de História da loucura*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, pp. 365-376.

³² Foucault diz o seguinte em entrevista dada a Stephen Riggins em 1982: “Eu tinha escrito um livro sobre a história da psiquiatria do século XVII ao início do século XIX. Nesse livro, eu não tinha dito quase nada da situação contemporânea da psiquiatria, o que não impediu as pessoas de o lerem como um manifesto de antipsiquiatria. [...]. Eu não tinha escrito mais que a história da psiquiatria até o início do século XIX. Por que diabos tantas pessoas, inclusive os psiquiatras, viam em mim um antipsiquiatra? Pela simples razão de que eles não são capazes de aceitar a verdadeira história de suas instituições, o que, evidentemente, é o sinal de que a psiquiatria é uma pseudociência. Uma verdadeira ciência é capaz de aceitar mesmo as pequenas histórias infames de seus inícios.”. FOUCAULT, M., Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*, IV. Paris: Gallimard, 1994c, pp. 536-537. Tradução nossa.

³³ Cf. ROUDINESCO, É. Introdução. Leituras da história da loucura (1961-1986). In: ROUDINESCO, Élisabeth (et. al.). *Foucault: leituras da história da loucura*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, pp. 7-32.

Rabinow, como também Peter Pál Pelbart e Edgardo Castro no âmbito latino-americano, concordam em seus trabalhos que o livro *História da loucura* é uma crítica à concepção contínua e linear de uma história da loucura, ou da doença mental, empreendida pelo desenvolvimento da psiquiatria. A *História da loucura* também é uma crítica no sentido de uma reavaliação das próprias concepções trabalhadas em *Doença mental e personalidade*, concepções de uma evolução linear entre as visões de possessões dos loucos na Idade Média às visões medicalizadas de doença mental³⁴. Reavaliação semelhante é feita também no contexto do curso de 1973, *O poder psiquiátrico*, no qual Foucault trata de seu trabalho em *História da loucura* como a história das representações da loucura³⁵. O curso de 1973 se concentra na análise dos dispositivos de poder como práticas discursivas, diferentemente da *História da loucura* onde a atenção foucaultiana era dirigida à história das mentalidades e das rupturas nas percepções acerca da loucura. Ou seja, o percurso foucaultiano a respeito da temática da loucura não é um projeto homogêneo que tenta seguir uma ordem linear sobre seu próprio objeto de pesquisa, mas compõe reavaliações que complexificam a abordagem de tal tema de modo a expor seus encadeamentos de saber e de poder como formas de dominação que se atravessam historicamente.

Apesar dos momentos distintos da pesquisa foucaultiana, a *História da loucura* segue sendo esse marco teórico-crítico inegável entre seus comentadores, por ser capaz de provocar um deslocamento de perspectiva na forma como a loucura vinha sendo descrita até aquele

³⁴ Elisabeth Roudinesco, descrevendo o ambiente da psiquiatria em que se encontrava o livro de Foucault de 1961, diz: “A loucura, dizia-se, era “natural” ao homem. Provinha da noite dos tempos e, por uma evolução constante, fora arrancada ao olhar lançado sobre ela pelo pensamento mágico para se tornar o objeto de uma ciência. Passava-se assim do obscurantismo ao progresso, da religião ao humanismo, da natureza à cultura e do culturalismo ao universalismo, conservando a ideia perfeitamente legítima de que o homem é um ser de razão e que, em suma, um psiquiatra moderno, modelado pela instrução freudiana e nutrido pela etnologia, sempre é preferível a um feiticeiro, a um ilusionista ou a um inquisidor”. ROUDINESCO, É., *Introdução. Leituras da história da loucura (1961-1986)*, pp. 14-15. Esta era a crença da psiquiatria na época, a crença no progresso de uma ciência que se desenvolveu iluminando as superstições vinculadas à loucura, tida como natural ao humano.

³⁵ Na primeira aula daquele curso, aula de 7 de novembro de 1973, Foucault já situava esta diferença em relação à *História da loucura*; “*Grosso modo*, é o ponto de chegada ou, em todo caso, de interrupção do trabalho que eu havia feito antes na *História da loucura*. É nesse ponto de chegada que eu gostaria de retomar as coisas; só que com certo número de diferenças. Parece-me que, nesse trabalho, de que me sirvo como referência porque é, para mim, uma espécie de *background* para o trabalho que faço agora, havia certo número de coisas que eram perfeitamente criticáveis, sobretudo no último capítulo em que eu chegava precisamente ao poder asilar. Em primeiro lugar, creio que eu havia ficado numa análise das representações. Parece-me que eu tinha tentado estudar sobretudo a imagem que se tinha da loucura nos séculos XVII e XVIII, o medo que ela suscitava, o saber a seu respeito que se formava, seja tradicionalmente, seja a partir de modelos botânicos, naturalistas, médicos, etc. Era esse núcleo de representações, de imagens tradicionais ou não, de fantasmas, de saber, etc., era essa espécie de núcleo de representações que eu tinha colocado como ponto de partida, como lugar em que se originam as práticas que puderam ser concretizadas a propósito da loucura nos séculos XVII e XVIII. Em suma, eu havia concedido um privilégio ao que poderíamos chamar de percepção da loucura”. FOUCAULT, M., *O poder psiquiátrico* (aula de 7 de novembro de 1973), pp. 16-17.

momento pela hagiografia psiquiátrica. O intento foucaultiano situava a loucura dentro de um processo histórico próprio atravessado por instituições, dominações e violências de saberes diversos sobre um único fenômeno que antes era tratado pelos historiadores da psiquiatria como uma unidade fenomenológica e conceitual. Segundo Dreyfus e Rabinow, “a análise dessas discontinuidades culturais empreendida por Foucault é sempre justaposta à descrição de uma história muito mais contínua do internamento e da exclusão”³⁶. Daí que tais atravessamentos formavam a imagem de um objeto específico conforme as épocas, ambientes e saberes que o descreviam, daí que este objeto não poderia ter senão a forma desta mesma discontinuidade de atravessamentos entre visões medievais, clássicas ou modernas. Assim, mesmo a ontologia do ser da loucura sempre fora historicamente variável segundo esta perspectiva, pois, na leitura foucaultiana, esta estava submetida às divisões históricas, de maneira que os momentos da loucura descritos por Foucault passam pela percepção cosmológica da loucura na Renascença (percepção da loucura como uma verdade do mundo), pela percepção ontológica no Classicismo (percepção da loucura como uma negatividade, um não-ser) e pela percepção antropológica na Modernidade (percepção da loucura como uma verdade do homem), constituindo um problema que indica toda a produção de subjetividade do ser louco como resultado dessas mudanças entre lógicas históricas. Logo, podemos pensar que a figura histórica desse sujeito louco é quase como a reprodução da imagem metamorfoseada desta discontinuidade entre esses momentos da loucura, imagem vinculada à sua própria discontinuidade ontológica na malha de tensionamentos éticos, políticos e científicos que esta representa.

Segundo o filósofo Frédéric Gros, ao comentar a *História da loucura*, diz que se trata de uma “história dialética da civilização e da razão”³⁷, e conseqüentemente a história de um rechaço. Para Gros, essa “história dialética da loucura seria uma história das mentalidades (quais são os “valores” investidos na loucura por uma época e uma civilização dadas?) duplicada por uma história discursiva da psiquiatria”³⁸. Ou seja, a história da loucura é a história do que se pensou dela acrescida de toda a discursividade produzida a partir do advento da psiquiatria. E ainda mais adiante, Gros compara esta história dialética das divisões da razão com uma história trágica das experiências limites, de onde “se identificam as

³⁶ DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: (para além do estruturalismo e da hermenêutica)*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 4.

³⁷ GROS, F., *Foucault y la locura*, p. 29.

³⁸ GROS, F., *Foucault y la locura*, p. 29.

eleições (ou “experiências limites”) desde as quais uma cultura, através de uma “divisão”, se define menos como afirmação de sua identidade que como rechaço do que não é ela”³⁹. Deste modo, o livro *História da loucura* não deve, nesta medida, ser confundido com a escrita de uma história da psiquiatria e de seu desenvolvimento enquanto ciência, mas é ligada a esta história como forma de mostrar como uma captura discursiva da razão se deu numa relação simbiótica entre a loucura e a doença mental a partir da percepção psiquiátrica ulterior. De maneira que, esta relação entre a história das mentalidades sobre a loucura e a produção de saberes positivos sobre ela, se entrelaçam numa história de divisões teóricas e sociais, de limites entre razão e loucura, mostrando como certo domínio de uma agiu sobre a outra. Ou tal como aponta Gros, a partir da leitura que faz de Foucault, “a divisão razão/loucura parece, precisamente, constitutiva para nós”⁴⁰ mesmos, já que “abre a possibilidade mesma de uma sucessão regulada dos conteúdos culturais, o que faz dela uma experiência “central””⁴¹. Então, trata-se de considerar que a história da loucura não foi até esse momento a sua história de fato, pelo menos não no sentido de uma história da loucura enunciada pelo próprio louco⁴², mas a história de suas percepções, de suas representações e das constantes buscas por suas últimas definições.

Por isso, a respeito dessas formas de percepção da loucura, dessas formas de consciência que derivam da maneira como esta foi tratada e reconhecida ao longo da história, Foucault elenca pelo menos quatro categorias básicas de consciências na *História da loucura*, categorias elencadas na introdução da segunda parte. De acordo com Foucault, “a consciência da loucura, pelo menos na cultura europeia, nunca foi um fato maciço, formando um bloco e se metamorfoseando como um conjunto homogêneo”⁴³. Logo, pode-se dizer que a presença da loucura na cultura ocidental não é de forma alguma homogênea e invariável historicamente, pois tem representado a vizinhança destas divisões culturais variáveis entre as épocas distintas. Completando, Foucault diz que “para a consciência ocidental, a loucura

³⁹ GROS, F., *Foucault y la locura*, p. 30.

⁴⁰ GROS, F., *Foucault y la locura*, p. 30.

⁴¹ GROS, F., *Foucault y la locura*, p. 31.

⁴² No primeiro prefácio de *História da loucura* de 1961, e que foi retirado na edição de 1972, Foucault diz que pretende fazer a “arqueologia do silêncio”, pois tratava-se de “fazer a história dessa outra volta da loucura – dessa outra volta pela qual os homens, no gesto da razão soberana que encerra seu vizinho, comunicam e se reconhecem através da linguagem sem piedade da não-loucura; encontrar o momento dessa conjuração, antes dela ter sido definitivamente estabelecida no reino da verdade, antes dela ter sido reanimada pelo lirismo do protesto. Tratar de buscar, na história, esse grau zero da história da loucura, onde ela é experiência indiferenciada, experiência ainda não dividida da divisão mesma”. FOUCAULT, M. Préface. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*, I. Paris: Gallimard, 1994a, p. 159.

⁴³ FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 165.

surge simultaneamente em pontos múltiplos, formando uma constelação que aos poucos se desloca e transforma seu projeto, e cuja figura esconde talvez o enigma de uma verdade. Sentido sempre despedaçado”⁴⁴. Ou seja, a partir destas formas de consciência da loucura enquanto formas de percepções variáveis da mesma, num fundo histórico-cultural, o que Foucault indica é que a loucura apresenta essa qualidade de variabilidade conforme esses pontos múltiplos em que surge. E também, indica a dificuldade de apreensão desta mesma numa única mirada, num único recorte racional e científico constante, de modo que o seu sentido, como apreensão de sua identidade, sempre se despedaça nesse intento. Isso porque “talvez uma certa não-coerência seja mais essencial à experiência da loucura do que em qualquer outro lugar; talvez essa dispersão diga respeito, mais do que a diversos modos de elaboração entre os quais é possível sugerir um esquema evolutivo”⁴⁵. Dispersão esta que está entre as formas de reconhecimento e conhecimento da loucura.

Deste modo, entre estas formas de consciência, que se organizam entre uma consciência *crítica*, uma *prática*, uma *enunciativa* e uma consciência *analítica*, há o esquema de um debate que pretende mostrar como “o sentido da loucura numa determinada época, inclusive na nossa, não deve ser solicitado à unidade pelo menos de um projeto, mas sim a essa presença dilacerada”⁴⁶. Isto porque se trata da diferença entre formas cosmológicas, ontológicas, antropológicas e também artísticas, poéticas e literárias de lidar com a loucura. Assim, de modo geral, estas formas de consciência servem para contextualizar a lógica do funcionamento e do reconhecimento da loucura no âmbito social e histórico como parte deste debate de difícil conciliação, que é o debate em torno das formas de sua apreensão, é por isso que a destacamos neste trabalho.

Logo, a primeira forma é de uma consciência *crítica* da loucura que se caracteriza pelo contraste da loucura em relação à razão, sendo “sentida a partir do modo de uma oposição imediatamente experimentada”⁴⁷. Essa consciência constrói os limites entre a coisa racional e a loucura na certeza desta não ser ela mesma louca, de modo que expõe a si própria na fragilidade de desconsiderar que a própria loucura desconhece-se também como louca. É uma consciência que apenas denuncia a loucura na simples oposição a si mesma e baseada nos seus julgamentos e valores morais que lhe garantem a segurança de não ser louca. A crítica aí

⁴⁴ FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 165.

⁴⁵ FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 165.

⁴⁶ FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 166.

⁴⁷ FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 166.

não é mais que o levantar de um julgamento muito frágil na impossibilidade de levar à radicalidade essa oposição mesma como definição de si própria, não havendo aí a própria crítica de si além da superficialidade da acusação do outro.

Ao lado dessa consciência crítica está a consciência *prática*, que diz respeito às normas especificamente estabelecidas no interior de um grupo, “pois é necessário estar deste lado ou do outro, no grupo ou fora do grupo”⁴⁸. Estar no grupo ou fora dele significa estar de acordo com os regimes racionais predominantes daquele grupo indicando uma divisão social e normativa dos seus elementos. Segundo Foucault, “nessa divisão, cala-se a liberdade sempre arriscada do diálogo; dela resta apenas a tranquila certeza de que é preciso reduzir a loucura ao silêncio”⁴⁹. Esse tipo de consciência prática da loucura representa a expressão material, no interior de um determinado grupo, da diferença entre a razão operante e dominante como forma de delimitação normativa desse grupo e a loucura como uma forma de desvio interna deste, apesar de, como visto anteriormente, o fator patológico ou o desvio da norma ser parte constituinte e produto desse mesmo grupo. No entanto, esta consciência prática não ignora esta dimensão do fenômeno desviante, mas sua relação com ele é ambígua, de modo que, “contra a razão, a loucura aparece agora como desarmada; mas contra a ordem, contra aquilo que a razão pode manifestar por si mesma nas leis das coisas e dos homens, ela revela estranhos poderes”⁵⁰. Ou seja, o que a loucura pode manifestar não só como desvio silenciado, mas contra a ordem estabelecida, sua presença reserva estranhos poderes, certamente poderes de ruptura e transgressão que desmontam essa ordem vinculada à razão daquele grupo. Mesmo segregado do grupo ou da cultura do qual faz parte, o desvio ainda ameaça por ser considerado perigoso. Este tipo de consciência impõe um limite e uma cesura porque teme pela integridade desta separação, o que faz com que a presença do louco não seja tão somente afastada no sentido do lugar que lhe é reservada dentro desse grupo, mas que sejam vigiados e controlados os seus efeitos disruptivos. O efeito disto é que “a cerimônia predomina sobre o debate, e não são os avatares de uma luta real que esta consciência da loucura exprime, mas apenas os ritos imemoriais de uma conjuração”⁵¹. Ou seja, para Foucault, este tipo de consciência é a mais e a menos histórica das formas, por atualizar no seu funcionamento todo o espectro de antigos dramas e medos dessa cerimonialidade tão transparente em relação à

⁴⁸ FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 167.

⁴⁹ FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 167.

⁵⁰ FOUCAULT, M., *História da loucura*, pp. 167-168.

⁵¹ FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 168.

loucura ao mesmo tempo em que neutraliza seus efeitos. De fato, é prática sempre reatualizada de velhos expurgos sob novas formas rituais de anulação de um poder contraditório e crítico da loucura.

A terceira forma de consciência da loucura é a *enunciativa*, que é tão direta quanto superficial no julgamento da identidade da loucura, é a forma que se permite dizer quem é o louco. Nesta forma “não se trata de qualificar ou desqualificar a loucura, mas apenas de indicá-la numa espécie de existência substantiva; sob o olhar está alguém que é irrecusavelmente um louco, alguém que é evidentemente um louco”⁵². Não é preciso nada mais que a aparência para que se possa dizer aqui a verdade sobre o louco, sobre o que ele é, “a consciência não está mais, aqui, ao nível dos valores, dos perigos e dos riscos; está ao nível do ser, não passando de um conhecimento monossilábico reduzido à constatação”⁵³. O tom acusador é o mote de tal consciência, esta se efetua naquilo que enuncia e tão somente nisso.

Para finalizar, a loucura é, na forma de consciência *analítica*, “apenas a totalidade pelo menos virtual de seus fenômenos; não comporta mais nenhum perigo, não implica mais nenhuma divisão; não pressupõe mesmo nenhum outro recuo além do existente em qualquer outro objeto do conhecimento”⁵⁴. A forma analítica é a que baseia todo o conhecimento objetivo produzido acerca da loucura, é a que dá as condições para que se passe de um plano material de uma existência real para um plano teórico dos conceitos. Aqui, a loucura já é a doença mental em tudo aquilo que ela tem de conceitual, tendo afastado assim todos os valores e os riscos que formavam esta figura social do desviante. Esta forma analítica é a que anula os riscos da materialidade da presença da loucura em um plano conceitual como um tipo de conhecimento, como um tipo de ciência.

Essas formas de consciência da loucura, perceptivas e funcionais, apesar de serem distintas e com características bem específicas cada uma, são intercambiáveis e condicionam a existência umas das outras, de maneira que não são evolutivas, mas são relacionais e contemporâneas. Assim sendo, por exemplo, “não há um saber da loucura, por mais objetivo que pretenda ser, por mais baseado que afirme estar nas formas de conhecimento científico e apenas nelas, que não pressuponha [...] o movimento anterior de um debate crítico onde a razão se mede com a loucura”⁵⁵. Isto é, todas essas formas acabam por operacionarem-se

⁵² FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 168.

⁵³ FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 168.

⁵⁴ FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 169.

⁵⁵ FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 169.

umas nas outras como condições de realização e de superação, como na consciência crítica que se baseia no conhecimento analítico para acalmar “a inquietação do debate, onde serão dominados os riscos, onde as distâncias serão definitivamente estabelecidas”⁵⁶. O que vemos aí é justamente que as formas de consciência não são apenas formas de apreensão daquilo que é reconhecido como tal, mas são também formas de relacionais e de funcionalidades de tecnologias tanto de poder quanto de saber que definem os lugares e os modos de ser da loucura e do louco na paisagem social. Cada cultura ou época distinta trata de diferentes formas a loucura de acordo com o tipo de consciência predominante, mas estas não são estanques, dado a complementaridade que apresentam entre si como formas de reconhecimento e de conhecimento.

Assim, também para Frédéric Gros, esse problema do reconhecimento e do conhecimento da loucura envolve um misto de uma consciência enunciativa e uma analítica numa estrutura simétrica. No caso do reconhecimento, “se trata de uma percepção concreta do louco a partir da confissão de impossibilidade teórica de determinar a loucura”⁵⁷, isto é, como um problema filosófico de uma consciência enunciativa que diz quem é o louco se choca com a impossibilidade de definir teoricamente o que é essa loucura. E no caso do conhecimento, como um problema médico, “a questão é determiná-la positivamente, mas a partir de uma analítica abstrata da doença, sem considerar o louco como figura concreta”⁵⁸. Logo, essas formas de consciências são contrapostas nas suas dificuldades descritivas, onde a materialidade prática de uma se choca com a codificação abstrata da outra. Neste sentido, o problema do conhecimento, é que estas duas formas devem se condensar numa mesma definição que possa traduzir a figura concreta do louco a partir da abstração do conceito de loucura. Como solução, a forma de enunciar o que é a loucura através da doença mental resolveria assim o problema do reconhecimento pelo conhecimento e uma universalidade teórica se estabeleceria para definir quem é o louco.

Para finalizar, conforme diz Foucault, “cada figura histórica da loucura implica a simultaneidade dessas quatro formas de consciência – ao mesmo tempo o conflito obscuro entre elas e sua unidade incessantemente desfeita”⁵⁹. E, por esta maneira, “se se adotasse uma longa cronologia, da renascença aos dias de hoje, é provável que se pudesse encontrar um

⁵⁶ FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 169

⁵⁷ GROS, F., *Foucault y la locura*, pp. 55-56.

⁵⁸ GROS, F., *Foucault y la locura*, p. 56.

⁵⁹ FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 170.

movimento de amplo alcance responsável por um desvio da experiência da loucura a partir das formas críticas da consciência até suas formas analíticas”⁶⁰. Desta forma, cada época distinta teve sua forma de consciência predominante, mas sempre atravessada pelas outras até chegar a nossos dias onde é preciso avaliar criticamente os limites que estas formas históricas impuseram às formas trágicas do desatino. Um desses limites foi, com certeza, a instituição asilar.

1.2 *O enclausuramento*⁶¹ *como a grande política da loucura*

O problema em torno da *História da loucura* é o da ruptura e da descontinuidade entre visões e momentos históricos diferentes, onde para cada visão é levado em consideração determinados pressupostos particulares que descrevem e se relacionam com a loucura, enquanto pressupostos práticos e teóricos. Desde as formas românticas da Renascença até as formas violentas do Classicismo, cada percepção se altera conforme mudanças das mentalidades políticas e teóricas predominantes no ambiente filosófico-cultural do ocidente. No entanto, segundo o que enfatiza Roberto Machado em seu livro *Foucault, a filosofia e a literatura*, “só poderá seguir o fio condutor da argumentação da *História da loucura* quem se der conta de que, [...], as rupturas não são totais, de que as teorias e as práticas não são independentes do que se passou”⁶². Pois, conforme Machado, este livro de Foucault “é uma crítica da razão: uma análise de seus limites, das fronteiras que estabelece e desloca, excluindo o que ameaça sua ordem”⁶³. Ou seja, a ruptura entre essas mentalidades não é total no sentido de uma não perpetuação de práticas em épocas distintas, mas, como segue o filósofo brasileiro, como um processo que “se dá no sentido de uma crescente subordinação da loucura à razão que tem como última etapa – a etapa moderna – a psiquiatria ou a psicologização da loucura”⁶⁴. Machado aponta para um processo onde as práticas históricas

⁶⁰ FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 171.

⁶¹ Opta-se, para o título deste subitem, pela palavra enclausuramento ao invés da palavra internamento presente na tradução brasileira de *História da loucura* como tradução para *enfermement*, por um motivo muito simples, que é o de que a palavra enclausuramento carrega um sentido de isolamento além do terapêutico que a palavra internamento pode sugerir. Quando se interna alguém já se pressupõe, hoje em dia pelo menos, uma medida terapêutica, mas quando se enclausura já se imagina um confinamento, um isolamento do mundo exterior. Por isso, a ideia é mostrar como essa lógica da clausura foi uma importante política de relação com os loucos, nem sempre terapêutica.

⁶² MACHADO, Roberto. *Foucault, a filosofia e a literatura*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, p. 18.

⁶³ MACHADO, R., *Foucault, a filosofia e a literatura*, p. 18.

⁶⁴ MACHADO, R., *Foucault, a filosofia e a literatura*, p. 18.

são as condições de possibilidade de uma organização teórica posterior da psiquiatria e de uma psicologia da loucura. Quer dizer, é um processo que começa, sobretudo com as práticas morais e institucionais (e políticas) que vão desembocar nessa organização do conhecimento científico em torno da loucura. Segundo Machado, “a loucura só é objeto de conhecimento científico, na modernidade, porque foi antes objeto de excomunhão moral e social”⁶⁵. Isto é, antes da positivação da loucura alienada numa categoria nosográfica, e os efeitos posteriores disso, já havia uma exclusão de ordem moral que afetava a loucura, que é ainda mais marcada pelo enclausuramento.

A partir disso, podemos considerar que a exclusão ou o enclausuramento foram formas mais ou menos constantes, entre estes períodos analisados por Foucault, de onde se organizou toda a dinâmica entre moral e ciência que começa a se inaugurar em relação à loucura. E para Dreyfus e Rabinow, estas formas de exclusão e internamento mantêm uma continuidade histórica, porém, “o sentido muda com certa frequência, mas uma continuidade na forma do poder é, e era, o contraponto destas modificações dramáticas nas classificações culturais”⁶⁶. Na análise de Dreyfus e Rabinow, esta tensão atravessa todo o trabalho foucaultiano, de modo que, a “justaposição da continuidade e da descontinuidade, e do poder e do discurso na forma de paralelismos é mais bem esclarecida em *História da loucura*”⁶⁷. E este é um ponto importante dos trabalhos foucaultianos sobre a loucura, porque esta questão é a proposta fundamental do curso de 1973, *O poder psiquiátrico*, onde as análises de Foucault vão em direção de três eixos, como afirma Jacques Lagrange ao descrever a situação daquele curso, que seriam: “o do poder, na medida em que o psiquiatra se institui como sujeito agindo sobre outros; o eixo da verdade, na medida em que o alienado é constituído em objeto de saber; o eixo da subjetivação, já que o sujeito tem de fazer suas as normas que se impõem a ele”⁶⁸. Esses eixos do curso de 1973 buscam ultrapassar a análise focada prioritariamente no aspecto da violência institucional⁶⁹ como contenção física e geográfica do louco, para alcançar os aspectos da produção de subjetividade ligada às formas do poder psiquiátrico. Desta maneira, este curso se liga ao problema dos asilos na *História da loucura* no modo como a organização

⁶⁵ MACHADO, R., *Foucault, a filosofia e a literatura*, p. 19.

⁶⁶ DREYFUS, H.; RABINOW, P., *Michel Foucault, uma trajetória filosófica*, p. 4.

⁶⁷ DREYFUS, H.; RABINOW, P., *Michel Foucault, uma trajetória filosófica*, p. 4.

⁶⁸ LAGRANGE, Jacques. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. *O poder psiquiátrico: curso dado no Collège de France (1973-1974)*. Trad. Eduardo Brandão. 1ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2006, pp. 475-476.

⁶⁹ Cf. BASAGLIA, Franco. As instituições da violência. In: BASAGLIA, Franco (org.). *A Instituição negada: relato de um hospital psiquiátrico*. Trad. Heloisa Jahn. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

dessas instituições engendram a racionalização da loucura a partir do conhecimento médico-científico e como esse processo é parte de um jogo de relações de poder que começam a se expressar no dispositivo disciplinar do saber médico e na geografia dos asilos.

Obviamente, muito da problemática e dos termos presentes em *O poder psiquiátrico* não aparecem em *História da loucura*, mas a proposta deste subitem é ligar esta questão da organização do poder psiquiátrico a partir da discussão sobre o status e a função da doença mental como parte do processo histórico da política de enclausuramento da loucura. Pois, nesse caso, é possível ligar o processo de institucionalização da psiquiatria através da política asilar descrita por Foucault em *História da loucura* à operacionalização do poder psiquiátrico descrito no curso de 1973-1974, porque trata-se de toda uma outra lógica médica e institucional que começa a operar a partir do nascimento dos asilos como instituições totais de cuidados médicos. Portanto, esse processo é decisivo como uma grande política que atuou sobre a loucura por causa da mudança de geografia do louco no ambiente social, expressada através de sua contenção física como processo que definiu seu espaço específico, nesse caso, os asilos, mas, sobretudo, porque a partir desta delimitação geográfica é que o médico passa a ter poder sobre o louco. De modo que, decorre desse processo de institucionalização da psiquiatria como ramo médico e científico, um forte aspecto de moralização do tratamento dos alienados. Logo, existe uma tênue linha entre a perspectiva de um fenômeno de cultura variável conforme toda a significação moral que lhe foi sendo atribuída ao longo do tempo e a construção de uma categoria de doença mental positivada que interfere no reconhecimento ético e político desse status e função social do louco. Na *História da loucura*, a objetivação da doença mental reforça e até intensifica as formas de alienação moral da loucura, pois além do hospital em si representar um mecanismo moralizador com toda uma lógica, uma dinâmica, um funcionamento não apenas de contenção e coerção do louco, mas também como um fim terapêutico, a figura do médico passa a ser dominante em relação ao interno. O hospital passa a ser o grande centro das práticas em torno da loucura, não só práticas de pesquisa ou terapêuticas, mas também práticas judiciárias, das quais, segundo Foucault, “se é acusado, julgado e condenado e do qual só se consegue a libertação pela versão desse processo nas profundezas psicológicas, isto é, pelo arrependimento”⁷⁰. E de forma que, “a loucura será punida no asilo, mesmo que seja inocentada fora dele. Por muito tempo, e pelo menos até nossos dias, permanecerá aprisionada num mundo moral”. Logo, é fundamental ter em mente

⁷⁰ FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 496.

o quanto esse aspecto moral é indissociável das práticas asilares tal como chegam até nossos dias – tendo uma maior força e maior intensidade até pelo menos o século XX. Até porque a partir da segunda metade do século XX é que começam a surgir as primeiras práticas de desospitalização e da antipsiquiatria como críticas aos modelos institucionais.

Desta forma, podemos pensar que esse processo social e institucional de exclusão da loucura foi o reflexo do afastamento de tudo aquilo que era considerado indesejável aos olhos públicos. Em *Doença mental e psicologia*, Foucault apontava nessa direção:

Nossa sociedade não quer reconhecer-se no doente que ela persegue ou que encerra; no instante mesmo em que ela diagnostica a doença, exclui o doente. [...]. Na realidade, uma sociedade se exprime positivamente nas doenças mentais que manifestam seus membros; e isto, qualquer que seja o status que ela dá a estas formas mórbidas; que os coloca no centro de sua vida religiosa como é frequentemente o caso dos primitivos, ou que procura expatriá-los situando-os no exterior da vida social, como faz nossa cultura⁷¹.

Logo, o seguinte ponto trata de certa centralidade do desvio no interior de um grupo ou cultura, sendo que a nossa cultura, isto é, a cultura ocidental eurocêntrica, tratou de expurgar esse desvio, que era produto mesmo de sua lógica e de seu reconhecimento, entre os muros do enclausuramento. Mas o enclausuramento como expatriação não foi exceção deste tipo de rejeição presente na cultura ocidental, pois a expatriação da loucura teve diversas formas, e uma delas foi a de deixar à deriva pelas águas entre cidade e cidade⁷² os loucos durante a Renascença, sendo que foi apenas mais tarde que a forma mais fechada e limitante dos muros passou a ser o modelo predominante. A Nau dos loucos teve um papel simbólico importante a partir da literatura da época, porque a rejeição, até aquele momento, se dava num misto de pertencimento e de deriva. Segundo Foucault, “ela simboliza toda uma inquietude, soerguida subitamente no horizonte da cultura europeia”⁷³, de modo que, “a loucura e o louco tornam-se personagens maiores em sua ambiguidade: ameaça e irrisão, vertiginoso desatino do mundo e medíocre ridículo dos homens”⁷⁴. Ou seja, a loucura tinha naquele momento, uma expressão simbólica completamente distinta das imagens que lhe foram sendo somadas ao longo do classicismo e da modernidade, imagens da doença, do erro e da ilusão ou da

⁷¹ FOUCAULT, M., *Doença mental e psicologia*, p. 74.

⁷² Antes do isolamento, a loucura figurava à deriva pelas Naus dos loucos durante a Renascença, não sendo o confinamento o seu espaço de pertencimento. Sobre as Naus dos loucos, Foucault diz: “[...] de todas essas naves romanescas ou satíricas, *Narrenschiff* é a única que teve existência real, pois eles existiram, esses barcos que levavam sua carga insana de uma cidade para outra. Os loucos tinham então uma existência facilmente errante. As cidades escorraçavam-nos de seus muros; deixa-se que corressem pelos campos distantes, quando não eram confiados a grupos de mercadores e peregrinos”. FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 8.

⁷³ FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 14.

⁷⁴ FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 14.

patologia psicológica. A loucura está, na arte da Renascença, no teatro, na comédia, na poesia e na crítica como formas de verdade do mundo e do humano, expondo o ridículo da razão como zombaria – “a loucura está em ação, no âmago mesmo da razão e da verdade. É ela que embarca indiferentemente todos os homens em sua nau insensata e os destina à vocação de uma odisseia comum”⁷⁵. A loucura então é um destino comum que se aproxima ao tema da morte como uma verdade do humano e do mundo, é um tema que aproxima todos os homens, mas como caricatura de uma experiência trágica, como um elogio da loucura no sentido de Erasmo de Rotterdam⁷⁶. Enfim, havia ainda toda uma ambiência trágica em torno da loucura e do louco que o racionalismo iminente do classicismo vai deixar de lado e que o grande enclausuramento dará uma forma fechada e claustrofóbica.

O afastamento do louco do ambiente social por uma cultura se deve à rejeição do indesejável em si mesma, sendo a segregação a forma de manter à distância o estranho de nossa respectiva condição, manter distante do olhar da razão soberana. Se colocadas em paralelas culturas e épocas distintas e o estatuto que cada uma delas conferiu aos seus membros loucos ou não, talvez notemos como a cultura ocidental tratou de conferir ao louco um lugar exclusivo e com uma dinâmica própria que delimitou sua condição àquele ambiente específico da clausura, fazendo deste ambiente a sua imagem e a regra de seu funcionamento⁷⁷. Até o século XVIII pelo menos, a clausura não era um projeto terapêutico destinado à loucura como regra, mas viria a se tornar um projeto político importante de contenção dos perigos que esta representava. E mesmo com a proximidade dos perigos que gravitavam em torno da loucura na experiência trágica, o que podemos perceber a partir disto a que Foucault nos remete, é que o enclausuramento não constituiu uma regra orgânica, social e histórica da relação que a ocidentalidade teve com a sua experiência de loucura, mas foi se organizando e se instituindo como um projeto político, ético e científico dominante sobre a mesma.

Enclausurar a marginalidade e o erro foi para a loucura a sua grande política de exclusão. Esses espaços de contenção espalhavam-se por toda a Europa, desde os hospitais

⁷⁵ FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 14.

⁷⁶ Cf. ERASMO, Desidério. *Elogio da loucura*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2010.

