

**“É PRECISO SER JUSTO COM FREUD”:  
MICHEL FOUCAULT E OS DESDOBRAMENTOS DE  
*HISTÓRIA(S) DA LOUCURA***

**André Constantino Yazbek**  
Universidade Federal Fluminense

Natal, v. 22, n. 38  
Maio-Ago. 2015, p. 171-200

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



**Resumo:** O artigo pretende explorar as relações cambiantes entre loucura e razão, linguagem e sentido, saber e poder, psicanálise e psiquiatria em *História da loucura* (1961) para delinear os principais lugares destinados a Sigmund Freud em algumas das obras arqueológicas e genealógicas de Michel Foucault.

**Palavras-chave:** *História da loucura*; Sigmund Freud; Psicanálise; Psiquiatria; Arqueologia; Genealogia.

**Résumé:** This article explores the changing relationship between madness and reason, language and meaning, knowledge and power, psychoanalysis and psychiatry in *Madness and Civilization* (1961) to outline the main places destined to Sigmund Freud in some of Michel Foucault's archaeological and genealogical works.

**Mots-clés:** *Madness and Civilization*; Sigmund Freud; Psychoanalysis; Psychiatry; Archeology; Genealogy.

*Qual a importância desta estória?  
É a sua característica de ser minúscula.*  
(Foucault)

## **1. Introdução: “Fazer justiça a Freud”**

“Por esse motivo, devemos ser *justos com Freud*” – com essas palavras, Michel Foucault assinalava, em 1961, em sua *História da loucura*, o aparente lugar da psicanálise nessa longa arqueologia do silêncio imposto à loucura: “Freud retomava a loucura no nível de sua *linguagem*, reconstituía um dos elementos essenciais de uma experiência que o positivismo reduziu ao silêncio” (2007a, p. 428). “O que está em jogo na psicanálise não é exatamente a psicologia, mas uma experiência do desatino que a psicologia, no mundo moderno, teve por sentido ocultar” (*Loc. cit.*).

Se à época o que estava em jogo era a leitura de certa experiência “originária” do desatino, caberia a Freud o mérito de, para fazer uso de uma linguagem heideggeriana, *desocultar a questão* retomando a loucura a partir de sua linguagem própria – uma linguagem onírica, que se furta à correspondência com as coisas; uma linguagem de desatino e transgressão, mas nem por isso menos significativa. Afinal, Freud reconhecera, já em seu *Traumdeutung*, que “cada língua tem sua própria linguagem onírica” (2012, p. 120). Nesta medida, sua psicanálise teria – mesmo que se pudesse considerá-la uma iniciativa ainda tímida – enfim recolhido as marcas de uma “loucura” de há muito silenciada.

Portanto, a partir da *História da loucura*, Foucault reconheceria na obra freudiana a virtude de empenhar esforços para fazer falar a loucura, e isso no momento mesmo em que a experiência do desatino parecia definitivamente reduzida, pela psiquiatria, ao seu silêncio obsequioso. É certo que a obra de 1961, em alguma medida, representa um prolongamento de estudos anteriores realizados por Foucault. Assim, por exemplo, em *Maladie mentale et personnalité*, obra publicada em 1954, terá cabido a Freud o mérito de haver ultrapassado o horizonte evolucionista “para aceder à di-

menção propriamente histórica do psiquismo”, abrindo, para a psicologia positivista, toda a dimensão do sentido (Foucault, 1954, p. 37-38). Ou ainda, na introdução que Foucault escreverá para a tradução francesa de uma das obras do psicanalista suíço Ludwig Binswanger, *Traum und Existenz*, na qual se pode ler o seguinte: “O sonho era como que o sem-sentido da consciência. Sabemos como Freud inverteu a proposição, e fez do sonho o sentido do inconsciente” (2001a, Foucault, p. 97). Ou mesmo um texto “menor”, redigido por Foucault para a edição de um história da psicanálise europeia coordenada por Denis Huisman, intitulada *La psychologie de 1850 à 1950*: “é no curso da reflexão freudiana que a análise causal se transformou em gênese da significação” (Foucault, 2001b, 156).

Mas os escritos anteriores de Foucault sobre o tema da doença mental nos dão testemunho de uma posição ainda tributária, seja de uma “perspectiva materialista”, para a qual o fato patológico deve ser explicado em relação direta com as condições reais da sociedade que o determinam como “alienação” – é o caso de *Maladie mentale et personnalité* (Macherey, 1986, p. 770) –, seja de uma concepção fenomenológica na qual a significação é imanente à existência subjetiva, – é o caso da introdução escrita para *Traum und Existenz* (Nalli, 2006, p. 31).

*História da loucura*, de sua parte, desloca o tema da significação para o terreno das condições históricas de seu surgimento, nos remete para as relações complexas dos discursos com as práticas institucionais, e destas para as “grades de inteligibilidade” historicamente constituídas da loucura como significação pouco a pouco objetivada por saberes que a tornam cativa de uma *ratio* que não pôde estabelecer-se senão no âmbito de uma série de divisões normativas. Nas palavras de Macherey, ao menos desde 1962, quando da republicação de *Maladie mentale et personnalité*<sup>1</sup>, o

---

<sup>1</sup> Como se sabe, *Maladie mentale et personnalité* terá uma segunda edição, publicada em 1962, revista e significativamente modificada a partir das aqui-

alienado, em Foucault, não é apenas um “desadaptado”, um “refugio dos mecanismos de adaptação”, mas, antes de tudo, o “produto de um regime institucional no interior do qual há lugar para o doente na medida exata em que não há nenhum lugar para o louco” (Macherey, 1986, p. 774).

Portanto, o que estará em jogo em *História da loucura* será não apenas a apresentação da ciência psiquiátrica como processo de alienação, muito menos seu estabelecimento a partir do solo previamente dado das determinações sociais, mas antes uma experiência de desterro, de exílio, de distância a partir da qual se enuncia e se forma, para o “homem alienado”, a verdade do homem. É na noite escura de sua demência que o homem é dado a pensar *em* sua verdade. Como dirá o Foucault de *Nascimento da clínica*, obra imediatamente subsequente à *História da loucura*:

É que o homem ocidental não pôde se constituir aos seus próprios olhos como objeto de ciência, não pôde colocar-se no interior de sua linguagem e, nela e por ela, dar-se uma existência discursiva, senão em referência à sua própria destruição: da experiência da Desrazão nasceram todas as psicologias e a própria possibilidade da psicologia (Foucault, 2003, p. 200-201).

Ou ainda, conforme *História da loucura*: “Do homem ao homem verdadeiro, o caminho passa pelo homem louco” (p. 649). É, enfim, o paradoxo da psicologia positivista do século XIX: ela só pôde realizar-se negativamente – “psicologia da memória pelas amnésias, da linguagem pelas afasias, da inteligência pela debilidade mental” (*Loc. cit.*).

