

Elton Rogério Corbanezi

A Episteme (Des)Silenciadora da Loucura

Monografia apresentada ao Curso de Graduação em Ciências Sociais, da Faculdade de Filosofia e Ciências de Marília, da Universidade Estadual Paulista, sob a orientação do Prof. Dr. Luís Antônio Francisco de Souza, como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel.

Marília

-2006-

Elton Rogério Corbanezi

A Episteme (Des)Silenciadora da Loucura

Banca Examinadora

Orientador: _____

Prof. Dr. Luís Antônio Francisco de Souza

Examinador: _____

Prof. Dr. José Carlos Bruni

Examinador: _____

Prof. Dr. José Geraldo Alberto Bertoncini Poker

Marília, ____ de _____ de 2006

Agradecimentos

Agradeço a confiança do professor, orientador, Dr. Luís Antônio Francisco de Souza, que, desde o nosso primeiro encontro, acreditou na possibilidade de realização desta pesquisa, motivando e iluminando as idéias para que se efetivassem na redação. A este tenho muita gratidão no encorajamento desafiador deste empreendimento. Agradeço, também, ao professor Dr. José Carlos Bruni que, diretamente, de forma paciente e companheira, muito contribuiu por meio de elucidativos diálogos. A ambos professores tenho enorme gratidão e reconhecimento pela minha passagem de graduando na Faculdade de Filosofia e Ciências de Marília.

Como expressão de muito amor, respeito e gratidão agradeço à minha família. Meus pais, Silvio e Regina, sem os quais, na confiança e força que sempre depositaram nos filhos, este trabalho inexistiria. Muita gratidão para com meu irmão Eder, este que além de irmão se faz o maior companheiro, desde suas leituras críticas para a realização deste trabalho até nossas experiências compartilhadas.

Em Marília muitas pessoas, beneficentemente, se entrelaçaram no meu caminho.

Desmedidos agradecimentos à minha namorada Daniela que, sempre de forma muito paciente, se fez uma inominável companheira e incentivadora. Incentivo que se estende desde o compartilhamento de nossas vivências, das quais muitos frutos pude colher, até o estímulo para esse trabalho, presenteando-me com duas das três obras centrais.

Inestimável gratidão à minha outra família que em Marília se fez vida. Meus irmãos aos quais dividi minha morada: Gustavo, Marcelo, Bin e Victor. Pela motivação e alegres vivências. Sem vocês este trabalho seria insustentável. Agradeço, também, à extensão dessa família: Cleiton, Crocco, Arakin, Léo, Henrique e Zinão. Amizades estas fortemente consolidadas em um curto espaço de tempo.

Agradeço aos meus mais antigos amigos, estes que desde a infância contribuíram em minha formação no contágio da alegria e da aventura que é viver: Brunei Máximo, Danilo Tebaldi, Bruno Picarelli, Eduardo Perissinotto, Eduardo Franzoni, Diogo Almeida, Igor Eugênio, entre outros que, mesmo que não nomeados, tenho enorme apreço.

Por fim, agradeço à FAPESP que financiou e estimulou o desenvolvimento deste trabalho.

“O louco é aquele que perdeu tudo, menos a razão”.

Vicent Van Gogh

“Foi a doença que me trouxe à razão”.

Friedrich Nietzsche

Resumo

Primeiramente analisamos a obra *História da Loucura* [1961], de Michel Foucault, no que diz respeito ao silenciamento da loucura por meio do confinamento e da sujeição do louco. Ou seja, apontamos o silenciamento por meio da historicidade nada convencional que permeia a obra. De uma loucura audível e expressiva no Renascimento, para o silenciamento legitimado sobretudo com a constituição de um saber cientificista na modernidade. Posteriormente relacionamos tal análise com o conto *O Alienista* [1882], de Machado de Assis, analisando-o na forma com a qual há um silenciamento ou não da loucura. Durante a narrativa são nítidas as atitudes de Simão Bacamarte à redução ao silêncio, excluindo todos que considera louco. Portanto, acredita-se, primeiramente, haver o silenciamento da loucura por um discurso dito cientificista, o que o legitima e lhe dá poder. Entretanto, não é o que realmente acontece, pois, ao findar o conto, todos os "loucos" são libertos, devido à constatação de que o desequilíbrio das faculdades cerebrais enquadra-se em uma "normalidade", e o único entregue ao isolamento é o próprio Dr. Bacamarte, que encontra uma única e última verdade – sua razoabilidade torna-se patológica. Reunindo em si teoria e prática o médico-psiquiatra se define no isolamento entregue a um fim silente. Portanto, os indícios de que a loucura seja silenciada durante a narrativa através da autoridade discursiva da medicina é negada, já que a loucura tem o poder de discursar e agir sobre si mesma. Doravante, analisamos como houve a "libertação" de tal silenciamento com filósofos e artistas, que, em pleno século XIX, utilizam a loucura como forma de crítica - lugar-comum onde encontramos a confluência de Nietzsche e Foucault. Portanto, complementaremos a análise com a filosofia nietzschiana que, sustentada em uma "suposta loucura", realiza a crítica da modernidade, na qual o "mundo experimenta sua culpabilidade". Isto é, a forma como Nietzsche apropria-se da loucura como um elemento cognitivo de crítica e de realização filosófica, que lhe permite filosofar a marteladas, idéia perceptível em vários fragmentos de suas obras, sobretudo em *Ecce Homo* [1908].