⁷⁷ “Antes do século XVIII, a loucura não era sistematicamente internada; ela era essencialmente considerada como uma forma do erro ou da ilusão. Ainda no começo da Idade clássica, a loucura era percebida como pertencente às quimeras do mundo; podia viver no meio delas, e não tinha de ser separada, a não ser quando tomava formas extremas ou perigosas. Compreende-se, nessas condições, que o lugar privilegiado em que a loucura podia e devia explodir na sua verdade não podia ser o espaço artificial do hospital”. FOUCAULT, M., *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. Trad. Andréa Daher. Rio de Janeiro: Zahar, 1997, p. 47. (Resumo do curso *O poder psiquiátrico* de 1973-1974)

gerais franceses (destacados *Bicêtre* e *Salpêtrière*), as *Workhouses* inglesas até as *Zuchthäusern* alemãs, estas instituições receberam durante muito tempo, todos os tipos de indivíduos *a-sociais* que de alguma forma ou outra estavam deslocados da ordem e da razão dominantes na sociedade daquela época. Este termo usado por Foucault, *a-sociais*, já expõe certa negatividade da condição desses indivíduos, sua presença na sociedade é a da não-integração a esta, sua pertença era a de seu lugar de afastamento. No entanto, diz Foucault, “o internamento que o louco, juntamente com muitos outros, recebe na época clássica não põe em questão as relações da loucura com a doença, mas as relações da sociedade consigo própria, com o que ela reconhece ou não na conduta dos indivíduos”⁷⁸. Ou seja, o enclausuramento no início não tinha função médica alguma, nem os seus objetivos eram os de acolhimento ou tratamento de pessoas em sofrimento, mas eram espaços de administração desses sujeitos *a-sociais* que não tinham, naquele momento, lugar na lógica produtiva capitalista nascente. Os espaços da clausura eram no geral espaços morais destinados a esses indesejáveis, destinados ao afastamento de toda forma de marginalidade excluída das normas que ordenavam a convivência dos espaços públicos comuns. Conforme Foucault:

A internação é uma criação institucional própria ao século XVII. Ela assumiu, desde o início, uma amplitude que não lhe permite uma comparação com a prisão tal como esta era praticada na Idade Média. Como medida econômica e precaução social, ela tem valor de invenção. Mas na história do desatino, ela designa um evento decisivo: o momento em que a loucura é percebida no horizonte social da pobreza, da incapacidade para o trabalho, da impossibilidade de integrar-se no grupo; o momento em que começa a inserir-se no texto dos problemas da cidade. As novas significações atribuídas à pobreza, a importância dada à obrigação do trabalho e todos os valores éticos a ele ligados determinam a experiência que se faz da loucura e modificam-lhe o sentido⁷⁹.

Para Foucault, é em meados do século XVII que uma mudança começa a operar e a internação passa a ser a grande política dominante de relação com a loucura, apesar de outras formas de exclusão social pela clausura terem figurado na paisagem europeia pelo menos desde o Renascimento. Antes da loucura era a lepra e os leprosários que caracterizavam a paisagem de tal tipo de segregação, mas a lepra foi sendo substituída ao longo do tempo pela doença venérea e esta logo “se integrou, ao lado da loucura, num espaço moral de exclusão”⁸⁰. A política de internamento estende-se pelo menos desde o fim dos leprosários com o viés assistencial religioso até o espaço de segregação e assistência àqueles

⁷⁸ FOUCAULT, M., *Doença mental e psicologia*, p. 79.

⁷⁹ FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 78.

⁸⁰ FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 8.

considerados incapazes de produtividade no capitalismo crescente. Embora considerados improdutivos para o mercado, tais excluídos do convívio comum eram obrigados ao trabalho forçado como forma de sanção moral. Toda forma de desvio se aproximava da loucura nesta forma de isolamento, formando todo um mundo correcional concentrado nesta política de reclusão.

No entanto, tal espaço que antes era diversificado por toda a diferença marginal de comportamento moralmente condenável (diga-se mendigos, libertinos, portadores de doenças venéreas, inválidos de toda espécie), passou a ser o lugar de esquecimento exclusivo do louco, pelos menos a partir do marco simbólico de sua *libertação*⁸¹ por Pinel e os interesses que este gesto também político carregava. Segundo Foucault, tal exclusão é responsável por um corte inédito que reestrutura a organização social, “porque a loucura, durante tanto tempo manifesta e loquaz, por tanto tempo presente no horizonte, desaparece”⁸². Até a sua libertação, a loucura permanecerá afastada dos olhos alheios até o surgimento de uma sensibilidade médica que libertará os loucos dos grilhões dos calabouços escuros e os iluminará por uma preocupação médica e científica em desenvolvimento.

Nasceu uma sensibilidade, que traçou uma linha, determinou um limiar, e que procede a uma escolha, a fim de banir. O espaço concreto da sociedade clássica reserva uma região de neutralidade, uma página em branco onde a vida real da cidade se vê em suspenso: nela, a ordem não mais enfrenta livremente a desordem, a razão não mais tenta abrir por si só seu caminho por entre tudo aquilo que pode evitá-la ou que tenta recusá-la. Ela impera em estado puro num triunfo que lhe é antecipadamente preparado sobre um desatino desenfreado. Com isso a loucura é arrancada a essa liberdade imaginária que a fazia florescer ainda nos céus da Renascença⁸³.

Contudo, mesmo a primeira função do asilo não sendo essencialmente médica, é ela que se estenderá dos séculos XVIII ao XX sendo organizada, operada e resguardada por uma consciência médica possibilitada por intermédio da institucionalização da ciência dos alienados. A medicina, na particular forma do alienismo, foi a grande administradora da política asilar, e conseqüentemente da tensão entre razão e loucura, posterior ao

⁸¹ Elisabeth Roudinesco sintetiza de forma bastante clara, a crítica mais pertinente feita à interpretação de Foucault deste gesto histórico por Gladys Swain: “dezesseis anos após a publicação da *História da loucura*, ela censurou seu autor por ter tomado ao pé da letra o mito da abolição das correntes sem tentar saber o que ele escondia. E, de fato, Foucault não tinha se interessado por esse assunto. Embora soubesse que Pinel nunca fizera aquele gesto, embora não ignorasse o papel do enfermeiro Pussin na gradativa libertação dos insanos, e embora soubesse que o encontro com Couthon nunca ocorrera, ele considerou que o mito era verdadeiro porque, no sistema das divisões, enunciava o ato fundador do alienismo”. ROUDINESCO, É., *Introdução. Leituras da história da loucura (1961-1986)*, p. 21

⁸² FOUCAULT, M., *Doença mental e psicologia*, p. 79.

⁸³ FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 78.

enclausuramento clássico. A partir de uma crescente “sensibilidade social a consciência médica da loucura pôde formar-se, e até que ponto ela lhe permanece ligada, dado que é esta sensibilidade que serve como elemento regulador quando se trata de decidir sobre uma internação ou libertação”⁸⁴. E para a loucura, “ignorada há séculos, ou pelo menos mal conhecida, a era clássica teria começado a apreendê-la de modo obscuro como desorganização da família, desordem social, perigo para o Estado”⁸⁵. De maneira que, “aos poucos esta primeira percepção se teria organizado, e finalmente aperfeiçoado, numa consciência médica que teria formulado como doença da natureza aquilo que até então era reconhecido apenas como mal-estar da sociedade”⁸⁶. Assim, como Foucault expõe, há um desenvolvimento, um processo, um aperfeiçoamento que vai do momento de criação desses espaços de confinamento dos socialmente marginais como os hospitais gerais e as casas de trabalho a uma consciência médica e científica que começa a explorar esses espaços como espaços de terapêutica e também de pesquisa.

Pois o internamento não representou apenas um papel negativo de exclusão, mas também um papel positivo de organização. Suas práticas e suas regras constituíram um domínio da experiência que teve sua unidade, sua coerência e sua função. Ele aproximou, num campo unitário, personagens e valores entre os quais as culturas anteriores não tinham percebido nenhuma semelhança. Imperceptivelmente, estabeleceu uma gradação entre eles na direção da loucura, preparando uma experiência – a nossa – onde se farão notar como já integrados ao domínio pertencente à alienação mental⁸⁷.

Sendo assim, a ulterior consciência médica sobre a loucura se garante de poderes e esforços na tarefa de vigiar a sensível fronteira entre razão e loucura, uma fronteira não apenas simbólica, mas também formal porque assume o compromisso moral no tratamento dos desvios sociais agora patologizados. Pois agora, o seu papel de exclusão não cumpre apenas a função de afastamento desses tipos marginalizados, mas também assume o papel de produção de conhecimento sobre a loucura especificamente. Logo, esta fronteira entre uma racionalidade operante e a loucura a ela delegada, se materializa muito firmemente por meio do asilo e das funções internas deste. Paradoxalmente, nenhuma outra forma de dominação é tão contraditória e complexa quanto essa na sua tarefa de enclausuramento, tratamento e manutenção deste limite. O mito fundador do asilo se assenta contraditoriamente na libertação das correntes dos loucos, mas tem a sua função de segregação vigilante preservada até pelo

⁸⁴ FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 80.

⁸⁵ FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 80.

⁸⁶ FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 80.

⁸⁷ FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 83.

menos as primeiras políticas de desospitalização no século XX. E o alienismo, inaugurado como grande responsável pelo tratamento do louco tem acompanhado a trajetória da loucura até os nossos dias, e de modo caricaturado⁸⁸ ou dissimulado carrega a crônica da história da loucura na sua fundamentação.

A divisão entre os loucos reais e os são (todos aqueles internados nos asilos que por diferentes motivos não são loucos de fato) se concentrou na figura de Philippe Pinel como forma de libertação dos loucos da clausura clássica. Lenda ou realidade, é verdadeiro que o vulto de Pinel representou para a psiquiatria até bem pouco tempo o peso de um fundador de sua história, como nas lendas que cercam a figura de Pinel que o retratam como o grande libertador dos loucos acorrentados na escuridão dos calabouços de Bicêtre. Lenda à parte, a grande implicação trabalhada por Foucault advinda deste gesto de libertação dos loucos acorrentados, foi “abrir-lhes o domínio de uma liberdade que será ao mesmo tempo o de uma verificação; [...] permitir que apareçam numa objetividade que não mais será ocultada nem nas perseguições, nem nos furores que lhes correspondem”⁸⁹. Da mesma forma, o que a lenda do gesto de Pinel acarretou é que tal “força do mito pôde prevalecer sobre toda verossimilhança psicológica e sobre toda observação rigorosamente médica; está claro que, se os indivíduos libertos eram realmente loucos, eles não foram curados com aquele ato”⁹⁰. Se o mito se justifica em um fato verdadeiro ou não, não cabe a este trabalho recuperar, mas a interpretação de Foucault sobre o mesmo tem um papel fundamental para a sua própria reconstrução do sistema de divisões proposto pela *História da loucura*. Isto é, o que importa para Foucault é o valor simbólico que tal gesto representou como toda uma reestruturação política dos asilos, de modo que a mudança de sua funcionalidade pôde tomar forma devido a toda ambiência política revolucionária da época carregada de discursos de liberdade e igualdade sob a luz de um projeto científico iluminista. Atrelado a tal gesto, a libertação simbolizará a cura materializada da insanidade dos aprisionados. No entanto, é claro que a libertação por si só não é o fator decisivo de cura da loucura, apesar de ser tratada de tal forma, até porque, como diz Foucault; “o que constitui a cura do louco, para Pinel, é sua estabilização num tipo social moralmente reconhecido e aprovado”⁹¹. No mais, a loucura

⁸⁸ Aqui a referência é ao homônimo conto de Machado de Assis de 1881, que desempenha um papel fundamental como crônica e crítica da ciência e do alienismo do século XIX no Brasil. Cf. MACHADO DE ASSIS. *O Alienista*. São Paulo: Editora Ática, 1992.

⁸⁹ FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 466.

⁹⁰ FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 474.

⁹¹ FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 474.

ainda persiste no silêncio intramuros. Por isso, é importante atentar para o fato de que apesar do mito da libertação e do desenvolvimento de uma lógica médica de tratamento dos loucos, as instituições permanecem as mesmas, os lugares físicos que continham a animalidade e a violência dos insensatos permanecem intactos, a moralidade que cercava a loucura se mantém. Deste modo, a justificativa da libertação dos loucos só tem sentido se for vista sob a lógica racionalista de um humanismo em desenvolvimento e que corresponde ao nascimento dos hospitais, à institucionalização da função médica e do poder psiquiátrico, à moralização do tratamento da loucura e ao projeto científico da modernidade.

Enfim, se não é mais a contenção física que imperará no trato da loucura, ao menos a presença física dos asilos e manicômios será tão forte e acentuada quanto no cenário social, político e ético anterior a tal gesto. O hospital, nesta lógica inaugurada por Pinel segundo Foucault, será um espaço de moralização do louco, sendo a cura o resultado esperado decorrente disto. O enclausuramento será, antes de tudo, um laboratório da razão que busca o apaziguamento das violências, das paixões, dos delírios e das contradições do espírito através da ferramenta moral como terapêutica, além dos banhos frios. Segundo Foucault, “um asilo que não mais seria uma jaula do homem entregue à selvageria, mas uma espécie de república do sonho onde as relações só se estabeleceriam numa transparência virtuosa”⁹². Tal transparência é a dos valores razoáveis e racionais das formas ideais da sociedade iluminista, onde a natureza e a cultura se coadunariam possibilitando que toda a verdade moral da loucura pudesse se expor livremente.

O internamento clássico havia criado um estado de alienação que só existia do lado de fora, para aqueles que internavam e que só reconheciam o interno como Estranho ou Animal; Pinel e Tuke, nesses gestos simples em que a psiquiatria positiva paradoxalmente reconheceu sua origem, interiorizaram a alienação, instalaram-na no internamento, delimitaram-na como distância entre o louco e ele próprio, instituindo-o com isso em mito. E é bem de mito que se deve falar quando se faz passar por natureza aquilo que é conceito, por liberação de uma verdade o que é reconstituição de uma moral, por cura espontânea da loucura aquilo que talvez não passe de sua secreta inserção numa realidade artificiosa⁹³.

A chave de leitura para compreender o mecanismo disciplinar que constituiu o asilo e a sua função, está no fato deste ocupar um lugar central em um processo de reorganização social que atribui tipos sociais que serão desempenhados neste esquema. A institucionalização dos asilos e da psiquiatria não inventa uma identidade do louco, mas delimita ainda mais seu

⁹² FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 474.

⁹³ FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 476.

conteúdo, reforçando seus contornos e as formas de sua patologia a uma geografia específica. Assim, a loucura que mesmo na sua proximidade confinada era a estranheza e a animalidade do louco, se reduz à imagem do alienado em sua própria alienação mental. Foi contemporâneo a esta categorização da loucura como patologia que a internação se tornou um imperativo não só de acolhimento institucional do louco e de toda a espécie de marginais, mas também de seu tratamento e de seu estudo. O reconhecimento de doente mental dado ao louco é parte desse intuito de dar alguma finalidade à loucura – tal como outras tantas formas de desvios – que muito antes do enclausuramento como prática universal, vivia solta no ambiente social. Assim, não fora somente com os loucos que a sociedade ocidental inaugura sua vontade de internação, porém, é com a loucura que esse processo se estende até os nossos dias passando por diversas metamorfoses e reformas.

O asilo construído pelo escrúpulo de Pinel não serviu para nada e não protegeu o mundo contemporâneo contra a grande maré da loucura. Ou melhor, serviu, serviu muito bem. Se libertou o louco da desumanidade de suas correntes, acorrentou ao louco o homem e sua verdade. Com isso, o homem tem acesso a si mesmo como ser verdadeiro, mas esse ser verdadeiro só lhe é dado na forma da alienação⁹⁴.

Se antes a loucura já guardava uma verdade sobre o homem que era oculta a este, misteriosa na profundidade da diferença que representava, agora a loucura como adoecimento também é condição e possibilidade de ser de todo humano como sujeito alienado de si mesmo. A razão da loucura é uma razão alienada de si mesma, por isso deve ser tratada e recuperada. Agora a loucura é tomada pela objetividade da doença mental que a define como tal, agora o reconhecimento e o relacionamento com a mesma é de um olhar objetivo, de um olhar médico que “é dirigido para um objeto que ele atinge através apenas de uma verdade discursiva já formulada”⁹⁵. Daí que a loucura “não mais deve inscrever-se na negatividade da existência, como uma de suas figuras mais abruptas, porém tomar lugar progressivamente na positividade das coisas conhecidas”⁹⁶. A negatividade da qual fala Foucault não é a da sua marginalidade destituída de liberdade comum da sociedade, mas de sua diferença ontológica como alteridade, que agora é a semelhança anuladora dos riscos e das rupturas delegada ao silêncio. E como ainda pontua incisivamente Peter Pál Pelbart sobre o assunto, “no internamento clássico o louco estava exposto ao olhar, mas agora trata-se de um outro olhar,

⁹⁴ FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 522.

⁹⁵ FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 439.

⁹⁶ FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 439.

menos escandalizado, menos fascinado, menos temeroso e mais penetrante”⁹⁷. O enclausuramento moderno, como grande política da loucura, como política predominante de governo da loucura ao longo do tempo, foi o que possibilitou a mudança estrutural do olhar, agora um olhar que penetra na verdade de um objeto de conhecimento.

Assim, este problema de cultura vem constituindo tanto a loucura quanto a doença mental através das épocas e culturas distintas – por meio ou de uma política do enclausuramento e a sua contenção física, simbólica e subjetiva ou de uma pluralidade multiforme e a sua liberdade desarrazoada um tanto mística, divinatória e profética sob o prisma exposto até aqui – e mostram os horizontes indelévels que a força desse fenômeno tem ocupado nas paisagens concretas ou imaginárias de nossa história. Tal força desse fenômeno é disruptiva, múltipla e disforme, marginal por sua natureza estranha que ao longo da história foi muito mais estranha apenas a si mesma. A grande política de separação que um dia foi capaz de distinguir pela negatividade toda espécie de fenômenos positivos produtos de sua própria lógica de captura, enclausuramento, contenção e tutela, não é capaz de dizer a verdade sobre a totalidade do desatino sem que se contraste com ele o reflexo de seu conteúdo desalojado. O ser da loucura é um ser no negativo e apesar da busca de toda a positividade sob uma mesma concepção de doença mental, toda a afirmação de loucura é a afirmação de uma virtualidade despojada de seu conteúdo, mas investida de todas as potencialidades em si mesmas não-loucas. Por isso mesmo o louco é toda a medida do possível, toda possibilidade de efetuar em si o que ainda não é de sua cultura, tudo aquilo que a ela não se integra, a virtualidade do que ainda não tem lugar. Desta forma, antes mesmo do lugar de açoitado pela razão soberana, o louco é o conservado, o preservado, é aquele que guarda em torno de si as virtualidades ainda não cristalizadas, ainda não capturadas sob a forma do racional, da norma, da média, do conceito e etc.

O que se desenha no horizonte trágico da loucura é todo um processo de governamentalização da vida que não se limita apenas ao louco, pois atingiu também as mulheres, os criminosos, os homossexuais, os negros e toda espécie de diferença marginal ao mesmo. E a psiquiatria, a medicina e as formas mais apuradas do poder psiquiátrico vigiam essa fronteira asséptica que mantém imaculada a identidade da exterioridade. De maneira que o louco está inserido em uma universalidade genérica da loucura/doença, mas afastado da universalidade social dos outros não-loucos. É como se o louco fosse aquele sobrecarregado

⁹⁷ PELBART, P., *Da clausura do fora ao fora da clausura*, p. 60.

de conteúdo, ou seja, de toda a conceitualização e classificação patológica e moral em si, mas, ao mesmo tempo, uma figura no negativo da diferença que representa para as convenções sociais. Logo, este processo histórico de posituação da loucura a partir do aparato conceitual psiquiátrico como uma classificação nosológica, apenas reforça ainda mais na identidade da doença a exceção à norma que a loucura constituiu.

O problema da localização histórica da loucura enquanto um fato de civilização não deve ser considerado apenas como um problema sociológico que dependerá exclusivamente da inclusão ou da exclusão de tal sujeito do âmbito público. O problema que está no centro dessas dinâmicas envolve fundamentalmente as produções de saberes e a institucionalização de conhecimentos sobre a loucura a partir de mudanças de racionalidades filosóficas e científicas em torno dela que ainda se sustentam sobre justificativas moralizantes. Por isso é um problema ético e político. O que nos coloca diante de um processo de reconhecimento ainda maior no âmbito social que acarreta a pertinência do louco dentro de uma sociedade e a sua liberdade de atuação como qualquer outro ator ético e político. Dessa forma, é importante atentar para a pertença social do louco, que depende, em maior medida, da pertinência da tensão produzida pela loucura no contexto social, que desacomoda a razão apenas pela excepcionalidade de sua presença. Por isso que, a mirada de uma prática ética e discursiva da loucura num contexto político é fundamental até para a análise histórica dessa experiência devido aos próprios deslocamentos internos sofridos por essas figuras da loucura.

PARTE 2/ PARRESÍA, A CORAGEM E A CRÍTICA DO DIZER A VERDADE

2. *PARRESÍA*, A CORAGEM E A CRÍTICA DO DIZER A VERDADE

2.1 *Parresía como prática de veridicção*⁹⁸

O presente capítulo busca discutir alguns pontos introdutórios da noção grega de *parresía* enquanto atitude ético-discursiva dentro do pensamento de Michel Foucault, em oposição ao que chamamos de ordem institucional dos discursos. Nossa leitura se baseia em dois momentos distintos cronologicamente, mas próximos problematicamente quanto à divisão entre *bíos* e *lógos* a respeito da produção de discursos, isto é, entre a produção de discursos a partir de um modo de vida, de um *éthos* discursivo e a produção de discursos como forma de conhecimento, como fruto de uma vontade de verdade no pensamento do filósofo francês. Para isso, aproximamos o “sistema de exclusão (sistema histórico, institucionalmente constrangedor)”⁹⁹ descrito na aula inaugural de 1970, *A ordem do discurso*, da distinção entre *parresía* e enunciado performativo presente no curso de 1983, *O governo de si e dos outros*. Nossa proposta com esta aproximação é defender a semelhança que há entre tal processo de separação histórica – tal como descrito na aula inaugural – e o processo de separações, de rupturas e descontinuidades entre as formas de loucura, desrazão e doença mental tal como descrevemos no capítulo anterior. A ideia que liga esses períodos distintos da obra de Foucault – mas que não quer dizer que não façam parte de um “projeto geral”¹⁰⁰ do filósofo – é mostrar como tal processo de separação foi importante por marginalizar formas discursivas estranhas, diferentes à racionalidade dominante por se tratarem de formas perigosas e disruptivas à ordem institucional dos discursos. As formas performativas dos discursos, isto é, as formas institucionais dos discursos, têm como fim neutralizar os riscos

⁹⁸ Esse capítulo parte da reescrita de um trabalho já publicado em outro momento para ampliar e aprofundar a discussão desta temática da noção de *parresía* dentro do pensamento de Michel Foucault. Cf. BORBA, Elton Corrêa de. *Parresía*, risco e performatividade dos discursos de verdade em Michel Foucault. In: MADARASZ, N; JAQUET, G; FÁVERO, D; CENTENARO, N. (Org.). *FOUCAULT: Leituras acontecimentais*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016, p. 403-421.

⁹⁹ FOUCAULT, M., *A ordem dos discursos*, p. 14.

¹⁰⁰ Projeto assim como é descrito pelo filósofo nas aulas de 5 e 12 de janeiro de 1983, onde ele recapitula o contexto geral de sua pesquisa desenvolvida pelos doze anos de cursos no Collège de France: “Da última vez eu lembrei a vocês qual era o projeto geral, a saber: procurar analisar o que podemos chamar de focos ou matrizes de experiência, como a loucura, a criminalidade, a sexualidade, e analisá-las segundo a correlação dos três eixos que constituem essas experiências, isto é: o eixo da formação dos saberes, o eixo da normatividade dos comportamentos e, enfim, o eixo da constituição dos modos de ser do sujeito”. FOUCAULT, M., *O governo de si e dos outros* (aula de 12 de janeiro de 1983), p. 41.

inerentes da atividade discursiva, logo, tais formas serão completamente contrárias àquilo que defenderemos no capítulo seguinte como formas críticas (e marginais) dos discursos dos cínicos e dos loucos a partir da *parresía* como chave de leitura.

A *parresía* como modalidade do dizer verdadeiro, marca a importância do sujeito engajado¹⁰¹ com a sua enunciação da verdade, marca a importância da coragem da verdade que liga teoria e prática filosófica como expressão de um modo de vida singular e corajoso. Assim, a problemática em torno destas separações como a instituição de uma neutralização dos riscos inerentes à produção de discurso na filosofia, mostra como essa separação é pautada numa progressiva racionalização da filosofia e das práticas discursivas ocasionando um afastamento da filosofia das práticas de si, da filosofia como modo de vida. Como a *parresía* é tratada por Foucault como uma modalidade ético-discursiva, para que esta seja efetuada, o sujeito deve reunir exigências éticas e também políticas como a coragem da verdade para poder ser reconhecido como sujeito de virtude para tal tipo de atitude, ao contrário do papel institucional específico do discurso performativo. Daí então que o nosso interesse nas próximas páginas está assentado justamente nesta característica, já que como forma de vida, a *parresía* se apresenta como condição de existência, como virtude de um sujeito ético enunciador e não como a retórica performativa de um discurso pragmático.

A questão em que nos baseamos é a questão institucional das práticas performativas do dizer a verdade que anula os riscos, a liberdade e a crítica da atividade discursiva em oposição às características da *parresía*. Diferentemente dos discursos performativos, Foucault descreve a *parresía* como a exposição ao risco resultante da proferição da verdade, por isso, enquanto o discurso performativo obedece à cerimonialidade institucional a que está submetido, a *parresía* expõe a relação estabelecida entre os atores da cena parresiástica à indeterminação dos resultados posteriores ao seu proferimento. Devido a esta indeterminação dos resultados no momento da enunciação da verdade, o risco se torna um condicionante para a efetivação da *parresía* e o que a diferencia de outras modalidades do dizer-a-verdade, pois é preciso justamente assumir esses riscos do discurso. Por causa disso, a coragem é descrita

¹⁰¹ Apropriamo-nos aqui do modo como Frédéric Gros descreve Michel Foucault, tanto na situação do curso de 1984, *A coragem da verdade*, quanto no seu pequeno livro com textos de Judith Revel e Philippe Artières, *Foucault: a coragem da verdade*. Cf. GROS, Frédéric. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. . *A coragem da verdade: o governo de si e dos II: curso no Collège de France (1983-1984)*. Trad. Eduardo Brandão. 1ª edição. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011. pp. 303-316. Cf. GROS, Frédéric. A parrhesia em Foucault (1982-1984). In: GROS, Frédéric (org.). *Foucault: a coragem da verdade*. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004b. pp. 155- 166.

como uma característica fundamental de um esquema parresiástico, trabalhado pelo filósofo nos seus últimos cursos, que desempenha uma ação simultaneamente ética e política daquele que diz a verdade. Devido aos riscos intrínsecos a esta atividade, produzir um discurso verdadeiro seria, assim, considerado uma atitude crítica frente a esta institucionalidade asséptica dos discursos. Portanto, é a partir deste esquema que poderemos fazer a leitura da *parresía* como condição de efetivação de um discurso livre da loucura, entendendo de antemão que a experiência disruptiva da loucura já constituiria uma ruptura material à instituição da ordem.

Embora Foucault não tenha definido especificamente a loucura como uma forma de *parresía*, esta aparece de modo latente em outros trabalhos do filósofo descrita como tendo sido considerada ao longo da história a portadora de uma particular forma de verdade oculta sobre o mundo e o humano¹⁰². No entanto, antes de considerarmos esta verdade naquilo que ela tem de oculta ou verdadeira sobre o humano, será possível pensá-la como crítica?

Assim sendo, buscamos apresentar algumas das características básicas da noção de *parresía*, como foram descritas por Michel Foucault nos seus últimos cursos, para poder apontar no capítulo seguinte, semelhanças e condições de possibilidade para conceber o discurso do louco como crítica. Esta aproximação entre loucura e *parresía* visa compreender o discurso da loucura enquanto discurso crítico à ordem institucional tal como na *parresía*, à medida que esta crítica provoca um deslocamento do lugar seguro da razão institucionalizada.

Logo, antes de desenhar mais detalhadamente esta forma da loucura vista através da *parresía*, começamos com a descrição das formas desta noção de veridicção de si que a *parresía* assume. A noção de *parresía* foi tema de conferências e dos cursos do filósofo francês antes de sua morte, cursos estes proferidos no Collège de France entre os anos de 1981 e 1984. E, tal como descreve Foucault no curso de 1982, *A hermenêutica do sujeito*, o significado etimológico da palavra *parresía* “é o fato de tudo dizer (franqueza, abertura de coração, abertura de palavra, abertura de linguagem, liberdade de palavra)”¹⁰³. Assim, a etimologia da palavra grega já indica uma relação entre a liberdade e o discurso, sendo que, é esta característica que faz “com que se diga o que tem vontade de dizer, com que se diga o

¹⁰² Esta perspectiva está presente na *História da loucura* e também numa conferência dada em Tóquio em 1970, *La folie et la société*. FOUCAULT, M. La folie et la société. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*, II. Paris: Gallimard, 1994b. pp. 128-135. Além das análises da tragédia *Íon* de Eurípedes no curso de 1983, *O governo de si e dos outros*, nas aulas de 19 e 26 de janeiro, e 2 de fevereiro daquele ano, onde podemos ler este tema a partir do conflito paixão, ilusão e verdade, apesar de não ter exposta uma associação direta entre *parresía* e a loucura ou o louco neste curso.

¹⁰³ FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito* (aula de 3 de março de 1982), p. 440.

que se pensa dever dizer porque é necessário, porque é útil, porque é verdadeiro”¹⁰⁴. Esta noção significa ter a liberdade para falar o que pensa porque crê que o que diz é verdadeiro. Então, dessa forma, o discurso livre da *parresía* é o discurso que se deve dizer por que é verdadeiro e que liga a liberdade e a verdade do discurso numa mesma atitude. Foucault descreve a *parresía* nesta aula de março de 1982 como uma das formas de relação entre sujeito e verdade, formas de relações éticas que vinham ocupando as pesquisas do filósofo naquele curso e que o acompanharam nos cursos seguintes¹⁰⁵.

Foucault está preocupado no contexto deste curso de 1982 com as práticas de si na Antiguidade greco-romana, das quais, a *parresía* é destacada como forma de uma prática de veridicção de si, ou seja, como forma de uma relação pessoal entre a constituição do ser do sujeito e a sua produção de verdade. Daí que o valor da verdade do discurso parresiástico é sempre levado em consideração nessa relação existente entre o enunciado verdadeiro e o sujeito ético reconhecido como sujeito de virtude pela verdade que profere e pelos demais componentes da cena parresiástica. Dessa forma, o reconhecimento do dizer a verdade está para além do enunciado ser verdadeiro ou falso do ponto de vista de um conhecimento verdadeiro, mas se baseará no reconhecimento moral do sujeito que o enuncia em sua atitude pública. Conforme descreve Foucault, a *parresía* também pode ser traduzida entre os latinos como *libertas*, sendo que a “[*parresía*] é essencialmente uma qualidade moral que se requer, no fundo, de todo sujeito que fala”¹⁰⁶, sendo que, este falar francamente, este dizer a verdade da *parresía* está ligado diretamente à ação daquele que se assume enquanto sujeito de si. A *parresía* é uma das modalidades fundamentais do dizer-verdadeiro que liga o sujeito ao discurso, que liga também a virtude à verdade enquanto cuidado de si e dos outros, enquanto processo de veridicção que tem o sujeito como parâmetro de pessoalidade indissociável da verdade enunciada. No momento mesmo de reconhecer o valor da verdade atribuído ao

¹⁰⁴ FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito* (aula de 3 de março de 1982), p. 440.

¹⁰⁵ Essas temáticas em torno do último Foucault têm sido amplamente pesquisadas e discutidas no Brasil e no exterior nos últimos anos, em grande parte, devido às publicações dos cursos pela *Gallimard* na França e às traduções publicadas posteriormente no Brasil. Logo, remontar as entradas, as análises, os comentadores, as influências e os debates críticos do pensamento de Michel Foucault na atualidade seria, no espaço de tempo e no contexto desta pesquisa, algo que exigiria um fôlego muito grande e do qual não dispomos neste momento, mas interessados na temática podem conferir os trabalhos de Tomás Abraham et al (*El último Foucault*, 2003); Frédéric Gros e Carlos Lévy (*Foucault y la filosofía antigua*, 2004a); Frédéric Gros et al (*Foucault: a coragem da verdade*, 2004b); Ernani Chaves (*Michel Foucault e a verdade cínica*, 2013) e entre outros. Embora citados assim indiretamente, são textos bastante elucidativos para uma boa introdução ao tema e discussão sobre este último período das pesquisas foucaultianas, além dos próprios cursos publicados. Aqui neste trabalho nos aproximamos dos debates com esses comentadores, mas sempre a partir de uma proposta de discussão particular.

¹⁰⁶ FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito* (aula de 3 de março de 1982), p. 440.

sujeito que profere seu discurso, reconhece-se a virtude daquele que tem as competências para efetivar a *parresía*. O parresiasta é então aquele que ao enunciar a verdade compromete-se com ela, assume os riscos desta atividade e por isso é reconhecido como virtuoso. Falar de *parresía* então é falar prioritariamente de uma verdade relacional, de uma verdade da relação do sujeito com ele mesmo e com o outro através de seu discurso verdadeiro.

As primeiras características desta noção grega começaram a ser traçadas ainda no curso *A Hermenêutica do sujeito* (1981-1982) a partir de sua perspectiva ética, já que este curso foi dedicado às práticas de subjetivação na Antiguidade grega, práticas éticas como o cuidado de si (*epiméleia heautoû*), por exemplo. A partir das primeiras aulas de março de 1982, Foucault nos leva a considerar essa importância ética como parte de um processo de constituição do sujeito e de seu próprio discurso de verdade. Como o foco daquele curso era nas práticas de si, nas técnicas de subjetivação dentro de um contexto ético, a principal leitura que o filósofo francês faz naquele momento da *parresía* é como uma prática de veridicção, ou seja, uma prática de constituição do sujeito como uma prática do dizer-verdadeiro. Assim, é este núcleo ético da noção de *parresía* iniciado em 1982 que acompanhará Foucault nos anos seguintes, mesmo a partir da perspectiva política desta noção trabalhada no curso de 1983, *O governo de si e dos outros*, pois, esta noção de *parresía* dentro das pesquisas foucaultianas é compreendida numa relação intrínseca entre ética e política. Os estudos de Foucault sobre os antigos têm como principal interesse as práticas de si entre a Antiguidade grega e romana, conectando o contexto dos últimos livros de Foucault dedicados à história da sexualidade a partir da cultura de si de uma estética existência entre os gregos ao dos últimos cursos entre os anos de 1982 e 1984, onde a pesquisa é ampliada e aprofundada¹⁰⁷. Mas é nos cursos no Collège de France que a noção de *parresía* aparece e começa a ser trabalhada mais largamente.