O mérito da psicanálise, nesse sentido, seria o de saber reconhecer, na experiência do desatino, uma forma de sentido e significação própria, irreduzíveis ao discurso da razão *sobre* a loucura, ante-

---

sições de *História da loucura*. O estudo comparativo das modificações impostas a esta segunda edição, que terá por título *Maladie mentale et psychologie*, é justamente o objetivo do artigo de Macherey citado por nós (Cf. Macherey, 1986, p. 753-774).

riores, em alguma medida, ao esvaziamento da experiência histórica sobre a qual se erigiu o projeto antropológico de uma ciência do psiquismo, bem como de seu humanismo. Tratava-se então de pensar a “experiência sem sujeito”, da qual a psicanálise, em alguma medida, nos daria testemunho: contra a unidade de sentido, ou a consciência doadora, a dispersão de uma linguagem sem unidade nem intenção – a ser justo com Freud, poderíamos dizer: “ele não acrescentava à lista dos tratamentos psicológicos uma adição maior; reconstituía, no pensamento médico, a possibilidade de um diálogo com o desatino” (*Ibidem*, p. 428).

Sendo assim, não é de causar espanto que, em *História da loucura*, Freud seja frequentemente associado à Friedrich Nietzsche, Antonin Artaud, Van Gogh, entre outros, quer dizer: associado àqueles que souberam “resistir” – seja por sua vida, seja por sua obra, seja por ambas – à captura definitiva da loucura pela razão; àqueles cujas obras ou vidas representaram, por oposição ao ordenamento “positivo” da loucura (medicalizada, patologizada), a sobrevivência de uma “experiência trágica” do desatino – uma experiência de fascínio, inundada por figuras de um saber cósmico nas quais as “vãs imagens da parvoíce cega são o grande saber do mundo” (Foucault, 2007a, p. 39):

Sob a consciência crítica da loucura [uma experiência na qual o homem era confrontado com sua *ratio*], e suas formas filosóficas ou científicas, morais ou médicas, uma surda consciência trágica jamais deixou de estar em vigília. É ela que foi despertada pelas últimas palavras de Nietzsche, as últimas visões de Van Gogh. É ela, sem dúvida, que Freud, no ponto mais extremo de sua trajetória, começou a pressentir: são seus grandes dilaceramentos que ele quis simbolizar através da luta mitológica entre a libido e o instinto de morte. É ela, enfim, é esta consciência que veio a exprimir-se na obra de Artaud, nessa obra que deveria propor ao pensamento do século XX, caso ele fosse atento para isso, a mais urgente das questões e a menos suscetível de deixar o questionador escapar à vertigem [...] (*Ibidem*, p. 45-46).

Como bem observou Jacques Lagrange, o horizonte primeiro da reflexão sobre a psicanálise em Foucault parece ser o de um privilégio concedido à esfera da *linguagem*; esfera que viria a ocupar o lugar que o século XIX havia destinado à história: o campo linguístico assumira então “a possibilidade de uma contestação da cultura, fornecendo as condições de inscrição, no plano do pensamento, de certo número de experiências-limites, como aquelas do sonho e da loucura” (2008-2009, p. 11). Não à toa, nos lembra ainda Lagrange, o Foucault dos anos 1960 virá a se aproximar dos escritores reunidos na revista *Tel quel*, reconhecendo a convergência – “extraordinária” – entre seus escritos e os do grupo reunido pela publicação: “fazer falar, em posição alternativa à cultura humanista saída do pós-guerra, experiências que, levando à linguagem ao seu ponto extremo, conduzem a limites extremos” (Foucault *apud* Lagrange, *loc. cit.*). Quando de um debate sobre o romance, falando a respeito de Georges Bataille, por exemplo, e perguntando-se sobre sua importância para *Tel quel* e o tipo de relação da publicação com o surrealismo, Foucault dirá o seguinte: “Por que será que Bataille foi alguém tão importante para a equipe de *Tel quel*, se não porque Bataille fez emergir das dimensões psicológicas do surrealismo algo que chamou de ‘limite’, ‘transgressão’, ‘riso’, ‘loucura’, para fazer delas experiências do pensamento?” (Foucault, 2001c, p. 367).<sup>2</sup> Aqui, Foucault não poderia ser mais claro: *História da loucura*, em certo sentido, é a “história” de uma *linguagem por afasia*; a psicanálise, de sua parte, se situa em uma lógica do significante que abre para a alteridade radical do sonho e do desatino (Lagrange, 2008-2009, p. 13). Deste modo, a psicanálise traz consigo o aporte de uma “suspeita crítica” para nossa cultura (*Ibidem*, p. 14).

Em certa medida, e guardadas diferenças sobre as quais não nos pronunciaremos de modo sistemático, é ainda este o lugar, tam-

---

<sup>2</sup> Para uma boa introdução ao tema da literatura em Foucault, v. Machado (2001).

bém de Freud, mas sobretudo da psicanálise, em *As palavras e as coisas*: ainda que essa obra se desenvolva no espaço de uma indiferença com relação às grandes estruturas narrativas de *História da loucura*, ainda que não estejam mais em questão os gestos de exclusão e partilha, ainda que a obra nos convide às cerimônias da identidade, e não aos gestos de segregação, ainda, enfim, que o próprio autor, em seu prefácio, nos advirta que *História da loucura* é uma história do *Outro*, ao passo que *As palavras e as coisas* é uma história do *Mesmo* (Foucault, 2007b, p. XXII) – a primeira faz atenção às “rejeições massivas e repetidas do Outro”, a segunda ocupa-se da “busca nova de identidades regulares”, da “ordem imóvel das palavras” (Gros, 1997, p. 113) –, ainda assim, a psicanálise continua a ocupar um lugar privilegiado – neste caso, o lugar no qual exerce a função crítica que lhe fora destinada por sua posição no conjunto dos saberes sobre o homem, isto é, o de uma *contra-ciência* (Foucault, 2007b, p. 525-526). Quer dizer: a psicanálise, na medida mesma em que se dá por tarefa fazer falar, através da consciência, o discurso do inconsciente, justamente por avançar na direção de transpor a “imagem do homem” que orienta nosso saber moderno – de modo a extravasá-la a ponto de trazer à tona o sistema de regras que a constitui –, desempenha, para a nossa cultura, o não-lugar no qual as *exigências epistemológicas identitárias* de nosso saber podem ser postas à prova, questionadas em seus fundamentos, em suas condições de possibilidade (*Ibidem*, p. 519-520). Se *As palavras e as coisas*, de fato, é uma obra que nos convida a uma “história da semelhança” – a nossa, a das identidades de nossas figuras do saber –, resta que Freud continue valendo, aqui, como aquele que foi o “primeiro a tentar apagar radicalmente a divisão entre o positivo e o negativo (o normal e o patológico, o compreensível e o incomunicável, o significativo e o não significativo)” que formam nosso sistema de semelhanças (*Ibidem*, p. 499).<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Para uma apresentação mais sistemática, ainda que não exaustiva, da

Bastaria, para fazer justiça a Freud? É preciso um pouco mais de cautela.

## 2. As “ambiguidades” do Freud de Foucault

É preciso ser justo com Freud – Jacques Derrida, em sua contribuição para *Penser la folie: essais sur Michel Foucault*, já havia nos alertado para o fato de que esta fórmula representava, ainda no interior de *História da loucura*, a ambiguidade “estrutural” da figura de Freud no interior da obra foucaultiana. Derrida observará, com razão, que o mesmo Freud que frequentemente era associado a Nietzsche – e que, nesta medida, era irreduzível à “instituição psicopatológica” –, retornará na última e conclusiva parte da obra como aquele que melhor soube dar contornos à “figura do médico que não é um cientista mas antes de tudo um homem da ordem” (Derrida, 1994, p. 78). Desta feita, seu nome estará associado ao de Pinel. Nas palavras do próprio Foucault:

Se quiséssemos analisar as estruturas profundas da objetividade no conhecimento e na prática psiquiátrica do século XIX, de Pinel a Freud, seria preciso mostrar, justamente, que esta objetividade é, desde sua origem, uma coisificação de ordem mágica, que não pôde realizar-se senão com a cumplicidade do próprio doente e a partir de uma prática moral desde o início transparente e clara, mas pouco a pouco esquecida à medida que o positivismo empunha seus mitos de objetividade científica; prática esquecida em suas origens e seu sentido, mas sempre utilizada e sempre presente (Foucault, 2007a, p. 629-630).