Palavras-chave: Foucault; Nietzsche, loucura; silenciamento; crítica; modernidade.

Sumário

| | |
|---|-----|
| INTRODUÇÃO..... | 07 |
| 1 – <i>HISTÓRIA DA LOUCURA NA IDADE CLÁSSICA: O PERCURSO HISTÓRICO DO SILENCIAMENTO</i> | 11 |
| 1.1 – <i>História da Loucura: características gerais</i> | 11 |
| 1.2 – Renascimento: uma loucura audível..... | 20 |
| 1.3 – Época Clássica: o diálogo rompido..... | 26 |
| 1.4 – Modernidade: a consolidação do silenciamento..... | 36 |
| 2 – <i>O ALIENISTA NA REPRESENTAÇÃO SIMBÓLICA DA CRÍTICA</i> | 45 |
| 2.1 – <i>O Alienista: características gerais</i> | 45 |
| 2.2 – <i>O Alienista: o projeto de uma razão silente</i> | 49 |
| 3- <i>ALGUMAS CONSIDERAÇÕES RELEVANTES SOBRE HISTÓRIA DA LOUCURA E O ALIENISTA</i> | 59 |
| 3.1 – Contexto reconstruído na perspectiva dos autores..... | 59 |
| 3.2 – Características das obras e construção do leitor para cada uma..... | 62 |
| 3.3 – Do silenciamento da loucura para uma razão silente..... | 64 |
| 4- <i>ECCE HOMO E A POSSIBILIDADE TRANSGRESSIVA</i> | 67 |
| 4.1 – <i>Ecce Homo: uma revista no pensamento nietzschiano</i> | 67 |
| 4.2 – Saúde e Doença, Loucura e Normalidade: a possibilidade do (des)silenciamento..... | 85 |
| 5 – <i>O (DES)SILENCIAMENTO DA LOUCURA: UM PROJETO FILOSÓFICO</i> | 112 |
| 5.1 – Foucault e Nietzsche na perspectiva da Sociologia do Conhecimento..... | 112 |
| 5.2 – A loucura de Nietzsche em Foucault: a possibilidade transgressiva..... | 122 |
| 6 – <i>CONSIDERAÇÕES FINAIS</i> | 136 |
| REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA..... | 146 |

INTRODUÇÃO

O presente trabalho não se trata de um raciocínio lógico, mas antes da lógica de um raciocínio na possibilidade de um diálogo entre Machado de Assis, Michel Foucault e Friedrich Nietzsche, embora enfatizemos os dois últimos na tentativa de uma Filosofia da Ciência ou ainda de uma Sociologia do Conhecimento, e não de uma Sociologia da Literatura, em torno do eterno debate irresolúvel entre razão e loucura.

Lógica de raciocínio, pois, ocupar-se-á, este trabalho, de um escritor (Machado de Assis); um filósofo (Foucault), se assim o podemos chamar na problematização que suas análises suscitam; e, ainda, um escritor-filósofo (Nietzsche) que carrega consigo a dupla projeção de artista e filósofo. Não por tais características não haveria a possibilidade de diálogo entre eles, senão este trabalho mesmo inexistiria.

Aproximamos o que de fato se nos mostra aproximável, embora à primeira vista não. Pois, antecipadamente é clarividente a seguinte constatação: certamente, por uma questão histórico-temporal, Machado de Assis não foi leitor de Foucault, e o inverso, embora houvesse a possibilidade, indubitavelmente também não ocorreu, mesmo na proximidade entusiasmante de Foucault com a literatura. Não há dúvida, também, em pensarmos na impossibilidade de Nietzsche ter sido leitor de Machado de Assis – o mesmo inversamente - e, muito menos, de Foucault. A única relação real, ou seja, que de fato existe explicitamente, encontra-se na exaltação do pensador francês pelo filósofo alemão, embora muito restritamente Foucault tenha se referido ou produzido sobre o outro – raros são seus textos sobre Nietzsche, algumas referências encontramos em *História da Loucura na Idade Clássica*, e outras encontramos em aulas proferidas nas quais Nietzsche tornava-se freqüentemente referência analítica.