O interesse e as análises de Foucault sobre essa forma do dizer verdadeiro começam a partir da distinção entre esta noção de *parresía* e outras formas de veridicção, como a confissão na pastoral cristã. A confissão teve uma função de enunciação da verdade completamente distinta do sentido atribuído por Foucault à *parresía*, apesar destas duas formas em particular terem um sentido comum que é o da relação da verdade do sujeito consigo mesmo. Porém, a confissão se caracteriza pela confissão da “verdade de si mesmo”

¹⁰⁷ GROS, F. Introducción. In: GROS, Frédéric. *Foucault y la filosofía antigua*. Trad. Elena Marengo. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2004a. pp. 5-10.

para um confessor como expiação dos pecados, como prática de si em busca da salvação. Para o filósofo, a confissão tinha a função de “clamar pela indulgência dos deuses ou dos juízes”¹⁰⁸, tendo apenas uma função instrumental do dizer-verdadeiro como prática espiritual. Já a *parresía* tinha um papel similar enquanto produção de discursos verdadeiros, enquanto relação entre sujeito e verdade, enquanto prática de governo da alteridade, mas, ao contrário da confissão como forma unidirecional de enunciação da verdade, a *parresía* insere-se num contexto dialógico entre o mestre e o aprendiz, entre o parresiasta e os demais elementos da cena discursiva. Segundo Frédéric Gros, comentando esta questão, diz que “a confissão designa a fala do dirigido, no sentido de que ele precisa produzir um discurso verdadeiro sobre si mesmo, dirigido a um Outro (seu diretor de consciência, seu confessor etc)”¹⁰⁹. Tais definições de *parresía* partem de um “jogo de oposições”¹¹⁰ como é mostrado por Gros, onde Foucault apresenta esta noção a partir de sua oposição a outras formas discursivas da Antiguidade. Nesse caso, a diferença entre a *parresía* e a confissão reside no fato de que não se trata de uma confissão da verdade ou de uma revelação de segredos íntimos para um diretor de consciência, mas da enunciação como parte de um processo de subjetivação de si. O objetivo na *parresía* não é o da expiação dos pecados confessados, mas a transformação do sujeito através do discurso de verdade.

Desta forma, Foucault diz o seguinte sobre estas práticas de dizer a verdade sobre si mesmo:

Creio ser este um dos mais notáveis traços da prática de si naquela época: o sujeito deve tornar-se sujeito de verdade. Deve ocupar-se com discursos verdadeiros. É preciso, pois, que opere uma subjetivação que se inicia com a escuta dos discursos que lhe são propostos. É preciso, pois, que ele se torne sujeito de verdade, que ele próprio possa dizer o verdadeiro, que possa dizer a si mesmo o verdadeiro¹¹¹.

O que o filósofo diz neste trecho é que há um processo de subjetivação importante operando em relação à verdade e ao sujeito que dela faz uso nestas práticas, especialmente a *parresía*. E assim como no cuidado de si, onde o sujeito deve ocupar-se consigo mesmo para que melhor possa governar a si e aos outros¹¹², na *parresía* o sujeito deve ocupar-se da mesma

¹⁰⁸ FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito* (aula de 3 de março de 1982), p. 438.

¹⁰⁹ GROS, F., *A parrhesia em Foucault (1982-1984)*, p.156.

¹¹⁰ GROS, F., *A parrhesia em Foucault (1982-1984)*, p.156.

¹¹¹ FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito* (aula de 3 de março de 1982), pp. 438-439.

¹¹² Vemos a partir da aula de 6 de janeiro de 1982, quando Foucault faz a leitura do diálogo *Alcibiades* de Platão, como o cuidado de si (*epiméleia heautoû*) é uma importante forma de pedagogia para aquele que tem como objetivo o governo da cidade, como a ideia de ocupar-se consigo mesmo é importante para a formação ética e

forma com a sua verdade e com o seu discurso verdadeiro enquanto constituição de si. A relação que se estabelece é uma relação de veridicção de si, já que é entre o sujeito e a sua verdade proferida, e também como uma relação de si consigo e com o outro como uma relação pedagógica. Na *parresía* trata-se de uma relação dialógica, no diálogo entre mestre e discípulo onde ambos devem se relacionar com a verdade proferida, tanto na relação do discípulo com a verdade que lhe é dirigida pelo mestre, quanto ao mestre que tem a responsabilidade pela direção do outro a quem se dirige. Na tradição do diálogo socrático, sobre o papel do discípulo, Foucault nos diz que: “trata-se de colocá-lo à prova, colocá-lo à prova do sujeito que diz a verdade, para forçá-lo a tomar consciência do ponto em que está na subjetivação do discurso verdadeiro, na sua capacidade de dizer o verdadeiro”¹¹³. A relação entre as partes na *parresía* é fundamental para testar a capacidade do discípulo em dizer a verdade, porém, não tanto como na confissão de uma verdade de si, mas, senão como numa relação pedagógica onde o seu discurso se liga ao discurso do mestre e sua verdade. O mestre é aquele que deve obedecer à *parresía* pela responsabilidade que tem na direção existencial do discípulo, já que o que diz de verdadeiro será incorporado ao discurso verdadeiro do próprio discípulo. É uma relação muito importante de subjetivação entre o discurso do mestre e o do discípulo, já que é a partir do discurso do mestre que o discípulo forma o seu próprio discurso autonomamente. Por isso o discurso do mestre não pode ser falso, superficial ou sedutor como numa disputa retórica, de onde visa apenas à vitória sobre o adversário debatedor. Para Foucault, “é preciso que seja um discurso tal que a subjetividade do discípulo possa dele apropriar-se e que, apropriando-se dele, o discípulo possa alcançar o objetivo que é o seu, a saber, ele próprio”¹¹⁴, ou seja, a sua própria formação moral. Deste modo, o silêncio por parte do discípulo é uma importante forma de apreensão da verdade proferida pelo mestre para que ele próprio possa enfim tornar-se sujeito de veridicção.

A *parresía* é também descrita por Foucault como uma forma de *áskesis* no sentido dado pelos filósofos da Antiguidade a este termo, termo que “tinha por função estabelecer um vínculo entre o sujeito e a verdade, vínculo tão sólido quanto possível, e que permitisse ao sujeito, quando tivesse atingido sua forma acabada, dispor de recursos verdadeiros que ele

política daquele que deterá o poder de governar não só a si mesmo, mas também aos outros. FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito* (aula de 6 de janeiro de 1982), pp. 41-51.

¹¹³ FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito* (aula de 3 de março de 1982), p. 439.

¹¹⁴ FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito* (aula de 3 de março de 1982), p. 442.

devia ter e conservar a mão”¹¹⁵. Logo, a *parresía* seria uma forma de ascese porque liga sujeito e verdade através de uma forma discursiva, o discurso verdadeiro é então um instrumento de uma técnica e de uma prática de cuidado de si, porque, segundo Foucault, “a ascese – e é este o seu papel – constitui o sujeito como sujeito de veridicção”¹¹⁶.

Assim, a *parresía* é descrita como uma forma de veridicção de si e como tal também se distinguirá, no trabalho de Foucault, de demais estratégias discursivas como a retórica e a lisonja. Sendo que nesta distinção já se destaca o valor da *parresía* e do parresiasta enquanto ação do dizer a verdade para além de uma performatividade sistematizada da proferição de um enunciado ou da superficialidade de uma técnica de persuasão dialógica que não compromete nem o seu enunciador e nem a relação em que este se encontra. Essa distinção é importante para compreender o quanto o valor da ação da *parresía* e da sua verdade reside antes de tudo num valor ético e político fundamental dessa relação discursiva, pois o sujeito na *parresía* compromete a si mesmo de acordo com a verdade proferida e o contexto onde se encontra. Para efetivar-se a *parresía*, o sujeito ao proferir o seu discurso deve se expor e assumir os riscos desta proferição, porque a verdade é a verdade da virtude do sujeito que se expõe. São os efeitos indeterminados da proferição que faz de tal atitude discursiva arriscada.

O termo [*parresía*] refere-se, a meu ver, de um lado à qualidade moral, à atitude moral, ao *êthos*, se quisermos, e de outro, ao procedimento técnico, à *tékhne*, que são necessários, indispensáveis para transmitir o discurso verdadeiro a quem dele precisa para a constituição de si mesmo como sujeito de soberania sobre si mesmo e sujeito de veridicção de si para si¹¹⁷.

Nesta mirada foucaultiana, a *parresía* é tanto uma técnica quanto uma ética, enquanto técnica poderá ser operacionalizada como forma de produção de discurso, enquanto ética poderá ser vivida como expressão dramática do mesmo discurso. Este ponto será discutido no próximo capítulo, pois é neste ponto que se dará a liga que mistura loucura e *parresía*, entendendo que na loucura a operacionalização da *parresía*, operacionalização do esquema discursivo que ela monta, possibilita esta soberania do sujeito que se constitui através do seu desejo de proferir a sua verdade como uma dramática parresiástica do louco. Porque o que está em jogo na *parresía* segundo Michel Foucault, é “a franqueza, a liberdade, a abertura, que fazem com que se diga o que se tem a dizer, da maneira como se tem vontade de dizer,

¹¹⁵ FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito* (aula de 10 de março de 1982), p. 449.

¹¹⁶ FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito* (aula de 10 de março de 1982), p. 449.

¹¹⁷ FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito* (aula de 10 de março de 1982), p. 450.

quando se tem vontade de dizer e segundo a forma que se crê ser necessário dizer”¹¹⁸. O desejo e a vontade de falar a sua verdade é o que guiará as condições básicas para a realização de um discurso livre do louco como sujeito ético e político autônomo. Sendo que a *parresía*, encontrando-se neste limite entre uma técnica e um modo de vida, se torna muito mais que um conceito, mas um instrumento que ultrapassa a sua função metodológica e cria espaços e possibilidades de pensar outras formas de experiências da verdade.

Segundo Foucault, diferentemente da retórica, na *parresía* “deve ser outra coisa que, ao mesmo tempo, é uma técnica e uma ética, é uma arte e uma moral”¹¹⁹. Assim sendo, esta noção encontra-se no centro de uma relacionalidade que faz do discurso não apenas uma simples técnica de convencimento ou disputa por afirmação de uma melhor verdade ou de uma verdade única como conhecimento. Mas como virtude particular do sujeito que a enuncia, esta verdade deve representar a singularidade de seu enunciador e de seu processo de constituição de si. Segundo Gros, é uma fala engajada, pois “supõe uma adesão do falante a seu enunciado; trata-se de enunciar uma verdade que constitui uma convicção pessoal”¹²⁰. E por se dar num contexto dialógico, onde há uma troca de verdades entre mestre e discípulo, ou entre parresiasta e quem quer que seja, a verdade é assim particular e relacional, porém não há imposição de uma verdade, senão que esta atua como formação da verdade do outro que se constitui a partir do relato do outro. A *parresía* é assim uma atividade pública, o que faz dela uma atividade política importante que se diferenciará substancialmente de técnicas discursivas tal como a retórica e a lisonja.

Segundo Foucault, estas duas formas constituem dois adversários à *parresía* do mestre, sendo a lisonja um adversário propriamente moral e a retórica um adversário ou parceiro especificamente técnico. Tais adversários representam a medida oposta do que a *parresía* deverá representar como atitude ético-discursiva. Ambas as formas estão ligadas ao poder e à política, e a *parresía*, também ligada ao âmbito político, opõe-se a estas formas pelo conteúdo moral de sua verdade. Na *parresía*, a legitimação do discurso é sempre avaliada pela moralidade do sujeito em relação à verdade.

Já na lisonja o que há é uma bajulação, uma subserviência ao poder dominante, o lisonjeador apenas reforça a vaidade e o poder de quem serve, sua verdade não é mais que a verdade que o tirano ou quem mais deter o poder deseja ouvir. Por isso a lisonja é o

¹¹⁸ FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito* (aula de 10 de março de 1982), p. 450.

¹¹⁹ FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito* (aula de 10 de março de 1982), p. 443.

¹²⁰ GROS, F., *A parrhesia em Foucault (1982-1984)*, p.157.

adversário moral da *parresía*, porque esta, ao servir ao poder e se submeter a ele, não se arrisca e ainda se beneficia de sua posição inferior de bajulação para proveito próprio. Ao obter o que quer, o lisonjeador impede que se conheça a si mesmo e ao outro a quem se dirige.

Temos aqui uma dialética, se quisermos, do lisonjeador e do lisonjeado, pela qual o lisonjeador, encontrando-se por definição em uma posição inferior, estará em relação ao superior em uma situação tal que, relativamente a ele, o superior estará como que impotente, uma vez que é na lisonja do lisonjeador que o superior encontrará uma imagem de si abusiva, falsa, que o enganará, colocando-o assim em situação de fraqueza relativamente ao lisonjeador, relativamente também aos outros, e finalmente a si mesmo¹²¹.

O lisonjeador cria como que uma codependência em relação ao lisonjeado, nesta dialética referida por Foucault, o lisonjeado fica impotente diante dos gracejos e da falsidade do lisonjeador. Nem a verdade do lisonjeado, nem a do lisonjeador é exposta, de maneira que “a subjetividade, [...] a relação de si para consigo característica do lisonjeado, é uma relação de insuficiência que passa pelo outro, e uma relação de falsidade que passa pela mentira do outro”¹²². A *parresía* seria desta forma o oposto à lisonja, onde a relação dialética se dá na verdade e na liberdade, não na falsidade e na dependência em relação ao outro. Segundo Michel Foucault a *parresía* é a antilisonja, porque “a verdade que [...] passa de uma ao outro sela, assegura, garante a autonomia do outro, daquele que recebeu a palavra relativamente a quem a pronunciou”¹²³. O cuidado de si e do outro é pervertido e prejudicado na lisonja, anulando ambas as partes em uma dialética da mentira, uma dialética da dependência onde o valor da verdade é corrompido pelos interesses submetidos ao poder. O que há é uma relação em torno do poder que dele usufrui, e a liberdade, se houver, é parcial já que não há crítica ou desafio e todos os riscos são anulados para que se mantenha a relação sociopolítica que se estabeleceu. A importância da diferença entre *parresía* e lisonja é situada sob este aspecto moral da verdade na prática discursiva, uma diferença entre os seus usos e as suas implicações, dado ao fato de que aqui a verdade se contrasta com a falsidade quanto aos interesses relativos ao jogo político.

Sendo assim, se a lisonja é o adversário moral da *parresía*, porque manifesta a falsidade e a dependência no jogo dialógico, a retórica será o seu adversário ou parceiro técnico porque manifestará o poder técnico de convencimento na relação dialógica. Entenda-se parceiro no sentido de que, como uma técnica e as suas características específicas, o

¹²¹ FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito* (aula de 10 de março de 1982), p. 454.

¹²² FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito* (aula de 10 de março de 1982), pp. 457-458.

¹²³ FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito* (aula de 10 de março de 1982), p. 458.

parresiasta poderá abrir mão do uso de técnicas, mas sempre tendo a verdade como conteúdo de seu discurso. E mesmo aí, existe uma problemática fundamentalmente moral na distinção entre estas três formas, sendo que a retórica, que se distingue da *parresía* enquanto técnica, também levanta um importante problema moral que circula o ambiente do debate e do diálogo em que esta se manifesta. O problema que imaginamos é o do uso da verdade, ou melhor, seu não uso ou sua não expressão, pelo menos não em sua totalidade. Na retórica a verdade pode ser conhecida, e sendo conhecida pode ser usada a favor do discurso mesmo não sendo pronunciada. A verdade na retórica seria o trunfo, uma carta na manga para uso e benefício do retórico, pois o que importa é vantagem no debate.

Foucault aponta pelo menos três principais diferenças entre a *parresía* e a retórica na aula de 10 de março do curso de 1982. É nestas diferenças que se desenha a *parresía* como ética, como atitude discursiva, como prática de si em torno da verdade, mesmo nesse jogo de oposição à retórica do qual Gros trata. A retórica é uma técnica e o seu objetivo é basicamente a persuasão do outro, sendo que para isso, para persuadir, o seu discurso não precisa necessariamente ser verdadeiro, desde que este possa convencer a quem se dirige que aquilo que diz é verdadeiro. E mesmo assim, para que a retórica possa ser considerada uma *tékhne*, existe a necessidade de que esta se relacione com a verdade, porém, o que diz Foucault a partir da leitura que faz de Quintiliano é que “a retórica é uma *tékhne* e, por conseguinte, refere-se à verdade, mas à verdade tal como é conhecida por aquele que fala, não a verdade que está contida no discurso daquele que fala”¹²⁴. Isto é, se fosse fundamentada sobre uma mentira a retórica não poderia ser considerada uma *tékhne*, mas nesse caso a questão é a da relatividade da verdade que se enuncia, dado que não é pela mentira manifesta que reside o valor do verdadeiro, porém, o que é levado em consideração como verdade é aquela conhecida pelo retórico de antemão mesmo que não enunciada. O que há é uma verdade conhecida independentemente do discurso, pois o que importa a este é o convencimento pela palavra empregada. O retórico conhece a verdade e por conhecê-la, para poder persuadir o outro, não a expõe. Assim, mesmo a falsidade é assentada numa verdade previamente conhecida, mas é o seu uso que é subvertido diferentemente da *parresía*.

A *parresía* não tem por objetivo convencer o outro de sua verdade e só há *parresía* se houver verdade, só há *parresía* se o discurso for efetivamente verdadeiro, muito diferente da retórica onde a verdade não se liga ao discurso porque não está manifestada neste, talvez

¹²⁴ FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito* (aula de 10 de março de 1982), p. 461.

apenas no negativo de um conhecimento prévio que melhor determina a estratégia discursiva. Desta forma, a primeira diferença reside aqui no uso da verdade, do que se faz dela. “Em segundo lugar, a retórica, como sabemos, é uma arte organizada, e organizada com procedimentos regrados”¹²⁵, segundo relata Foucault. Já a *parresía* não é uma arte, não tanto quanto a retórica, pois suas regras:

são as regras de prudência, regras de habilidade, as condições que fazem com que se deva dizer a verdade em tal momento, sob tal forma, em tais condições, a tal indivíduo, na medida e somente na medida em que ele for capaz de recebê-la, de recebê-la da melhor forma no momento em que estiver¹²⁶.

Isto é, o que é importante para a efetivação da *parresía* como prática não são os parâmetros técnicos definitivos reproduzidos numa mesma modulação, mas a ocasião em que se manifesta, ao *kairós*¹²⁷. Conforme diz Foucault, “é precisamente em função daquele a quem nos endereçamos que a [*parresía*] deve modalizar não o conteúdo do discurso verdadeiro, mas a forma com que este discurso é sustentado”¹²⁸. Na *parresía* o conteúdo de verdade do discurso deve permanecer acima de tudo, é sua condição fundamental, por isso é o momento, a ocasião, o contexto que deverá modular a forma deste dizer verdadeiro. A verdade já está dada como condição para que haja de fato a *parresía*, e apesar de sua prática não ser alocada tão precisamente como técnica no sentido da retórica, sua forma acidental pode ser vista como condição para que um discurso verdadeiro, verdadeiro como verdade de si, possa se efetivar enquanto prática discursiva autônoma do sujeito e de sua verdade muito particular, entendendo que o conteúdo de verdade do discurso é a própria verdade daquele que enuncia.

Há ainda uma terceira diferenciação com relação à retórica que talvez possa melhor sintetizar a importância prática da *parresía* e o aspecto de seu conteúdo de verdade. Segundo Foucault, a retórica age sobre os outros “no sentido de que permite dirigir ou modalizar as deliberações das assembleias, conduzir o povo, comandar um exército, [...] mas sempre para o maior proveito daquele que fala”¹²⁹. Na retórica, o discurso intervém sobre o outro, mas este obedece apenas aos interesses daquele que fala ou interesses daqueles que este representa. Na

¹²⁵ FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito* (aula de 10 de março de 1982), p. 462.

¹²⁶ FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito* (aula de 10 de março de 1982), pp. 463-464.

¹²⁷ Segundo Foucault, “o que define a [*parrhesía*] é o *kairós*, a ocasião, ocasião que é exatamente a situação dos indivíduos em relação uns aos outros e o momento escolhido para dizer a verdade”. FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito* (aula de 10 de março de 1982), p. 464.

¹²⁸ FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito* (aula de 10 de março de 1982), p. 464.

¹²⁹ FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito* (aula de 10 de março de 1982), p. 465.

parresía, de maneira completamente distinta desta, “trata-se de agir sobre os outros, não tanto para exigir-lhes algo, para dirigi-los ou incliná-los a fazer uma ou outra coisa”¹³⁰. De modo que, essa outra coisa é a ação sobre o outro para que “cheguem a constituir por si mesmos e consigo mesmos uma relação de soberania característica do sujeito sábio, do sujeito virtuoso, do sujeito que atingiu toda a felicidade que é possível atingir neste mundo”¹³¹. Isto é, a ação sobre o outro na *parresía* é sempre em favor do outro e para o bem do outro, mesmo que esta possa se expressar naquele momento como uma crítica. A felicidade era um valor existencial comum buscado entre os antigos, mas na *parresía* esta não é buscada sob interesses próprios como na retórica, seja através de ganhos ou privilégios, sendo que o interesse pessoal na *parresía* diz respeito a esta relação com o outro como generosidade¹³² do mestre que compartilha de sua verdade com o discípulo.

A verdade na *parresía* é a verdade do sujeito e de seu discurso, é uma verdade concreta que se materializa no momento mesmo do discurso, não podendo ser assim falsificada. Por isso a lisonja é materialmente oposta à *parresía*, porque sua verdade é uma não-verdade, ou uma mentira que carrega por trás outros interesses que não o da veridicção do sujeito e da alteridade. O compromisso dialético firmado entre as partes é frágil, é fraco porque é assentado na falsidade, e o mesmo pode-se dizer da retórica, onde há a verdade, mas esta é ocultada apenas para uma melhor manobra que visa alcançar os objetivos particulares propostos, nem sempre estes virtuosos. A questão é a seguinte, entre *parresía*, lisonja e retórica é preciso pensar o que é feito da verdade, quem se utiliza dela e a quem ela interessa? Que efeitos são buscados através de sua enunciação? Como prática de veridicção de si, a *parresía* busca a constituição do sujeito, sua subjetivação, seu processo particular de relação com o outro. Como *kairós*, como ocasião, a *parresía* é acontecimento que se dá como obrigação moral para com o outro, e suas modalidades e seus objetivos se dão no momento mesmo de sua enunciação do qual os efeitos só serão medidos posteriormente. E se a virtude do sujeito que enuncia é o parâmetro de reconhecimento de sua própria verdade, não há como falsificar a verdade, porque é por ela que o seu discurso é medido, é avaliado e reconhecido como discurso de um sujeito livre, ético e político importante.

¹³⁰ FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito* (aula de 10 de março de 1982), p. 465.

¹³¹ FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito* (aula de 10 de março de 1982), p. 465.

¹³² “O exercício da [*parrhesía*] deve ser essencialmente comandado pela generosidade. A generosidade para com o outro está no cerne da obrigação moral da [*parrhesía*]. Numa palavra, digamos pois que o franco-falar, a [*parrhesía*], em sua própria estrutura, é completamente diferente e oposta à retórica”. FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito* (aula de 10 de março de 1982), p. 465.

Deste modo, a *parresía* tem uma condição pública que lhe é intrínseca, tanto na esfera política quanto na esfera ética, que manifesta-se através de uma inter-relação contínua do sujeito moral consigo mesmo e com os outros, e também por uma relação entre o sujeito e o enunciado de verdade. Esta condição pública só é possível por causa do reconhecimento mútuo entre os componentes da cena parresiástica que atuam a enunciação da verdade ali proferida. Por isso, o enfoque na dramática do discurso parresiástico é importante como condição de possibilidade desta efetivação como atitude da verdade derivada de uma condição social que coloca o sujeito ético e político no centro de uma inter-relacionalidade. De modo que, a condição de efetivação da *parresía* somente atua enquanto tal, na expressão da verdade neste interstício entre a moralidade do sujeito enunciador e as consequências deste enunciado no âmbito público.

Conforme também indica Francesco Adorno comentando esta dimensão da *parresía* em Michel Foucault, “para saber se um enunciado é verdadeiro ou falso, os gregos não interrogam o enunciado, mas o sujeito que se atribui o enunciado”¹³³. Quer dizer, a questão da verdade não está tanto no enunciado em si, mas a ligação que este tem com o sujeito. Ou seja, se o sujeito enunciador é um sujeito de virtude, se a função que este opera é reconhecida por sua verdade e somente sua verdade no que de verdadeiro ela manifesta, a *parresía* cumpre seus objetivos, pelo menos os mais públicos e aparentes. Daí que, a grande implicação decorrente desta noção em Foucault é, sem sombra de dúvida, a questão ética da subjetivação de si, por se tratar de uma perspectiva de verdade como um problema que envolve o sujeito e a verdade como particularidade de uma virtude, onde o discurso de verdade é o que liga um sujeito ao outro. Todavia, por isso esta relação com a verdade é uma relação que parte do interior do sujeito para consigo próprio à exterioridade dos outros, exterioridade do social que se apresenta e que escuta aquilo que é pronunciado e reconhece aquilo que é praticado de fato como atitude de alguém responsável não só por si mesmo, mas com a subjetivação dos outros e com a política da cidade. Enquanto na lisonja e na retórica a política serve a interesses bem particulares e em grande parte obedecem a uma política negociada, na *parresía* o sujeito ético é levado em conta pela importância de sua tarefa de condução não só da *polis*, mas também da alma dos outros. Assim as concepções de *parresía* e *epiméleia heautoû*, que são os objetos da análise de Foucault no curso *A hermenêutica do sujeito*, estão intimamente ligadas entre si, de

¹³³ ADORNO, Francesco Paolo. *A tarefa do intelectual: o modelo socrático*. In: GROS, Frédéric (org.). *Foucault: a coragem da verdade*. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004, p. 60.

modo que a compreensão das práticas de si na antiguidade grega está atrelada uma à outra na leitura que Foucault faz delas. A *epiméleia heautoû* também é uma prática de veridicção¹³⁴ do ser do sujeito que se ocupa de si mesmo e que se constitui enquanto tal, a *parresía*, não muito diferente disso, é o elemento da linguagem do outro que se liga ao sujeito em formação, nesta relação de interioridade e exterioridade do processo de subjetivação através da verdade referente a um conjunto de práticas de si da Antiguidade.

Tal como as práticas de cuidado de si, a *parresía* também se relaciona às técnicas de governamentalidade, práticas de governo não só de si, mas do outro onde o parresiasta também atua como aquele que se responsabiliza pela direção da cidade. Como na relação entre mestre e discípulo, o mestre é aquele que profere a verdade na relação pedagógica estabelecida, é também aquele que guia o governante ou outro que detenha o poder político. Por isso a função formadora da *parresía* e o papel de guia do mestre são tão importantes para a vida pública e social da cidade. Deste modo, a importância política desta noção se amplia ainda mais conforme o propósito de governo dos outros no âmbito discursivo, isto no sentido de compreensão do contexto ético-político a que Foucault se refere, de sua análise das práticas filosóficas da Antiguidade que se encontram em um lugar comum enquanto práticas éticas, políticas e estéticas¹³⁵ até certo ponto. O falar livremente, a fala franca é fundamentalmente uma atitude de vida e um dizer que se efetua na prática existencial, “esse sentido moral geral da palavra [*parresía*] assume na filosofia, na arte de si mesmo, na prática de si de que lhes

¹³⁴ “É preciso reter sempre na memória, que esta exigência de ocupar-se consigo, esta prática ou antes, o conjunto de práticas nas quais vai manifestar-se o cuidado de si – enraíza-se, de fato, em práticas muito antigas, maneiras de fazer, tipos e modalidades de experiência que constituíram o seu suporte histórico, e isto bem antes de Platão, bem antes de Sócrates. Que a verdade não possa ser atingida sem certa prática ou certo conjunto de práticas totalmente especificadas que transformam o modo de ser do sujeito, modificam-no tal como está posto, qualificam-no transfigurando-o, é um tema pré-filosófico que lugar a numerosos procedimentos mais ou menos ritualizados”. FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito* (aula de 13 de janeiro de 1982), p. 59.

¹³⁵ Foucault define as práticas éticas da Antiguidade como práticas de uma estética da existência, entendendo que tais práticas tinham por objetivo um modo de constituição de si como uma obra de arte. No entanto, tal concepção teve lá suas críticas, uma delas é a dirigida por Pierre Hadot que via nesta concepção uma interpretação individualista e hedonista por parte de Foucault das práticas da Antiguidade. Porém, em defesa de Foucault, Frédéric Gros diz o seguinte ao descrever a “situação do curso” *A hermenêutica do sujeito*: “O que Foucault encontra no pensamento antigo é a ideia de inscrever uma ordem na própria vida, mas uma ordem imanente, que não seja sustentada por valores transcendentais ou condicionada do exterior por normas sociais. [...] A elaboração ética de si é antes o seguinte: fazer da própria existência, deste material essencialmente mortal, o lugar de construção de uma ordem que se mantém por sua coerência interna. Mas da palavra obra devemos aqui reter mais a dimensão artesanal do que “artística”. Esta ética exige exercícios, regularidades, trabalho; porém sem efeito de coerção anônima”. GROS, F. *Situação do curso*. In: FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 643.

falo, uma significação técnica muito precisa e, creio eu, muito interessante no que concerne ao papel da linguagem e da palavra na ascese espiritual dos filósofos”¹³⁶.

É importante lembrar que a leitura que Foucault faz das práticas de si na Antiguidade grega deve muito à leitura que este fez de Pierre Hadot¹³⁷. Para Hadot, por exemplo, “o discurso filosófico deve ser compreendido na perspectiva do modo de vida no qual ele é ao mesmo tempo o meio e a expressão e, em consequência, que a filosofia é, antes de tudo, uma maneira de viver, mas está estreitamente vinculada ao discurso filosófico”¹³⁸. No mesmo sentido que é atribuído por Hadot ao discurso filosófico em *O que é a filosofia antiga?*, o dizer do filósofo parresiasta não manifestaria tão somente o verdadeiro ou o falso enquanto produção de um saber ou conhecimento, mas refletiria um modo de vida filosófico particular, uma atitude de responsabilidade com a discursividade enquanto afirmação de uma virtude ética. Traçando este paralelo com a noção de *parresía* no sentido trabalhado por Foucault, que salientamos até aqui, o discurso do filósofo parresiasta, daquele que pronuncia a *parresía*, reflete igualmente esse modo de vida no momento mesmo de enunciação da verdade, o que não pode se realizar sem que se assumam os riscos inerentes dessa enunciação do discurso. É a efetivação do discurso de verdade enquanto atitude de uma determinada ética, que se reconhece a manifestação discursiva que se compreende como agir do parresiasta, como um tipo de atividade verbal que se diferencia de um típico enunciado performativo neutro. É essa discussão acerca da diferenciação entre uma atividade discursiva parresiástica e um enunciado performativo que iremos introduzir brevemente a seguir.

¹³⁶ FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito* (aula de 3 de março de 1982) p. 440.

¹³⁷ Sobre as divergências interpretativas existentes entre Pierre Hadot e Michel Foucault, é preciso salientar que Foucault sempre deixou claro os débitos de sua pesquisa referentes a Hadot, de modo que este primeiro não ignorava a lembrança que Foucault fazia de suas obras, apesar de ter criticado a sua interpretação depois de sua morte. Porém, para este trabalho, nos interessa sacar o conteúdo, a perspectiva de como Hadot define o discurso filosófico em consonância com o modo com que Foucault descreve a *parresía* como forma discursiva e ética do filósofo, tal como um modo de vida prático da filosofia, perspectiva em até certa medida similar a de Hadot. Daí que, sacamos essas semelhanças entre os autores que os aproximam em conteúdo, mesmo que haja divergências que não ignoramos quanto à leitura que ambos fazem dos textos antigos. As críticas de Hadot a Foucault são muito válidas, mas elas, como afirma o próprio Hadot, fazem parte de um diálogo interrompido entre os dois filósofos que poderia ter sido muito frutífero no se refere à perspectiva da atitude filosófica onde sujeito e discurso se ligam como modo de existência. Sobre as críticas de Hadot a Foucault: Cf. HADOT, P. Diálogo interrompido con Michel Foucault. *Acuerdos y desacuerdos*. In: HADOT, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Trad. Javier Palacio. Madrid: Ediciones Siruela, 2006, pp. 251-256. Para tomar ciência desta discussão: Cf. STEPHAN, Cassiana Lopes. *Michel Foucault e Pierre Hadot: um diálogo contemporâneo sobre a concepção estoica do si mesmo*. 2015. 191 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2015.

¹³⁸ HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 19.

2.2 A ordem e a performatividade dos discursos

Se na *História da loucura*¹³⁹, Foucault delega ao cogito cartesiano a responsabilidade de separar da razão a loucura como uma forma de erro, marcando uma mudança nas mentalidades filosóficas a respeito deste fenômeno a partir do racionalismo filosófico e científico, a figura de Descartes também será a responsável, pelo menos simbolicamente, por outra mudança de paradigma a respeito da função, do papel e da importância da verdade para o discurso filosófico. A aula inaugural de 1970 no Collège de France, *A ordem do discurso*, já indicava mudança semelhante e que focamos neste estudo, mudança que indica o abandono de certas práticas em detrimento de outras, mudança que excluiu e marginalizou outras práticas discursivas. No caso da loucura, a mudança racionalista provocou a separação entre uma experiência trágica que era particular à desrazão de uma perspectiva marginalizada no erro, no engano como forma de uma alteração ou doença da própria razão. No caso do *momento cartesiano*¹⁴⁰ indicado no curso *A hermenêutica do sujeito*, este representa como a influência do racionalismo na filosofia foi responsável por uma mudança nas práticas de verificação de si e de acesso à verdade, mudança na forma de conceber a filosofia que separou a perspectiva ética do filósofo e seu modo de vida da produção do seu discurso filosófico. Esta leitura que Foucault faz naquela aula de 1982, nomeando de momento cartesiano tal mudança de perspectiva, é semelhante a que é descrita no curso de 1970-1971, *Aulas sobre a vontade de saber*¹⁴¹, onde naquela época a responsabilidade fora delegada a Aristóteles¹⁴². Entre o curso

¹³⁹ “No momento em que a dúvida atingia seus perigos maiores, Descartes tinha consciência de que não podia estar louco – sem que isso impedisse que reconhecesse, durante muito tempo ainda e até o mau gênio, que todos os poderes do desatino espreitavam à volta de seu pensamento. Mas enquanto filósofo, tendo por objetivo duvidar, com firme propósito, ele não podia ser “um desses insensatos””. Cf. FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 341. Segundo a leitura de Michel Foucault que começa a terceira parte da *História da loucura*, a questão seria que se a dúvida era o método racional cartesiano e a loucura seria uma alteração da razão, Descartes não poderia considerar estar louco se pudesse duvidar de tal premissa ou, podendo duvidar, não podia estar louco sendo a dúvida decorrente do cogito racional.

¹⁴⁰ Sobre esta questão, ver a aula de 6 de janeiro de 1982 do curso *A hermenêutica do sujeito*, na qual diz Foucault: “Acredito porém haver uma razão bem mais essencial que estes paradoxos da história da moral, e que concerne ao problema da verdade e da história da verdade. A razão mais séria, parece-me, pela qual este preceito do cuidado de si foi esquecido, a razão pela qual o lugar ocupado por este princípio durante quase um milênio na cultura antiga foi sendo apagado, pois bem, eu a chamaria – com uma expressão que reconheço ser ruim, aparecendo aqui a título puramente convencional – de “momento cartesiano””. FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito* (aula de 6 de janeiro de 1982), p. 18.