Portanto, se é verdade que Freud “desmistificou” todas as estruturas habituais do internamento asilar antecedentes à psicanálise – “aboluiu o silêncio e o olhar, apagou o reconhecimento da loucura por ela mesma no espelho de seu próprio espetáculo, fez com que se calassem as instâncias da condenação” (*Ibidem*, p. 631) –, seu gesto teria desaguado, contudo, na exploração e ampliação da

---

relação de *História de loucura* com *As palavras e as coisas*, tendo por centro a temática da loucura, v. Gros (1997).

estrutura moral que envolve a personagem do médico, maximizando suas “virtudes de taumaturgo e preparando para sua onipotência um estatuto quase divino” (*Loc. cit.*). Uma “desmistificação”, portanto, que nada *desmitifica* – mas reúne e concentra, agrupando-os na figura médica, e sobre um *efeito de segredo*, os poderes dispersos do interior da instituição asilar:

É em direção ao médico que Freud fez deslizar todas as estruturas que Pinel e Tuke haviam organizado no internamento. Ele de fato libertou o doente dessa existência asilar na qual o tinham alienado seus “libertadores”; mas não o libertou do que havia de essencial nessa existência; reagrupou seus poderes, ampliou-os ao máximo, articulando-os nas mãos do médico; criou a *situação psicanalítica*, na qual, por um curto-circuito genial, a alienação torna-se desalienante porque, no médico, ela se torna sujeito (*Loc. cit.*).

A chamada *situação alienante* – ou *situação analítica* – é aqui um ponto chave: é o lugar em que a prática psiquiatra torna-se uma “certa tática moral” (*Ibidem*, p. 630); é o lugar em que, certamente, o “olhar absoluto do vigilante” é revestido com a “palavra indefinidamente monologada do vigiado”, em que a velha estrutura asilar se mantém através da “nova estrutura da linguagem sem resposta” (*Ibidem*, p. 605). Derrida insistirá sobre este ponto da ambiguidade: Freud está “do lado onde ‘nós’, contemporâneos, reabrimos o diálogo duas vezes interrompido com a desrazão”, mas apenas e desde que se considere um “certo Gênio Astucioso de Freud, ou seja, a presença do demoníaco, do diabo, do advogado do diabo, do diabo manco, etc” (Derrida, 1994, p. 71). Não ao acaso, afirma Derrida, referindo-se à obra freudiana *Além do princípio do prazer*, lá onde a psicanálise encontra “seu maior poder especulativo” é possível encontrar também o “lugar de maior resistência à psicanálise (pulsão de morte, compulsão da repetição etc, e *Fort-Da*)” (*Loc. cit.*). A partir daqui, “as coisas vão se agravar”:

“Fazer justiça a Freud” significará [já em *História da loucura*] cada vez mais fazer o julgamento de uma psicanálise que terá participado, à sua maneira, por mais original que seja, para a ordem dessas figuras imemorráveis do Pai e do Juiz, da Família e da Lei, para a ordem da Ordem, da Autoridade e do Castigo, figuras imemorráveis que Philippe Pinel teria reconhecido e que o médico deve pôr em jogo para curar (*Ibidem*, p. 76).

Confiar todos os poderes à palavra do médico, dar a ele o *efeito de segredo* próprio a toda injunção de saber-poder em sociedades como a nossa – um dispositivo de produção de *capital de segredo* (*Ibidem*, p. 78) –, reconstituir, *do* e *no* interior da situação analítica, sob a bandeira não da ciência, mas da ordem, do direito e da moral, este isolamento que os muros da instituição asilar não possuem mais, operar a “onipotência imaginária e o poder divino” típicos de um “Gênio Astucioso” – o do “fundamento místico” da autoridade das leis (*Ibidem*, p. 80) –, são outras tantas formas de apontar para o papel e para o lugar de ambiguidade da psicanálise em *História da loucura*. Em certo sentido, Freud está na soleira, representa o *seuil* da “estória” que Foucault pretende contar em 1961: a um só tempo, o pai da psicanálise faz as vezes daquele que nos “introduz” a uma nova época da loucura – “a nossa, aquela a partir da qual se escreve *História da loucura* (o livro com esse título)” –, mas também se apresenta como o “melhor guardião de uma época que se encerra com ele, a história da loucura tal como é contada pelo livro que tem esse título” (*Ibidem*, p. 63). Neste sentido,

Ele, Freud, é essa dupla figura da porta e do porteiro. Ele fica de guarda e introduz. Alternativa ou simultaneamente, ele encerra uma época e abre outra. E, nós o verificamos, essa dupla possibilidade não é estranha a uma instituição: àquilo que se chamou de situação analítica como cena entre quatro paredes [*huis clos*]. É por isso, e esse seria o paradoxo de uma lei de série, que Freud pertence e não pertence às séries nas quais Foucault o inscreve. O fora de série [Freud] se encontra regularmente inscrito nas séries [das “histórias” da loucura]. Não me empenharei agora em considerações formalizantes sobre a lei quase transcendental da serialidade que poderia ser ilustrada de modo análogo em tantos outros exemplos, e cada vez que a condição transcendental de uma série tam-

bém faça parte, paradoxalmente, da série, criando aporias para toda constituição de um conjunto, em particular de uma configuração histórica (idade, *episteme*, paradigma, *themata*, época, etc) (*Loc. cit.*)

Quando a “razão da série” (Freud, como aquele que introduz uma época na qual algo como uma “história da loucura” pode ser escrita) é reinscrita nesta mesma série (figura na série de figuras capturadas no interior da narrativa do livro para o qual ele preparou o solo), atingimos a *differentia ultima*, o lugar de dupla implicação do freudismo no interior de um quiasma formado pelo par *exclusão/inclusiva* e *inclusão/exclusiva*. Assim, Freud é a condição de possibilidade do próprio livro, da obra (*História da loucura*) naquilo que ela tem de relação com sua própria época e com seu passado recente; mas Freud também é o lugar para além do qual encontramos um *outro livro*, uma *outra história* – quiçá uma história da psicanálise – já “preparada” de seu interior, em seus próprios limites, nas dobras que a obra de 1961 permitira. Em uma palavra: *História da loucura* é um “livro que pertence e não pertence à idade da psicanálise” (*Ibidem*, p. 86).