Realizados estes apontamentos, as conexões deste trabalho, assim, parecem imaginárias, quando na verdade o são, mas jamais se esquecendo da frutífera crítica que este diálogo simbólico produz na representação real. Ou seja, partimos da possibilidade de um diálogo que, inserido nesse universo simbólico, representa a concreticidade da crítica, bem como sua atualidade. Por isso, apoiamo-nos na ficção-literária de Machado de Assis; na analítica histórica, filosófica e empírica de Foucault; e, também, na crítica à modernidade que a filosofia nietzschiana, em sua coerência envolta a uma linguagem persuasiva e entusiasmante, faz emergir.

Não há que se desconsiderar, ainda, a proximidade da filosofia de Nietzsche e Foucault para com o mundo artístico-literário – este que encontra sua possibilidade de crítica e criação no infinito. Não ao puro acaso, ambos buscaram fazer de suas vidas uma incessante obra de arte.

Dessa forma, busca-se a compreensão das obras *História da Loucura* (Foucault), *O Alienista* (conto-novela de Machado de Assis) e *Ecce Homo* (discurso autobiográfico de Nietzsche), por meio de uma temática tênue e desafiadora que delas irrompe: a loucura e as suas relações com a sociedade, com o saber médico-psiquiátrico, bem como para consigo própria. Ressaltamos, ainda, não se tratar de um estudo centrado nos saberes-médicos em si, mas sim de um estudo que, por meio das relações supracitadas, dialoga implícita e explicitamente com o saber médico-psiquiátrico.

Ponto de partida e chegada para este trabalho se funde na obra de Foucault, *História da Loucura*. Todavia, respeitando o espírito de Foucault, não tomemos como ponto de chegada o que se constitui, antes, como ponto de fuga. Ou seja, torna-se mister compreender o empreendimento de Foucault não como algo cíclico que se finda em si mesmo, mas que, de forma clara, abre novas perspectivas para o olhar e a percepção da loucura.

Tornadas claras estas noções, podemos afirmar, assim, o início e prévio final desta pesquisa por meio de uma leitura de *História da Loucura* e suas inter-relações explícitas e implícitas com as duas outras obras em análise. No entanto, não há aqui um novo, um veraz ou um pré-julgamento sobre o que é a loucura, mas, antes, a possibilidade de uma nova interpretação legada pelo filósofo francês no que diz respeito à sujeição do louco e sua condição silente na modernidade.

No decorrer deste trabalho pode-se tornar mais visível e compreensível a lógica do raciocínio que nos esforçamos em estabelecer.

Partindo de *História da Loucura*, procuramos delimitar a historicidade que Foucault emprega ao seu objeto, a loucura, que, por meio de uma nada convencional periodização, demonstra a loucura como forma expressiva e transgressiva de sabedoria no período renascentista, para, por meio da moralidade da Época Clássica e no gesto de sujeição do Grande Internamento (terminologia própria do autor), tornar-se silenciada e moribunda na modernidade via a constituição da psiquiatria positivista. Este é o objetivo de nosso primeiro capítulo que, além de explorar a complexidade da trama histórica do silenciamento da loucura, procura ainda demonstrar, por meio das características da obra, a construção que o leitor tem em seu contato,

bem como o contexto histórico que a obra se insere através do contexto reconstruído na própria obra, portanto na perspectiva do próprio autor.

A seguir, buscamos a interpretação inversa que o conto *O Alienista* representa no mundo simbólico da crítica literária que, a razão, representada na figura protagonista do médico-psiquiatra, Dr. Simão Bacamarte, produz a loucura ao mesmo tempo que se faz produto. Ou seja, a possibilidade de um silenciamento transposto, onde não há a loucura, ou, se há sua produção no imaginário social, causa e efeito fêda-se no próprio gesto extremado do racionalismo positivista, já que Machado de Assis ao introduzir a figura do médico no conto, demonstra que antes não havia loucura e com o discurso científico há sua produção que acarreta no isolamento da própria razão. Assim que Machado de Assis ficcionaliza crítica e satiricamente o advento das idéias modernas européias no Brasil, em um contexto adverso, o que lhes dá o caráter de idéias pseudocientíficas, pseudo-originais, ou, ainda, isenta de veracidade na busca de organização do mundo patológico da loucura. É o que intentamos trabalhar no segundo capítulo deste trabalho que, assim como a análise da obra *História da Loucura*, procura também delimitar, através das características gerais, as impressões que o conto transmite ao leitor e o contexto reconstruído na própria obra conforme a perspectiva do autor. Por conseguinte, de forma sucinta, no terceiro capítulo estabelecemos relações entre a análise de Foucault e o conto de Machado de Assis.