¹⁴¹ FOUCAULT, M., *Aulas sobre a vontade de saber: curso no Collège de France (1970-1971) / seguido de O saber de Édipo*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

¹⁴² Para isto, pode-se ver nas primeiras aulas do curso em 1970 (9 e 16 de dezembro), mas também, principalmente, a aula de 6 de janeiro de 1971 daquele curso, onde Foucault faz uma importante distinção entre o discurso filosófico e o discurso poético, e a ulterior exclusão destas formas discursivas. Segundo diz Foucault: “Aristóteles desprende o discurso filosófico de um certo número de técnicas de interpretação e de análise. E

de 1971 e os três últimos da década de 1980, há em comum o interesse de Foucault pelos gregos e a análise das relações entre as práticas discursivas e a verdade, e no caso de *Aulas sobre a vontade de saber*, Foucault busca traçar a relação entre a verdade e uma vontade de saber no pensamento grego a partir de uma crítica à teoria do conhecimento responsável por esta separação. É certo que há uma distância entre estes períodos e as interpretações de Foucault dos gregos, em particular de Sócrates do qual, ainda sob forte influência nietzschiana no primeiro curso, faz uma significativa reavaliação da interpretação de sua morte nos últimos cursos¹⁴³. Contudo, há uma importante ligação em comum que conecta estas leituras acerca do discurso filosófico, que é a separação entre o modo de vida filosófico e o discurso filosófico como prerrogativa do conhecimento.

Se como diz Foucault, chamar de momento cartesiano talvez fosse um pouco precipitado ou inadequado àquilo que ele tentava expressar como o momento decisivo para tal mudança de perspectiva na história da filosofia, a questão comum que nos parece saltar entre estes estudos foucaultianos é como tais momentos decisivos estão ligados a formas de delimitação de certa noção de racionalidade (filosófica, mas não só) que segregou outras formas tidas como marginais em relação a ela. Por isso, talvez a figura de Descartes nestes últimos cursos seja usada apenas a título de ilustração¹⁴⁴ para descrever tal processo, mas o problema aí é que tanto Descartes quanto Aristóteles, na leitura feita por Foucault, defenderiam uma forma de filosofia mais pragmática assentada no método em detrimento de

assim o separa de todos aqueles outros discursos que, eles sim, são dependentes dessas técnicas de interpretação e de análise”. FOUCAULT, M., *Aulas sobre a vontade de saber* (aula de 6 de janeiro de 1971), p. 29.

¹⁴³ Sobre esta discussão sobre a interpretação de Sócrates por Foucault, há o texto de Mónica Cabrera intitulado *El último Sócrates de Foucault*, publicado no livro organizado por Tomás Abraham, *El último Foucault*. A autora levanta a discussão em torno da passagem de *Fedón* de Platão onde é narrada a morte de Sócrates, a mudança de interpretações acerca da morte de Sócrates, que nesta passagem pronuncia as suas últimas palavras, onde há uma diferença entre as leituras de Nietzsche e Foucault, assentada num erro de tradução de Nietzsche que levou a uma interpretação equivocada do gesto socrático de quitar uma dívida com Asclépio e a questão da imortalidade da alma. Cf. CABRERA, Mónica. *El último Sócrates de Foucault*. In: ABRAHAM, Tomás. *El último Foucault*. Buenos Aires: Sudamericana, 2003. pp. 17-38. Foucault trabalha com esta questão da morte de Sócrates e a oferta a Asclépio na aula de 15 de fevereiro do curso *A coragem da verdade* de 1984, a partir da perspectiva do *epiméleia*, do cuidado de Sócrates para com seus amigos nesse gesto. Cf. FOUCAULT, M., *A coragem da verdade* (aula de 15 de fevereiro de 1984), pp. 96-99.

¹⁴⁴ Foucault busca deixar claro nas aulas de 1982 que a imagem de Descartes pode não ser a mais apropriada em termos factuais, já que o filósofo não pretendia situar ou isolar tal momento numa data ou pessoa específica, pois a intenção era sacar a ruptura produzida por tal tipo de processo que engendrou outra lógica de funcionamento na relação entre sujeito e verdade, entre espiritualidade e conhecimento. Ainda no contexto da aula de 6 de janeiro, Foucault tentava deixar claro que tal corte não acontecera tão somente com a descoberta do cogito cartesiano, pois tal processo já vinha se desenvolvendo há muito tempo e não ocorrera de forma tão definitiva, já que “houve múltiplas superfícies de contatos, múltiplos pontos de fricção, múltiplas formas de interrogação”. Algumas destas formas de interrogação se refletiram nas filosofias de Spinoza, Kant, Hegel, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Husserl e Heidegger segundo afirma o filósofo francês. FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito* (aula de 6 de janeiro de 1982), p. 37.

outras formas de vida filosóficas¹⁴⁵. Tal processo passa a considerar o conhecimento como fim e forma da filosofia, onde a concepção de cuidado de si descrita por Foucault passou a significar prioritariamente o conhecimento de si, “pelo menos como forma de consciência, que se refere o procedimento cartesiano”¹⁴⁶, como ele afirma. Isto é, o que Foucault indicava nestas leituras era a processualização de uma racionalização da filosofia como busca pela verdade e conhecimento, uma busca que passa a ser a forma preponderante do fazer filosófico mais do que a experiência ética das práticas de cuidado de si. É assim como Foucault explicita neste trecho de *A hermenêutica do sujeito*:

Certamente, entre o *gnôthi seautón* socrático e o procedimento cartesiano, a distância é imensa. Compreende-se por que, a partir deste procedimento, o princípio do *gnôthi seautón* como fundador do procedimento filosófico, pôde ser aceito, desde o século XVII portanto, em certas práticas ou procedimentos filosóficos. Mas, se, pois, o procedimento cartesiano, por razões bastante simples de compreender, requalificou o *gnôthi seautón*, ao mesmo tempo contribuiu, e sobre isto gostaria de insistir, para desqualificar o princípio do cuidado de si, desqualificar o princípio do cuidado de si, desqualificá-lo e excluí-lo do campo do pensamento filosófico moderno¹⁴⁷.

Gnôthi seautón (conhece-te a ti mesmo) é requalificado como uma questão do conhecimento, o conhecimento sobre o sujeito, sobre o que se pode dizer sobre o sujeito no plano teórico-conceitual e que se distingue nesta justa medida ao *epiméleia heautoû* (cuidado de si) como ocupa-te de ti mesmo, como processo de subjetivação do sujeito consigo mesmo. O ponto levantado por Foucault é o desta mudança de paradigma filosófico, onde há uma distinção clara entre essas práticas filosóficas a partir de um afastamento da filosofia das práticas espirituais¹⁴⁸. Há uma diferença decisiva entre as concepções de espiritualidade e

¹⁴⁵ É claro que para esta concepção é preciso também se lembrar da ética aristotélica, mas a posição de Foucault é bastante clara para marcar essa ruptura decisiva entre práticas filosóficas quanto ao acesso à verdade, seja como forma de conhecimento ou como transformação do sujeito. Para Foucault, no curso de 1982, Aristóteles é a exceção entre os filósofos antigos, pois é “aquele dentre os filósofos para quem a questão da espiritualidade foi a menos importante; aquele em quem reconhecemos o próprio fundador da filosofia no sentido moderno do termo”. FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito* (aula de 6 de janeiro de 1982), p. 22.

¹⁴⁶ FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito* (aula de 6 de janeiro de 1982), p. 18.

¹⁴⁷ FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito* (aula de 6 de janeiro de 1982), p. 19.

¹⁴⁸ Aqui nos encontramos novamente diante do debate entre Hadot e Foucault, mas aqui as diferenças entre os autores estão na leitura que fazem de Descartes e deste momento de ruptura entre as práticas espirituais da Antiguidade e a filosofia. Para Hadot, o fato de Descartes ter escrito *Meditações* já indicaria uma preocupação do filósofo moderno com a filosofia como prática meditativa. Conforme diz Hadot: “Creo que Descartes, al igual que Spinoza, continúa situándose dentro de la problemática de la tradición antigua, que concibe la filosofía como el ejercicio de la sabiduría. Pueden verse las dificultades que existen para escribir una historia de las representaciones que los filósofos se han formado de la filosofía”. HADOT, P. Diálogo interrumpido con Michel Foucault. *Acuerdos y desacuerdos*. In: *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, p. 255-256. Porém, tal percepção de Hadot não é tão discordante assim da de Foucault quanto às *Meditações* de Descartes. Ainda no contexto do mesmo curso de 1982 em que Foucault levanta o problema do momento cartesiano, especificamente na aula de 3 de março, a sua leitura é um pouco diferente da que supõe Hadot, porque Foucault está analisando a

filosofia quanto ao acesso à verdade, onde tal acesso na espiritualidade se dá através de práticas existenciais que buscariam a transformação do sujeito para que daí sim se pudesse reconhecer a constituição do mesmo e o seu merecido acesso à verdade decorrente de um crescimento pessoal como subjetivação. No entanto, o momento cartesiano definido por Foucault coloca o conhecimento como o único acesso possível à verdade, acesso, segundo afirma, que se dá somente através de “condições formais, condições objetivas, regras formais do método, estrutura do objeto a conhecer”¹⁴⁹. Ou seja, a verdade passa a ser questão específica do conhecimento e as tais práticas espirituais perdem cada vez mais seu lugar de destaque, como tinham na Antiguidade. Tal mudança reflete-se na estrutura dos discursos e na importância destes como atividade ética de um sujeito de veridicção. Por isso, ao retomar a ordem dos discursos para traçar uma relação entre tal processo e a institucionalidade dos discursos performativos, podemos mostrar como isto acarreta numa certa neutralização da verdade e de seus riscos, posição oposta à noção de *parresía* defendida até aqui.

Para Michel Foucault na aula inaugural, *A ordem do discurso*, produzir um discurso é um ato de desejo e requer certa coragem na efetuação do mesmo. O contexto daquela aula, aula onde Foucault assumia a cátedra que antes era ocupada por Jean Hyppolite, tinha com certeza toda uma carga simbólica que significava um ato corajoso em assumir uma posição de tal importância, daí que naquele momento isto significava todo o desejo e a coragem em respeito à importância de quem o precedia. Desta forma, buscamos no conteúdo desta aula a importância da coragem para a produção de discurso, porque o discurso significa este ato corajoso diante de uma plateia, diante de uma história, diante de uma exterioridade. Tal percepção não é distante da concepção de *parresía* e do problema da coragem inerente ao efetuar um discurso verdadeiro. Foucault sintetiza, de forma muito nítida e lírica até, esse pensamento da seguinte maneira naquela aula: “existe em muita gente, penso eu, um desejo semelhante de não ter de começar, um desejo de se encontrar, logo de entrada, do outro lado

importância da meditação como prática de si, como forma de relação do sujeito com o pensamento se colocando na situação produzida por este mesmo pensamento, isto é, tomar a experiência da meditação como parte deste processo de constituição e vivência desta experiência de transformação do sujeito. Daí que a leitura que Foucault faz de Descartes é a seguinte: “Descartes se põe na situação do sujeito que duvida de tudo, sem de resto interrogar-se acerca de tudo que poderia ser dubitável ou tudo de que se poderia duvidar. E põe-se na situação de alguém que vai em busca do que é indubitável. Portanto, de modo algum é um exercício sobre o pensamento e seu conteúdo. É um exercício pelo qual o sujeito se põe, pelo pensamento, em uma determinada situação”. FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito* (aula de 3 de março de 1982), p. 430. Ou seja, as leituras de Hadot e Foucault não discordam tanto quanto à experiência meditativa como prática filosófica em Descartes, apesar de o cogito representar em Foucault (na *História da loucura* e na *A hermenêutica do sujeito*) sempre um momento de ruptura, de cisão entre formas de pensamento.

¹⁴⁹ FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito* (aula de 6 de janeiro de 1982), p. 22.

do discurso, sem ter de considerar do exterior o que ele poderia ter de singular, de terrível, talvez de maléfico”¹⁵⁰. Assim, o discurso como ato de desejo não é uma ação sem dificuldade, sem certo temor pelo o que esta possa provocar, pois é, de certa maneira, um discurso à exterioridade com todas as possibilidades que isso possa conter no ato de sua manifestação. Por isso, os discursos são arriscados, pois é com essa exterioridade que é preciso lidar, não tanto, talvez, pelo o que tenha de maléfica, mas com certeza por aquilo que tem de singular. Talvez o singular reúna mais riscos à ordem do que aquilo que tem de aparentemente terrível. E se o singular for o radicalmente estranho, como no caso da loucura, daí talvez o temor seja levado em consideração na hora da enunciação. Por isso esta aula é tão importante para o objetivo deste trabalho, porque Foucault aponta nesta aula todos os elementos críticos do discurso que poderemos apontar na *parresía*, pelo menos aqueles que podemos tensionar contra todo o controle institucional dos discursos, contra toda ritualística por trás deles que inibem os riscos da exposição.

Começamos pelo seguinte trecho:

O desejo diz: “Eu não queria ter de entrar nesta ordem arriscada do discurso; não queria ter de me haver com o que tem de categórico e decisivo; gostaria que fosse ao meu redor como uma transparência calma, profunda, indefinidamente aberta, em que os outros respondessem à minha expectativa, e de onde as verdades se elevassem, uma a uma; eu não teria senão de me deixar levar, nela e por ela, como um destroço feliz”. E a instituição responde: “Você não tem por que temer começar; estamos todos aí para lhe mostrar que o discurso está na ordem das leis; que há muito tempo se cuida de sua aparição; que lhe foi preparado um lugar que o honra mas o desarma; e que, se lhe ocorre ter algum poder, é de nós, só de nós, que ele lhe advém”¹⁵¹.

A verdade é o ponto central do discurso, na *parresía* esta não pode ser afastada, é nela que se concentra todo o desejo, toda a transparência do dizer verdadeiro. Nesta aula há uma crítica importante às formas institucionais de produzir o discurso, que lança os sinais latentes de uma atividade arriscada diante da frieza categórica do definitivamente institucionalizado. O discurso – dirá Foucault – está na *ordem das leis*, por isso não há o que temer, mas todo poder de que necessitará àquele que fala, decorre da instituição. Por isso pode-se dizer que a instituição anula os riscos do discurso, pois falar é uma questão de permissões, de estatutos distintos na miríade de verdades ordenadas conforme o seu grau de periculosidade. Pois toda forma de objeção à instituição é uma forma de crítica a esta, e qualquer coisa dita que fuja de tal institucionalidade é uma atividade perigosa por natureza. Ao proferir o discurso, submete-

¹⁵⁰ FOUCAULT, M., *A ordem do discurso*, p. 6.

¹⁵¹ FOUCAULT, M., *A ordem do discurso*, p. 7.

se este ao clivo da instituição que o mantêm sob a égide de seu poder, é somente este poder que define o estatuto que o faz responder ao rigor do verdadeiro de acordo com o regime de ordem que esta produz. É um específico sistema de exclusão que começa a se desenhar, um sistema de separação entre o verdadeiro e o falso que rege uma vontade de saber historicamente e institucionalmente engendrada. Daí que expor uma fala, produzir um discurso, por esta maneira, deverá passar pela aparelhagem da instituição, pelo controle que delimita sua expressividade e que lhe confere ou não algum tipo de poder, algum tipo de fuga talvez. Porém a suposta ordem não é senão a forma de uma inquietação:

inquietação diante do que é o discurso em sua realidade material de coisa pronunciada ou escrita; inquietação diante dessa existência transitória destinada a se apagar sem dúvida, mas segundo uma duração que não nos pertence; inquietação de sentir sob essa atividade, todavia cotidiana e cinzenta, poderes e perigos que mal se imagina; inquietação de supor lutas, vitórias, ferimentos, dominações, servidões, através de tantas palavras cujo uso há tanto tempo reduziu as asperidades¹⁵².

Sendo assim, um discurso é tão material quanto à forma de seu conteúdo, por isso foram e são objetos de dominação. O desejo pela tal transparência calma, indefinidamente aberta de onde as verdades saltariam como da possibilidade de nelas se fazer o discurso, revelaria não só uma inquietude diante da transitoriedade deste desejo e desta fala, mas o risco diante da suposição das lutas, dos destroços das palavras, dos perigos que a própria realidade material¹⁵³ acarreta ao seu enunciador. Tal materialidade¹⁵⁴ representa a tensão subjacente a esta atividade cercada de perigosos e jogos de poder e de verdades. Sob este aspecto, o discurso a que Foucault submete sua análise nesta aula inaugural, é o discurso do qual pressupõe um lugar de risco, um discurso que não pode ser transmitido tão livremente por causa de sua própria materialidade. Sabemos, pelo que nos diz Foucault nesta aula inaugural¹⁵⁵, que não se pode dizer qualquer coisa em qualquer lugar ou em qualquer

¹⁵² FOUCAULT, M., *A ordem do discurso*, p. 8.

¹⁵³ Frédéric Gros relata o seguinte na Situação do curso *Aulas sobre a vontade de saber*: “Em 1966, redigindo *A arqueologia do saber*, Foucault explicava que seu problema não era a língua, e sem os limites da enunciabilidade. Não há saber sem uma prática discursiva regulada; discurso e saber sempre foram para ele duas formas de uma materialidade quase incorporal, mas que pode ser descrita porque tem suas regras de construção, sua historicidade, seus limiares, suas discontinuidades, suas proibições, que limitam sua proliferação selvagem”. GROS, F., *Situação do curso*. In: FOUCAULT, M., *Aulas sobre a vontade de saber*, p. 245.

¹⁵⁴ Essa tal materialidade dos discursos também é tratada nas conferências na PUC-Rio em 1973, “os discursos são efetivamente acontecimentos, os discursos têm uma materialidade”. Cf. FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Roberto Cabral de Melo Machado; Eduardo Jardim Morais. 3ª edição. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002. p. 141.

¹⁵⁵ “Eis a hipótese que gostaria de apresentar esta noite, para fixar o lugar – ou talvez o teatro muito provisório – do trabalho que faço: suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus

momento, isso porque as regiões discursivas obedecem às ordens pré-determinadas, ambientes específicos de interdição que se entrecruzam incessantemente. De toda essa cadeia de interdições e exclusões, o discurso ainda é objeto do desejo, “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar”¹⁵⁶. Por isso as questões de Foucault naquela aula sobre os perigos dos discursos nos parecem tão importantes, porque se tratam da tensão entre o perigo do desafio frente às dominações e ao desejo de proferição de um discurso.

Ou seja, o discurso e a especificidade do lugar e do estatuto daquele que fala se encontram numa relação entre lutas por poder. Em nossa sociedade foram estabelecidos diversos modos de controle dos discursos, processos de exclusão, de interdição, de separação da palavra de seu enunciador. As falas do louco, por exemplo, se localizam bem demarcadas dentro deste processo de exclusão e delimitação de seu espaço discursivo. A clivagem entre a loucura e a razão estabeleceu uma norma de reconhecimento do status de fala delegado ao louco, isto é, o discurso da loucura pode-se expressar apenas de um específico lugar de reconhecimento a partir do sujeito que o profere. Submetidos a uma ordem e a jogos de poder, os discursos ocupam regiões de produções, interdições e subjetivações intensas e arriscadas.

Portanto, se nenhuma palavra é livre em sua simples expressão devido às dominações e aos mecanismos institucionais que a delimitam, a ação de proferir uma sentença recobre-se de riscos. Os riscos de enunciar algo que esteja fora da ordem provocam não só a ruptura decorrente da verdade e seu conteúdo, mas também expõe a fragilidade diante de um dizer ético e político de um sujeito em sua materialidade. Talvez por isso esta separação descrita por Foucault, este momento decisivo tenha ocorrido tão consistentemente entre o sujeito e o enunciado, a fim de que esses riscos ligados ao discurso (verdadeiro) não sejam contingenciais da ação de quem o assume.

Separação historicamente constituída, com certeza. Porque, ainda nos poetas gregos do século VI, o discurso verdadeiro – no sentido forte e valorizado do termo – o discurso verdadeiro pelo qual se tinha respeito e terror, aquele ao qual era preciso submeter-se, porque ele reinava, era o discurso pronunciado por quem de direito e conforme o ritual requerido; era o discurso que pronunciava a justiça e atribuía a cada qual sua parte; era o discurso que, profetizando o futuro, não somente anunciava o que ia se passar, mas contribuía para a sua realização, suscitava a adesão dos homens e se tramava assim com o destino. Ora, eis que um século mais

poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade”. FOUCAULT, M., *A ordem do discurso*, pp. 8-9.

¹⁵⁶ FOUCAULT, M., *A ordem do discurso*, p. 10.

tarde, a verdade a mais elevada já não residia mais no que *era* o discurso, ou no que fele *fazia*, mas residia no que ele *dizia*: chegou um dia em que a verdade se deslocou do ato ritualizado, eficaz e justo, de enunciação, para o próprio enunciado¹⁵⁷.

Com certeza não foi sem problemas que este deslocamento operou ao longo da história, devido a todos os atravessamentos de saber e de poder. Mas, este trecho demarca bem aquela virada trabalhada anteriormente, pois há nesta separação, nesta ruptura, neste momento (cartesiano) de uma virada epistemológica na história do pensamento, o deslocamento do sujeito em relação ao enunciado, porque a verdade se manifestará independente daquele que a enuncia¹⁵⁸, isto é, a busca pela verdade se torna metodologicamente organizada sendo tarefa (quase) exclusiva do conhecimento. Quase, porque não há um total desaparecimento de outras formas que chamaríamos de formas trágicas da experiência com a verdade¹⁵⁹, algumas destas ainda resistem na arte em grande medida, mas será que não dá para pensar que uma destas formas não caracteriza a própria *parresía*, isto é, a *parresía* como forma de relação entre sujeito e verdade?

Na *parresía*, segundo a descrição realizada por Foucault, o discurso verdadeiro só se efetivava na presença de um sujeito que se responsabilizava eticamente pela particularidade de sua verdade. Porém, esta forma discursiva não encontrará mais na filosofia o lastro que a ligava à verdade, de modo que, como diz Foucault numa conferência em Berkeley em 1983¹⁶⁰, tal forma “em seu sentido grego, não pode mais ocorrer em nossa estrutura epistemológica moderna”¹⁶¹. Ou seja, esse processo de separação histórico também afetou formas de discurso como a *parresía*, fazendo com que esta forma seja inconcebível na estrutura de produção de saber e de conhecimento moderna. Como enunciar um discurso não é senão um ato de desejo e coragem, a posição do filósofo parresiasta em seu lugar de enunciador e de ação discursiva antes determinada pela importância de sua moralidade e

¹⁵⁷ FOUCAULT, M., *A ordem do discurso*, pp. 14-15.

¹⁵⁸ “O vínculo foi rompido, definitivamente creio, entre o acesso à verdade, tornado desenvolvimento autônomo do conhecimento, e a exigência de uma transformação do sujeito e do ser do sujeito por ele mesmo”. FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito* (aula de 6 de janeiro de 1982), p. 35.

¹⁵⁹ Este tema das formas trágicas é um tema presente na *História da loucura*, onde Foucault aborda as formas da desrazão como formas da experiência trágica da loucura, mas este tema, sem dúvida, tem uma forte influência nietzschiana no pensamento de Michel Foucault, tendo em vista que no contexto do curso de 1970-1971 faz um diálogo direto entre Aristóteles e Nietzsche.

¹⁶⁰ FOUCAULT, Michel. Discurso e Verdade: seis conferências dadas por Michel Foucault, em Berkeley, entre outubro e novembro de 1983, sobre a Parrhesia. (Introdução, tradução, revisão e organização: Aldo Dinucci, Alfredo Julien, Rodrigo Brito e Valter Duarte.). Revista *PROMETEUS*, São Cristóvão, Ano 6, n. 13, pp. 3- 114, Edição Especial 2013.

¹⁶¹ FOUCAULT, M., *O significado da palavra parrhesia* (Conferência de 24 de outubro de 1983 em Berkeley), p. 5.

virtude, agora não tem mais o mesmo sentido de outrora, e o discurso filosófico dentro desta estrutura epistemológica moderna assenta-se em rituais que determinam apenas o que é verdadeiro enquanto fruto de uma vontade de conhecimento. Vontade esta que, segundo Foucault:

desenhava planos de objetos possíveis, observáveis, mensuráveis, classificáveis; uma vontade de saber que impunha ao sujeito cognoscente (e de certa forma antes de qualquer experiência) certa posição, certo olhar e certa função (ver, em vez de ler, verificar, em vez de comentar); uma vontade de saber que prescrevia (e de um modo mais geral do que qualquer instrumento determinado) o nível técnico do qual deveriam investir-se os conhecimentos para serem verificáveis e úteis¹⁶².

Uma razão científica certamente. Quer dizer, o que estamos às voltas aqui com Foucault é o problema de uma separação entre o *logos* e o *bíos*¹⁶³ que o advento da Modernidade tratou de acentuar com seus pressupostos científicos. Portanto, o núcleo da discussão de Foucault, intensificado nos últimos cursos quanto às práticas éticas e políticas da Antiguidade, está numa crítica às lógicas científicas modernas e o modelo filosófico racionalista calcado na teoria do conhecimento. No primeiro curso de 1970, Foucault delegava a Aristóteles a responsabilidade por ter operado esta mudança dentro da própria filosofia, uma mudança da qual a vontade de verdade exerceria um papel de exclusão discursiva, exclusão de toda marginalidade discursiva assim como é operado em outros sistemas de exclusão e de dominação. Segundo Foucault é a partir de Aristóteles que a filosofia do conhecimento passa a ser a forma de filosofia preponderante, e conseqüentemente, provoca o menosprezo das demais formas de vida filosóficas. Na aula de 13 de janeiro de 1971, Foucault dizia o seguinte a respeito de Aristóteles: “Na última vez, vimos como Aristóteles tirava de jogo o sofisma com relação à filosofia; como ele constituía um discurso filosófico que estava, de pleno direito, no elemento da verdade e como, com relação a esse discurso, a prática sofística não era mais que exterioridade e irreabilidade”¹⁶⁴. Isto é, Foucault considerava Aristóteles como um marco neste processo de distinção e exclusão dos sofismas do discurso filosófico, mas não só o sofisma, pois para Foucault tal processo

¹⁶² FOUCAULT, M., *A ordem do discurso*, pp. 16-17.

¹⁶³ Na entrevista de 1983 concedida a Dreyfus e Rabinow, Foucault diz uma coisa bem interessante sobre o seu objetivo de trabalho, que é “a ideia do *bíos* como um material para uma peça de arte estética é algo que me fascina. Também a ideia de que a ética pode ser uma estrutura de existência muito forte, sem nenhuma relação com o jurídico *per se*, com um sistema autoritário, com uma estrutura disciplinar”. FOUCAULT, M., Michel Foucault entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: (para além do estruturalismo e da hermenêutica)*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 260. Isto é, há uma clara preocupação de Foucault em seus últimos trabalhos de pesquisa quanto à questão da *bíos* contrária às formas de dominação do *logos*.

¹⁶⁴ FOUCAULT, M., *Aulas sobre a vontade de saber* (aula de 13 de janeiro de 1971), p. 51.

indicava também a separação entre a espiritualidade ou as práticas de si e o saber filosófico como conhecimento anos mais tarde. No curso de 1971, Foucault não abordara esta questão a partir das práticas de si, mas parece-nos uma problemática comum que está presente nos últimos cursos também, já que para as leituras do filósofo francês as práticas de veridicção dos sujeitos éticos se opõem a certas práticas institucionalizadas da verdade.

A respeito dos sofistas, Foucault diz que seu objetivo naquele curso de 1971 era “analisar o aparecimento e depois a exclusão dos Sofistas como acontecimento do saber que deu lugar a um certo tipo de afirmação da verdade e a um certo efeito de conhecimento que em seguida se tornou forma normativa”¹⁶⁵. Então, o que salientamos é como este processo de exclusão e de cisão entre práticas filosóficas diferentes vem se desenvolvendo na história do pensamento pelo menos desde a Antiguidade grega, e esta divisão é muito semelhante à divisão descrita no capítulo anterior que separou e excluiu a experiência trágica da loucura do âmbito social a partir da noção de doença mental. Separação esta ocorrida a partir do fortalecimento e dominação da perspectiva racionalista acima das marginalidades éticas e discursivas. Por isso, pode-se dizer também que tal exclusão afetou outras formas de filosofia além dos sofistas, mas a questão é a mesma, a de certa preponderância de uma forma em relação às outras, uma forma que se fez dominante conforme uma determinada lógica de produção de verdade. Como forma dominante, não é afastado o fato de que como outras formas de dominação, esta passa a trabalhar sobre os perigos e os riscos a sua fundamentação, isto é, tudo aquilo que representa um risco para o seu estamento, sua ordem. É sobre este aspecto que nossa leitura de Foucault se dirige.

Nesta particular forma de construção do discurso filosófico, mas, sobretudo, do discurso performativo, a verdade se realiza somente aplacada dos riscos agregados a sua proferição. Por isso tal condenação do sofisma – segundo Foucault, onde “o sofisma é, no sentido estrito, uma perversidade: nele os sujeitos falantes têm com o corpo, com a materialidade de seus discursos uma relação indevida, uma relação que a ordem da moral adulta reprova”¹⁶⁶. Ou seja, há um problema moral que gira em torno disto que não é possível ignorar, sendo que tal problema com a moralidade tem estado presente em todas as formas de segregação e controle dos discursos marginais e perversos à razão dominante. A perversidade destes discursos repousaria, talvez, nesta relação concreta entre verdade, vida, risco e virtude,

¹⁶⁵ FOUCAULT, M., *Aulas sobre a vontade de saber* (aula de 6 de janeiro de 1971), p. 30.

¹⁶⁶ FOUCAULT, M., *Aulas sobre a vontade de saber* (aula de 13 de janeiro de 1971), p. 57.

de tal modo que veremos como na distinção entre a *parresía* e o discurso performativo, há uma anulação destas categorias que anulam as críticas e protegem os enunciados performativos da interferência do sujeito.

Como dito anteriormente, os discursos pressupõem relações de poder e de desejo, e o que talvez possamos pensar é que essa separação se deu devido a um distanciamento entre estas instâncias de maneira a que os discursos não digam mais respeito ao desejo, mas que seus respectivos lugares de poder permaneçam apenas em relação à instituição do conhecimento sobre os enunciados. Esta separação a que Foucault trata não parece conter os mesmos riscos políticos ou as mesmas práticas éticas da *parresía*, em vez disso, se reduz a uma vontade de saber que contém isoladamente o valor da verdade do enunciado. Apesar de manter seu lugar de poder, o discurso a partir daqui poderá ser expresso autonomamente sem que se espere um agente enunciator responsável moralmente por ele, virtuosamente por ele. Este discurso não acarreta riscos, não expõe seu agente político ou ético. O que acaba por pressupor um lugar asséptico ao invés de ascético, onde as contingências discursivas respondem apenas aos atributos ou fórmulas conceituais de um determinado sistema de controle. A *parresía* enquanto prática discursiva contrapõe-se efetivamente a esta forma de discurso, porque exige precisamente a coragem e a liberdade de um sujeito na sua exposição¹⁶⁷.

Na *parresía* não há separação entre sujeito e discurso, nem sujeito e verdade. O discurso e conseqüentemente a verdade proferida pelo filósofo fazem parte de um específico modo de vida¹⁶⁸ expressado por este discurso, sendo assim, as qualidades técnicas discursivas e a qualidade da atitude moral estão na *parresía* intimamente vinculadas a uma atitude filosófica. No entanto, na perspectiva desta divisão histórica, vida e filosofia se separaram enquanto instâncias existenciais diferentes e conflitantes frente à racionalidade. Sendo a vida a interferência, a intromissão das contingencialidades no dever para com o conhecimento.

¹⁶⁷ Segundo Gros, a fala da *parresía* é uma fala perigosa, pois “supõe coragem, porque se trata quase sempre de uma verdade que pode ferir o outro e que assume o risco de uma reação negativa da parte dele”. GROS, F., *A parrhesia em Foucault (1982-1984)*, p. 157.

¹⁶⁸ Aqui a perspectiva de Hadot sobre os antigos seria muito válida para exemplificar como a vida e o discurso filosófico devem se coadunar num modo de vida filosófico. Conforme Hadot, entre os antigos, “não se trata de opor e separar, de um lado, a filosofia como modo de vida e, de outro, um discurso filosófico que será, de algum modo, exterior à filosofia. Ao contrário, trata-se de mostrar que o discurso filosófico participa do modo de vida. Mas, em contrapartida, é necessário reconhecer que a escolha de vida do filósofo determina seu discurso. Isso nos leva a dizer que não se pode considerar os discursos filosóficos realidades existentes em si e por si mesmas, e estudar a estrutura independentemente do filósofo que as desenvolveu”. HADOT, P., *O que é a filosofia antiga?*, p. 21.

Assim, é a figura do sujeito ético que está exposta à anulação, ao apagamento, e então voltamos ao lugar arriscado que a produção do discurso verdadeiro tem na materialidade do seu lugar de saber, de poder e de desejo.

A partir da aula de 12 de janeiro do curso de 1983, quando Foucault faz uma distinção detalhada entre o enunciado parresiástico e o enunciado performativo, levanta-se o problema da ação discursiva em relação ao engajamento deste sujeito ético no dizer a verdade. Esta questão da performatividade do discurso em Foucault é um problema extenso, mas que aqui levantamos alguns pontos de análise no que se refere à proposta deste estudo. A importância desta distinção entre o enunciado performativo e o parresiástico se dá porque desenhará as formas da dramática da *parresía* que aproximaremos da experiência crítica da loucura. Esta distinção e aproximação são sustentadas principalmente por um problema ético e político importante. Por relacionar ética e verdade, Foucault postula pelo menos três distinções gerais entre os enunciados parresiásticos e os performativos que determinam um lugar e uma postura do enunciador ao proferir seu discurso. Na *parresía*, o eixo central como foi dito até aqui se assenta na postura de liberdade e de coragem do sujeito de verdade.

Deste modo, o contraste entre estas formas dependerá também destas dimensões de liberdade e de coragem daquela que fala. Então, a primeira característica do enunciado performativo descrita por Foucault em 1983 é que em um “enunciado performativo os elementos dados na situação são tais que, pronunciado o enunciado, pois bem, segue-se um efeito, efeito conhecido de antemão, regulado de antemão, efeito codificado [...]”¹⁶⁹. No enunciado performativo percebemos que há toda uma segurança cerimonial estabelecida para a enunciação, há toda uma organização para que os efeitos da proferição estejam sob o controle esperado. Quando se enuncia a abertura de uma sessão, por exemplo, conhece-se de antemão o efeito disto performativamente, a sessão passa estar aberta e pronto, logo nada de indeterminado deverá romper a ordem do dia. Claro que esta é uma perspectiva ideal e regimentar das instituições, até porque é preciso controlar todas as contingências ambientais para manter tal ordem, mas, para que haja a efetivação do enunciado performativo, este deve estar em um contexto institucionalizado e protegido, onde os lugares ocupados pelos participantes e o reconhecimento de suas posições de fala devem estar bem determinados. O problema aí é que se cria certa assepsia dos efeitos incômodos ao proferimento, se tudo está codificado de antemão, não deverá haver lugar para perturbações.