### **3. Do interrogatório psiquiátrico como “governo das almas”**

Ora, um dos desenvolvimentos mais frutíferos de *uma outra* “história da loucura” – presente tanto em alguns dos cursos que Foucault dará no *Collège de France*, notadamente *O poder psiquiátrico* (1973-1974), quanto no primeiro volume de sua pretendida *História da sexualidade: a vontade de saber* (1976) –, será o de fazer emergir, da prática psicanalista *como tal*, um dispositivo de poder que, em sendo constitutivo de nossa cultura ocidental, será posto em marcha sem cessar no campo da psicanálise: a *confissão*, atualizada sob a forma do *interrogatório psiquiátrico*. Mas é de se notar – daí o fato de tratar-se de um deslocamento de perspectivas, muito mais do que uma ruptura com a obra de 1961 – que *História*

*da loucura* já fazia atenção ao tema da *confissão*; e o ligava ao nome de Freud:

A ausência de linguagem, como estrutura fundamental da vida asilar, tem por correlativo o aparecimento da confissão. Quando Freud, na psicanálise, reatar prudentemente a troca [o diálogo com a loucura], ou antes, se colocar novamente à escuta desta linguagem, doravante desintegrada no monólogo, seria surpreendente o fato de que as formulações ouvidas fossem sempre as da falta? (Foucault, 2007a, p. 616).

*Confissão e falta moral*, portanto: a partir da perspectiva de *História da loucura*, o asilo de Pinel, ao contrário do “espaço natural” de Tuke, é já um “domínio uniforme de legislação, um lugar de sínteses morais” (*Ibidem*, p. 614); ele prepara o campo, o terreno moral para uma prática que tem no dispositivo confessional (o termo é anacrônico para se referir ao Foucault de *História da loucura*) sua pedra de toque: a loucura, bem como sua cura, será introduzida, por um *tour de force* operado no século XIX, no “jogo da culpabilidade” (*Ibidem*, 361). Em certa medida, é este o sentido da afirmação feita por Foucault nas últimas linhas da obra de 1961: “Toda psiquiatria do século XIX converge, realmente, para Freud, o primeiro a aceitar, seriamente, a realidade do par médico-doente” (*Ibidem*, p. 631).

Em *O poder psiquiátrico*, por sua vez, é o próprio Foucault quem se apressa em apresentar seu programa lembrando aos ouvintes que o conjunto de problemas aos quais ele pretende se ater constitui “o ponto de chegada ou, em todo caso, de interrupção do trabalho [...] feito antes em *História da loucura*” (Foucault, 2006, p. 16). E, no entanto, é necessário renovar a linguagem conceitual: 1. não se trata mais de apreender o exercício de poder da prática psiquiátrica recorrendo à noção de violência, de força física – noção que deixa supor a existência de um “bom poder”, aquele que não é atravessado pela violência (*Ibidem*, p. 18) –; 2. não se trata mais de referir-se à ideia de instituição – como se o campo de incidência constitutivo do “poder psiquiátrico” fossem as regulari-

dades institucionais, em lugar do “indivíduo psicanalisável” (*Ibidem*, p. 19) –; 3. não se trata tampouco de fazer da família (ou do “modelo familiar”) a *célula mater* de organização deste poder institucional – a imposição do modelo familiar à prática terá seu papel, mas vai se produzir depois da formação do “poder psiquiátrico” (*Ibidem*, p. 20/33). O poder não como violência – ou força física –, mas como poder de *conduzir ou produzir* condutas; a instituição não como o campo de incidência primeira do poder, mas sim o corpo, naquilo que ele tem de “individualizável”; não o “modelo familiar”, mas o indivíduo – incessantemente *objetivável* pelo saber/poder – disposto no interior da situação analítica.

*História da loucura* deixara em aberto um largo campo para a exploração detalhada do conflito entre uma “concepção humanitária da terapêutica, à maneira de Esquirol, e o uso dos famosos ‘tratamentos morais’ que fazem do internamento o meio maior da submissão e da repressão” (Foucault, 2007a, p. 644). *O poder psiquiátrico*, de sua parte, parece responder a esse campo, à necessidade de explorá-lo, desde suas primeiras aulas, localizando a “operação terapêutica que se formula desde esses anos de 1810-1830” como uma “*cena de enfrentamento*” (2006, p. 12). E é aqui que o deslocamento de perspectiva se torna claro: em lugar de explorar um “núcleo de representações, de imagens tradicionais ou não, de fantasmas, de saber, etc”, o campo a ser explorado deveria conduzir à formação de certo “dispositivo de poder como instância produtora da prática discursiva” (*Ibidem*, p. 17). Passamos da instância do *saber* ao *poder*, ou melhor, para uma outra mecânica de suas retribuições e distribuições; passamos da análise do discurso à apreensão das práticas discursivas lá onde elas se formam a partir de dispositivos de poder. “Dispositivo de poder e jogo de verdade, dispositivo de poder e discurso de verdade” – é disso que se trata (*Ibidem*, p. 18-19).

Assim, o que em *História em loucura* era visto como a exploração de um “conflito de concepções” e práticas institucionais diversas, de antinomias cujo fundo maior era o horizonte geral de uma

“estrutura antropológica” de pensamento escandida em três termos – “o homem, sua loucura e sua verdade” (Foucault, 2007a, p. 644) –, agora só será adequadamente apreensível em termos de uma “*microfísica dos poderes*”, de um poder disciplinar que, como bem o sabemos, não tem por efeito a sagração do poder, mas, ao contrário, a produção de corpos dóceis e submissos (Foucault, 2006, p. 28). E se é certo que a psicanálise pode ser interpretada como o “primeiro grande recuo da psiquiatria” – “momento em que a questão da verdade do que se dizia nos sintomas [...] foi imposto à força ao poder psiquiátrico” (*Ibidem*, p. 170) –, isto não implica em creditar a Freud a primeira despsiquiatrização, mas antes, talvez, a primeira linha de defesa contra um fenômeno que, aí sim, teria feito titubear o poder psiquiátrico e sua pretensão à objetividade normativa a partir da verdade do sintoma: o fenômeno dos simuladores, isto é, o problema da simulação *no interior* mesmo da doença, da loucura, da patologia e dos sintomas; dos doentes simulando sua doença, da histeria simulando a histeria, da loucura simulando a loucura;<sup>4</sup> um problema que não é de ordem epistemológica, ou patológica, mas da luta, do enfrentamento e do *contrapoder*; do ardil da mentira contra “aquele que chegava munido do mais alto saber médico” (*Loc. cit.*). É aqui, no campo da luta e em primeiro lugar, que a questão da verdade – ligando suas condições de possibilidade aos seus efeitos de poder – foi colocada ao poder psiquiátrico: “com suas mentiras, [os simuladores] ludibriaram um poder psiquiátrico que, para poder ser agente da realidade, se pretendia detentor da verdade e se recusava a colocar, no interior da

---

<sup>4</sup> “Por simulação, não entendo a maneira como um não-louco poderia se fazer passar por louco, porque isso nunca põe realmente em questão o poder psiquiátrico. [...] Em compensação, e é dessa simulação que quero lhes falar, a simulação que foi o problema histórico da psiquiatria no século XIX é a simulação interna à loucura, isto é, essa simulação que a loucura exerce em relação a si mesma, a maneira como a loucura simula a loucura, a maneira como a histeria simula a histeria, a maneira como um sintoma verdadeiro é certa maneira de mentir, a maneira como um falso sintoma é uma maneira de estar verdadeiramente doente” (*Ibidem*, p. 167).

prática e da terapia psiquiátrica, a questão do que há de verdadeiro na loucura (*Ibidem*, p. 170-171).