Machado de Assis e Nietzsche são contemporâneos: ambos escrevem na década de 80 do século XIX. Embora estejam estes inseridos em um contexto próximo, que é o próprio século positivista, encontram-se, paradoxalmente, distantes. Ou seja, enquanto há, na Europa que Nietzsche vive e reflete, idéias científicas consolidadas em torno da loucura, no Brasil está ocorrendo a transposição de tais idéias, as quais Machado de Assis, em *O Alienista*, não deixa de conceber de forma crítica.

Encontramos em Nietzsche um inquietante prolongamento da inversão de valores da literatura machadiana. Ele intenta enclausurar a razão, mesmo que a instrumentalizando a seu serviço, na relação amigável, confortante e afirmadora da doença, no sofrimento e no prazer, como plenitude de sanidade. Ou seja, por meio do espírito sociológico de Nietzsche, buscamos compreender as relações da loucura com o médico, com a sociedade e, também, para consigo mesmo como gesto transgressivo nos parâmetros da norma. Objetivo do quarto capítulo desta pesquisa.

Assim, após a demonstração por meio da análise histórica e filosófica de Foucault no que diz respeito à consolidação do silenciamento da loucura na modernidade, fato consolidado, sobretudo, por meio de instituições psiquiátricas, temos como indagação nuclear a possibilidade de representação de uma libertação destas formas de subjetivação por meio da linguagem filosófica crítica que a filosofia nietzschiana faz emergir. Apontamento que Foucault, por meio de outros filósofos e artistas que encenam a modernidade, defende como tese de doutoramento. Sustentação nuclear e conclusiva de nosso trabalho intentada no último capítulo na confluência da análise da filosofia nietzschiana, sobretudo em *Ecce Homo*.

1. HISTÓRIA DA LOUCURA NA IDADE CLÁSSICA: O PERCURSO HISTÓRICO DO SILENCIAMENTO

Temos como objetivo primeiro analisar a obra *História da Loucura na Idade Clássica*¹ do filósofo francês Michel Foucault, destacando o contexto reconstruído na própria obra, portanto na perspectiva do autor, bem como suas complexidades que fornecem ao leitor instrumentos analíticos de crítica.

Apropriando-se da riqueza do texto, exploraremos, também, as múltiplas formas do campo demasiadamente complexo de silenciamento da loucura, na perspectiva histórico-filosófica do autor.

Para tanto, necessitamos apresentar um panorama geral da obra, para então atentarmo-nos a tais objetivos.

1.1 *História da Loucura*: características gerais

Exceto os livros que constituem a “História da sexualidade”, em que Foucault trabalha com formações históricas de longa duração, os trabalhos anteriores do autor referiam-se ao período por ele denominado de Idade Clássica. É o caso de *História da Loucura*, que se limita a uma história de curta duração, permeando, sobretudo, os séculos XVII, XVIII e XIX. Assim delimita-se *História da Loucura*, que tem como subtítulo: na Idade Clássica, período enfatizado na análise para compreender suas rupturas e continuidades na Modernidade.

História da Loucura na Idade Clássica é, indubitavelmente, a primeira grande incursão teórica de Foucault, texto seminal e ímpar obtido como resultado de sua tese² de doutoramento na Sorbone que o titulou como filósofo³.

¹ Por convenção utilizaremos o nome das obras estudadas especificamente em itálico, enquanto outras obras dos autores e interlocutores serão colocadas entre aspas.

² A tese seria primeiramente intitulada como “A outra face da loucura”, aludindo à citação de Pascal – “Os homens são tão necessariamente loucos que não ser louco seria ser louco de um outro giro de loucura” (FOUCAULT, 1999, p. 140) - contida no prefácio de 1961, todavia, sendo uma tese, optou por um título mais acadêmico: “Loucura e Insânia. História da Loucura na Idade Clássica”. É sob este título que *História da Loucura na Idade Clássica* surge em maio de 1961 (ERIBON, 1990, p. 122).

³ Essa titulação de “filósofo” foi recusada por Foucault (1999), em uma entrevista de 1970 “Loucura, Literatura, Sociedade”, na qual afirma a perda de autonomia do filósofo, restando-lhe apenas o ofício de professor universitário. Segundo Foucault, o último considerado filósofo foi Hegel. Os filósofos ao longo dos séculos XIX e XX renunciaram à filosofia para exercerem uma tarefa mais política e científica.