¹⁶⁹ FOUCAULT, M., *O governo de si e dos outros* (aula de 12 de janeiro de 1983), p. 60.

Já o que acontece na “*parresía* é que a introdução, a irrupção do discurso verdadeiro determina uma situação aberta, ou antes, abre a situação e torna possível vários efeitos que, precisamente, não são conhecidos”¹⁷⁰. O que há na *parresía*, como a descreve Foucault, é que a abertura da situação não garante segurança alguma, pois a irrupção de um discurso verdadeiro é o que produz uma série de efeitos desconhecidos de antemão pelo próprio enunciador, logo, tais efeitos indeterminados podem ser perigosos ou não. Assim, a *parresía* não obedece à mesma ordem de fatores codificados como no enunciado performativo, porque a *parresía* é justamente aquilo que irá romper enquanto acontecimento esta determinação. Nesta perspectiva, o discurso de verdade é o acontecimento impossível de ser controlado, sendo que os elementos desta cena parresiástica, os sujeitos que dela fazem parte, são figuras ativas exatamente por esta condição de abertura, por esta condição de liberdade das falas.

Uma segunda distinção feita Foucault com os enunciados é que:

num enunciado performativo, o estatuto do sujeito da enunciação é importante. Quem abre a sessão pelo simples fato de dizer “está aberta a sessão” tem de ter autoridade para tanto e ser presidente da sessão. [...] Mas se esse estatuto é indispensável para a efetivação de um enunciado performativo, em compensação, para que ele tenha um enunciado performativo pouco importa que haja uma relação de certo modo pessoal entre quem enuncia e o próprio enunciado¹⁷¹.

O próprio enunciado performativo correspondendo ou não à verdade, não se relaciona com o sujeito enquanto materialidade pessoal, ética ou política. Isto é, o indivíduo enunciador é reconhecido neste caso apenas pelo seu estatuto institucional ou pelo seu papel na cena, pouco importando para o desenrolar da ação as virtudes morais deste. O discurso aqui tem o requisito da autoridade, requisito da posição de destaque na relação de poder que o autoriza à ação, mas não requer mais do que isso em relação ao próprio enunciado. Tal como podemos destacar no exemplo de Foucault supracitado, o enunciado vale-se por si próprio e a verdade deste está muito mais na ação no que na exposição aos riscos do indeterminado para o sujeito que o enuncia. A relevância do indivíduo é a relevância de seu estatuto que o autoriza a dizer o enunciado, que o autoriza a efetuar aquela ação dentro de um contexto institucional ou social ao qual corresponde o seu discurso, sendo indiferente a esta ação a relação entre este indivíduo e o enunciado. A relação estabelecida não constitui um vínculo moral entre o enunciado, a verdade (o seu conteúdo) e o sujeito que o enuncia, mas sim, constitui uma

¹⁷⁰ FOUCAULT, M., *O governo de si e dos outros* (aula de 12 de janeiro de 1983), p. 60.

¹⁷¹ FOUCAULT, M., *O governo de si e dos outros* (aula de 12 de janeiro de 1983), p. 61

performance burocratizada indiferente, que chega a seu termo no próprio momento da enunciação. Na *parresía* é o contrário que acontece, pois:

é que não só essa indiferença não é possível, como a *parresía* é uma espécie de formulação da verdade em dois níveis: um primeiro nível que é o do enunciado da própria verdade (nesse momento como no performativo, diz-se a coisa, e ponto final); e um segundo nível do ato parresiástico, da enunciação parresiástica, que é a afirmação de que essa verdade que nomeamos, nós a pensamos, nós a estimamos, nós a consideramos efetivamente, nós mesmos autenticamente, como autenticamente verdadeira. Eu digo a verdade e penso verdadeiramente que é verdade, e penso verdadeiramente que digo a verdade no momento em que a digo¹⁷².

Apesar de estar aberta efetivamente a sessão após a enunciação do presidente – após a ação daquele que tem o estatuto institucional para isto –, sua importância não se relaciona com o acreditar verdadeiramente que o enunciado que a sessão está aberta seja não só publicamente, mas também pessoalmente verdadeiro. Isto é, diferentemente da *parresía*, o sujeito da ação do enunciado performativo não necessita pensar ou acreditar em sua afirmação como verdade, como a sua verdade da qual estima, da qual preza e se responsabiliza por ela. O filósofo parresiasta neste caso, não só postula uma verdade enquanto tal, mas a faz com a crença verdadeira de que esta seja de fato verdade para si, porque esta afirmação da verdade está diretamente relacionada com a sua vida pessoal, suas virtudes e a sua importância pública. Tendo em vista que este enunciar a verdade expõe a vida do parresiasta a um possível risco, parece haver aí certo grau sensível de desejo por esta exposição do discurso, ou pelo menos a sinceridade de um falar franco, já que não é uma tarefa segura esta a que se submete. O parresiasta deverá ser honesto e sincero consigo mesmo, senão, não há nada que o ligue à verdade. O ponto que aproxima a performatividade da dramaticidade é o ato, é a realização do discurso, mas diferentemente do enunciado performativo, a dramática do enunciado parresiástico não se limita à execução de um comportamento que já está pré-definido. Pois é claro que, como no performativo, a *parresía* se efetiva na ação de enunciação, porém, após a enunciação abre-se uma malha de possibilidades posteriores das quais é preciso dar conta e isto não pode ser algo previsível no sentido de um limitador da prática do parresiasta. Quer dizer, a *parresía* deve ser o momento (*kairós*), o acontecimento que se prolonga nos efeitos que a verdade produz, mas estes efeitos não serão codificados anteriormente.

Também, além disso, não é apenas o filósofo que compõe esta cena parresiástica que detém o estatuto para tal tipo de atitude discursiva, pois nas relações ali estabelecidas,

¹⁷² FOUCAULT, M., *O governo de si e dos outros* (aula de 12 de janeiro de 1983), pp. 61-62.

qualquer sujeito moralmente legitimado poderá efetuar a *parresía*¹⁷³. Como na relação entre mestre e discípulo onde a *parresía* do aluno se forma com a *parresía* do mestre, através da enunciação da verdade por parte do mestre. E o mesmo pode-se dizer sobre um contexto político, onde entre os elementos de uma cena pública de *parresía* – tais como o tirano que detém o poder político, os cortesãos que compõem um secto de lisonjeadores – existem aqueles que podem proferir um discurso verdadeiro e com este romper a ordem estabelecida entre o poderoso e os seus lisonjeadores. Foucault dirá que “esse ritual solene do dizer-a-verdade em que o sujeito compromete o que ele pensa no que ele diz, em que atesta a verdade do que pensa na enunciação do que diz, é isso que é manifestado por essa cena, essa espécie de lição, esse desafio”¹⁷⁴. Em conferência em Berkeley de 1983, Foucault define o dizer verdadeiro da *parresía* como um “jogo de vida e morte”¹⁷⁵. O discurso desse jeito, não manifesta apenas uma pedagogia de um mestre que pronuncia a verdade, porém, enquanto desafio, enquanto lição, se efetua uma exposição onde o parresiasta pactua consigo mesmo e com o seu enunciado em ato e pensamento a verdade frente ao tirano, sua corte e os riscos possíveis advindos de tal ação. Ao enfrentar o poder com a afirmação de sua verdade, o parresiasta põe a sua integridade física em jogo, ao pronunciar uma verdade incômoda a um amigo, o mesmo expõe a integridade do vínculo da amizade à fragilidade, seja qual for a circunstância, o efeito da verdade é sempre uma exposição a um possível risco. Nessa mesma conferência, Foucault diz que “a função da [*parresía*] não é demonstrar a verdade a outrem, mas tem função crítica: crítica do interlocutor ou do próprio falante”¹⁷⁶. Isto é, o discurso e a verdade proferidos têm função crítica quanto à relação com os interlocutores e ao próprio sujeito, por isso a coragem e o risco.

A terceira diferenciação que o filósofo francês fará ainda na aula de 12 de janeiro do curso de 1983, entende que “um enunciado performativo supõe que aquele que fala tenha um

¹⁷³ Aqui tem uma questão importante que envolve a legitimação social do sujeito que deseja proferir um discurso, pois, na tragédia de *Íon* trabalhada por Foucault, esta posição de destaque social era autorizada apenas para sujeitos nascidos de mãe ateniense. No caso de *Íon*, este queria descobrir se sua mãe era ateniense para poder fazer uso do discurso livre na *polis*, pois apenas com mãe ateniense teria garantida a sua participação política na cidade grega. Somente cidadãos atenienses livres nascidos de mãe ateniense podiam fazer uso da fala livre na política da cidade, daí a importância disto na leitura que Foucault faz desta tragédia. Segundo Foucault, *Íon* “quer fundar seu direito, fundar seu direito político em Atenas. Ele quer ter o direito de falar, de dizer tudo, de falar a verdade e de usar sua fala franca”. FOUCAULT, M., *O governo de si e dos outros* (aula de 19 de janeiro de 1983), p. 91.

¹⁷⁴ FOUCAULT, M., *O governo de si e dos outros* (aula de 12 de janeiro de 1983), p. 62.

¹⁷⁵ FOUCAULT, M., *O significado da palavra parrhesia* (Conferência de 24 de outubro de 1983 em Berkeley), p. 7.

¹⁷⁶ FOUCAULT, M., *O significado da palavra parrhesia* (Conferência de 24 de outubro de 1983 em Berkeley), p. 7.

estatuto que lhe permita, ao pronunciar seu enunciado, realizar o que é enunciado; ele tem de ser presidente para abrir efetivamente a sessão [...]”¹⁷⁷. Neste ponto, Foucault retorna à questão do estatuto de quem profere um discurso e como este discurso deve se efetivar enquanto atitude. Pode-se dizer que com isso estamos às voltas de um problema de estatutos, um problema entre a relação do sujeito estatuído na cena performática com o seu discurso roteirizado. Diferente da relação existente entre sujeito e a verdade na *parresía* onde se dá uma “atividade de fala”¹⁷⁸, de fala aberta e moralmente implicada.

Porém, existe uma importante diferença entre esta atividade de fala típica da *parresía* e os *atos de fala (speech act)*¹⁷⁹ do enunciado performativo, diferença que repousa, sobretudo, no fato de que a verdade é efetuada no momento mesmo que é dita, mas esta não é performatizada, ao contrário de um *speech act*, onde se faz aquilo que se diz simultaneamente falando. Isto é, quando se diz que a sessão está aberta, esta se abre no instante mesmo que é pronunciada, o ato de dizer realiza uma ação. Ao enunciar a abertura da sessão ou perdoar alguém por uma ofensa, esse enunciado é efetivamente realizado no ato mesmo da enunciação. Mesmo que o perdão não seja de fato verídico, no momento de sua plena enunciação este se realiza enquanto discurso na prática por quem tem a legitimidade devidamente reconhecida para fazê-lo. Na *parresía*, esta posição de enunciação do sujeito também se destaca, mas o seu reconhecimento e o de sua discursividade não compõem este roteiro de estatutos delimitados, e a sua realização em ato está justamente em sua atitude de liberdade e de coragem no momento da enunciação em relação aos outros e a ele mesmo. O

¹⁷⁷ FOUCAULT, M., *O governo de si e dos outros* (aula de 12 de janeiro de 1983), p. 63.

¹⁷⁸ Sobre chamar a *parresía* de atividade de fala Foucault diz o seguinte em Berkeley: “Na [*parresía*] o falante enfatiza o fato de ele tanto é o tema da enunciação quanto do enunciandum – que ele próprio é o tema da opinião à qual se refere. A “atividade de fala” específica da enunciação [*parresiástica*] toma, assim, a forma: “Eu sou aquele que pensa isto ou aquilo”. Eu uso a frase “atividade de fala” ao invés do “ato de fala” (*speech act*) de John Searle (ou do “*proferimento performativo*” – performative utterance – de Austin) de modo a distinguir o proferimento [*parresiástico*] e seus compromissos dos tipos usuais de compromissos obtidos entre alguém e o que ele ou ela diz. Pois, como deveremos ver, o compromisso envolvido na [*parresía*] está ligado a certa situação social, a uma diferença de status entre o falante e sua audiência, o fato de que o [*parresiasta*] diz algo que é perigoso para si mesmo e, assim, envolve um risco, e assim por diante”. FOUCAULT, M., *O significado da palavra parrhesia* (Conferência de 24 de outubro de 1983 em Berkeley), p. 4.

¹⁷⁹ O que talvez assemelhasse a *parresía* aos atos de fala de Austin seria analisar as consequências dos *atos perlocucionários*, porém, as teorizações contemporâneas sobre a performatividade da linguagem nos atos de fala (*speech acts*) em Austin e Searle dariam um extenso trabalho para discussão com a *parresía* e devido ao tamanho e ao alcance desta pesquisa, estes aqui não serão um problema a ser prolongado por demais da conta. Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 2001. pp. 149-200. Sobre esta questão dos discursos referente à filosofia anglo-saxã, vale o que Foucault diz na PUC-Rio em 1973, talvez em tom de chiste, em que pretende que o seu trabalho com a análise dos discursos se dê “num contexto histórico mais real ou no interior de práticas que são de um tipo diferente das conversas de salão”, conversas, segundo ele, em torno de uma xícara de chá em Oxford. FOUCAULT, M., *A verdade e as formas jurídicas*, p. 139.

que é importante diferenciar aqui é que a atitude do parresiasta é vivida como virtude de uma forma de existência, e não somente como aquilo que se faz naquele momento porque assim se instituiu.

Já o que caracteriza um enunciado parresiástico não é o fato de que o sujeito que fala tenha este ou aquele estatuto. Ele pode ser filósofo, pode ser o cunhado do tirano, pode ser um cortesão, pode ser qualquer um. Logo, não é o estatuto que é importante e que é necessário. O que caracteriza o enunciado parresiástico é que, justamente, fora do estatuto e de tudo o que poderia codificar e determinar a situação, o parresiasta é aquele que faz valer sua própria liberdade de indivíduo que fala¹⁸⁰.

O discurso verdadeiro, a fala franca do enunciado parresiástico não exige uma determinada posição de distinção *a priori*, ou seja, uma posição determinada previamente do indivíduo dentro daquela cena já codificada. O enunciado parresiástico é garantido e validado enquanto efetivação da liberdade e da coragem daquele que enuncia o discurso livre da *parresía*. O dizer-verdadeiro do parresiasta requer a possibilidade de uma fala livre e desprendida, e a única garantia neste caso está no desconhecimento dos resultados posteriores ao discurso. O sujeito na *parresía* deverá ser livre para dizer a verdade não mais importando para a atitude ética e política, o seu estatuto social ou institucional, e sim o seu desejo e a coragem na exposição de seu discurso. Foucault diz que “a *parresía* é a livre coragem pela qual você se vincula a si mesmo no ato de dizer a verdade [...] é a ética do dizer-a-verdade, em seu ato arriscado e livre”¹⁸¹. Por isso, a distinção da *parresía* com o enunciado performativo constitui como que uma dramática do discurso “que revela o contrato do sujeito falante consigo mesmo no ato de dizer-a-verdade”¹⁸², dramática esta que marca o comprometimento da relação entre sujeito e verdade enquanto ato do discurso, muito além da ação discursiva despregada e anulada de qualquer risco ou comprometimento daquele que enuncia um discurso.

¹⁸⁰ FOUCAULT, M., *O governo de si e dos outros* (aula de 12 de janeiro de 1983), p. 63.

¹⁸¹ FOUCAULT, M., *O governo de si e dos outros* (aula de 12 de janeiro de 1983), p. 64.

¹⁸² FOUCAULT, M., *O governo de si e dos outros* (aula de 12 de janeiro de 1983), p. 66.

PARTE 3/ O LOUCO PARRESIASTA, DESATINO, CRÍTICA E RESISTÊNCIA

3. O LOUCO PARRESIASTA, DESATINO, CRÍTICA E RESISTÊNCIA

3.1 *A dramaticidade e a marginalidade da crítica cínica*

A condição dramática da *parresía* como modalidade do discurso de verdade, tal como é descrita por Michel Foucault, é fundamental para sustentar nossa leitura acerca da relação entre *parresía* e loucura como produção ética e política de um discurso livre e crítico do louco. No entanto, o sentido que Foucault atribui à dramática da *parresía* não deve ser confundido aqui com um sentido teatral¹⁸³ genérico do dizer a verdade – pelo menos não no sentido de uma encenação que foi previamente organizada e modelada, como mostramos anteriormente no problema da performatividade dos discursos –, pois a definição de dramática repousa, sobretudo, na diferença dessa atitude discursiva crítica e corajosa contrária à performatividade da pragmática dos discursos. Ou seja, esta condição dramática não será teatral no sentido de uma encenação performatizada do discurso de verdade de um texto já estabelecido, senão que a dramaticidade da *parresía* significa a atitude do sujeito parresiasta que vive a verdade que pronuncia. Por isso, de acordo com as características deste esquema crítico-discursivo parresiástico, o dizer a verdade da loucura poderia ser relacionado a uma forma de dramática do discurso verdadeiro, neste caso, uma forma mais próxima da dramática dos cínicos. Todavia, tal associação não deve ser lida como uma associação direta entre estas instâncias, mas como condição de possibilidade de uma atitude discursiva crítica que torne possível a concepção de uma atitude ética e política do louco a partir dessa dramática da *parresía* cínica. A *parresía* daria as condições teórico-práticas para conceber a propriedade e a realização de um discurso ético e político do louco.

Diferentemente do discurso performativo discutido visto no capítulo anterior, a *parresía* não representa qualquer neutralidade em seus discursos, mas, principalmente, a posição de risco de tal tipo de atividade. Foucault, no contexto do curso de 1983, *O governo de si e dos outros*, irá se dedicar à análise das formas políticas da *parresía* a partir do fio condutor da dramática dos discursos de verdade. Para o filósofo, a dramática seria “a análise

¹⁸³ Um interessante texto sobre a dramaturgia dos discursos em Michel Foucault é o texto do professor da UFSC Pedro de Souza, onde ele aborda a dimensão dramática do acontecimento discursivo como “dimensão política da fala como drama”. SOUZA, Pedro de. A dimensão dramática do acontecimento discursivo. In: PIOVEZANI, Carlos; CURCINO, Luzmara; SARGENTINI, Vanice (Orgs.). *Presenças de Foucault na Análise do discurso*. São Carlos: EdUFSCar, 2014. pp. 97-106.

desses fatos de discurso que mostra como o próprio acontecimento da enunciação pode afetar o ser do enunciador”¹⁸⁴. A dramática da *parresía* seria, assim, muito diferente desta pragmática performativa dos discursivos, porque o seu ato de enunciação significaria um acontecimento que afeta diretamente o modo de ser do sujeito, tanto daquele que profere quanto daquele que ouve a verdade. Na pragmática performativa, a única interferência que pode ocorrer é se houver alguma mudança nos estatutos daqueles responsáveis pelos enunciados, isto é, se não for o presidente da sessão aquele que efetua o enunciado, o ato cerimonializado não acontece. Isto mostra que o ato pragmático só acontece devido a uma ordem, caso contrário, o mesmo não se realiza, pois é a instituição que constitui os seus próprios limites e controles. De maneira oposta, a *parresía* não necessita e não exige como condicionante esta ordem e esta institucionalidade para se efetuar, e mesmo na forma da *parresía* política que é, a princípio, a forma que mais se aproxima das instituições de poder, a fala precisa ser livre para que a verdade se manifeste de fato como crítica.

Na aula de 12 de janeiro de 1983, Foucault indicava qual seria o percurso a percorrer durante aquele ano. *O governo de si e dos outros* é considerado um curso de análise política da *parresía*, análise da dramática do discurso político parresiástico. Nesse curso, Foucault tem a intenção de fazer a genealogia do discurso político, tendo como ponto de vista metodológico a dramática dos mesmos; segundo ele, “existirá uma dramática política do discurso verdadeiro e quais podem ser as diferentes formas, as diferentes estruturas da dramática do discurso político?”¹⁸⁵. Esta pergunta é muito interessante, pois ela abre muitas possibilidades de pensar a atuação política como condição de uma dramática, como condição de uma relação entre sujeito e verdade como atitude propriamente política. Na *parresía*, não há uma distância tão grande entre a experiência ética e a experiência política, sendo que ambas são formas indissociáveis do discurso verdadeiro e da intervenção que se produz no indivíduo e na cidade. É possível pensar, a partir disso, que a formação de um sujeito ético é a formação direta de um sujeito político, de tal modo que, as formas da dramática política da *parresía* permitem pensar nas condições materiais para formas de política estranhas e críticas da enunciação da verdade a partir de outros paradigmas racionais e existenciais.

Na conferência do dia 31 de outubro de 1983, em Berkeley, Foucault havia associado a *parresía* à crise das instituições democráticas na Atenas do século IV a.C. O problema

¹⁸⁴ FOUCAULT, M., *O governo de si e dos outros* (aula de 12 de janeiro de 1983), p. 66.

¹⁸⁵ FOUCAULT, M., *O governo de si e dos outros* (aula de 12 de janeiro de 1983), pp. 66-67.

levantado por Foucault nesta conferência, é o de uma certa contrariedade entre a prática da *parresía* e a democracia ateniense, onde surge uma discussão conduzida em grande parte pela aristocracia da época, que via negativamente o uso livre da *parresía* no âmbito político democrático. Como a democracia era uma determinada igualdade de poder e de direito de participação política (entre um determinado grupo de sujeitos), acrescido ao uso da *parresía*, da liberdade de fala, podiam participar da vida pública e política toda qualidade daqueles considerados cidadãos atenienses¹⁸⁶, até mesmo os da pior espécie. Segundo diz Foucault, a lógica por trás deste problema era a seguinte:

O *demos*, o povo, é a maioria. E uma vez que é a maioria, o *demos* é também composto pelos mais vulgares e, de fato, mesmo os piores cidadãos. Portanto, o *demos* não pode ser composto pelos melhores dos cidadãos. Assim, o que é melhor para o *demos* não pode ser o que é melhor para a *polis*, para a cidade¹⁸⁷.

O problema estaria que a democracia – como participação livre no jogo político de todos aqueles que por direito¹⁸⁸ podiam se manifestar e que faziam isso através da *parresía* – era subvertida por esses sujeitos considerados desagradáveis por um determinado grupo de cidadãos, nesse caso, os aristocratas. Neste problema, para a aristocracia ateniense, apenas os melhores cidadãos é que deveriam fazer uso da palavra livre para tomar as melhores decisões e decidir sobre os melhores rumos para a cidade. Em realidade, o que Foucault apresenta nesta conferência e depois no curso *A coragem da verdade*, é que havia entre a aristocracia grega certa rejeição quanto aos considerados maus oradores, isto é, àqueles oradores bajuladores do povo que dizem apenas o que o povo quer ouvir e, conseqüentemente, apenas eles são ouvidos e aceitos por este povo, por este *demos*. Então, a tensão desta crise das instituições democráticas está, segundo a leitura que faz Foucault, de um lado a democracia entendida como esse governo de igualdade da participação política do povo e, de outro lado, a *parresía* como a fala livre que deve dizer a verdade a este povo, mesmo que o desagrade. Isto no sentido positivo de *parresía* segundo a aristocracia, contudo, havia ainda o sentido negativo

¹⁸⁶ A respeito disto, Gros sintetiza de forma muito precisa. “A [*parresía*] é, inicialmente, definida por Foucault em sua dimensão positiva original, como fundamento ético da democracia: ela é a devolução ao cidadão bem-nascido do privilégio de tomar a palavra, de usar do franco falar, de exercer uma ascendência sobre os outros. [...] Mas essa era de ouro é seguida por um intenso período crítico em que a [*parresía*], o dizer verdadeiro, parece incompatível com a própria estrutura da democracia”. GROS, F., *A parrhesia em Foucault (1982-1984)*, p. 159.

¹⁸⁷ FOUCAULT, M., *Parrhesia e a crise das instituições democráticas* (Conferência de 31 de outubro de 1983 em Berkeley), p. 50.

¹⁸⁸ “*Demokratía*, isto é, participação, não de todos, mas de todo *dêmos*, isto é, de todos os que podem ser qualificados como cidadãos e, por conseguinte, como membros do *dêmos*, participantes do poder”. FOUCAULT, M., *O governo de si e dos outros* (aula de 12 de janeiro de 1983), p. 69.

pejorativo que tratava a *parresía* como um perigo à cidade pela liberdade de fala que esta representava. Para essa crítica à democracia feita pela aristocracia, não há democracia se a própria prática da *parresía* não puder ser efetivada enquanto crítica aos interesses desse povo. A incompatibilidade entre democracia e *parresía* estaria assentada, por esta maneira, sobre a característica pejorativa da *parresía*, que é definida como a possibilidade de falar tudo o que se quer falar, somente aquilo que se quer, porém, falar tudo o que se quer poderá ser crítico e razoável o suficiente para os melhores interesses da cidade?

Essa era a desconfiança dos aristocratas da época que, em parte, poderia estar correta, já que falar tudo o que se quer não é a efetivação concreta de uma *parresía*, ao menos não a de uma *parresía* que se espera crítica no dizer a verdade e que se relaciona intimamente com esta verdade. Mas essa antinomia entre democracia e *parresía* tensiona o problema de uma preocupação com a liberdade deste povo em dizer a verdade, preocupação com os bajuladores desse povo, e, nesse caso, este problema pode ser estendido até os nossos dias como uma tensão entre a efetivação da democracia como governo da igualdade perante a lei, ou seja, um governo de participação política ampla da população, e os interesses políticos de uma classe dominante. Por este lado, os rejeitados por esta aristocracia ateniense, ao efetivar os seus discursos livres, representavam um tipo de segregação quanto à participação pública e política daqueles que eram considerados o perigo, a imoralidade e o descontrole para o governo da cidade. A democracia e a *parresía* juntas, significavam que todos esses marginais estranhos à ordem dominante poderiam participar da vida política da cidade, todos esses teriam o direito à palavra e dela fariam uso, mas isso não significaria que apenas os melhores – estes melhores que são definidos por aquela classe dominante –, é que seriam os que conduziriam os rumos do governo da cidade.

Apesar de não citar diretamente esta conferência de Berkeley ou os cursos de Michel Foucault, esse problema acerca das instituições democráticas, e a crise das democracias representativas contemporâneas, é levantado por Jacques Rancière em seu *O ódio à democracia*¹⁸⁹ de maneira semelhante e que pode muito bem contribuir para pensarmos este lugar da representação dos atores no âmbito político. Para Rancière, a democracia está viciada desde o seu início, porque o governo político organizado como governo democrático é aquele que suprime a própria democracia, ou seja, é aquele que na prática suprime as próprias manifestações democráticas e a ampla participação dos indivíduos na vida política, de modo

¹⁸⁹ RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*. Trad. Mariana Echalar. 1ª edição. São Paulo: Boitempo, 2014.

que este tipo de governo não representa todos aqueles que dele deveriam fazer uso. Isto é, a democracia representativa na prática é organizada e operacionalizada por grupos específicos, os melhores definidos por eles mesmos. Segundo Rancière, “na história da representação, são sempre os estados, as ordens e as possessões que são representados em primeiro lugar, seja porque se considera seu título para exercer o poder, seja porque um poder soberano lhes dá voz consultiva”¹⁹⁰. Quer dizer, na política representativa – e isso serve à democracia moderna como governo da representatividade – o que está representado é o próprio poder, poder dos grupos que o detém.

A democracia e a *parresía*, assim entendidas na sua radicalidade, na sua mais básica e abrangente realização, seriam a garantia de participação política de sujeitos marginais através de um governo da maioria, um governo do povo. Contudo, *parresía* e democracia, aliadas, revelam a contrariedade do perigo desse povo em relação às instituições democráticas, porque revelariam a interferência do indesejável nos jogos de poder, expressariam a ruptura de uma determinada ordem orquestrada pelos grupos dominantes¹⁹¹. Por isso, a questão é, principalmente, sobre a relevância e a manutenção dos estatutos desses sujeitos participantes do ambiente político, na medida em que existe uma divisão e uma normatividade que delimita os lugares e os sujeitos que devem/podem ser representados e que também podem fazer uso da fala livre. Assim, a tal crise das instituições democráticas, dos governos democráticos fundamentados na representação da maioria por uma minoria que detém o poder político, desde a Antiguidade como mostra Foucault, expõe a tensão entre liberdade e controle sobre a população. O controle sobre sujeitos ou grupos ameaçadores à ordem e à estabilidade, mas também da liberdade controlada e, sobretudo, administrada como nas sociedades liberais burguesas. A liberdade que é produzida, em larga medida, para a produção de ainda mais controle, para ainda mais governo sobre as populações. Contudo, a liberdade também é fuga, também é resistência, daí que certas formas da dramática parresiástica podem romper com essa ordem, podem romper com esse governo pela força crítica que carregam.

¹⁹⁰ RANCIÈRE, J., *O ódio à democracia*, p. 69.

¹⁹¹ A este respeito, Rancière levanta um ponto muito interessante: “O processo democrático é o processo desse perpétuo pôr em jogo, dessa invenção de formas de subjetivação e de casos de verificação que contrariam a perpétua privatização da vida pública. A democracia significa, nesse sentido, a impureza da política, a rejeição da pretensão dos governos de encarnar um princípio uno da vida pública e, com isso, circunscrever a compreensão e a extensão de vida pública. Se existe uma “ilimitação” própria à democracia, é nisso que ela reside: não na multiplicação exponencial das necessidades ou dos desejos que emanam dos indivíduos, mas no movimento que desloca continuamente os limites do público e do privado, do político e do social”. RANCIÈRE, J., *O ódio à democracia*, p. 81.

No curso de 1983, Foucault indicava quatro formas da dramática do discurso verdadeiro na ordem da política, seriam elas: a dramática do conselheiro, a dramática do ministro, a dramática do crítico e a dramática da figura do revolucionário. Cada qual aparece em momentos históricos distintos, mas se reúnem na mesma função de enunciar a verdade no ambiente político e frente ao poder. No presente trabalho, damos relevância a estas duas últimas das quais buscamos desenhar, justamente, a forma da ruptura à ordem política estabelecida, a ruptura à ordem do poder dominante. As formas do conselheiro e do ministro estão vinculadas diretamente ao poder, estão muito próximas em seus estatutos sociais e políticos ao poder, e também conjecturam as qualidades pessoais da virtude e da coragem para a enunciação da verdade¹⁹². Porém, há um espaço deixado por Foucault quanto às formas do crítico e do revolucionário que tentaremos aproximar como formas da dramática parresiástica dos cínicos. Quanto às duas primeiras, quanto à proximidade delas em relação ao poder, ou seja, a que se propôs Foucault no curso de 1983, ao se aproximarem do caráter institucional do poder, se afastam de sua ruptura. E se não é possível remontar, pelo menos não no sentido descritivo, a intenção do filósofo francês quanto a estas duas últimas formas, nos autorizamos a pensar no possível desejo que poderia haver em expô-las. Por isso, seguimos nesta linha para perguntar, que relação poderá haver entre essas formas e a *parresía*?

Talvez o desejo de Foucault, ao fazer a genealogia das formas dramáticas da política, fosse o de buscar formas que se afastem do poder no que elas têm de crítica às estruturas do mesmo, sendo que o esquema da *parresía*, como forma de fazer política da verdade, oferece condições materiais para uma política das marginalidades discursivas. Se no curso de 1983, Foucault não conseguiu avançar na problematização dessas formas dramáticas da política, talvez o curso de 1984 possa lançar uma luz sobre este problema. Antes de 1984, já numa conferência de 1978, *Qu'est-ce que la critique?*¹⁹³, Foucault define a crítica como “a arte de não ser governado”¹⁹⁴, sendo a atitude crítica semelhante à virtude, a arte de não se deixar ser governado por determinados dogmas, por determinadas verdades dogmáticas como forma de vida. Se de um lado o Ocidente criou e aperfeiçoou toda uma série de tecnologias e

¹⁹² “[...] No texto de Plutarco [...] a *parresía* parece ligada a uma virtude, a uma qualidade pessoal, a uma coragem (é a coragem na liberdade do dizer-a-verdade), a palavra *parresía*, tal como vocês a veem empregada na época clássica, não comporta, pelo menos não comporta primeiramente, fundamentalmente e essencialmente, essa dimensão da coragem pessoal, mas é antes um conceito que se refere a duas coisas: de um lado, uma certa estrutura que caracteriza a cidade; em segundo lugar, o estatuto social e político de certos indivíduos no interior dessa cidade”. FOUCAULT, M., *O governo de si e dos outros* (aula de 12 de janeiro de 1983), p. 68.

¹⁹³ FOUCAULT, M., *Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung*. *Bulletin de la Société française de philosophie*, v. 82, n. 2, pp. 35-63, abr/jun 1990.

¹⁹⁴ FOUCAULT, M., *Qu'est-ce que la critique?*, p. 38. Tradução nossa.

dispositivos de governo das populações, de governo dos vivos, por outro lado, existe uma atitude crítica que se opõe radicalmente a isto, que foge de tal tipo de governo como atitude ética e política.

Será de forma semelhante a esta atitude crítica como virtude, crítica como modo de vida em sua radicalidade que Foucault apresentará os cínicos no curso *A coragem da verdade* de 1984. Para o filósofo francês, o cerne do cinismo seria uma “forma de existência como escândalo vivo da verdade”¹⁹⁵. Para Foucault, o cinismo é o testemunho da verdade “manifestado, autenticado por uma existência, uma forma de vida no sentido mais concreto e mais material do termo; testemunho de verdade dado por e no corpo, na roupa, no modo de comportamento, na maneira de agir, de reagir, de se portar”¹⁹⁶. O cínico, dentro desta perspectiva, reunirá as qualidades da crítica, da ruptura, da marginalidade, da coragem e da liberdade da verdade que se vive da forma mais natural possível.

Enfim, o cínico parece reunir as características de uma particular forma de dramática parresiástica que liga vida à verdade como a forma mais escancarada possível, assim como os loucos. Porém, uma provável afirmação de que seriam os cínicos loucos ou os loucos cínicos¹⁹⁷, não por não haver alguma verdade na semelhança das atitudes¹⁹⁸ dessas figuras na cidade, mas porque o cinismo é um estilo de vida e como modo de vida não é exclusivo do louco, só que assim como o louco tem algo de insubmissão, algo de desvio de certas convencionalidades sociais. Mas não como algum tipo de transtorno, ao menos não para aquele que o vive, senão como desvio pela simplicidade e pela diferença em relação às instituições sociais de uma época ou cultura. Os princípios éticos do cinismo repousam na simplicidade de uma ascese “que permite mostrar, em sua nudez irreduzível, as únicas coisas indispensáveis à vida humana, ou o que constitui sua essência mais elementar, mais

¹⁹⁵ FOUCAULT, M., *A coragem da verdade* (aula de 29 de fevereiro de 1984), p. 152.

¹⁹⁶ FOUCAULT, M., *A coragem da verdade* (aula de 29 de fevereiro de 1984), p. 152.