Redistribuindo a problemática da psiquiatria e da psicanálise ao redor do tema do poder, Foucault busca não mais o “estado puro” da instituição asilar, mas os efeitos de poder que o antecedem e o sustentam, procurando aí encontrar o nódulo no qual já a proto-psiquiatria do século XIX fazia avançar uma “certa maneira de gerir, de administrar” uma “luta contra uma coisa que é a loucura, concebida [...] no século XIX [...] essencialmente como *vontade de insurreição*” (*Ibidem*, p. 217). Ora, para ser “governada”, esta vontade insurrecional precisa de uma “direção de consciência”, um dispositivo que venha a afirmar, face ao louco, uma realidade na qual ele se veja confrontado com sua falta moral e, desta feita, submetido a uma “vontade alheia” (*Ibidem*, p. 220). “A realidade com a qual o doente deve ser confrontado, a realidade à qual sua atenção, distraída de sua vontade em insurreição, deve se dobrar e pela qual ele deve ser subjugado é, antes de mais nada, o outro como centro de vontade, foco de poder” (*Loc. cit.*). Este outro, como vimos, é o *médico*:

Em primeiro lugar [neste regime ou “tática de luta asilar”], a questão da dependência, da submissão ao médico como detentor de certo poder incontornável para o doente. Em segundo lugar, se inscreve também a questão, ou antes, a prática da confissão, da anamnese, do relato, do reconhecimento de si mesmo. Isso inscreve igualmente na prática asilar o procedimento pelo qual vai se colocar, a toda loucura, a questão do desejo ao mesmo tempo secreto e inadmissível que a faz existir realmente como loucura (*Ibidem*, p. 222).

Para o recorte que nos interessa neste trabalho, o que se deve reter nesta genealogia do poder psiquiátrico é o fato de que, na medida em que o “tratamento moral” avança em oposição ao “tratamento físico”, na medida em que o poder como incitação avança sobre o poder como contenção física, vê-se reunir-se, ao redor da prática da *confissão* ou do *interrogatório psiquiátrico* – ao

redor da própria figura do médico e da situação analítica, portanto –, meios de intervenção que se cristalizam não como um poder terapêutico, mas sim como “poder de adestramento”. Daqui igualmente o fato de muitos dos instrumentos definidos pela teoria médica (pela análise sintomatológica e/ou anatomopatológica da doença mental) serem rapidamente convertidos em uma série de dispositivos de “governo” de condutas, quer dizer, de técnicas de direção (*Ibidem*, p. 225): incitação à fala, culpabilização, distribuição de espaços e vigilância até mesmo sobre o mais íntimo desejo. Trata-se enfim de fazer valer, em um jogo de significações e submissão da vontade, uma “tecnologia política” do poder sobre o corpo cujo efeito é a sujeição da subjetividade; um poder que *corrige e pune* a superfície do corpo para nela produzir a realidade incorporal da “alma” – para usar a expressão do Foucault de *Vigiar e punir* (1975, p. 34). Assim, “psique, subjetividade, personalidade, consciência, etc”, não são dados naturais, mas antes os lugares sobre os quais “edificamos técnicas e discursos científicos” e a partir dos quais “fizemos valer as reivindicações morais do humanismo” (*Loc. cit.*).

Como sabemos, as “teses” ventiladas em *Vigiar e punir* – na medida em que constituem uma análise do poder em termos de sua produtividade, de seu aspecto de incitação – se beneficiariam largamente do curso *O poder psiquiátrico*, mas também de *História da loucura*. Em comum, são obras tributárias desta longa reflexão sobre o “mundo asilar”, que constituiria peça-chave na passagem do tema do saber ao poder em Foucault:

É a partir do asilo que eu me dei conta de um problema que não deixaria mais de me inquietar, aquele do poder [...]. Eu o descobri, em estado puro, no asilo, lugar em que o conhecimento aparentemente sereno e especulativo do psiquiatra é absolutamente indissociável de um poder extraordinariamente meticuloso (Foucault *apud* Lagrange, 2008-2009).

E já em *História da loucura*, a propósito da maquinaria asilar, Foucault notara aquilo que mais tarde revelar-se-á como sendo a

injunção fundamental ao exercício do poder em nossas sociedades modernas: “Vigilância e Julgamento: já se esboça uma nova personagem que será essencial no asilo do século XIX” (2007a, p. 605).

No entanto, de *História da loucura* para *O poder psiquiátrico*, e deste para *Vigiar e punir* e *A vontade de saber*, rompe-se definitivamente com o projeto inscrito na obra de 1961, qual seja, o de fazer emergir a significação profunda do “fenômeno da loucura” para além de suas aparências e de suas representações institucionais normativo-discursivas. O sintoma mais evidente desta mudança se fará sentir já em 1972, quando Foucault suprime o prefácio original de *História da loucura*, no qual era possível ler, entre outras coisas, o que se segue: “Tentar encontrar, na história, este grau zero da história da loucura, no qual ela ainda é experiência indiferenciada, experiência ainda não cindida da própria cisão” (Foucault, 2001d, 187). O novo prefácio da obra, com efeito, será o antiprefácio de seu autor: “Gostaria que um livro, pelo menos da parte de quem o escreveu, não fosse nada mais do que as frases das quais ele feito” (Foucault, 2007a, p. 10).

#### **4. Da confissão e do dispositivo da sexualidade**

Já em *Vigiar e punir*, Foucault notava que o “sucesso do poder disciplinar” dependia, em última instância, de um procedimento que lhe era próprio: o exame (1975, p. 173). Efeito e correlato do aparecimento das ciências clínicas em fins do século XVIII – que inauguram, no funcionamento geral do discurso científico, as práticas “do interrogatório, da anamnese, do ‘dossiê’” –, os “mecanismos de exame”, em seus procedimentos de escrita e registro, são a peça-chave para a “formação de um novo tipo de poder sobre os corpos” (*Ibidem*, p. 192-193). Sobre a confissão – apreendida em *Vigiar e punir* a partir de sua característica penal –, cabe observar sua ambiguidade estrutural: “elemento de prova e contrapartida de informação [escrita]; efeito de coação e transação semivoluntária”. Isto explica em boa parte os meios do direito clássico para obtê-la:

1. o juramento que se pede ao acusado antes do interrogatório (ao mesmo tempo ato ritual e compromisso tanto com a justiça dos homens quanto com de Deus); 2. a tortura (violência física para arrancar uma verdade que deve, contudo, para valer como prova, figurar a título de “confissão espontânea” (*Ibidem*, p. 43)). No entanto, *confissão e exame* se reunirão, finalmente, em procedimentos de “ortopedia moral”: “A confissão, ato do sujeito criminoso, responsável e falante [no sentido de “provido de linguagem”], é a peça complementar de uma informação escrita e secreta [o exame]” (*Ibidem*, p. 42). Duas peças de uma mesma tecnologia de poder na qual o “essencial é corrigir, reeducar, ‘curar’” (*Ibidem*, p. 16-17).