Contradizendo a vontade de seu pai, Foucault horroriza-se com a profissão de médico e apaixonou-se, desde cedo, pela história e literatura (ÉRIBON, 1990). Porém ele carrega consigo o legado paterno. Dedicou-se, posteriormente, ao estudo da medicina e suas implicações sociais, políticas, econômicas e morais. *História da Loucura* será seu primeiro fruto.

Esta primeira incursão teórica de fôlego de Foucault será redigida, sobretudo, em Upsala, onde conciliava seu tempo intelectual com o trabalho em hospitais psiquiátricos. Foi então que alguns médicos psiquiatras sugeriram que estudasse esta ciência. Foucault assimilou a sugestão, mas a modificará interessando-se mais pelos loucos do que pelos psiquiatras, ou melhor, preocupado, sobretudo, com a relação entre médicos e doentes. No fundo, “a relação da razão com aquilo de que ela fala: a loucura” (ÉRIBON, 1990, p. 111). Obra em que, assim como em “O Nascimento da Clínica”⁴, considerado por muitos como um posfácio de *História da Loucura*, Foucault analisará as inter-relações entre o saber biológico e o poder moderno (DREYFUS e RABINOW, 1995, p. 126). Ou seja, como a sociedade ocidental, através de meios altamente racionalizados, buscou a normalização dos indivíduos.

Trabalhando de forma pacientemente documentária, Foucault faz da experiência da loucura uma experiência antropológica da diferenciação, em que o louco é tratado como ‘Outro’, no sentido da exceção, da sujeição, do silêncio, utilizando-se para isso de um material empírico precioso.

Interessante ressaltar, nesse sentido, que seu trabalho se aproxima de uma postura etnológica de alteridade⁵, de certa forma descritiva, não se preocupando com o discurso epistemológico sobre a loucura, mas, fundamentalmente, com sua prática institucional historicamente estabelecida.

Portanto, o que interessa a Foucault (1999, p. 149), conforme afirma em entrevista de 1970, “A Loucura e a Sociedade”, não é o discurso científico propriamente dito, nem a epistemologia fundamentada pela psiquiatria, mas interrogar as origens da loucura e suas experiências até a

⁴ Pequeno livro de duzentas páginas com uma historicidade restrita do final do século XVIII ao início do século XIX, em que analisa como a medicina se organizou como prática e ciência com o aparecimento da anatomia patológica. Assim como da experiência da loucura se tornou possível uma psicologia; da morte surgiu um pensamento médico que tornou possível uma ciência do indivíduo (MACHADO, 1981, p.83).

⁵ Tendo trabalhado como psicólogo em hospitais psiquiátricos, Foucault deixa o ciclo estritamente acadêmico para se encontrar no “campo” – linguagem etnográfica – confrontando-se, dessa forma, com a realidade da doença, a presença dos loucos e suas relações com os médicos (ÉRIBON, 1990, p. 71).

apropriação deste saber. Afirmção enfática no prefácio da obra de 1961⁶: “(...) não se trata de uma história do conhecimento, mas dos movimentos rudimentares de uma experiência. História não da psiquiatria, mas da própria loucura, em sua vivacidade antes de toda captura pelo saber” (FOUCAULT, 1999, p. 145).

O que interessa é, portanto, o debate histórico entre razão e desrazão, entendendo por razão não uma categoria puramente lógica, mas como uma capacidade intelectual de organizar e articular conceitos, ou seja, uma vontade humana de conhecimento.

Sua produção intelectual, de maneira genérica e sucinta, caracteriza-se pelo impulso de descrever formas históricas de verdade decorrentes de práticas discursivas, sociais e institucionais - noção que será desenvolvida durante toda sua vida. Porém, em *História da Loucura na Idade Clássica*, Foucault se concentra, fundamentalmente, em práticas sociais e institucionais da loucura, a fim de demonstrar de que forma essas práticas engendram novos tipos de saber, conceitos, técnicas, subjetivação, sujeitos de conhecimento (FOUCAULT, 1999a). Sua análise sobre as práticas discursivas será realizada nos estudos subseqüentes, que não serão trabalhados objetivamente nesta pesquisa. Por enquanto, na especificidade da obra em análise, não se trata de uma história das mentalidades ou simplesmente de comportamentos, mas, antes, de visibilidades e enunciados, onde idéias e comportamentos encontram lugar para se manifestar (DELEUZE, 1987, p.87).