¹⁹⁷ Sobre esta questão como leitura retrospectiva do cinismo a partir das doenças mentais especificamente, ver o texto bastante crítico de Olimar Flores-Júnior, onde o autor busca desmistificar os equívocos conceituais psiquiátricos na leitura que estes fazem dos cínicos. Cf. FLORES-JÚNIOR, Olimar. Usos e abusos da Antiguidade clássica: sobre a apropriação do cinismo grego na descrição contemporânea de distúrbios psíquicos. *Aletria*, Belo Horizonte, v. 3, jan./jun. 2006.

¹⁹⁸ Algumas histórias dos comportamentos dos cínicos na Antiguidade seriam vistos hoje como típicos comportamentos de loucos, assim como essa anedota lembrada por Foucault: “É por exemplo o famoso gesto de Diógenes, [...], se masturbando em praça pública e dizendo: porque vocês se escandalizam, se se trata, na masturbação, da satisfação de uma necessidade que é da mesma ordem que a da alimentação? Ora, eu como em público. Por que não satisfaria esta necessidade elementar em público também?”. FOUCAULT, M., *A coragem da verdade* (aula de 29 de fevereiro de 1984), pp. 149-150.

rudimentar”¹⁹⁹. Tal modo de vida simples é a condição de possibilidade de seu discurso, é uma condição existencial para a efetivação de sua *parresía*. De forma análoga ao louco, o cínico também é o homem errante despregado de pátria e de lar, sua relação com a *parresía* tem a função de “reduzir todas as obrigações inúteis, todas as que são recebidas e aceitas ordinariamente por todo o mundo e não são fundadas nem em natureza nem em razão”²⁰⁰. É um modo de existência que se expressa na simplicidade, na maior redução possível das convenções sociais pautadas por preconceitos que, por muitas vezes, foram sendo instituídos e tomaram força de lei de uma tradição, e não por aquilo que de mais natural habita o humano. E seu modo de existência, mais que etimologicamente, representa o cão nesta qualidade quase animalasca de tal tipo de desprendimento em relação à cultura que se insere, e ao lado do louco, ocupa esse vagar entre o humano e o animal. Esta associação entre a loucura e a animalidade já estava presente no gesto simbólico de libertação de Pinel, e também numa determinada consciência filosófica que via na loucura um estado de natureza latente no humano²⁰¹. Por isso a relação com certas características do cinismo parecem tão semelhantes e razoáveis no que diz respeito à presença quase animal do louco ou do cínico no ambiente social, embora a percepção animalasca do louco fosse muito mais um preconceito racional do que uma atitude de liberdade e insubmissão autônoma do louco tal como a do cínico. Mas esta relação de proximidade entre essas formas é desenhada, em grande medida, por uma dramática comum de uma política da diferença, de uma política da crítica e da transgressão como prática de vida política da loucura.

Foucault se preocupa no contexto deste curso, o último antes de sua morte²⁰², com a característica trans-histórica do cinismo. Para o filósofo, os princípios cínicos atravessariam a

¹⁹⁹ FOUCAULT, M., *A coragem da verdade* (aula de 29 de fevereiro de 1984), p. 150.

²⁰⁰ FOUCAULT, M., *A coragem da verdade* (aula de 29 de fevereiro de 1984), p. 149.

²⁰¹ Foucault aponta na *História da loucura* problema semelhante a respeito da animalidade da loucura como um estado de natureza do humano na era clássica: “a loucura teve de obedecer ao determinismo do homem reconhecido como ser natural em sua própria animalidade. Na era clássica, se é verdade que a análise científica e médica da loucura, como veremos mais adiante, procura inscrever-se nesse mecanismo natural, as práticas reais que dizem respeito aos insanos são testemunhos suficientes de que a loucura era ainda considerada na violência contranatural da animalidade. Em todo caso, é esta *animalidade da loucura* que o internamento exalta, ao mesmo tempo em que se esforça por evitar o escândalo da *imoralidade do irracional*”. FOUCAULT, M., *História da loucura*, pp. 154-155.

²⁰² Aqui nesta pesquisa não nos detemos tanto nos fatos biográficos da pessoa de Michel Foucault, mas, certamente, é impossível afastar o que há de simbólico em tal trabalho e em tal pedaço de memória que o curso de 1984 representa. E como diz Frédéric Gros: “Sua morte em julho seguinte lança sobre este curso uma luz um tanto particular, sendo evidentemente uma tentação ler nela algo como um testamento filosófico”. Cf. GROS, Frédéric. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade: o governo de si e dos II: curso no Collège de France (1983-1984)*. Trad. Eduardo Brandão. 1ª edição. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011, p. 303.

história do ocidente em pelo menos três principais âmbitos; o âmbito das ordens religiosas do catolicismo medieval e do protestantismo; o âmbito do militantismo político revolucionário; e o âmbito da arte de vanguarda moderna. Um desses âmbitos é a da ascese cristã que atravessa a Idade Média, sendo expressa nas ordens mendicantes, na errância e nos votos de pobreza entre os franciscanos e os dominicanos²⁰³.

A opção de vida como escândalo da verdade, o despojamento da vida como maneira de constituir, no próprio corpo, o teatro visível da verdade parecem ter sido, ao longo de toda a história do cristianismo, não apenas um tema, mas uma prática particularmente viva, intensa, forte, em todos os esforços de reforma que se opuseram à Igreja, as suas instituições, a seu enriquecimento, a seu relaxamento de costumes²⁰⁴.

Assim, como é supracitado, havia na ascese do cristianismo medieval uma forte influência desses princípios cínicos, princípios que se opunham à instituição religiosa naquilo que ela tinha de mais distante da prática cristã mais simples e espelhada na vida de Cristo. Foucault defende que esse cinismo cristão é uma forma fundamentalmente antieclesiástica e anti-institucional, sendo possível perceber como esse escândalo da verdade do cinismo representa uma importante forma de crítica anti-institucional, pelo menos naquilo que uma instituição possa representar. Daí que o cinismo podia ser visto em ordens religiosas que se afastavam de certa institucionalidade da Igreja e da opulência de suas riquezas, derivando daí, de alguma forma ou outra, os movimentos anti-institucionais e reformistas do cristianismo. Esse é o ponto ressaltado na leitura foucaultiana, além da questão da pobreza como aspecto dessa “nudez cínica”²⁰⁵ que atravessa diversas formas de existência.

O cinismo em sua dimensão trans-histórica atravessa a história do cristianismo pelas margens que chegam às práticas políticas revolucionárias. Segundo o filósofo, “o cinismo, a ideia de um modo de vida que seria a manifestação irruptiva, violenta, escandalosa, da verdade faz parte e fez parte da prática revolucionária e das formas assumidas pelos movimentos revolucionários ao longo do século XIX”²⁰⁶. É a partir daí que podemos retomar a aresta deixada no curso de 1983, a aresta da figura do revolucionário como uma dramática da *parresía* e como uma forma de vida, é a partir daí que Foucault defende que a revolução

²⁰³ Um trabalho muito importante sobre as ordens religiosas da Idade Média como formas de vida ascética e de pobreza é o de Agamben em *Altíssima pobreza*, onde o filósofo analisa o monasticismo no medievo europeu sob a categoria de *regula vitae* na relação regra e vida. Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza: regras monásticas e formas de vida: Homo Sacer*, IV, 1. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014.

²⁰⁴ FOUCAULT, M., *A coragem da verdade* (aula de 29 de fevereiro de 1984), p. 160.

²⁰⁵ FOUCAULT, M., *A coragem da verdade* (aula de 29 de fevereiro de 1984), p. 160.

²⁰⁶ FOUCAULT, M., *A coragem da verdade* (aula de 29 de fevereiro de 1984), p. 161.

“funcionou como um princípio que determinava um modo de vida”²⁰⁷ particular, influenciado direta ou indiretamente pelo cinismo. Assim, a filosofia como forma de vida não é apenas expressão de uma ascese particular e individual da Antiguidade, mas se insere dentro de movimentos políticos trans-históricos como parte de sua *práxis*.

A presença do cinismo na vida política já havia sido descrita por Foucault no curso de 1983, que era descrita como oposta à presença platônica. Para Foucault, há uma importante relação entre filosofia e política, mas esta primeira não deve dizer a verdade sobre a segunda, isto é, a filosofia não deve coincidir com a racionalidade política definindo seu exercício, a filosofia não deve dizer como governar, senão que deve se colocar na posição de uma análise crítica deste governo. Daí que o cinismo definido por Foucault seria um antiplatonismo quanto a esta posição do filósofo rei que define as leis e os princípios do bom governo. Se assim como afirma Foucault, “as relações entre filosofia e política não devem ser buscadas na eventual capacidade de a filosofia dizer a verdade sobre as melhores maneiras de exercer o poder”²⁰⁸, devemos ao menos considerar importantes as posições críticas da filosofia em seu papel ético e político expresso tanto em sua teoria quanto em sua prática. Devemos considerar importante a filosofia naquilo que ela tem de relação entre teoria e prática no diálogo que esta estabelece entre política e modo de vida. Todavia, a questão que salta aos olhos nesta relação entre o cinismo e a política, é que esta relação não deve se tornar um aprisionamento da verdade e da atitude do cínico, senão que deve ser uma prática tal como descrita por Foucault em 1983, como de um “enfrentamento, da derrisão, da zombaria e da afirmação de uma necessária exterioridade”²⁰⁹. Esta relação entre filosofia e política no cinismo é uma relação do discurso verdadeiro como desafio e crítica ao poder. Por isso a anti-institucionalidade é tão relevante, pois é característica de certa rebeldia e insubmissão do discurso de verdade em relação ao poder instituído. E mesmo próximo a esse poder, o discurso filosófico “não diz a verdade da ação política, ele não diz a verdade para a ação política, ele diz a verdade em relação à ação política, em relação ao exercício da política, em relação ao personagem político”²¹⁰. Então, se é na exterioridade ao poder que a filosofia deve se localizar, aquele que dela faz uso, aquele que a vive também deve manter esta mesma relação com a política,

²⁰⁷ FOUCAULT, M., *A coragem da verdade* (aula de 29 de fevereiro de 1984), p. 161.

²⁰⁸ FOUCAULT, M., *O governo de si e dos outros* (aula de 23 de fevereiro de 1983), p. 259.

²⁰⁹ FOUCAULT, M., *O governo de si e dos outros* (aula de 23 de fevereiro de 1983), p. 260.

²¹⁰ FOUCAULT, M., *O governo de si e dos outros* (aula de 23 de fevereiro de 1983), p. 261.

porém, não no sentido de sua abstenção ou neutralidade, mas na importância de seu despregamento em relação às convenções políticas institucionalizadas.

Logo, o papel do revolucionário se definiria por esta atitude de crítica ao poder instituído, se localizaria nesta função de exterioridade e de ruptura às convenções, hábitos e valores sociais. Desta forma, haveria no modo de vida revolucionário, na experiência de vida militante uma anti-institucionalidade inerente. Contudo, este estatuto do revolucionário foi sofrendo o oposto disso, à medida que as organizações sociais foram se institucionalizando sob formas partidárias e/ou burocráticas da vida política²¹¹. Todavia, é preciso salientar que tais aspectos não se perdem ou se substituem, senão que sofrem as ações da ordem do discurso, ações do mesmo processo que define a vida pelo conhecimento, que define a vida pela neutralidade de seus impactos, que define a vida pela submissão aos interesses que lhes são alheios.

Foucault descreve no curso de 1984 três formas de vida revolucionárias, da atividade revolucionária como modo de vida entre os séculos XIX e XX. São elas: 1) “a vida revolucionária na sociedade secreta (associações, complôs contra a sociedade presente e visível, constituição de uma sociedade invisível pautada por um princípio ou um objetivo milenarista)”²¹². Ou seja, Foucault está falando de sociedades secretas como atores revolucionários importantes no início do século XIX; 2) a forma do “militantismo não mais se escondendo na socialidade secreta, mas aparecendo, se fazendo reconhecer em organizações sindicais ou partidos políticos com função revolucionária”²¹³. Quer dizer, são os partidos políticos e os sindicatos; 3) e a forma de “estilo de existência próprio do militantismo revolucionário, que assegura esse testemunho pela vida, está em ruptura, deve estar em ruptura com as convenções, os hábitos, os valores da sociedade”²¹⁴.

Dessas três formas elencadas, Foucault ressalta o interesse maior pela terceira, da qual, manifesta “por sua forma visível, por sua prática constante e sua existência imediata, a possibilidade concreta e o valor evidente de uma outra vida, uma outra vida que é a verdadeira vida”²¹⁵. Esse tema da verdadeira vida aparece primeiramente ligado a Sócrates²¹⁶ na aula de

²¹¹ “O que Foucault deplora – tomando como exemplo a experiência do PCF – é a transformação da vida revolucionária do século XIX, concebida como “escândalo de uma verdade inaceitável”, em uma “existência conformada”, como condição mesma para a militância em todos os partidos que se diziam revolucionários”. CHAVES, Ernani. *Michel Foucault e a verdade cínica*. Campinas: Editora PHI, 2013, p. 67.

²¹² FOUCAULT, M., *A coragem da verdade* (aula de 29 de fevereiro de 1984), p. 161.

²¹³ FOUCAULT, M., *A coragem da verdade* (aula de 29 de fevereiro de 1984), p. 161.

²¹⁴ FOUCAULT, M., *A coragem da verdade* (aula de 29 de fevereiro de 1984), p. 161.

²¹⁵ FOUCAULT, M., *A coragem da verdade* (aula de 29 de fevereiro de 1984), p. 161.

29 de fevereiro de 1984 como estilística da existência, como estética da existência, que vai se desenrolar nas análises seguintes de Foucault através dos cínicos de uma maneira paradoxal, mas, fundamental para a compressão da posição social contraditória dos cínicos para a filosofia. Essa temática da verdadeira vida aparece nas análises de Foucault a partir de um paradoxo entre o familiar e o estranho, do qual, segundo Foucault, o cinismo é reconhecido de forma positiva e ao mesmo tempo negativa, de onde:

Por um lado, o cinismo se apresenta na forma de um conjunto de características que são comuns a diversas filosofias da época – há certa banalidade nas teses propostas, nos princípios recomendados; e, por outro lado, ele é marcado por um escândalo que sempre o acompanha, uma reprovação com que o rodeiam, um misto de zombarias, de repulsão, de apreensão, pelas quais se reagiu à sua presença e a suas manifestações²¹⁷.

Neste caso, o que há nesse paradoxo é um problema entre o reconhecimento de uma forma positiva onde o cinismo representaria para a filosofia antiga o papel de um “espelho quebrado em que todo filósofo pode e deve se reconhecer, no qual ele pode e deve reconhecer a própria imagem da filosofia, o reflexo do que ela é e do que ela devia ser, o reflexo do que ele próprio é e do que ele próprio gostaria de ser”²¹⁸. Além disso, “ao mesmo tempo, nesse espelho, ele percebe como que uma careta, uma deformação violenta, feia, sem graça, na qual ele não poderia em hipótese alguma se reconhecer nem reconhecer a filosofia”²¹⁹. Isto é, o que Foucault quer dizer neste paradoxo é que o cinismo representava ao mesmo tempo uma imagem positiva da filosofia como modo de vida filosófico onde “o cinismo constituiu, e é esse seu paradoxo, os elementos mais comuns da filosofia em pontos de ruptura para a filosofia”²²⁰. Porque, ao mesmo tempo em que o cinismo representava um ecletismo das formas de vida filosóficas, um ecletismo entre as práticas éticas da filosofia antiga, também representava um certo rechaço por se tratar de “uma espécie de passagem ao limite, uma espécie de extrapolação em vez de exterioridade, uma extrapolação dos temas da verdadeira vida e uma reversão desses temas”²²¹. Conforme o filósofo, esses aspectos também dizem a

²¹⁶ “A arte da existência e o discurso verdadeiro, a relação entre a existência bela e a verdadeira vida, a vida na verdade, a vida para a verdade, é um pouco isso que eu queria captar. A emergência da verdadeira vida no princípio e na forma do dizer-a-verdade (dizer-a-verdade aos outros, a si mesmo, sobre si mesmo e dizer a verdade sobre os outros), verdadeira vida e jogo do dizer-a-verdade, esse é o tema, o problema que eu gostaria de estudar”. FOUCAULT, M., *A coragem da verdade* (aula de 29 de fevereiro de 1984), p. 142.

²¹⁷ FOUCAULT, M., *A coragem da verdade* (aula de 14 de março de 1984), p. 203.

²¹⁸ FOUCAULT, M., *A coragem da verdade* (aula de 14 de março de 1984), p. 204.

²¹⁹ FOUCAULT, M., *A coragem da verdade* (aula de 14 de março de 1984), p. 204.

²²⁰ FOUCAULT, M., *A coragem da verdade* (aula de 14 de março de 1984), p. 204.

²²¹ FOUCAULT, M., *A coragem da verdade* (aula de 7 de março de 1984), p. 200.

respeito da coragem da verdade cínica em contraste com as formas da bravura política e da ironia socrática, de maneira que:

A coragem cínica da verdade consiste em conseguir fazer condenar, rejeitar, desprezar, insultar, pelas pessoas a própria manifestação do que elas admitem ou pretendem admitir no nível dos princípios. Trata-se de enfrentar a cólera delas dando a imagem do que, ao mesmo tempo, admitem e valorizam em pensamento e rejeitam e desprezam em sua própria vida. É isso o escândalo cínico²²².

Deste modo, o que se vê com Foucault é que “no caso do escândalo cínico [...], arrisca-se a vida, não simplesmente dizendo a verdade, por dizê-la, mas pela própria maneira como se vive”²²³. Nas análises de Foucault, o tema da vida filosófica, do *bíos philosophikos*²²⁴ é mais intenso nos cínicos por se tratar desse escândalo vivo, dessa forma de vida da verdade escancarada que leva ao limite e à extrapolação os riscos do dizer verdadeiro da *parresía* e da crítica. E este ponto é fundamental para nos encaminharmos para o fim deste subcapítulo, pois se trata de considerar este paradoxo cínico em relação direta ao que vínhamos apontando nos capítulos anteriores, que é ainda o problema da divisão entre formas mais racionais e formas mais críticas de experiências éticas e políticas, que se reflete de alguma forma neste paradoxo vivido pelos cínicos. Por se tratar de uma experiência de intensidade do modo de vida filosófico, onde a ética tem mais importância do que a perspectiva teórica, e do qual o cínico leva aos seus limites esta vida no sentido de uma inversão dos valores tradicionais²²⁵, a vida cínica é também uma forma marginalizada na cidade pela feiura da ruptura dos valores que esta representa.

O tema da vida não dissimulada é abordado entre as aulas de 7 e 14 de março de 1984 a partir da perspectiva socrático-platônica como forma de uma vida filosófica reta, sem desvios, de modo que o cinismo constituiu, justamente, essa experiência que, levada ao seu mais alto grau de despojamento das superficialidades, como forma de expressão de uma simplicidade radical, inverteu esses mesmos valores da verdadeira vida com a sua prática intensiva. Pois, entre os cínicos, isto “é retomado através de uma espécie de alteração, de

²²² FOUCAULT, M., *A coragem da verdade* (aula de 14 de março de 1984), p. 205.

²²³ FOUCAULT, M., *A coragem da verdade* (aula de 14 de março de 1984), pp. 205-206.

²²⁴ FOUCAULT, M., *A coragem da verdade* (aula de 14 de março de 1984), p. 206.

²²⁵ “O ponto de que se trata no cinismo a propósito da verdadeira vida é, primeiro, pegar a moeda da *alethès bíos*, pegá-la de volta o mais rente possível do significado tradicional que ela recebeu. Desse ponto de vista, os cínicos não mudam, de certo modo, o metal dessa moeda. Mas eles vão modificar a efígie e, a partir desses mesmos princípios da verdadeira vida – que deve ser não dissimulada, não misturada, reta e estável, incorruptível, feliz –, vão fazer aparecer por passagem ao limite, sem ruptura, simplesmente empurrando esses temas até seu ponto extremo, uma vida precisamente o contrário do que era reconhecido tradicionalmente como a verdadeira vida”. FOUCAULT, M., *A coragem da verdade* (aula de 7 de março de 1984), p. 200.

transvaloração, que faz de sua aplicação um escândalo”²²⁶. Conforme Foucault, esta alteração se faz “por uma dramatização desse princípio de não dissimulação, dramatização desse princípio na e pela própria vida”²²⁷. Quer dizer, aqui nos ligamos novamente ao ponto da dramaticidade dos discursos de verdade, porém, enquanto parte desse princípio de não dissimulação, enquanto manifestação da verdadeira vida que é a vida não oculta, que é a vida exposta; este aspecto de dramatização da verdade cínica se dá como atitude, como vivência desse modo de vida filosófico sem qualquer fingimento ou enganação no seu mais alto grau de transvaloração. A questão é que este modo de vida é completamente exposto na vida pública da cidade sem simular nada, uma vida não performatizada como um modelo ideal de vida, mas como a aplicação escandalosa de uma vida verdadeira. Segundo Foucault, se trata da “encenação da vida em sua realidade material e cotidiana: ante o olhar efetivo dos outros, de todos os outros”²²⁸. De modo que, nesta perspectiva dramática, oposta aos enunciados performativos, a vida cínica é uma presença disruptiva que “aparece, pelo próprio fato dessa radicalização, como radicalmente outra, e irreduzível a todas as outras”²²⁹. Ou, como afirma Gros, se trata “de tornar diretamente legível no corpo a presença explosiva e selvagem de uma verdade nua, de fazer da própria existência o teatro provocador do escândalo da verdade”²³⁰.

Esse paradoxo é semelhante ao vivenciado pelo louco, já que ambos, louco e cínico, ocupam essa região entre a expressão dos valores de uma cultura que os reconhecem e ao mesmo tempo os rechaçam como marginalidade interna desta mesma cultura. Sendo que na marginalidade cínica, tal como a do louco, “trata-se de uma transgressão dos valores estabelecidos, mas a partir de um movimento interno de exageração e de caricatura dos sentidos de verdade”²³¹. Lembrando que na *História da loucura*, a loucura situou-se ao lado de toda espécie de sujeitos a-sociais, situando-se ao lado dos mendigos, dos miseráveis, dos pobres²³². Porém, à loucura, ao longo de sua história, fora reservado o espaço da exclusão

²²⁶ FOUCAULT, M., *A coragem da verdade* (aula de 14 de março de 1984), p. 223.

²²⁷ FOUCAULT, M., *A coragem da verdade* (aula de 14 de março de 1984), p. 223.

²²⁸ FOUCAULT, M., *A coragem da verdade* (aula de 14 de março de 1984), p. 223.

²²⁹ FOUCAULT, M., *A coragem da verdade* (aula de 14 de março de 1984), p. 224.

²³⁰ GROS, F., *A parrhesia em Foucault (1982-1984)*, p. 163.

²³¹ GROS, F., *A parrhesia em Foucault (1982-1984)*, p. 164.

²³² “Se o louco aparecia de modo familiar na paisagem humana da Idade Média, era como que vindo de um outro mundo. [...]. Outrora ele era acolhido porque vinha de outro lugar; agora, será excluído porque vem daqui mesmo, e porque seu lugar é entre os pobres, os miseráveis, os vagabundos. [...]. De fato, ele continua a vagar, porém não mais no caminho de uma estranha peregrinação: ele perturba a ordem do espaço social”. FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 63.

dentro dos muros do internamento²³³, quanto aos cínicos, ocupavam livremente as praças públicas, as ruas e as portas dos templos, pois a vida cínica é “realmente, materialmente, fisicamente pública”²³⁴. De modo que, essa vida pública cínica, essa presença constante dos cínicos e a essa sua “dramatização cínica da vida não dissimulada é, portanto, a aplicação estrita, simples, em certo sentido tão grosseira quanto possível, do princípio de que é preciso viver sem ter que se envergonhar do que se faz, viver por conseguinte diante do olhar dos outros”²³⁵. Sendo que, “essa dramatização do princípio de independência na forma da própria vida, da vida física, material, assume a figura, evidentemente, da pobreza”²³⁶.

Contudo, as proximidades entre loucos e cínicos não deve ser apreendida apenas no sentido material da pobreza ou da miséria, já que entre os cínicos essa era uma prática buscada, uma prática real como exercício filosófico, assim como a redução à animalidade como um princípio valorizado como forma de vida pura baseada na natureza. E como dito anteriormente, havia um preconceito tradicional que considerava a loucura como forma de uma natureza primitiva do homem. Entre os cínicos, conforme as aulas de Foucault, tais princípios de pobreza e animalidade eram buscados como parte do exercício de uma existência escandalosa caracterizada pelo despojamento e redução das convenções sociais que os cercavam. Já entre os loucos, é difícil atribuir uma mesma intencionalidade, pois, a pobreza e a animalidade, ou o estado de natureza, eram formas de reconhecimento do louco no âmbito social que o colocava genericamente no mesmo grupo dos a-sociais, da marginalidade a partir de preconceitos racionais e morais. Ou seja, não era intencional porque partia da imposição de uma racionalidade externa ao louco. Todavia, a característica de transgressão presente tanto nos cínicos quanto nos loucos, é ressaltada como qualidade da crítica e da irrupção de uma verdade-acontecimento no momento seguinte, momento de proposta do delírio como discurso do louco.

3.2 *O que pode o delírio-discurso?*

²³³ “O internamento seria assim a eliminação espontânea dos “a-sociais”; a era clássica teria neutralizado, com segura eficácia – tanto mais segura quanto cega – aqueles que, não sem hesitação, nem perigo, distribuímos entre as prisões, casas de correção, hospitais psiquiátricos ou gabinetes de psicanalistas”. FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 79.

²³⁴ FOUCAULT, M., *A coragem da verdade* (aula de 14 de março de 1984), p. 223.

²³⁵ FOUCAULT, M., *A coragem da verdade* (aula de 14 de março de 1984), p. 224.

²³⁶ FOUCAULT, M., *A coragem da verdade* (aula de 14 de março de 1984), p. 225.

Este último subcapítulo é antes de uma proposta conclusiva, uma provocação. Uma provocação e uma defesa das condições de possibilidade do delírio se efetivar enquanto discurso ético e político do louco na emergência de políticas da diferença na atualidade. É o resumo daquilo que tentamos apontar de maneira muito breve, mas não sem intensidade, sobre o desejo de falar de loucura a partir de uma perspectiva crítica e autônoma. Quando a razão dominante, institucional e alienante, mantém-se nos dias de hoje tão forte e tão clara como nunca esteve, pensar nas condições políticas e existenciais resistentes a tais lógicas é um ato de delírio. Contudo, é preciso entender que o delírio, como aqui é defendido, não tem a forma da irracionalidade advinda de um sujeito também reconhecido moralmente como irracional por causa do seu discurso insano. Ou então a forma do delírio medido pela razão como o sintoma de uma patologia definida por uma lógica médica e científica, ou então, de como se percebeu o que é anormal tendo como régua a dimensão dos princípios perceptuais de uma racionalidade cultural e biomédica dominante. Porque aqui, o desejo pretende ir além, pois nos colocamos na posição de pensar nas condições de um discurso como particularidade e expressividade de uma política da diferença, de uma ética do desatino²³⁷ como criação de uma inédita condição de relacionabilidade com o louco e com a loucura. E se a nossa defesa, durante toda esta pesquisa, pretendeu mostrar a importância da fala do louco em um contexto de liberdade e de crítica a partir da leitura feita da *parresía* e do trabalho de Michel Foucault; a derradeira pergunta, impossível de ser afastada e talvez impossível de ser respondida em sua completude é, de fato, a de como efetivar esse discurso, como reconhecê-lo entre tantos outros ou como ouvi-lo naquilo que possa vir a dizer, naquilo que deseja dizer na singularidade de sua manifestação?

Como foi visto nos capítulos anteriores, as falas sobre a loucura estiveram historicamente condicionadas pela égide de uma razão que se fez soberana, por uma razão que afastou, excluiu e também aproximou o que lhe era estranha, mantendo sempre uma confusa familiaridade e distanciamento com o desatino. Nossa cultura ocidental, sempre mirando a loucura do ponto de vista de si própria, de uma forma ou de outra, a manteve tutelada, absorvida, governada e anulada em seus riscos por racionalidades que lhe eram estranhas, tal

²³⁷ A intenção, na sua germinação, não fora necessariamente esta de prosseguir por caminhos já trilhados, mas sempre existem aqueles resquícios que nos acompanham por todo o percurso. Um destes resquícios é o desta perspectiva de uma ética do desatino, que já fora discutida em outro momento de forma muito germinal e que agora ressoa neste trabalho mais maduro com o mesmo desejo e intensidade de outrora. Na ocasião anterior, este tema fora discutido sob o aspecto da estética da existência foucaultiana numa base nietzschiana de Zaratustra e a psicologia. Cf. BORBA, Elton Corrêa de. Ensaio sobre uma psicologia portuária e uma estética do desatino. *Alegrar*, Campinas, v. 18, p. 112-130, 2016.

como a medicina, a ciência ou a filosofia, que se encarregaram em dizer a última verdade sobre a mesma. Encarregadas de dizer uma verdade que fosse racionalmente apreensível, que fosse razoavelmente moral e que fosse cientificamente definitiva, até certo ponto é claro. Daí então a impossibilidade de responder estas perguntas partindo de nosso próprio porto racional fixado nos limites dessa exterioridade, impossibilidade essa de enxergar ali alguma outra forma que não apreenda esta estranheza nos contornos de nossos próprios preconceitos racionais do que deveria ser a loucura, do que poderia ser a loucura. Por que a pergunta que começa a se desenhar a partir desta impossibilidade é a de por que ouvir esse discurso? Por que lhe dar algum crédito ou alguma importância? Por que ainda dizer alguma coisa sobre a loucura que já não tenha sido dita ou analisada anteriormente a partir desta exterioridade a que nos encontramos? Ou seja, em nossa implacável exterioridade racional em relação à experiência da loucura, que mesmo tão próxima de nossas relações sociais – que ainda provoca medo, repulsa e estranhamento naqueles que vêem ali o descontrole e a violência da insanidade –, por que ainda falar alguma coisa sobre a loucura nesta implacável deriva filosófica? E neste emaranhado de conceitos, de terminologias e de verdades, o que de fato pode significar a loucura para a racionalidade? O que pode o delírio como discurso?

Concretamente, nessa nossa abordagem o delírio significa a crítica, a ruptura, a transgressão, a verdade-acontecimento. E mesmo assim, de forma tão concreta e inafastável, chegar a tais respostas não é uma tarefa fácil, pois apontar o caminho das questões é ainda a melhor maneira de nos aproximarmos com respeito e honestidade teórica e ética, daquilo que foi historicamente vilipendiado e excluído da presença social comum. Por isso, esses apontamentos de possíveis caminhos para pensar a força crítica, ética e política da loucura passam por uma leitura um tanto rebelde da filosofia de Michel Foucault. Pois se trata ainda de fazer movimentar o pensamento, fazer o pensamento estranhar as formas identitárias das respostas e buscar o delírio das perguntas. Questionar os possíveis como se estes fossem ficções do presente, como se fossem utopias palpáveis apenas na materialidade do delírio. Deste modo, como nas ficções, neste momento último nos permitirmos à liberdade do ensaio de realidades possíveis, mas sem perder a coerência teórica que tal tarefa exige e que temos apresentado. E antes de sacar métodos ou estruturas, a escrita, tal como a *parresía*, é uma forma de desafio pelos perigos de apreender nas palavras aquilo que já não existe, quer dizer, o perigo de conter nas palavras aquilo que já deixou de ser o que era. Logo a dificuldade de delinear as linhas de coerência entre a teoria e o desejo através de uma escrita leve de algo

historicamente tão denso e tão variável. A densidade de uma história que se fez através de violências, instituições e saberes que se atravessaram numa confusão de definir cientificamente o que era então a loucura. Michel Foucault mostrou como essa história é feita de descontinuidades e de relações de poder, de discursos médicos e filosóficos, de críticas romanescas e classificações deste fenômeno trans-histórico do qual muito se falou e pouco se ouviu. O trabalho de Foucault é um marco importante que abriu caminho para outros tantos trabalhos intensos, como o trabalho do filósofo e professor Peter Pál Pelbart, uma referência brasileira acerca da temática do desatino que trouxemos constantemente para o diálogo neste trabalho. Além de Foucault, e de Pelbart, o filósofo e professor Roberto Machado será fundamental para descrevermos, o mais próximo possível, o que desejamos dizer sobre a loucura e a sua força transgressora.

Contudo, se o ponto levantado por Derrida a respeito da *História da loucura*, sobre a impossibilidade de escrever a história do silêncio a partir do paradigma racional que o silenciou²³⁸, estiver correto, talvez estejamos ingressando num campo delicado e ao mesmo tempo potente de produção de discurso. Porque Derrida, ao levantar esta crítica, ignora conceber Foucault como um louco, logo, como poderia um não-louco escrever a história da loucura? Ao mesmo tempo – sem aqui defender que Foucault fosse louco –, Derrida vê valor no intento de tornar a loucura sujeito de si para contar a sua própria história. Porém, ainda ignora na *História da loucura* os seus acontecimentos institucionais e as práticas que perpassam o livro de Foucault, apegando-se, não sem alguma razão, ao aspecto ontológico do problema cartesiano²³⁹. Mas – apesar das críticas derridianas a Foucault e as interpretações cartesianas sobre a loucura, as ilusões e os sonhos – se considerássemos que aquele louco do corpo de vidro²⁴⁰ estivesse enunciando a verdade? Isto é, se estivesse dizendo a sua própria verdade, a sua verdade da qual preza e se relaciona pessoalmente, uma verdade parresiástica

²³⁸ Cf. DERRIDA, Jacques. Cogito et histoire de la folie. In: *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions Du Seuil, 1967, p. 57. Os pormenores desta discussão entre Derrida e Foucault acerca das interpretações sobre Descartes fogem do escopo deste trabalho, mas se referem à presença da loucura no cogito cartesiano e a interpretação de Foucault do que pretendia realmente Descartes nas *Meditações*.

²³⁹ Cf. DERRIDA, Jacques. Fazer justiça a Freud: A história da loucura na era da psicanálise. In: ROUDINESCO, Élisabeth (et. al.). *Foucault: leituras da história da loucura*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, pp. 53-107. Nessa outra conferência, agora em evento em comemoração aos 30 anos de publicação de *História da loucura*, Derrida aponta o movimento pendular da figura de Freud no livro.

²⁴⁰ “Quando creio ter um corpo, posso ter a certeza de possuir uma verdade mais sólida do que aquele que supõe ter um corpo de vidro? Sem dúvida, pois “são loucos, e eu não seria menos extravagante se seguisse o exemplo deles”. Não é a permanência de uma verdade que garante o pensamento contra a loucura, assim como ela lhe permitiria desligar-se de um erro ou emergir de um sonho; é uma impossibilidade de ser louco, essencial não ao objeto do pensamento mas ao sujeito que pensa”. FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 46.

de quem atua no dizer a sua própria vida? E se fosse uma verdade como um escândalo da verdade ao bom modo cínico de desrazão?