Mas é em *A vontade do saber*, e a propósito deste dispositivo de poder sobre sexualidade, que a confissão recebe seu papel central no interior da genealogia foucaultiana: reproduzida como regra fundamental da situação psicanalítica – da qual falamos linhas acima –, o *fazer-falar* da codificação clínica medicaliza os efeitos da confissão e os reorienta em direção à produção da verdade como sujeito no terreno das pulsões sexuais. No vocabulário do próprio Freud, como bem nos lembra Lagrange, a pulsão sexual comporta “duas fases separadas pelo ‘período de latência’ e pelo fato de que as representações ligadas a essa pulsão dificilmente se inscrevem na linguagem” (Lagrange, 2008-2009, p. 25). *Fazer-falar*, portanto, é *fazer-curar*. Desde então, a psicanálise ganha lugar central em *A vontade de saber*: é sobre ela que vem reunir-se a obrigação secular do “dizer a verdade” e a forma da discursividade propriamente racional; e a confissão, ainda em suas manifestações religiosas e/ou penais – para efeito de uma genealogia da sexualidade –, emerge como lugar de um gênero de práticas de injunção de saber-poder cuja superfície de incidência é o próprio desejo e sua inscrição na carne, nos corpos, no sexo. Por esse motivo, dirá Foucault, “[a] história do dispositivo de sexualidade, tal como ele se desenvolveu desde a idade clássica, pode valer como arqueologia da psicanálise” (1976, p. 172). Portanto, é em torno da psicanálise

que a “grande exigência da confissão, que se formara desde há muito tempo, ganha o novo sentido de uma injunção para eliminar o recalque. A tarefa da verdade, agora, se liga ao questionamento do interdito” (*Ibidem*, p. 173).

Assim, o Foucault de *A vontade de saber*, fazendo a crítica à hipótese repressiva em favor de um recorte genealógico – em lugar de pensar o discurso sobre a sexualidade em chave de repressão, pensá-lo como incitação crescente ao discurso (*Ibidem*, p. 20-21) –, nos apresentará um Freud descrito como aquele que soubera renovar o elemento arcaico da *Lei do Pai-Soberano*, “reunindo em torno do desejo toda a antiga ordem do poder” (*Ibidem*, p. 198). Nesse sentido, a prática psicanalítica é aquela que melhor soube coroar, em fins do século XIX, não tanto o limiar de uma “nova racionalidade”, mas a “formação progressiva (e também as transformações) desse ‘jogo da verdade e o sexo’” (*Ibidem*, p. 76), isto é, justamente a formação desta *scientia sexualis* que, por oposição à arte das iniciações orientais – ou *ars erotica* –, faz da “sexualidade” o correlato de um regime ordenado do saber que, longe de representar um mero dispositivo repressivo, de interdito e censura, incita à formação e proliferação de discursos *sobre o sexo*:

Há, historicamente, dois grandes procedimentos para produzir a verdade do sexo. De um lado, as sociedades – e elas foram numerosas: a China, o Japão, a Índia, Roma, as sociedades árabes muçulmanas – que se dotaram de uma *ars erotica*. Na arte erótica, a verdade é extraída do próprio prazer, encarado como prática e recolhido como experiência; não é com relação a uma lei absoluta do permitido e do proibido, nem por referência a um critério de utilidade, que o prazer é tomado em consideração; mas é inicialmente e antes de tudo com relação a ele mesmo que o prazer se dá a conhecer, segundo, portanto, sua intensidade, sua qualidade específica, sua duração, suas reverberações no corpo e na alma. Melhor ainda: esse saber deve recair, na mesma medida, na própria prática sexual, para trabalhá-la como se fora de dentro e ampliar seus efeitos. [...] Nossa civilização, ao menos a um primeiro olhar, não possui *ars erotica*. Em compensação é a única, sem dúvida, a praticar uma *scientia sexualis*. Ou melhor, a ter desenvolvido, no curso dos séculos, para dizer a verdade sobre o sexo, procedimentos que se organizam, no essencial, em fun-

ção de uma forma de saber-poder rigorosamente oposta à arte das iniciações e ao segredo magistral: trata-se da confissão (*Ibidem*, p. 77-78).

O que se passou entre nós, afinal, não foi a experiência de uma *ars erotica* na qual a verdade do sexo fosse extraída do próprio prazer e recolhida sem referências a uma lei do interdito; mas tampouco tratou-se de algo da ordem de um poder reduzido à sua função repressiva; o que nos caracteriza, é a formação de procedimentos de incitação ao discurso e de práticas de *saber/poder* que reúnem na confissão seu ponto nodal: não somos, afinal de contas, a única civilização na qual alguns recebem retribuição para recolher as confissões que cada qual faz a respeito de seu sexo, como “se o desejo de falar e o interesse que disso se espera tivessem ultrapassado em muito as possibilidades de escuta, certos de nós [chegando] até mesmo a colocar suas orelhas em locação” (*Ibidem*, p. 14)?

Aqui, a escolha do conceito revela seu alcance: tendo em vista a *confissão* e seu lugar fundamental nos rituais ocidentais de produção da verdade – prática que regulamenta o sacramento de penitência no Concílio de Latrão e que será igualmente capturada no interior dos procedimentos acusatórios da justiça criminal (*Ibidem*, p. 78) –, Foucault se coloca em condições de apreender a insistência e eficácia de um dispositivo de normalização tributário de tecnologias de poder centradas sobre a vida, em torno do qual se organizam, gravitando ao redor do dispositivo da sexualidade, tanto as disciplinas do corpo (de que nos falavam *O poder psiquiátrico* e *Vigiar e punir*) quanto a gestão das populações – tema que será desenvolvido futuramente por Foucault, sobretudo em dois de seus cursos no *Collège de France: Segurança, território e população* (1978) e *Nascimento da biopolítica* (1979).

Para o que nos interessa aqui, importa sublinhar mais um dos deslocamentos operados pela obra foucaultiana com relação à Freud e à prática psicanalítica (deslocamento que o deixa certamente mais próximo de *O poder psiquiátrico* do que das figuras cambiantes de *Histórica da loucura*): visto da perspectiva da confis-

são, Freud é reinscrito em uma *outra história*, uma história na qual a psicanálise ocuparia lugar de destaque no conjunto de “procedimentos de individualização pelo poder” (*Ibidem*, p. 79). Para nossas sociedades ocidentais, já desde o cristianismo dos primeiros séculos, “é na confissão que se ligam a verdade e o sexo, através da expressão obrigatória e exaustiva de um segredo individual” (*Ibidem*, p. 82). A partir daqui, não haverá praticamente mais nenhum vestígio da psicanálise como princípio ou abertura de crítica e contestação dos limites de nossa cultura ou de escuta de uma linguagem em fragmentos. Ao contrário, a psicanálise, e também Freud, teriam contribuído para a eficácia dos dispositivos de normalização da vida concentrados em práticas relativas à sexualidade. “O indivíduo, por muito tempo, se autenticou pela referência dos outros e a manifestação de sua ligação com outrem (família, alianças, proteção); posteriormente nós o autenticamos pelo discurso de verdade que era capaz ou obrigado a ter sobre si mesmo” (*Ibidem*, p. 78).

Em última instância, à psicanálise coube o papel de nos desembaraçar de certos obstáculos sobre os quais vinham bater-se o discurso do *dizer-verdadeiro* e as práticas normalizadoras relativas ao sexo (Lagrange, 2008-2009, p. 28; Foucault, 1976, p. 83). A psicanálise, que durante sua emergência histórica não pode se dissociar da generalização do dispositivo de sexualidade – cumpriria dizer, antes, que ela é o seu prolongamento –, se inscreve em nossa cultura, a um só tempo, como teoria da mútua implicação essencial entre a lei e o desejo e como técnica para eliminar os efeitos da interdição nos lugares em que ela se tornara “patológica” (*Ibidem*, p. 170).