Há que se desprender de “verdades terminais” da psiquiatria, afirma no prefácio de 1961. Assim mostrará a inexistência de “descobertas verdadeiras”, como ocorre usualmente na historiografia tradicional da psiquiatria que acreditava ter humanizado o tratamento aos doentes mentais. Ao problematizar as verdades, Foucault não finda um processo, este se encontra no devir, em jogos de verdade que se realizam através de rituais de guerra, na qual a origem explicativa e obscura do pensamento metafísico cede lugar aos procedimentos históricos em sua real mutabilidade. Sobre seu objeto diz: “Sem dúvida essa é uma região incômoda. Para percorrê-la é preciso renunciar ao conforto das verdades terminais, e nunca se deixar guiar por aquilo que sabemos da loucura” (FOUCAULT, 1999, p. 140).

Para romper com a historiografia linear, metafísica, que buscava a essência natural da problemática, Foucault recorre a uma especificidade que lhe é peculiar à sua maneira de análise

⁶ Prefácio este suprimido em 1972, devido um “arrepentimento” (a expressão é de Deleuze) do apelo abusivo a uma “experiência da loucura” – noção excessivamente fenomenológica (DELEUZE, 1987, p. 32).

histórico-filosófica: rupturas e descontinuidades onde se acreditava haver a linearidade e a continuidade progressiva da ciência. Embora as descontinuidades não sejam tão radicais em sua obra, pois há em cada período uma condição de possibilidade para o outro⁷, como veremos adiante quando nos atentarmos a cada estrato histórico destacando os objetivos desse trabalho, ela (a descontinuidade) que marca sua obra, será uma das críticas fundamentais à historiografia clássica da psiquiatria, por se desenvolver longe de uma ilusão retrospectiva linear. Foucault seguirá apenas um fio condutor em sua analítica: a crescente subordinação da loucura à razão, na qual torna-se possível a emergência da loucura e de suas redes de controle social.

Não seguindo a linearidade histórica e progressiva da ciência, Foucault se distancia da epistemologia clássica francesa, esta que tem como característica principal uma filosofia que se desenvolve no interior da ciência, em seu progresso histórico de veracidade permeado por uma racionalidade como instrumento privilegiado de análise. Foucault se enquadrará na dimensão crítica da história das ciências. A psiquiatria é uma das faces da razão ocidental, mas esta não é vitoriosa (FOUCAULT, 1999, p. 140). Eis o fundamento que orienta a analítica foucaultiana.

Distante da ciência da loucura, Foucault analisa minuciosamente uma heterogeneidade de discursos – filosófico, literário, poético, teológico - que a possibilitaram e constituíram um espaço aberto para a dominação racional. Saberes estes que funcionam como condição de possibilidade da ciência.

A arqueologia, termo caro à sua reconstituição histórica da loucura, em sentido análogo à escavação arqueológica que busca estratos, reivindica sua independência com relação à ciência, devido ao mérito que lhe é próprio de problematizar o campo de racionalidade que se abriu para a loucura e se consolidou com a psiquiatria moderna. Nesse sentido a arqueologia não se constitui como uma epistemologia, devido seu descrédito pelo progresso científico, princípio fundamental da epistemologia⁸. Gilles Deleuze, refletindo sobre o pensamento de Foucault, que por vezes

⁷ Embora Foucault determine com precisão as rupturas, a recorrência histórica não está ausente em *História da Loucura*. Há um jogo de causalidade, um período orienta o outro (MACHADO, 1981, p.183).

⁸ Nesse sentido, é válida a distinção de Roberto Machado entre o epistemólogo, relator da tese de Foucault, Georges Canguilhem (ao qual Foucault dedicará um prefácio à edição norte-americana de 1977 de “O Normal e o Patológico”) que tinha como preocupação central as “ciências da vida” e sua progressividade; e o arqueólogo Michel Foucault que problematiza o campo científico da racionalidade (MACHADO, 1981).

caracterizou como o maior pensador da filosofia moderna, dedicando-lhe uma obra⁹ após a morte do companheiro e amigo, afirma:

“(...)não basta falar de um ‘limiar de epistemologização’: este já está orientado numa direção que conduz à ciência, e que atravessará ainda um limiar próprio de ‘cientificidade’, e eventualmente um ‘limiar de formalização’” (DELEUZE, 1987, p.77).

Pensando na perspectiva moral da loucura, e não científica formalizadora, que atinge seu ápice na radicalidade da crítica ao discurso científico da loucura, Foucault se debruçará nos “arquivos empoeirados da dor” (FOUCAULT, 1999, p. 148) objetivando analisar como se constituíram práticas institucionais de exclusão, estas conjuntamente com os saberes que dela se tinham em determinado período que, grosso modo, percorre da Idade Média à Modernidade. A cada estrutura, a cada período, subjaz a produção dos saberes, sendo a ciência, atividade racionalista por excelência, apenas mais um saber¹⁰.