Daí então, não só é possível fazer o silêncio falar, mas também constatar, no sentido de prova da verdade²⁴¹, a experiência de vida de um sujeito que diz ter corpo de vidro e vive com esta condição como um escândalo. E não como uma condição de erro ou doença, mas como experiência de vida, não estaríamos diante de um escândalo da verdade que rompe com nossas crenças racionais? Isto é, não seria no mínimo escandaloso um sujeito com corpo de vidro ao invés de carne e ossos? Não estaria esse sujeito fora das convenções biológicas e anatômicas além das convenções sociais e científicas? Em grande medida sim, mas a questão não é a do fato científico comum que convencionou todos os corpos humanos a uma mesma condição universal de existência ou funcionamento, mas a relação que aquele sujeito – real ou hipotético, não é esse o problema – estabelece consigo mesmo e com a sua verdade de vida, de modo que seu delírio diz muito mais sobre a sua verdade particular do que sobre uma verdade universal, seja ela científica ou não, filosófica ou não. O delírio que transcende a apreensão biológica²⁴² reduz a universalidade da verdade à particularidade do sujeito que o vive e o enuncia. A materialidade do delírio volta-se assim ao louco, ao sujeito singular que o vive numa experiência de exceção, pois vive fora de um registro de racionalidade que limita seu corpo a essa universalidade. Contudo, o delírio aqui é apenas um aspecto discursivo, pois se refere à enunciação de uma verdade singular que rompe com pretensões racionais, rompe com convenções e com ordens que reduzem sua experiência de vida. E como modo de vida, como prática ética e política, o delírio-discurso não pode ser mais que essa relação entre o sujeito e o seu delírio como uma verdade-acontecimento.

Na aula de 23 de janeiro de 1974 do curso *O poder psiquiátrico*, Foucault descreve duas séries de verdades que se contrapõem; a verdade do saber científico e a verdade-acontecimento. Sendo que a primeira dessas séries, como já vem sendo apontado desde o primeiro capítulo, teve uma predominância histórica sobre a segunda, esta, “rejeitada agora, recoberta, afastada [...], em face da e contra a verdade-descoberta, a verdade-método”²⁴³. Sobre essa verdade-método do saber científico, Foucault diz que “um saber como o que

²⁴¹ Cf. FOUCAULT, M., *A coragem da verdade* (aula de 29 de fevereiro de 1984), p. 150. Cf. FOUCAULT, M., *O governo de si e dos outros* (aula de 9 de março de 1983), p. 332.

²⁴² Esse problema é tratado no capítulo de *História da loucura*, “A Transcendência do Delírio”, como um problema em descrever as causas do delírio dentro da lógica das ciências naturais, tida como padrão de classificação da loucura, se impõe como uma divisão e uma unidade entre alma e corpo como especulações sobre as funções do corpo como causas últimas da loucura. Cf. FOUCAULT, M., *História da loucura*, pp. 209-250.

²⁴³ FOUCAULT, M., *O poder psiquiátrico* (aula de 23 de janeiro de 1974), p. 305.

chamamos científico é um saber que supõe, no fundo, que haja verdade em toda parte, em todo lugar e em todo tempo”²⁴⁴. Para este saber, “há instrumentos para descobri-la onde ela se oculta, onde ela está recuada ou escondida”²⁴⁵. Isto é, este tipo de verdade do saber científico está em tudo, reside em tudo e apenas necessita dos meios necessários e próprios para ser revelada e descoberta. Para chegar a este tipo de verdade não é necessária alguma qualificação para dizer esta verdade, “não há ninguém tampouco que, de saída, seja desqualificado para dizer a verdade, a partir do momento em que, é claro, se disponha dos instrumentos necessários para descobri-la, as categorias necessárias para pensá-la e a linguagem adequada para formulá-la em proposições”²⁴⁶. Ou seja, não há uma necessidade prévia de um tipo de reconhecimento ou posição moral ou mesmo social que impeça a produção dessa verdade desde que se tenham as condições instrumentais e metodológicas necessárias para poder expô-la. Isto é, podemos dizer que um cientista tem o estatuto institucional que legitima sua produção de verdade científica, mas, enquanto se disponha de métodos e instrumentos padronizados e universais para chegar a tal tipo de verdade, já não importa o sujeito ético por trás dela. Podemos dizer que ao contrário disso está a *parresía* e a necessidade de um sujeito ético envolvido com sua enunciação da verdade. Daí que a outra série de verdade é um tipo de verdade que podemos aproximar da verdade parresiástica como este tipo de relação com seu interlocutor e que é descrita como uma forma de verdade oposta à verdade do saber científico. Conforme Foucault:

Esse outro posicionamento da verdade, que é, creio eu, totalmente capital na história da nossa civilização pelo próprio fato de que foi recoberto e colonizado pelo outro, é o posicionamento de uma verdade que, justamente, não estaria em toda parte e em todo tempo nos esperando, a nós, que seríamos encarregados de espreitá-la e apreendê-la onde quer que ela esteja. Seria o posicionamento de uma verdade dispersa, descontínua, interrompida, que só falaria ou que só se produziria de tempo em tempo, onde bem entender, em certos lugares; uma verdade que não se produz em toda parte o tempo todo, nem para todo o mundo; uma verdade que não nos espera, porque é uma verdade que tem seus instantes favoráveis, seus lugares propícios, seus agentes e seus portadores privilegiados²⁴⁷.

Esse é um tipo de verdade como *kairós*²⁴⁸, como ocasião, de modo que, diferentemente da verdade científica, esse tipo de verdade não espera ser descoberta ou desvelada como algo que permanecia oculto e imóvel no aguardo de seu desvelamento através dos instrumentos

²⁴⁴ FOUCAULT, M., *O poder psiquiátrico* (aula de 23 de janeiro de 1974), p. 301.

²⁴⁵ FOUCAULT, M., *O poder psiquiátrico* (aula de 23 de janeiro de 1974), p. 302.

²⁴⁶ FOUCAULT, M., *O poder psiquiátrico* (aula de 23 de janeiro de 1974), p. 302.

²⁴⁷ FOUCAULT, M., *O poder psiquiátrico* (aula de 23 de janeiro de 1974), p. 303.

²⁴⁸ FOUCAULT, M., *O poder psiquiátrico* (aula de 23 de janeiro de 1974), p. 303.

universais de verificação e de constatação do conhecimento, mas que depende do momento, de sua geografia e de seus interlocutores. No exemplo de Foucault, *Delfos* seria um lugar dessa geografia da verdade-acontecimento, pois é apenas naquele lugar, naquele momento e para aquela pessoa específica que consulta o oráculo atrás de respostas que essa verdade se manifesta da maneira que se manifesta, não podendo ter a mesma manifestação em outro lugar ou com outra pessoa. Além de sua geografia, por tratar-se deste tipo de experiência bem particular e específica de um lugar,

é uma verdade que tem seus mensageiros ou seus operadores privilegiados e exclusivos. Os operadores dessa verdade descontínua são os que possuem o segredo dos lugares e dos tempos, são os que se submeteram às provas de qualificação, são os que pronunciaram as palavras requeridas ou consumaram os gestos rituais, são também aqueles que a verdade escolheu para se abater sobre eles: os profetas, os adivinhos, os inocentes, os cegos, os loucos, os sábios, etc. Essa verdade, com sua geografia, seus calendários, seus mensageiros ou seus operadores privilegiados, essa verdade não é universal. O que não quer dizer que é uma verdade rara, mas sim uma verdade dispersa, uma verdade que se produz como acontecimento²⁴⁹.

O louco é, neste curso de 1973-74, posto ao lado do profeta e do adivinho, figuras do dizer verdadeiro que Foucault vai retomar no curso de 1984²⁵⁰, como um interlocutor da verdade-acontecimento. E assim, podemos pensar que o discurso do louco é uma dessas formas da verdade-acontecimento enquanto interlocutor dessa verdade, pois se trata menos de uma verdade como conhecimento, como método, mas como ocasião assim como na *parresía*. Para Foucault, se trata de uma verdade “da ordem do raio ou do relâmpago; é também uma relação da ordem da caça, uma relação em todo caso arriscada, reversível, belicosa”²⁵¹. Logo, esta forma de relação também se dá como relação de poder, ou seja, há relações de poder se atravessando nessa produção da verdade-acontecimento, de maneira que o risco que vínhamos apontando como característica do dizer a verdade da *parresía*, aquilo que fazia da *parresía* uma forma ética e crítica de discurso é um elemento da verdade-acontecimento desde o curso de 1973. “Essa verdade descontínua poderia ser chamada de verdade-raio, por oposição à verdade-céu, que está universalmente presente sob a aparência das nuvens” segundo Foucault, uma verdade-raio como instante contrária à permanência do céu nublado. E de forma semelhante ao que vínhamos apontando nos outros capítulos, “essa verdade do tipo do acontecimento é, pouco a pouco, no decorrer do século XIX, recoberta por outra tecnologia da verdade ou pelo menos, como se procurou recobrir essa tecnologia da verdade-acontecimento,

²⁴⁹ FOUCAULT, M., *O poder psiquiátrico* (aula de 23 de janeiro de 1974), pp. 303-304.

²⁵⁰ FOUCAULT, M., *A coragem da verdade* (aula de 1º de fevereiro de 1984), p. 15.

²⁵¹ FOUCAULT, M., *O poder psiquiátrico* (aula de 23 de janeiro de 1974), p. 304.

no que concerne à loucura, com certa tecnologia da verdade demonstrativa, de constatação²⁵². Ou seja, o problema não é inédito, mas sua forma vem acompanhando os trabalhos de Foucault pelo menos desde os primeiros livros através de uma perspectiva implícita de um antagonismo entre formas de verdade, entre modos de vida, entre formações discursivas, entre processos de subjetivação que estiveram, mais ou menos, expostos e presentes em nosso trabalho como um problema que merece ainda ser levantado como forma de deslocamento do convencional. Também como forma de crítica da razão soberana em oposição à da loucura livre para poder expor o seu próprio discurso. Se a *História da loucura* pretendeu – com sucesso ou não – dar oportunidade para a loucura falar por si mesma em oposição ao silenciamento decorrente do processo de racionalização que sofreu, ao menos nos colocamos nesse percurso de pensar as condições desse discurso a partir dessa experiência de verdade contrária ao paradigma da verdade científica institucionalizada.

No entanto, se fôssemos cartesianos no sentido que Foucault dá ao momento decisivo do cogito, estaríamos reproduzindo com este trabalho a mesma violência da clausura retórica ao enunciar um discurso como delírio, já que não poderíamos estar loucos estando situados numa perspectiva de racionalidade. Porém, a questão em torno disso é que não é preciso ser louco para lançar uma crítica à razão de fora dela, pois a partir de *História da loucura* é possível compreender que esta divisão é apenas uma divisão autoritária que serviu a específicos projetos de racionalidades que excluíram a loucura do horizonte da verdade. Daí então nossa dificuldade em tomar a tarefa e a responsabilidade de dizer alguma verdade sobre a loucura, por causa de dois motivos que se atravessam mutuamente: o primeiro é do limite da racionalidade em apreender tudo aquilo que lhe é estranha como movimento de busca pela verdade oculta, pela verdade-conhecimento; o segundo é por causa da natureza mutante da loucura em representar sempre um duplo dessa racionalidade e o desconcerto provocado pela verdade-acontecimento. E é aí que se encontra o problema fundamental, ao perceber esse duplo, a racionalidade lhe dá uma identidade específica, porém – embora o valor, o atributo, a identidade da loucura seja a do desvio, a do estranho –, ontologicamente o conteúdo desta identidade é um conteúdo subtraído. A identidade da loucura e do louco foi, historicamente, a daquilo que não se integra, daquilo que não pertence a uma determinada ordem, uma determinada organização, a uma determinada estrutura cultural, social e do Mesmo. Ou seja, a

²⁵² FOUCAULT, M., *O poder psiquiátrico* (aula de 23 de janeiro de 1974), pp. 306-307.

loucura é aquilo que não é igual, não é o Mesmo²⁵³, por isso o seu conteúdo é subtraído, pois representou em larga medida tudo aquilo que não era pertencente à razão tida como parâmetro de normalidade social e ontológica. No entanto, esse conteúdo negativo, essa negatividade perdurou até a sua positivação em uma categoria patológica, de onde o conteúdo vazio do não-ser da loucura passou a ser preenchido com todo o conteúdo positivo da definição de doença mental. A partir dessa definição de doença, sua forma pôde ser delineada pela razão que definia sua fenomenologia, suas causas e seus efeitos, uma razão que podia dizer quem era o louco a partir do doente e a sua sintomatologia, e que assim lhe definia uma existência e uma forma de relação. Para dar conta desse fenômeno mutante cercado de mistério, criou-se, a partir deste processo histórico, toda uma fundamentação médica e científica a respeito da loucura decorrente da mudança racionalista do paradigma científico e filosófico. Tal mudança de paradigma das racionalidades ocidentais constituiu uma razão médica operante e um poder psiquiátrico particular para os cuidados com a loucura.

Entretanto, se o contexto atual em que vivemos é o de uma reforma psiquiátrica que quer, ao menos em discurso, libertar o louco e a loucura do jugo tutelar da psiquiatria e/ou do manicômio, é preciso pensar nas condições de efetivar-se de fato uma mudança através do discurso do louco como expressividade e como linguagem que lhe é própria, isto é, o que é mais próprio da loucura que não o delírio?

Sobre isto, encontramos pistas em Roberto Machado que diz que “tanto a análise arqueológica da loucura quanto a reflexão sobre a loucura e literatura estão ordenadas pelas noções de limite e de transgressão, que Foucault encontrou em Georges Bataille e Maurice Blanchot”,²⁵⁴. Mas o filósofo brasileiro salienta que mesmo a palavra transgressão não estando presente em *História da loucura*, a sua ideia está. Por isso, mesmo assim, Machado encontra sinais dessa ligação entre a loucura e a transgressão em textos posteriores de Foucault como os textos *La folie, l’absence d’oeuvre* de 1964, *Qu’est-ce qu’un auteur?* de 1969²⁵⁵. O que Machado quer expor é uma ligação entre loucura e literatura através da transgressão, através dessa experiência limite da loucura tal como a da literatura na obra de Foucault, e mesmo fazendo uma leitura que poderá “ser tida como uma ilusão retrospectiva de Foucault”, Machado considera notória a presença da transgressão no livro de 1961 do filósofo francês.

²⁵³ O filósofo e professor Rafael Haddock-Lobo trabalha de maneira bastante nítida e didática sobre este tema do Mesmo e da alteridade no seu artigo: HADDOCK-LOBO, Rafael. História da loucura de Michel Foucault como uma “história do outro”. In: *Veritas*, Porto Alegre, v. 53, n. 2, pp. 51-72, abr./jun. 2008.

²⁵⁴ MACHADO, R., *Foucault, a filosofia e a literatura*, p. 36.

²⁵⁵ MACHADO, R., *Foucault, a filosofia e a literatura*, p. 36.

“Como se pode ver, por exemplo, quando o livro salienta que Sade reata com os poderes da desrazão no sentido de experiência trágica e reencontra a profundidade das profanações”²⁵⁶. Profanação aqui tem o sentido de transgressão segundo Machado, transgressão como extrapolação dos limites dessa história trágica da loucura que foi rejeitada e excluída pela razão soberana. Assim, conforme Machado,

se a razão se constitui pela exclusão da loucura como alteridade, a abertura indefinida da literatura em direção à loucura é a tentativa de transgredir, de ultrapassar as fronteiras entre a loucura e a razão, reinstaurando a linguagem comum entre as duas, o diálogo rompido entre elas, e expressando no limite do possível, ou no extremo limite, uma experiência trágica do mundo e do homem²⁵⁷.

Posição similar e não muito distante da de Machado é a de Ernani Chaves no seu *Michel Foucault e a verdade cínica*, onde o autor aproxima Foucault e Walter Benjamin na leitura que ambos fazem de Baudelaire, especialmente a partir de certa perspectiva marginal da leitura de Foucault sobre o cinismo e a relação deste com as vanguardas artísticas e da perspectiva do *Lumpemproletariado* de Marx em Benjamin. A aproximação de Chaves entre Foucault e Benjamin, “trata-se da atenção de Baudelaire a um conjunto de tipos marginais ao capitalismo”²⁵⁸ e “de outros tipos, que não se reduzem àqueles enumerados por Marx, mas tipos que poderiam muito bem fazer parte da imensa galeria dos “desrazoados”, segundo o Foucault da *História da Loucura*”²⁵⁹. E tal como Machado, Chaves faz a mesma aproximação entre loucura e literatura, de onde a palavra do louco “teria sido retomada, na sua potência de verdade, devida ao seu “estatuto marginal”, não só no discurso da loucura, mas também no da literatura”²⁶⁰ em Foucault. Tanto Machado quanto Chaves ressaltam essa aproximação foucaultiana entre loucura e literatura como aspecto transgressor e marginal à ordem social e à razão como linguagem instituída, de maneira que a fala do louco como o texto literário busca romper a obra naquilo que ela tem de razão e de limite. Segundo Machado, “a ideia é que assim como a loucura rompe com os limites instaurados pela razão, situa-se do outro lado da separação, a obra literária moderna põe em questão o limite a que ela é impelida a obedecer pelo fato de ser obra, ser obra de razão”²⁶¹. De modo que a loucura seria ausência de obra²⁶²

²⁵⁶ MACHADO, R., *Foucault, a filosofia e a literatura*, p. 37.

²⁵⁷ MACHADO, R., *Foucault, a filosofia e a literatura*, p. 37.

²⁵⁸ CHAVES, E., *Foucault e a verdade cínica*, p. 116.

²⁵⁹ CHAVES, E., *Foucault e a verdade cínica*, p. 116.

²⁶⁰ CHAVES, E., *Foucault e a verdade cínica*, p. 83.

²⁶¹ MACHADO, R., *Foucault, a filosofia e a literatura*, p. 42.

no sentido em que é a extrapolação desse limite imposta pela obra de razão e assim a literatura, “ao questionar a obra como obra e procurar expressar a ausência de obra, acolhe o outro da razão em sua experiência-limite”²⁶³. Desta forma, a literatura é um importante veículo de expressão da transgressão e da marginalidade, pois o delírio, como bem observado por Gros, “exibe a linguagem na raiz de sua possibilidade”²⁶⁴. Assim, mesmo como virtualidade da linguagem, a literatura não deve reduzir a expressão de discurso da loucura pela da arte, pois trata-se de uma experiência que atravessa os próprios muros que a cercam.

Sobre a questão dos muros que a cercam, é preciso ter em mente que nem todos os muros são feitos de tijolos, nem todos os limites construídos se reduzem aos muros dos manicômios. Por isso, uma importante contribuição para romper esses muros é a análise de Peter Pelbart sobre o manicômio mental, termo criado pelo filósofo para se referir à extinção e ao enclausuramento da diferença da loucura em um contexto de reforma psiquiátrica que teria por intenção a sua inclusão. No seu ensaio intitulado *A utopia asséptica*²⁶⁵, Pelbart levanta essa problemática que pode existir por trás de uma utopia tal como a de uma *sociedade sem manicômios*, onde se produziria ali o seu contrário como uma utopia asséptica que ao extinguir os manicômios concretos feitos de tijolos, se extinguiria também a diferença da desrazão construindo outras formas de manicômios cognitivos que cercariam a loucura dentro de uma identidade neutra aplacada dessa diferença crítica se não levada a sua radicalidade. O filósofo se pergunta, se “ao borrar-mos essa fronteira simbólica e concreta entre a sociedade e seus loucos não estaremos, sob o pretexto de acolher a diferença, simplesmente abolindo-a”²⁶⁶? Isto é, quando derrubados todos os muros não estaríamos domesticando e diluindo a diferença numa homogeneidade onde essas identidades e os seus respectivos lugares estariam preservados, seguros, mas também congelados e neutros? Como reconhecer a partir daí a diferença sem que o seu lugar de reconhecimento não se torne outro encarceramento que faz do louco e da loucura sujeito inofensivo com sua presença? “Será que nós realmente queremos que desapareça de nossa frente a estranheza, a alteridade radical, a transgressão

²⁶² “A loucura é ruptura absoluta da obra; ela constitui o momento constitutivo de uma abolição, que fundamenta no tempo a verdade da obra; ela esboça a margem exterior desta, a linha de desabamento, o perfil contra o vazio”. FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 529.

²⁶³ MACHADO, R., *Foucault, a filosofia e a literatura*, p. 44.

²⁶⁴ GROS, F., *Foucault y la locura*, p. 73.

²⁶⁵ PELBART, P. A utopia asséptica. In: *Nau do tempo-rei: sete ensaios sobre o tempo da loucura*. Rio de Janeiro: Imago, 1993, pp. 103-109.

²⁶⁶ PELBART, P., *A utopia asséptica*, p. 104.

absoluta, a disrupção do humano – tudo isso que por uma serie de razões históricas tem sido o encargo dos loucos”²⁶⁷?

Por isso a emergência, sempre constante, de pensar outras formas de vida menos fatalistas quanto à condição do sofrimento implícito nessa dinâmica entre loucura e doença mental dentro paradigma médico psiquiátrico. Porém, incluir a loucura, mas não a sua expressão de sofrimento, sua expressão de disruptividade ou sua transgressão da ordem é um projeto de inclusão fracassado desde a sua origem. Porque, de fato, a questão que se apresenta aí não se resume apenas ao fato de a loucura ser tida como uma doença e acarretar ou não um tipo de sofrimento, ou a importância do desenvolvimento de tratamentos cada vez mais modernos tal como os psicofármacos para uma ulterior qualidade de vida proposta ao louco. Mas, sendo o delírio aquilo que permanecerá como a encarnação de algo muito particular e muito material da loucura, que desacomoda e que impõe uma perturbação nessa relação com a alteridade radical, a mudança de paradigmas deve ser tão radical e intensa quanto o seu poder de ruptura. O processo de mudança desse lugar de reconhecimento tem avançado muito nas últimas décadas no Brasil e no mundo quanto às legislações²⁶⁸, estruturas assistenciais e produções de saberes que propiciam essa desconstrução das práticas manicomiais. No entanto, o que se agrava nessa provocação de Pelbart é a supressão da tensão inerente desse processo dentro de uma mesma lógica de exclusão da diferença. E se por um lado, hoje defendemos a radicalização desses processos com a sua importância ética e política, por outro lado ainda há a manutenção dessas estruturas cognitivas e sociais de rechaço à figura do louco e da deslegitimação de sua importância no âmbito social, até mesmo dentro da assistência médica. Assim, a loucura e o louco em um mundo cada vez mais compartilhado, se encontram suspensos num estranho limbo social em nome de uma dita igualdade humanizada, mas que acaba por reproduzir e operar as mesmas lógicas de exclusão de nossos sistemas econômicos e sociais como bolhas identitárias de uma retórica psiquiátrica. Pelbart nos alerta dos riscos inerentes dessa tensão entre a manutenção dos manicômios de concreto ou a criação de outros muros manicomiais não tão visíveis e nem por isso não tão materiais quanto os de cimento e pedra.

²⁶⁷ PELBART, P., *A utopia asséptica*, p. 105.

²⁶⁸ Lei n. 10.216, de 6 de abril de 2001. Cf. AMARANTE, Paulo (coord.). *Loucos pela vida* [livro eletrônico]: a trajetória da reforma psiquiátrica no Brasil. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1995. Cf. TENÓRIO, Fernando. A Reforma Psiquiátrica Brasileira, da Década de 1980 aos Dias Atuais: História e Conceito. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, vol. 9, n. 1, pp. 25-59, jan./abr. 2002.

É obvio que não se trata de fazer a apologia do confinamento manicomial. Tampouco basta acolher os loucos, nem mesmo relativizar a noção de loucura compreendendo seus determinantes psicossociais, como se a loucura fosse só distúrbio e sintoma social, espécie de ruga que o tecido social, uma vez devidamente “esticado” através de uma revolucionária plástica sociopolítica, se encarregaria de abolir. Nada disso basta, e essa é a questão central, se ao livrarmos os loucos dos manicômios mantivermos intacto um outro manicômio, mental, em que confinamos a desrazão²⁶⁹.

Os muros dessa utopia asséptica podem ser invisíveis aos olhos desatentos, mas são tão reais e concretos como aqueles feitos de cimento e pedra. Para o objetivo de contenção do estranho, do disruptivo, do desatinado esses muros são tão materiais quanto o isolamento próprio dos hospícios. Dentro dessa lógica, as instituições não se reservam apenas ao espaço físico que ocupam, mas se espalham como lógicas de pensamento, como modos de vida extasiados e adaptados ao funcionamento dito normal de uma determinada sociedade. Apesar disso, o louco e a loucura é o que rompe essa vida ordinária da ordem e essa lógica de uma pretensa normalidade da sociedade. Porque, como foi dito anteriormente, a loucura é esse estado de tensão ética e política com o racional e com as institucionalidades construídas e conservadas por ele, de modo que o delírio é a manifestação de uma linguagem singular que não cabe dentro dos limites dos seres racionais que pensam cartesianamente. O delírio escapa dessas ordens racionais e sorrateiramente lhes põem ao revés e as desconcerta, produzindo tanto o incômodo por sua presença, quanto à curiosidade sobre sua natureza, mesmo que talvez, impossível de ser apreendida na universalidade do conceito. E o problema que está inserido aí é justamente dessa antinomia entre o conceito e a ruptura, onde o delírio age como um desafio aos moldes parresiásticos, onde a sua proferição carrega tal força crítica que a ela não cabe mais que a confusão de uma linguagem incompreendida. Por isso que o discurso do louco é a própria materialização da loucura enquanto tal, a linguagem concreta do louco que desacomoda apenas por sua presença e proferição. O louco nesse contexto não necessita com seu discurso, seja qual for ele, nada além de sua presença para desacomodar qualquer pretensão de ordem que ali tenha se estabelecido. Ser afetado pelo discurso do louco é quase como um problema lógico na tentativa de decifrar uma linguagem que é por muitas vezes incompreensível para aqueles distantes de sua realidade e da complexidade de seus signos. Todavia, e isso vemos com Foucault, não é a ausência de lógica que faz funcionar o discurso da loucura, pois este se organizará conforme a sua própria lógica e regulação²⁷⁰. A linguagem

²⁶⁹ PELBART, P., *A utopia asséptica*, p. 106.

²⁷⁰ FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 243.

da loucura se organiza conforme suas próprias ordens, mesmo com os limites impostos a ela. Com esses limites, segundo Pelbart,

[...] evitou-se, desde sempre, a irrupção do desordenado, do descontínuo e, de certo modo, do violento. Em geral as interdições relativas ao discurso visaram dominar sua proliferação descontrolada, neutralizar seus perigos e organizar sua desordem – seja banindo certas formas, seja silenciando outras ou, no limite, esvaziando seus efeitos. Uma *logofobia* vigilante teria acompanhado a história do discurso, construindo figuras que pudessem alojar sua dimensão incontrolável²⁷¹.

Essa logofobia age como a vontade de saber, assim como vemos em *A ordem do discurso*, onde Foucault mostra a virada não só no conteúdo dos discursos, mas a mudança dos valores atribuídos a eles, das permissões concedidas àqueles que poderiam proferir um discurso e o valor de conhecimento agregado à verdade não mais como forma de vida, mas como forma de um saber devidamente institucionalizado e organizado conforme seus métodos e padrões de legitimação. Isso fez uma separação entre a fala do louco e o discurso reconhecido e autorizado para tal intento. Segundo o que Foucault fala nessa aula inaugural, “desde a alta Idade Média, o louco é aquele cujo discurso não pode circular como o dos outros: pode ocorrer que sua palavra seja considerada nula e não seja acolhida, não tendo verdade nem importância”²⁷². Mas isso era apenas um viés das tantas formas de reconhecimento da fala do louco naquele contexto tratado por Foucault, havia ainda a atribuição de “estranhos poderes, o de *dizer uma verdade* escondida, o de pronunciar o futuro, o de enxergar com toda ingenuidade aquilo que a sabedoria dos outros não pode perceber”²⁷³. Logo, trata-se de uma condição profética delegada à verdade do discurso do louco, mas o que podemos notar aí com Foucault é o jogo de legitimação e de reconhecimento dispensados a essa particular forma de linguagem que carrega tantos valores contraditórios e polimorfos. E como verdade acontecimental, essa enunciação profética ocorre como a crítica do escândalo da verdade que o louco carrega com sua presença disruptiva, pois trata-se de uma verdade exposta sem obstáculos ou máscaras. Nesse jogo dos discursos, sob o viés da fala do louco, há uma mudança de sua importância no contexto social em que se insere, porém essa mudança mantém posteriormente a funcionalidade de uma separação instituída entre o verdadeiro e o falso. Mesmo aqui, o verdadeiro da loucura é delegado a um misticismo, a um saber mágico

²⁷¹ PELBART, P., *Da clausura do fora ao fora da clausura*, p. 113.

²⁷² FOUCAULT, M., *A ordem do discurso*, pp. 10-11.

²⁷³ FOUCAULT, M., *A ordem do discurso*, p. 11. Grifo nosso.

oculto que só pode ser referenciado dentro de uma determinada cerimonialidade que lhe acolha. Esse funcionamento vemos em formas mais modernas, como dirá Foucault:

[...] basta pensar em toda a rede de instituições que permite alguém – médico, psicanalista – escutar essa palavra [...] para supor que a separação, longe de estar apagada, se exerce de outro modo, segundo linhas distintas, por meio de novas instituições e com efeitos que não são de modo algum os mesmos. E mesmo que o papel do médico não fosse senão prestar ouvido a uma palavra enfim livre, é sempre na manutenção da cesura que a escuta se exerce²⁷⁴.

O que vemos tanto em Foucault como em Pelbart é o funcionamento – sob a aparência de libertação do louco e de sua fala – de um mesmo dispositivo, dos mesmos mecanismos de censura e exclusão conservados na identidade da loucura. O que está em funcionamento não é um mecanismo perverso de dominação do louco que pretende tirar algum proveito maligno deste, assim como é a dominação de uma força de trabalho produtora de riquezas, mas sim a ação de um mecanismo de poder mais complexo que envolve toda a organização de nossa racionalidade ocidental em torno de um cogito e de um projeto de esclarecimento. O delírio, nessa leitura que fazemos, é o próprio paradoxo da razão que não consegue apreender a si mesma dentro de uma racionalidade totalizadora, por isso o apreende como sintoma. Quer dizer, o delírio é sempre um passo além daquilo que se pretende apreender dele mesmo dentro do espectro de uma racionalidade totalizante e universal, e na impossibilidade dessa apreensão há pelo menos dois movimentos possíveis; o primeiro é de exclusão dessa palavra e desse ser fora do regime racional predominante, o outro o subsume dentro dessa racionalidade como um desvio que é passível de correção pela mesma. Essas duas formas asseveram cada vez mais essa tensão da loucura enquanto uma experiência humana limítrofe.

A linguagem do louco como sua particular forma de discurso, assim como o sujeito que a produz, assim como todo o imaginário criado em torno da loucura, todas as fantasias que cercam essa figura desse sujeito louco, como também todo o pensamento e produção de conhecimento produzido em torno desse mistério da desrazão, de sua exterioridade, fazem da fala do louco uma forma particular de discurso tão polimorfa quanto os lugares ocupados pela loucura nesse emaranhado histórico e cultural²⁷⁵. Alguns desses lugares preenchem a figura do louco de misticismo e magia, o reconhecendo às vezes como profeta, como mago ou bruxo

²⁷⁴ FOUCAULT, M., *A ordem do discurso*, pp. 12-13.

²⁷⁵ “Ao criar uma língua a cada fala, a loucura diz a possibilidade infinita da criação de línguas, e na enunciação e criação de um código, por mais efêmero e indecifrável que ele seja, afirma combinações e articula um jogo – ainda que este jogo só esteja ali para demonstrar o quanto ele poderia ser outro, o quanto ele próprio, na sua forma passageira, é fruto do Acaso que ele deixa entrever”. PELBART, P., *Da clausura do fora ao fora da clausura*, p. 116.

possuído ou inspirado por deuses e entidades sobrenaturais. Outras vezes é reconhecido como um sábio que carrega um saber oculto sobre o mundo, em outras ocupa o lugar da figura ingênua como uma criança que carrega a pureza que a cultura ainda não interferiu. Há também as formas que consideram a loucura como irracionalidade violenta e agressiva dos impudicos da sociedade. Enfim, de todas essas formas das quais a loucura foi encarregada ao longo da história, seu lugar sempre fora o de alguma anormalidade que se destaca, de algo fora do normal. Hoje não é diferente e a figura da loucura ainda se destaca da homogeneidade social, entretanto, o louco é o habitado pelo imaginário popular carregado desse polimorfismo e contradições. É claro que essas formas de anormalidades não são exclusivas do louco, mas é a loucura que condensa todas as formas de anormalidades que escapam à razão, anormalidades como tudo aquilo que foge ao normal. No entanto, como muito bem diz Foucault no texto *La folie, l'absence d'oeuvre*²⁷⁶, essas formas todas serão formas positivadas da normalidade de nossa constituição social. É correto afirmar que tanto o louco quanto a loucura são constituintes de nossa paisagem social, resultado de nossas contradições políticas e sociais, mas o diagnóstico de Foucault, e de Pelbart na sua esteira, é o da dissolução dessa anormalidade, dessa estranheza, desse exterior numa normalidade homogênea e codificada. Para Foucault, mesmo a particularidade da fala da loucura e seus interlocutores farão parte dessa paisagem pálida da doença mental.