O problema do incesto, deste ponto de vista, ainda é significativo. De uma parte, nós o vimos, sua proibição é posta como princípio absolutamente universal que permite pensar ao mesmo tempo o sistema de alianças e o regime da sexualidade; essa interdição, sob uma forma ou outra, vale, portanto, para toda a sociedade e para todo indivíduo. Mas, na prática, a psicanálise deu-se por tarefa eliminar, entre aqueles que estavam

em condições de ter acesso a ela, os efeitos de recalque que ela [a interdição] pode induzir; ela lhes permite articular, em discurso, seus desejos incestuosos (*Ibidem*, p. 171).

Donde certa singularidade do papel e do lugar da psicanálise no interior de um dispositivo de sexualidade agora generalizado: enquanto prática reservada, ela fornece os instrumentos, para os que a ela têm acesso, para experimentar – a partir de um método que eliminaria o recalque – o que interdita nossa sexualidade. Mas é exatamente neste sentido, e ao contrário do que se poderia imaginar, que ela é, mais do que qualquer outra, uma filha de nossa época, quer dizer, produto de um tempo – o nosso, no qual se assiste a uma reversão tática no grande dispositivo de sexualidade; uma reversão por meio da qual “o discurso sobre o sexo, já há três séculos, foi antes multiplicado do que rarefeito” (*Ibidem*, p. 71).

No entanto, se no nível da linguagem e do dispositivo de poder da sexualidade a psicanálise não saberia escapar, também ela, à acusação de uma “*vontade normalizadora*” manifesta sobretudo pela incitação ao discurso *sobre* o sexo – traço singular de nossas sociedades –, por outra parte, comparada à psiquiatria, ela ainda mereceria o reconhecimento por alguns de seus méritos. Dois, especificamente: 1. de uma lado, face a uma psiquiatria que teve por inovações, no século XIX, uma “medicina das perversões” e uma série de programas de eugenia, a psicanálise deve figurar como lugar de ruptura, de oposição aos efeitos “políticos e institucionais do sistema perversão-hereditariedade-degenerescência” (*Ibidem*, p. 157-158); 2. em consequência, seu mérito político teria sido o de ter estado, com algumas exceções, em “oposição teórica e prática ao fascismo” (*Ibidem*, p. 198). Por esta via, a psicanálise teria passado ao largo dos racismos de Estado e de sua radicalização insidiosa naquele que teria sido o maior empreendimento político do *biopoder* em nossa história: os totalitarismos da primeira metade do século XX. Desta perspectiva, os esforços de Freud para reinscrever a temática da sexualidade no sistema da lei, da ordem simbólica e da soberania, teriam representado a consciência

aguda do que poderia haver de “irreparavelmente proliferante” – e, portanto, intolerável – nos mecanismos de poder que pretenderam “controlar e gerir o quotidiano da sexualidade” (*Ibidem*, p. 197-198).<sup>5</sup>

Ainda assim, ironia de nosso tempo, Freud e sua psicanálise permaneceriam como figuras decisivas da admirável eficácia e permanência dos mecanismos de poder/saber desta “injunção secular do conhecer o sexo e o colocá-lo em discurso” (*Ibidem*, p. 211). A ela caberia, ao lado da anatomopolítica dos corpos localizada em *Vigiar e punir*, um investimento sobre o corpo através de uma “fisiologia moral” da carne – para reunir em uma única expressão os dois dispositivos maiores de exercício do poder em nossa modernidade: “O sexo, isso não apenas se julga, isso se administra” (*Ibidem*, p. 35).

### **5. Uma outra história, ainda: o Anti-Édipo**

À guisa de conclusão, e uma vez que não se pretende, no espaço restrito deste trabalho, esgotar a temática, vale uma pequena indicação para que possamos melhor compreender o possível lugar de deságue do empreendimento arqueogenealógico foucaultiano: ecos de uma radicalização última dos desdobramento desta *outra História da loucura* que temos tentado mapear poderiam ser procurados no Prefácio que Foucault escreverá para a edição norteamericana de *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*, de autoria de Gilles Deleuze e Félix Guattari.

O Prefácio, escrito por Foucault em 1977, parafraseia o título da obra de São François de Sales, *Introdução à vida devota*, para caracterizar o livro de Deleuze e Guattari como uma “*introdução à vida não-fascista*”: “Os moralistas cristãos buscavam os traços da

---

<sup>5</sup> “[...] daí o esforço freudiano (sem dúvida por reação ao grande crescimento do racismo que lhe foi contemporâneo) para dar à sexualidade a lei como princípio – a lei da aliança, da consanguinidade interdita, do Pai soberano – em suma, para reunir em torno do desejo toda a antiga ordem do poder” (*Ibidem*, p. 198).

carne que estavam alojados nas dobras da alma. Deleuze e Guattari, por sua vez, observam os traços mais íntimos do fascismo nos corpos” (2001e, p. 135). O texto, portanto, apresenta a obra recensada como uma espécie de manifesto por uma “vida não-fascista”; um manifesto no qual o que está em jogo é o não se deixar seduzir pelo *desejo do poder* – evitar nossa paixão por “essa coisa mesma que nos domina e nos explora” (*Ibidem*, p. 134). Um livro de ética, dirá Foucault a propósito de *O anti-Édipo*: escrito em favor de “uma arte de viver contrária a todas as formas de fascismo” (*Ibidem*, p. 135), quer dizer, pela *expansão das formas de liberdade*. Nada mais, nada menos: trata-se de “rastrear todas as formas de fascismo, desde aquelas, colossais, que nos circundam e nos esmagam, até as formas menores que fazem a amarga tirania de nossas vidas cotidianas” (*Ibidem*, p. 136).

Que se tratou desde muito cedo, para Foucault, de mostrar que as operações de nossa *vontade de verdade* – ou de saber – coincidem com o *desejo e o poder*, está claro desde suas obras ditas arqueológicas. E é nesse sentido que se pode dizer que o Prefácio escrito por Foucault para o livro de Deleuze e Guattari é tão mais esclarecedor da posição do próprio Foucault quanto das intenções de *O anti-Édipo*. Assim, a resenha foucaultiana atingira o ponto central da obra porque estava em posição de compreender o desafio lançado: era um livro de combate, e não a formação de uma “nova escola”; era o complemento a uma série de esforços por uma teoria do poder político que tivesse no *desejo* sua “categoria explicativa” e seu centro irradiador. “Os helenistas”, dirão Deleuze e Guattari, “lembram com razão que, mesmo no Édipo venerável, era já de ‘política’ que se tratava. Simplesmente, enganam-se quando concluem que, sendo assim, a libido não é para aí chamada” (Deleuze; Guattari, 2004, p. 102).

Neste caso, o que é notável mesmo se comparado a *A vontade de saber*, é que Freud figure ao lado de Marx e de certo estruturalismo – ambos como adversários, se não a abater, ao menos a superar. Assim, ao modo de um diagnóstico de época, Foucault nos faz

lembrar que durante os anos 1945-1965 (“falo da Europa”) “era preciso ser unha e carne com Marx, não deixar seus sonhos vagabundarem muito longe de Freud, e tratar os sistemas de signos – o significante – com o maior respeito possível”, mas que, passadas algumas décadas, “o combate deslocou-se e ganhou novos territórios” – a luta política havia se movido na direção de formas de luta e resistência não prescritas pela tradição marxista, assim como “nossa experiência” e “nossa tecnologia do desejo” já não eram mais de tipo freudianas (2001e, p. 133).