Sua arqueologia é a peculiaridade da crítica aos métodos adotados pelos historiadores tradicionais da psiquiatria, uma recusa à história convencional. Enquanto método de problematização, a arqueologia foucaultiana, marcada por suas “multiplicidades de definições”¹¹ (MACHADO, 1981), se desfaz da neutralidade para emitir um juízo sobre a analítica da finitude moderna que crê na possibilidade de encontrar a verdade de todas as verdades por meio da cientificidade (LEBRUN, 1985).

⁹ “Foucault”: obra publicada por Deleuze logo após a morte de Foucault, em que, por admiração e por uma obra (vida) interrompida, sente a necessidade de exprimir o pensamento de Foucault como um todo, em seu conjunto, através de noções ainda não bem compreendidas como: enunciado, visível, estratificação, poder, etc (DELEUZE, 1992).

¹⁰ Foucault entende por “episteme” essa estrutura que subjaz e possibilita a produção de saberes, ou seja, o que cada época pode ou não pensar. A ciência se desenvolve no quadro das episteme, situada na modernidade, estando interligada com as outras ciências que lhe são contemporâneas (ERIBON, 1990, p. 193-194). A terminologia “episteme” empregada como título deste trabalho não tem sentido demasiado estrito, mas no sentido genérico de um conhecimento científico que silencia a loucura e outro filosófico que possibilita sua transgressão.

¹¹ Noção que Roberto Machado (1981) utiliza em sua obra para estudar a “trajetória da arqueologia” e suas constantes modificações. Que, grosso modo, são: ‘Arqueologia da Percepção’, caracterizada pela *História da Loucura na Idade Clássica*, com a ‘percepção’ que se tem do louco em cada período; ‘Arqueologia do Olhar’, caracterizada pela obra “O Nascimento da Clínica”, a qual prolonga a análise precedente da doença mental para a doença em geral; e ‘Arqueologia do Saber’, caracterizada sobretudo por “As Palavras e as Coisas” em seu estudo detalhado da história natural, análise das riquezas e gramática geral que, na modernidade, configuram-se como biologia, economia e filologia.

Seu empreendimento arqueológico se constitui como inovação no campo filosófico. Arqueologia que se justifica na compreensão da sensibilidade da época e os saberes que esta possibilita.

A tarefa arqueológica não remete necessariamente ao passado, mas também e, fundamentalmente, ao presente (DELEUZE, 1987, p. 77). Ponto de chegada e não de partida, isto é, resultado de um processo que problematiza a racionalidade (MACHADO, 1985, p.10). Arqueologia do silêncio que tem como cerne o campo ético e moral, que inicia com uma loucura audível no Renascimento, perpassando o Classicismo, no qual o diálogo é rompido e findando na modernidade quando a loucura se vê totalmente silente.

Estabelecendo descontinuidades, a arqueologia, empenhada por Foucault como método de análise do objeto, busca a história com o objetivo de compreender a constituição dos saberes, das ciências do homem, no caso a psiquiatria, visando questionar: o que dizem? Por que dizem? Qual é a ‘razão’ de sua existência? Quais são suas condições de possibilidade?

Para se remeter à arqueologia de Foucault, Deleuze utiliza uma analogia bastante oportuna, na qual se refere à filosofia como dermatologia geral, ou seja, a arte das superfícies. Arqueologia como a constituição de uma superfície de inscrição – em Foucault, a superfície torna-se superfície de inscrição – “(...) ao mesmo tempo não visível e não oculto” (DELEUZE, 1992, p. 109). Isto é, para o empreendimento arqueológico não se necessita buscar algo recôndito, nem transcender para buscar uma essência própria, mas basta o teatro das aparências – ou para Foucault: os arquivos esquecidos e empoeirados pela dor a fim de estabelecer uma arqueologia da separação (razão-loucura), uma história de sua alienação¹².

Através desses meios, a tarefa do arqueólogo está delimitada: descrever em termos teóricos as regras das práticas discursivas e, fundamentalmente, em *História da Loucura na Idade Clássica*, das práticas institucionais¹³. Na magnitude desta obra não há o privilégio dos discursos, mas das práticas institucionais de controle do louco, práticas que carregam consigo saberes. Enfim, são as regras do jogo histórico que permitem a emergência de novas formas de domínio sobre o objeto (a loucura), novas formas de subjetivação (leia-se: produção dos modos de existência, estilos de vida) e novas formas de práticas e saberes, em suma: relações entre o

¹² Como ele mesmo bem afirmou no decurso da obra: “(...) refazer a história desse processo de banimento é fazer a arqueologia de uma alienação” (FOUCAULT, 1978, p. 81).