Porém, o horizonte que se apresenta, apesar de confirmar os receios de Foucault e Pelbart, tem sua peculiaridade, os sinais que vemos tão nítidos nas evoluções dos manuais não alocam a loucura dentro da normalidade ou ressaltam seu desvio, mas o contrário, a normalidade tem ingressado cada vez mais dentro do registro nosográfico e tem pressionado cada vez mais os limites da loucura. De qualquer forma, o movimento é o mesmo, o movimento de uma verve classificadora que tem alocado todas as particulares de formas de vida em definições conceituais. A questão do funcionamento dessa verve classificadora é buscar nos padrões de comportamento ou de personalidade um determinado tipo de controle que antecipe as respostas para as futuras situações de desconforto. O problema dos medicamentos específicos para as doenças mentais não está no seu uso focal, mas na sua manutenção e nas variações de quantidades e frequências do mesmo como formas repetidas de controle amplamente consumido. Assim como nos diagnósticos psicopatológicos a

²⁷⁶ FOUCAULT, M., *La folie, l'absence d'oeuvre*. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*, I. Paris, Gallimard, 1994a. p. 412.

frequência e a intensidade dos sintomas são fundamentais para a melhor definição do episódio e de seu melhor tratamento, as definições querem de certa forma, definir determinadas contingencialidades do evento em questão e antecipar seus riscos. Essas implicações envolvem um aspecto fundamental para o nosso posicionamento quanto à propriedade discursiva da loucura como risco e acontecimento. Quanto mais delimitamos essas contingencialidades e os seus riscos inerentes, mais nos afastamos do perigo do acontecimento, do perigo da ruptura desse discurso. Desse modo, o que está em questão com esse controle não é tanto a sua importância quanto profilaxia dos transtornos mentais e a sua provável melhora dos sintomas e da qualidade de vida das pessoas resultantes disso, mas é como esse mecanismo de controle recobre-se de uma pretensa segurança que está em um embate constante com a instância do indeterminado da loucura e de seu discurso. Se quanto mais nos aproximamos desse controle em nome de uma causa digna, mais suprimimos o outro lado dessa experiência que faz do louco sujeito singular, de modo que isso nos leva ao extremo ponto de um problema ético da atenção e do cuidado dispensado à saúde dessas pessoas. O quanto um paradigma científico como o desenvolvimento da psiquiatria e da farmacologia deve ser levado a sério, ou quanta responsabilidade podemos delegar a esses serviços tendo em vista todos os interesses incluídos nesse cálculo (cálculo bastante econômico em boa parte). Isto é, quanto de vida deve ser delegada aos cuidados dessa ciência, das ciências médicas e farmacológicas, levando em consideração todos os efeitos possíveis advindos das contradições existentes? Questões que nos levam novamente ao problema em torno da legitimação dos discursos e das verdades produzidas em meio ao conflito inerente à presença da loucura, o conflito entre *bíos* e *lógos* na esfera biopolítica. O certo é que se a presença do louco é a forma mais concreta de um desconforto da racionalidade e das instituições que o cercam, ao menos, e isso é bem provável, o efeito do cuidado advindo do controle não é senão a forma mais complexa e antagônica de lidar com essa exterioridade disruptiva da loucura da forma mais “humanizada” possível. Tendo em vista que os grandes libertadores dos loucos como Pinel, levaram as luzes do humanismo iluminista aos que até então eram delegados às sombras dos calabouços. De fato, a partir desse momento os calabouços se iluminaram com as mais fortes luzes de sua época, os calabouços, em sua reforma humanizada, se tornaram lugares de ciência e de tratamento. “É entre os muros do internamento que Pinel e a psiquiatria do século XIX encontrarão os loucos; é lá – não nos esqueçamos – que eles os deixarão, não sem antes se vangloriarem por terem-nos

‘libertado’²⁷⁷, dirá Foucault. A crítica latente em *História de loucura* é uma crítica a um projeto de modernidade que incluía dentro de sua lógica progressista a separação daqueles que representavam uma ruptura desse projeto das luzes da razão.

[...] não é de todo certo que a loucura tenha esperado, recolhida em sua imóvel identidade, o aperfeiçoamento da psiquiatria a fim de passar de uma existência obscura para a luz da verdade. Não é inquestionável também, por outro lado, que era à loucura, ainda que de modo implícito, que se dirigiam as medidas de internamento. Não é inquestionável, enfim, que, ao refazer no limiar da era clássica o gesto bem amigo da segregação, o mundo moderno tenha desejado eliminar aqueles que – quer mutação espontânea, quer variedade da espécie – manifestavam-se como “a-sociais”²⁷⁸.

Enquanto materialidade discursiva, ainda se esconde por trás do delírio da loucura uma aura de romantismo, imagem remontada de uma loucura estetizada²⁷⁹ que ainda guarda uma verdade sobre a razão, uma verdade da própria razão. Todavia, há aí uma impossibilidade etnográfica em estender uma definição de doença mental às experiências de loucura entre épocas passadas²⁸⁰, o que implicaria na mesma impossibilidade lógica de recuperar uma definição de loucura há tempos suprimida pela institucionalização da doença mental como norma predominante da própria razão. Por isso, essa mesma impossibilidade de fazer uma leitura retrógrada da loucura enquanto doença mental no passado, onde esse status não tinha a mesma significação e a mesma importância social que temos atualmente, logo, devolver ao louco aquele discurso que lhe foi tomado também é uma ação impossível. Não só impossível porque os sentidos dados à loucura e às formas sociais que a reconhecemos mudaram, mas

²⁷⁷ FOUCAULT, M., *História da loucura*, p. 48.

²⁷⁸ FOUCAULT, M., *História da loucura*, pp. 80-81.

²⁷⁹ “Em texto intitulado “A arte não revela a verdade da loucura, a loucura não detém a verdade da arte”, Teixeira Coelho afirma que Arte&Loucura foi uma questão da modernidade, que com ela findou. Para o autor, a trama que uniu arte moderna, psicologia e loucura foi tecida pelas imagens que os psicólogos extraíram da arte moderna para iluminar a loucura e pelas leituras que os artistas fizeram dos estudos psicológicos para construir sua estética. [...]. De uma ou outra forma, segundo Coelho, essa intrincada já se desfez; sua legitimidade cultural e suas ressonâncias já se distanciam de nós”. LIMA, Elizabeth Maria Freire de Araújo; PELBART, Peter Pál. Arte, clínica e loucura: um território em mutação. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 3, pp. 709-735, jul./set. 2007, p. 710. Esse trecho do artigo de Lima e Pelbart parece, ao resumir uma ideia presente em Teixeira Coelho, indicar semelhança à proposta de uma impossibilidade de retomar uma experiência que teve seu sentido histórico localizado conforme um contexto e um ambiente cultural e social específico. E embora os autores concordem em parte com as afirmações de Teixeira Coelho, eles buscam nesse artigo mostrar como as relações entre arte e loucura ainda fazem sentido dentro de uma experiência clínica inspiradas, por exemplo, em Nise da Silveira.

²⁸⁰ “Nada nos autoriza a ler a loucura dionisíaca com a lupa psiquiátrica e construir uma ponte atemporal, avessa a toda diversidade etnográfica e histórica, entre a *mania* dionisíaca e nossa noção de doença mental. A começar pelo termo *doença*, impróprio para designar uma experiência que aos olhos dos gregos não caía no domínio exclusivo – nem mesmo predominante – da medicina. Para não falar no termo *mental*, que nossa psicologia entende como uma interioridade estruturada, e no caso da doença, alterada, e que os gregos desconheciam por completo”. PELBART, P., *Da clausura do fora ao fora da clausura*, p. 39.

também porque mudaram os acessos aos discursos e as suas formas de produção, de modo que assim também se mudam os loucos que fazem parte de nossa paisagem social contemporânea. Daí então que a emergência dos discursos livres dos loucos tem um importante impacto político dentro de um contexto de reforma psiquiátrica, porque agora não é mais o caso de devolver à loucura a forma que lhe cabia anteriormente, mas sim (re)criar essa loucura como algo completamente novo. Quer dizer, a questão é que estamos tomados pelo limite do conceito de doença mental, e por isso, talvez seja preciso avançar nos aspectos críticos dessa própria experiência.

Por isso mesmo que o termo reforma psiquiátrica já diz muito sobre esse processo político das instituições e dos tratamentos dispensados à doença mental, pois o que nos cabe pensar ainda é o quanto essa reforma psiquiátrica alcança enquanto projeto político-social e o quão longe consegue chegar nossa disponibilidade para a criação de diferentes espaços de relação com os loucos? Por que sem essa radicalidade da crítica e da criação, isto seria apenas falar sobre a loucura ainda de uma instância já apropriada pela razão médica psiquiátrica. É como se reformar significasse manter a essência psiquiátrica preservada sob uma nova roupagem sem levar à radicalidade essa proposta política por trás da extinção dos manicômios e a inclusão social do louco na sociedade. Reformar, no sentido de emendar que lhe pode ser atribuído não é senão esconder por trás de um humanismo de caridade a verve de manicômios a céu aberto – ou seja, reformar aqui seria apenas dar uma nova forma a uma essência implícita preservada sob a superficialidade do intento da abertura dos portões das instituições manicomialis, todas elas, sob novos signos²⁸¹.

O pensamento sobre a loucura nos séculos XVI/XVII expresso através da arte e da literatura, embora dêem à desrazão um lugar social, colocam ou a conservam numa aura de um saber sobre a razão ainda no negativo, como algo inconsciente mas que será despertado pelo louco sem papas na língua, isto é, sem impedimentos de ordem moral ou intelectual que lhe impeçam de dizer aquilo que todos de alguma forma já sabem em seu íntimo, como um conhecimento desconhecido. Deste modo, não será a experiência da loucura somente outra face da razão? Não seria o seu inconsciente aguardando tão somente o despertar de uma verdade iluminadora, apesar da escuridão da loucura e do próprio inconsciente? Este problema não está longe de nossa realidade atual, realidade que por vezes vê a loucura como

²⁸¹ Sobre esta questão, ver: FONSECA, Tania Mara Galli; ENGELMAN, Selda; PERRONE, Cláudia Maria (2007). *Rizomas da reforma psiquiátrica: a difícil reconciliação*. Porto Alegre: Sulina/UFRGS, 2007.

um saber oculto de nós mesmos, uma sabedoria muito primitiva sobre a humanidade e sobre o mundo. Porém, esse olhar é por vezes o mesmo que é lançado sobre a infância²⁸² que guarda ainda a nossa ingenuidade e a nossa pureza enquanto humanidade, nessa lógica tanto o louco quanto a criança não são mais do que um estágio de nosso desenvolvimento, de nosso processo civilizatório rumo à maioridade legal, intelectual, mental e etc. Deste modo, louco e criança são expressões passageiras das quais o mundo deverá tomar conta, de modo que tal como a tutela e a educação das crianças, o louco também precisará ser orientado. Todavia, há de fato uma semelhança entre o louco e a criança como expressões de espontaneidade, de criatividade, de franqueza na fala e na conduta que expõe uma face da cultura que ainda não se enrijeceu sob uma identidade, sob um mesmo limite ético que distingue tais faces.

Porém, percebam o problema que ainda temos pela frente; dar ao louco a possibilidade de discurso, de fala livre na sociedade não é, de sobremaneira, devolver-lhe o discurso que fora interrompido pelo projeto de modernidade das luzes. A fala tomada, o lugar expropriado ficou no passado, permaneceu congelado no momento mesmo de sua interrupção. Todavia, essa interrupção não fora tão abrupta e tão suspendida quanto se imagina, mas a nova ordem imposta fez com que apenas alguns tipos de formas de desatino pudessem ter sua expressão reconhecida. Atualmente os lugares ocupados pelo louco são outros, estranhos ou familiares lugares que aguardam por uma reinvenção. Por isso que, o problema do discurso do louco passa pela crítica do acontecimento que o seu discurso produz, o delírio, desse modo, não é senão sua expressividade mais simples e mais visceral.

Por este modo, o louco é um sujeito de fronteiras, das suas próprias fronteiras e das fronteiras da razão e da loucura, fronteiras do que é ser louco. O louco parresiasta é esse sujeito de fronteiras e as fronteiras, assim como as definimos como aquilo que, apesar das convenções entre as partes, é sempre subvertido, ultrapassado e contrabandeado em seus marcos fronteirços. Marcos fronteirço da verdade, da crítica, da coragem da verdade daquele que entra no jogo arriscado da enunciação do discurso. Cruzar fronteiras é como desafiar certa ordem, mesmo que essa ordem não seja tão autoritária como em algumas fronteiras transnacionais que conhecemos. O desafio do louco parresiasta é desafiar a própria definição de loucura que o cerca e que muitos de nós endossamos como naturalidade patológica, sendo hoje inconcebível outra definição de loucura que não a do sofrimento psíquico inerente às doenças mentais. O louco não só é capaz de um discurso livre e crítico inerente dessa

²⁸² Cf. FOUCAULT, M., *O poder psiquiátrico* (aula de 12 de dezembro de 1973), pp. 154-155.

atividade discursiva, mas também é capaz de invenção e de afirmação de um sentido completamente outro de ser louco no mundo. Mas claro que essa afirmação de ser outro louco como forma completamente distinta da que estamos acostumados, pode passar pelo abandono da própria categoria e terminologia de loucura, de louco, de ser louco enquanto uma identidade ontológica.

Se as críticas a Foucault estavam corretas, e em certa medida estão porque expõe as fragilidades do intento foucaultiano de *História da loucura* de fazer a loucura falar si mesma, ao menos a noção de *parresía* oferece uma série de condições de efetivação e de reconhecimento da fala do louco enquanto sujeito de si. Todavia, a *parresía* por si só não pode envolver completamente a expressão de cultura que é a presença do louco na sociedade. Porém, existem alguns pontos da *parresía* que podem ser determinantes para alongar a leitura que aqui fazemos da loucura. Esses pontos podem ser analisados como condicionantes da atitude dramática parresiástica do louco.

Estas condições são chaves fundamentais para a abertura de uma nova relação com a loucura, mas não foram, pelos menos da maneira como vimos até aqui, possibilitadas em sua totalidade enquanto forma de reconhecimento da loucura em sua particularidade. As poucas aberturas destas condições se dão em registros ainda muito reduzidos formando quase que novos guetos dos quais a figura do louco perde completamente o seu sentido fora destes. Isto é, as pequenas aberturas de liberdade da loucura, mesmo as mais potentes formas dessas, ainda podem produzir novos redutos, novos contornos em torno do louco que o encerra e limita sua ampliação para outros âmbitos sociais. A arte ou a forma de reconhecimento artística do louco e da loucura é uma dessas formas que, apesar da potência que carregam em algumas ocasiões, acabam por reduzir a imagem do louco a uma autorreferencialidade dentro da arte da qual não há fuga diferente. Isso tudo não quer dizer que por trás da arte existem esses limites autorreferenciais autoritários inerentes à relação que esta produz com o desatino, contudo, o que há são exceções de normas que não se encaixam dentro de um paralelo lógico entre arte e loucura. Apesar da arte e a desrazão estarem tão próximas como expressões de um Fora como tem sido mostrado por Peter Pelbart²⁸³. A questão é que nem arte por si só deve carregar a verdade sobre a loucura, na impossibilidade de derivar daí a preposição que arte é loucura assim como loucura é arte, apesar de, é claro, existir tanto numa como na outra algo

²⁸³ Cf. PELBART, P., *Da clausura do fora ao fora da clausura*, pp. 173-180.

em comum que fazem de ambas a expressão de um Fora ou de uma desrazão que é estranha ao imperativo de uma razão dominante.

Se o risco é inerente à enunciação de um discurso de verdade, se o parresiasta é aquele que arrisca a condição de possibilidade de efetuar o seu discurso, se é aquele que arrisca a própria vida e a própria liberdade nessa enunciação, o louco, no momento da enunciação do seu discurso, efetua a *parresía* na sua própria condição de louco. O louco, enquanto sujeito capaz de discurso, ao efetuar a *parresía*, ao falar tudo, ao dizer a verdade se expõe a inúmeros riscos possíveis advindos dessa enunciação. O louco ao falar tudo o que passa pela cabeça, ao falar o que pensa, o que acredita e como vive aquilo que acredita produz um estranhamento à ordem vigente, de modo que a razão ali estabelecida, com seus princípios e regimes morais e racionais operando, é ofendida pela interferência de uma lógica estranha, desafiadora da loucura. O louco corre então o risco da violência de um saber exterior a ele, o risco de uma violência biopolítica sobre o seu corpo e a sua alma, o risco da deslegitimação de sua fala, o risco da insensatez que perturba o outro, que desacomoda o outro e a instituição de sua ordem, risco de ferir e de ofender, mesmo que não intencionalmente, a razão alheia. Enfim, a fala do louco recobre-se de riscos que esta possa vir a provocar.

O risco é uma característica condicionante da efetuação da *parresía*, sendo que a leitura que fazemos da loucura a partir da *parresía* é a própria instituição desse risco como operador não somente do discurso do louco, mas de sua forma de constituição de si. O risco é inerente também à loucura por sua capacidade crítica disruptiva da institucionalidade de um saber ou de um poder atrelados à ordem vigente. Se apenas a presença do louco já é capaz de desacomodar essa ordem, se já é capaz de oferecer uma interferência na normalidade estabelecida, o que pensar então de sua fala? O que pensar então dessa fala tomada por outra lógica que não a dominante? O que pensar então desse outro modo de vida que desobedece, mesmo que involuntariamente, certo padrão de normatividade social? Seguindo as provocações de Pelbart, o que esperar dessa figura solta quando todos os muros dos manicômios terão caído?

A loucura oferece a céu aberto o risco da irracionalidade marginal, a irracionalidade que cerca a produção de seu discurso mesmo quando não há de fato irracionalidade no conteúdo desse discurso. Isto é, mesmo quando o seu conteúdo não apresenta dados de uma irracionalidade qualquer, este é deslegitimado pelo estigma do ilógico. Dessa forma, o reconhecimento da particularidade da verdade do sujeito enunciador, o reconhecimento moral

da íntima relação existente entre o sujeito e a sua verdade que é uma das características fundamentais da *parresía*, se impõe como um obstáculo à efetivação do mesmo reconhecimento dispensado ao louco e a sua verdade e a sua loucura. Daí que a verdade do louco só pode ser reconhecida como a verdade do cínico, a verdade do escândalo vivo como modo de vida e transgressão. E o seu delírio-discurso que se efetua nessa ética discursiva da *parresía*, liga sujeito, verdade e vida numa relação indissociável mesmo como prática política.

A marginalidade da dramática e do escândalo cínico nos oferece as saídas possíveis desse problema do reconhecimento, de maneira que, para chegar ao reconhecimento da particularidade parresiástica da verdade enunciada pelo louco, da verdade que lhe é a mais íntima numa relação de pessoalidade e de honestidade com a mesma, é possível passar por esses operadores no sentido de que é através deles que se efetiva de fato a *parresía* enquanto prática da loucura. Todavia, existem dois condicionantes fundamentais para que esses operadores funcionem de forma relacional entre o dizer e a verdade, esses são a coragem e a liberdade materializadas naquele que por desejo enuncia um discurso. Contudo, se o reconhecimento social seria um obstáculo importante para efetivação do discurso do louco, o mesmo pode se dizer sobre a sua liberdade, mas de uma forma um tanto diferente. É que a liberdade que, mesmo que não garantida historicamente por instâncias institucionais, há na loucura e o no louco é a de um espírito de deriva ou nomadismo²⁸⁴ que lhe confere, mesmo com todas as restrições, a coragem para efetivar seu discurso. Só que essa deriva não é a mesma de uma nau dos insanos que captura e expulsa os loucos para outras paragens, mas como nessa relação entre a água e a loucura que Foucault trabalha no texto *L'eau e la folie* de 1963, onde “a desrazão, ela, tem sido aquática desde muito tempo e até uma data muito próxima”²⁸⁵. Ou “mais precisamente oceânica: espaço infinito, incerto, figuras moventes, imediatamente apagadas, não deixando para trás mais que uma fina esteira e uma espuma; tempestade ou tempo monótono; rotas sem caminho”²⁸⁶. Quer dizer, a propriedade da água

²⁸⁴ É certo que quando se trata das experiências da loucura e dos povos autóctones americanos como os ameríndios, nos referimos sempre à história das grandes alteridades em relação aos paradigmas culturais europeus. Mesmo com as diferenças, aqui a lembrança ao trabalho do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro é muito produtiva para um breve paralelo entre as experiências de inconstância entre os povos ameríndios e os loucos nessa qualidade de deriva. Há na loucura algo como uma inconstância da alma selvagem como descrita por antropólogo Eduardo Viveiros de Castro sobre os ameríndios brasileiros, como algo que escapa sempre que se supõe capturado. Cf. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002. pp. 183-264.

²⁸⁵ FOUCAULT, M., *L'eau et la folie*. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*, I. Paris: Gallimard, 1994a, p. 268. Tradução nossa.

²⁸⁶ FOUCAULT, M., *L'eau et la folie*, p. 268.

como inconstância, como efeméride da loucura como “o exterior líquido e jorrante da rochosa razão”²⁸⁷. Metáfora semelhante à de Machado de Assis no seu conto *O Alienista*, mas contrária na posição dos objetos, onde o médico alienista Simão Bacamarte associa a razão ao mar e a loucura a um continente por causa da grande extensão desta²⁸⁸. Mas é certo que essas metáforas são muito ricas quanto às incertezas da navegabilidade e da deriva que acompanha a imaginação sobre a loucura ao longo história, mas elas também dizem respeito ao quão perto e ao quão distante essa experiência do desatino tem estado presente.

²⁸⁷ FOUCAULT, M., *L'eau et la folie*, p. 268.

²⁸⁸ MACHADO DE ASSIS, *O Alienista*, p. 17.

CONSIDERAÇÕES CONCLUSIVAS

Cada vez mais as práticas contra-hegemônicas se desenham num futuro possível de luta e resistência política, sejam estas práticas de grupos vistas em movimentos sociais ou pequenas práticas cotidianas que partam do pensamento-ação como devir-revolucionário. Todas elas reúnem um amplo espectro de atuação política muito diferente das formas tradicionais do âmbito político institucional. Cada pequena crítica, cada pequeno desconcerto já é um início válido para mudanças subjetivas significativas no espectro de novas políticas, entendendo como político tudo aquilo que tem de verdadeiro na presença crítica da diferença. A verdade se torna então palco de lutas, e como tal deve ser radicalizada em sua potência crítica, isto é, é preciso que tenha movimento, ação e pensamento coadunados numa experiência ética e política. E se nunca se pensou o suficiente, sempre haverá algo para pensar, pois o pensamento é ação política também, ação da interioridade à exterioridade, como um falar a verdade sem medo das ulteriores consequências. Quantas pessoas na história da humanidade já não perderam a vida por falar a verdade? Por isso há algo de crítico neste ato, porque incomoda alguém, porque desacomoda uma ordem, porque desloca uma relação de poder. Logo, incomodar é agir sobre o desconforto, provocá-lo cada vez mais a fim de deslocar as ordens dos seus lugares de saber e de poder. Assim é o escândalo da verdade que incomoda, e quem se incomoda com ele vive na mentira, na falsidade da lisonja e da retórica protegida dos perigos dessa exposição do dizer. Deste modo, é preciso viver a verdade, mas não sob a luz de uma verdade incandescente e ofuscante como da verdade-conhecimento que a tudo descobre, porém, viver a verdade com tudo aquilo que ela tem de sombra e de margem assim como o despojamento cínico. É preciso viver a verdade-acontecimento naquilo que tem transgressão e coragem do verdadeiro.

À guisa de conclusão, o presente trabalho pretendeu apontar alguns breves paralelos e semelhanças entre a loucura e a *parresía* como forma de realocar o louco dentro de um contexto discursivo onde a sua particular forma de verdade seja de fato efetivada como discurso. E a *parresía*, na forma da coragem da verdade ou do escândalo da verdade, enquanto uma dramática do discurso verdadeiro, ou seja, enquanto possível prática não apenas discursiva, mas como modo de vida e de experiência marginal e transgressora vivida pelo louco, pôde oferecer condições teóricas para esse projeto. Mas a intenção que encerra esse projeto é, na esteira foucaultiana, abrir brevemente uma nesga de liberdade de fala, uma

liberdade de tudo dizer como na *parresía*, onde seja possível falar de verdade sem que se remeta à verdade do conhecimento, sem que se remeta às convenções científicas como verdades estáticas e naturais, sem que se remeta a um processo de dominação como fatalismo inescapável.

Voltando ao ponto lembrado da aula de 1º de fevereiro de 1984, do curso *A coragem da verdade*²⁸⁹, Foucault ao elencar a *parresía* entre uma das modalidades do dizer-a-verdade representadas pelas figuras do profeta, do sábio e do professor, deixou de lado a figura do louco. Talvez por que naquele contexto de sua pesquisa, nos textos e nos materiais da Antiguidade, Foucault não tivesse dado de cara com a perspectiva de verdade da loucura, mas isso é apenas uma hipótese. Contudo, ao longo de seu trabalho filosófico as questões de saber e de poder que cercaram a loucura ao longo da história estiverem sempre presentes, pelo menos nesse curto percurso traçado por este trabalho. Então, mesmo não constando como forma de um sujeito de veridicção entre os gregos no último Foucault, o louco é presença espectral que teima em aparecer como acontecimento e passagem. Essas modalidades do profeta, do sábio e do cínico, marcam de maneira muito clara as funções e os objetivos dessas práticas dentro dos contextos que elas ocupavam. E a loucura, não sendo propriamente uma categoria da *parresía* e nem definida como uma modalidade específica do dizer-a-verdade nesta aula de 1984, circula por entre essas práticas de forma a colher e expressar traços de cada uma delas que compõem a particularidade de seu vínculo com a verdade. De modo que, mesmo a loucura tendo sido deixada de lado como forma específica de relação com a verdade, o seu lugar é o da flutuação entre a verdade do profeta, que enuncia uma verdade futura de forma confusa e enigmática como um delírio dos deuses que falam através dele; entre a verdade do sábio, como aquele que guarda uma verdade oculta do mundo e do humano como figura enigmática; e entre a verdade do cínico, que sem pátria e sem lar perambula a esmo em busca de um homem justo. daquelas formas, menos a do professor parece não ter sido incorporada pelo próprio louco em algum momento, mesmo que a sua verdade, enunciada assim de repente como acontecimento, possa nos ensinar alguma coisa, é a verdade do professor que sempre fora delegada a figuras como a do médico e a do psiquiatra como uma relação retórica unidirecional de dominação e silenciamento.

Deste modo, um pouco de cada uma dessas modalidades dizem um pouco do louco, um pouco do que seja esse mosaico histórico e cultural que chamamos loucura. Sendo assim,

²⁸⁹ FOUCAULT, M., *A coragem da verdade* (aula de 1º de fevereiro de 1984), p.15.

o louco, como um ator nesse jogo de discursividades, expressa de forma particular um modo de dizer e atuar a verdade que lhe é característica como figura da alteridade. A figura do outro é fundamental para a *parresía*, sendo na relação com esse outro que o discurso se efetiva de fato, não sendo esse um solilóquio ou um monólogo interno de quem profere a sua verdade. A relação com a verdade dita e o sujeito enunciador se dá em um contexto social, se dá sob a escuta de um outro capaz de reconhecimento daquele discurso e capaz de resposta a este. Essa relação com a alteridade é fundamental não só como uma condição dessa noção política no sentido da esfera pública do discurso, mas também fundamental para a relação ética que se estabelece entre os personagens dessa cena parresiástica.

Deverá haver alguém que escute esse discurso e ateste sua veracidade a respeito do sujeito que o enuncia. E o lugar ocupado pelo louco e por sua verdade deverá ser singular em relação às demais modalidades, mas, sobretudo, deverá ser um lugar relacional com as diferenças e semelhanças a estas. Quer dizer, o lugar só poderá ser reservado enquanto singularidade na composição da relação que esta estabelece com as demais formas, apesar de, é claro, seu lugar *sui generis* de produção de discurso e de produção de verdade acarretar uma série de problemas e de riscos. No entanto, é preciso levar em consideração que a loucura e o louco respondem sempre por lugares multiformes, polimorfos na pluralidade que apresentam, então, capturar essa imagem sempre abre uma brecha ao contraditório de si mesma onde a definição de doença mental tentou dar um contorno estável a uma instabilidade historicamente estranha do humano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Michel Foucault

FOUCAULT, Michel. *Doença mental e Psicologia*. Trad. Lilian Rose Shalders. 2ª edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

_____. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque, José Augusto Guilhon Albuquerque. 13ª edição. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

_____. Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung. *Bulletin de la Société française de philosophie*, v. 82, n. 2, pp. 35-63, abr/jun 1990.

_____. Préface. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*, I. Paris: Gallimard, 1994a, p. 159.

_____. La folie n'existe que dans une société. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*, I. Paris: Gallimard, 1994a. pp. 167-168.

_____. L'eau et la folie. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*, I. Paris: Gallimard, 1994a. pp. 268-272.

_____. La folie, l'absence d'oeuvre. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*, I. Paris: Gallimard, 1994a. pp. 412-420.

_____. La folie et la société. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*, II. Paris: Gallimard, 1994b. pp. 128-135.

_____. Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*, IV. Paris: Gallimard, 1994c, pp. 525-538.

_____. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. Trad. Andréa Daher. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

_____. *A ordem do discurso: Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 5ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

_____. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Roberto Cabral de Melo Machado; Eduardo Jardim Morais. 3ª edição. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002.

_____. *O poder psiquiátrico: curso dado no Collège de France (1973-1974)*. Trad. Eduardo Brandão. 1ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *A hermenêutica do sujeito*: curso dado no Collège de France (1981-1982). Trad. Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. 2ª edição. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2006.

_____. *História da loucura*: na Idade clássica. Trad. José Teixeira Coelho Neto. 8ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2008.

_____. *O governo de si e dos outros*: curso dado no Collège de France (1982-1983). Trad. Eduardo Brandão. 1ª edição. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. *A coragem da verdade*: o governo de si e dos II: curso no Collège de France (1983-1984). Trad. Eduardo Brandão. 1ª edição. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

_____. Discurso e Verdade: seis conferências dadas por Michel Foucault, em Berkeley, entre outubro e novembro de 1983, sobre a Parrhesia. (Introdução, tradução, revisão e organização: Aldo Dinucci, Alfredo Julien, Rodrigo Brito e Valter Duarte.). Revista *PROMETEUS*, São Cristovão, Ano 6, n. 13, pp. 3- 114, Edição Especial 2013. Acesso em 03 de janeiro de 2016. Disponível em: <http://seer.ufs.br/index.php/prometeus/issue/view/157>

_____. *Aulas sobre a vontade de saber*: curso no Collège de France (1970-1971) / seguido de *O saber de Édipo*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

Obras complementares

ABRAHAM, Tomás. *El último Foucault*. Buenos Aires: Sudamericana, 2003.

ADORNO, Francesco Paolo. *A tarefa do intelectual*: o modelo socrático. In: GROS, Frédéric (org.). *Foucault: a coragem da verdade*. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza*: regras monásticas e formas de vida: Homo Sacer, IV, 1. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014.

AMARANTE, Paulo (coord.). *Loucos pela vida* [livro eletrônico]: a trajetória da reforma psiquiátrica no Brasil. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1995.

BASAGLIA, Franco. As instituições da violência. In: BASAGLIA, Franco (org.). *A Instituição negada: relato de um hospital psiquiátrico*. Trad. Heloisa Jahn. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

BORBA, Elton Corrêa de. *Parresía*, risco e performatividade dos discursos de verdade em Michel Foucault. In: MADARASZ, N; JAQUET, G; FÁVERO, D; CENTENARO, N. (Org.). *FOUCAULT: Leituras acontecimentais*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016, p. 403-421.

BORBA, Elton Corrêa de. Ensaio sobre uma psicologia portuária e uma estética do desatino. *Alegrar*, Campinas, v. 18, p. 112-130, 2016.

BRANCO, Guilherme Castelo. Michel Foucault e a antipsiquiatria. In: MUCHAIL, Salma Tannus; FONSECA, Márcio Alves da; VEIGA-NETO, Alfredo (Orgs.). *O mesmo e o outro: 50 anos de História da loucura*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, pp. 365- 376.

CABRERA, Mónica. *El último Sócrates de Foucault*. In: ABRAHAM, Tomás. *El último Foucault*. Buenos Aires: Sudamericana, 2003. pp. 17-38.

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Foucault*. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

CHAVES, Ernani. *Michel Foucault e a verdade cínica*. Campinas: Editora PHI, 2013.

DERRIDA, Jacques. Cogito et histoire de la folie. In: *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions Du Seuil, 1967. pp. 51-97.

DERRIDA, Jacques. Fazer justiça a Freud: A história da loucura na era da psicanálise. In: ROUDINESCO, Élisabeth (et. al.). *Foucault: leituras da história da loucura*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. pp. 53-107.

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

ERASMO, Desidério. *Elogio da loucura*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2010.

FLORES-JÚNIOR, Olimar. Usos e abusos da Antiguidade clássica: sobre a apropriação do cinismo grego na descrição contemporânea de distúrbios psíquicos. *Aletria*, Belo Horizonte, v. 3, jan./jun. 2006. Disponível em: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/aletria/article/view/1356>. Acesso em: 2 fev. 2017.

FONSECA, Tania Mara Galli; ENGELMAN, Selda; PERRONE, Cláudia Maria (2007). *Rizomas da reforma psiquiátrica: a difícil reconciliação*. Porto Alegre: Sulina/UFRGS, 2007.

HADDOCK-LOBO, Rafael. História da loucura de Michel Foucault como uma “história do outro”. *Veritas*, Porto Alegre, v. 53, n. 2, pp. 51-72, abr./jun. 2008. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/4458>. Acesso em: 10 out. 2016.

HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

HADOT, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Trad. Javier Palacio. Madrid: Ediciones Siruela, 2006.

GROS, Frédéric. *Foucault y la locura*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2000.

GROS, Frédéric. *Foucault y la filosofía antigua*. Trad. Elena Marengo. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2004a.

GROS, Frédéric (org.). *Foucault: a coragem da verdade*. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004b.

GROS, Frédéric. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade: o governo de si e dos II: curso no Collège de France (1983-1984)*. Trad. Eduardo Brandão. 1ª edição. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011. pp. 303-316

LAGRANGE, Jacques. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. *O poder psiquiátrico: curso dado no Collège de France (1973-1974)*. Trad. Eduardo Brandão. 1ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2006. pp. 455-478.

LIMA, Elizabeth Maria Freire de Araújo; PELBART, Peter Pál. Arte, clínica e loucura: um território em mutação. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 3, pp. 709-735, jul./set. 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/hcsm/v14n3/02.pdf>. Acesso em: 20 fev. 2017.

MACHADO DE ASSIS. *O Alienista*. São Paulo: Editora Ática, 1992.

MACHADO, Roberto. *Foucault, a filosofia e literatura*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

MAHON, Michael. Revisiting Foucault's Earliest Madness Writing. *Budhi*, Boston University, 4, pp. 179-186, 2001. Disponível em: <http://journals.ateneo.edu/ojs/budhi/article/download/607/604>. Acesso em: 10 out. 2016.

PELBART, Peter Pál. *Da clausura do fora ao fora da clausura: Loucura e Desrazão*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

PELBART, Peter Pál. *Nau do tempo-rei: sete ensaios sobre o tempo da loucura*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

PESSOTTI, Isaias. *A loucura e as épocas*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.

ROUDINESCO, Introdução. Leituras da história da loucura (1961-1986). In: ROUDINESCO, Élisabeth (et. al.). *Foucault: leituras da história da loucura*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, pp. 7-32.

SOUZA, Pedro de. A dimensão dramaturgica do acontecimento discursivo. In: PIOVEZANI, Carlos; CURCINO, Luzmara; SARGENTINI, Vanice (Orgs.). *Presenças de Foucault na Análise do discurso*. São Carlos: EdUFSCar, 2014. pp. 97-106.

STEPHAN, Cassiana Lopes. *Michel Foucault e Pierre Hadot: um diálogo contemporâneo sobre a concepção estoica do si mesmo*. 2015. 191 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2015.

TENÓRIO, Fernando. A Reforma Psiquiátrica Brasileira, da Década de 1980 aos Dias Atuais: História e Conceito. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, vol. 9, n. 1, pp. 25-59, jan./abr. 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/hcsm/v9n1/a03v9n1.pdf>. Acesso em: 2 fev. 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Pró-Reitoria Acadêmica
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º andar
Porto Alegre - RS - Brasil
Fone: (51) 3320-3500 - Fax: (51) 3339-1564
E-mail: proacad@pucrs.br
Site: www.pucrs.br/proacad