Diagnóstico que poderia servir, bem entendido e guardadas as devidas reservas, para a descrição do próprio desenvolvimento da obra foucaultiana até aquele momento: o que sobrara das intenções de fazer da psicanálise, ou de Freud, em algum grau, um instrumento para recuperar a significação profunda do “fenômeno da loucura”, ou de seu silêncio? Não ultrapassamos, afinal, a análise da loucura, como linguagem silenciada, em direção ao projeto maior de uma genealogia do *anormal* (Gros, 1997, p. 83)? Não teria sido este já o passo dado, o de uma conceituação do poder disciplinar no interior do qual os “arquivos” da psiquiatria e da psicanálise se reúnem no gesto de uma terapêutica na qual a pretensão a curar não é senão uma operação do poder (*Loc. cit.*)? De que se trata, enfim, senão da psicanálise como “reconstituição do poder médico, produtor de verdade, em um espaço preparado para que esta produção permaneça sempre adequada ao poder” (Foucault, 2002, p. 125)?

Da aposta na recuperação de uma linguagem em fragmentos – linguagem do sonho e do desatino, mas também a da literatura contemporânea –, da própria linguagem como lugar de crítica de nossa cultura, passamos aos dispositivos de *saber/poder* e, destes, para a crítica genealógica de nossa própria individualização pelo sexo. Deleuze e Guattari, a esta altura, afirmavam em seu *O anti-Édipo* que o inconsciente não é uma cena, um teatro íntimo, uma encenação, mas uma fábrica, uma usina, um atelier de subjetivação sexuada. Estamos, portanto, nos “domínios do inconsciente

produtivo”: “Montar unidades de produção, ligar máquinas desajustadas: ainda não se sabe o que se passa numa tal fábrica, que processo é este, quais são as suas angústias e glórias, dores e alegrias” (Deleuze; Guattari, 2004, p. 118).

Não à toa, Foucault localizara, dentre os adversários de *O anti-Édipo*, os “deploráveis técnicos do desejo – os psicanalistas e semiólogos que registram cada signo e cada sintoma, e que queriam reduzir a significação múltipla do desejo à lei binária da estrutura e da falta” (Foucault, 2001e, p. 134). Tratava-se então de medir a “extensão do terreno coberto” – diante dos novos deslocamentos das lutas, *O anti-Édipo* fazia da libertação do desejo um programa político; e se o freudismo ou algo como uma “genealogia da psicanálise” estava aqui implicado, é porque era preciso interrogar Édipo como uma exigência (ou uma consequência) da reprodução social do desejo a partir de sua inscrição no interior das regras do núcleo familiar, lugar *par excellence* da reprodução das formas capitalistas de socialização. Nas palavras de Deleuze e Guattari (2004, p. 101-102):

O revolucionário é o primeiro a ter o direito de dizer: O Édipo? Sei lá o que é isso! – porque os seus fragmentos disjuntos estão colados a todos os cantos do campo social histórico, como campo de batalha e não palco de teatro burguês. E tanto pior se os psicanalistas se puserem a berrar. [...] De modo que estabelecemos a seguinte regra para todos os casos sem exceção: o pai e a mãe só existem aos bocados, nunca se organizando numa figura nem numa estrutura, simultaneamente capazes de representar o inconsciente e de representar nele os diversos agentes da colectividade, porque se estilhaçam sempre em bocados, lado a lado com esses agentes, se digladiam, opõem ou se conciliam com eles num corpo a corpo. O pai, a mãe e o eu estão em conflito e em contato direto com os elementos da situação histórica e política, com o soldado, o chuí, o invasor, o colaboracionista, o contestatário ou com o resistente, com o patrão, a mulher do patrão, que a todo o momento impede que as triangulações se façam e que o conjunto da situação se rebata sobre o complexo familiar e se interiorize nele.

Entre 1961 e 1977, em um espaço temporal de mais de uma década, o Freud de Foucault foi revisto, revisitado, revirado, misturado, realocado, ou simplesmente se lhe concedeu o lugar que lhe estaria destinado desde *História da loucura*, e que apenas as leituras demasiado apressadas das obra de 1961 não foram capazes de compreender? *Ruptura e continuidade*, portanto; ou, se se quiser, exploração da dobra permitida por este *outro* de *História da loucura*, um “livro que pertence e não pertence à idade da psicanálise” (Derrida, 1994, p. 86). Passamos de uma arqueologia da loucura a uma genealogia da psiquiatria e da psicanálise; o poder trabalha o corpo e o desejo, produz, penetra no comportamento, entrecruza-se fisicamente com ele. É nesse trabalho que devemos surpreendê-lo; é então que é preciso agir. “Se faço as análise que eu faço”, dirá Foucault em 1976, “não é porque há uma polêmica que eu gostaria de arbitrar, mas porque fui ligado a certos combates: medicina, psiquiatria, penalidade” (2001f, p. 29).

## Referências

DELEUZE, G; GUATTARI, F. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. Trad. Joana Moraes Varela e Manuel Maria Carrilho. Lisboa: Assírio e Alvim, 2004.

DERRIDA, J. “Fazer justiça a Freud”: a história da loucura na era da psicanálise”. In: ROUDINESCO, Elisabeth *et. al.* *Foucault: leituras da História da loucura*. Trad. Maria Ines Duque Estrada. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

FOUCAULT, M. *Maladie mentale et personnalité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1954.

FOUCAULT, M. *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard, 1975.

FOUCAULT, M. *La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.

- FOUCAULT, M. Introduction. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits I: 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001a.
- FOUCAULT, M. La psychologie de 1850 à 1950. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits I: 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001b.
- FOUCAULT, M. Débat sur le roman. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits I: 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001c.
- FOUCAULT, M. Préface. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits I: 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001d.
- FOUCAULT, M. Préface. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits II: 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2001e.
- FOUCAULT, M. Questions à Michel Foucault sur la géographie. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits II: 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2001f.
- FOUCAULT, M. A casa dos loucos. In: MACHADO, R. (Org.). *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2002.
- FOUCAULT, M. *Naissance de la clinique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2003.
- FOUCAULT, M. *O poder psiquiátrico: curso dado no Collège de France (1973-1974)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: M. Fontes, 2006.
- FOUCAULT, M. *Histoire de la folie*. Paris: Gallimard, 2007a. (Collection Tel Gallimard).
- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: M. Fontes, 2007b.
- FREUD, S. *A interpretação dos sonhos*. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2012. v. 2.

GROS, F. *Foucault et la folie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

LAGRANGE, J. Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault. *Incidence: Foucault et la psychanalyse*, n. 4-5, 2008-2009.

MACHADO, R. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2001.

MACHEREY, P. Aux sources de l'*Histoire de la folie*: une rectification et ses limites. *Critique*, n. 471-472, 1986.

NALLI, M. *Foucault e a fenomenologia*. São Paulo: Loyola, 2006.

Artigo recebido em 5/05/2015, aprovado em 8/10/2015