¹³ Há na obra o privilégio pelo “extradiscursivo”, isto é, procedimentos sociais que produzem o “discurso” (MUCHAIL, 1985).

homem e a verdade, exclusividade da produção intelectual de Foucault. Nesse sentido, ainda é válido ressaltar que Foucault compreende a filosofia como diagnóstico (analogia médica), pois o que está em cheque são os jogos de verdade que permitem que o homem pense um ser outro. Portanto, a filosofia se assume como um trabalho crítico do pensamento sobre si mesmo.

Mas Foucault não se limita a realizar somente a arqueologia da loucura. Ele pretendeu se tornar o arqueólogo das experiências mais ameaçadas, recusadas, repelidas e esquecidas, porém presentes (ÉRIBON, 1990, p. 124). Em seu pensamento que evoluiu através de crises¹⁴, ou ainda, um pensamento “pontuado por transformações no modo como concebe sua própria tarefa filosófica” (FRAYZE, 1995, p. 157), Foucault tratará de problematizar noções de loucura, crime, morte e sexualidade. Ao longo de sua produção, assumirá, este filósofo-militante, a dignidade de falar pelos historicamente silenciados, ou como preferia denominar: falar pelos saberes sujeitados¹⁵.

O pensamento em Foucault aparece como problematização, e o cerne das problematizações são exatamente a reconstituição de tecnologias de sujeição, em que loucura e crime, circunscritos como figuras do mal na sociedade ocidental, encontram o lugar mais profundo da exclusão: manicômio e prisão – instituições estas que prefiguram os fundamentos de uma ordem social (BRUNI, 1989).

Analisar a loucura em sua historicidade, bem como a doença em termo genérico; o crime e sua história, é, no pensamento foucaultiano, ver especificidades de uma periculosidade social e problemas que evidenciam novas formas de concebê-los e de conduzi-los. Pensar essas experiências-limite na cultura ocidental não é a presunção de revelar uma descoberta, uma verdade, mas é problematizá-las não as aceitando em sua naturalidade científica.

Todavia, Foucault se recusa a representar as vítimas da sujeição (BRUNI, 1989). Sua paixão concentra-se no estudo desses saberes sujeitados, devido mesmo às suas condições de historicamente silenciadas¹⁶. “Para mim, tratava-se, então, não mais de saber o que era afirmado e valorizado em uma sociedade ou em um sistema de pensamento, mas de estudar o que é rejeitado

¹⁴ Noção de Deleuze que demonstra a intranquilidade do pensamento foucaultiano. Para isso cita Leibniz “Depois de ter estabelecido estas coisas, eu pensava estar no porto, mas quando pus a meditar sobre a união da alma e do corpo, fui como que lançado de volta ao mar” (DELEUZE, 1992, p.130).

¹⁵ Assim é seu estudo sobre um parricida do século XIX, Pierre Rivière; e de uma hermafrodita, Herculine Barbin.

¹⁶ Deleuze relatou sobre a recusa de Foucault em se tornar um homem conhecido, pouco compreendido e sua vontade em tornar-se, também, um homem infame. “Ser um homem infame era como um sonho de Foucault, seu sonho cômico, o seu riso”. Uma concepção “cheia de alegria discreta” de um homem qualquer iluminado por um fato corriqueiro que se vê confrontado com o poder, “intimado a falar e a se mostrar” (DELEUZE, 1992, p. 134-135).

e excluído”, como afirma em entrevista concedida em 1970 sob o título de “A Loucura e a Sociedade” (FOUCAULT, 1999, p. 235). Será considerado o pensador das ‘sociedades disciplinares’ situadas, sobretudo, nos séculos XVIII e XIX, estas que têm como procedimento principal o confinamento. Espaços fechados e interligados, tais como: família, escola, caserna, fábrica; e os lugares por excelência do confinamento: hospital e prisão.

Há que ter talento de poeta para falar sobre loucura, conforme afirmou na defesa de sua tese (ERIBON, 1990). Talento este confirmado pelo seu relator, Georges Canguilhem, e expresso por uma linguagem e método que lhe são próprios.

Foucault assume essa dignidade por excelência. Tem ele a arte, explicita Deleuze, de nos ensinar algo fundamental que é a de falar pelos silentes, isto é, louco e criminoso, já que a filosofia só não ouvira, até então, esses saberes sujeitados, ocupando-se, em tese, de valores universalmente aceitos. Talvez essa tenha sido uma grande contribuição de Foucault à filosofia moderna, em que contrapõe o papel do intelectual universal à dignidade do intelectual específico, mais apto a falar sobre o que lhe compete¹⁷. Nesse sentido que, em *História da Loucura*, Foucault reclama o não direito dos médicos falarem em nome de seus pacientes, pois estes se encontram na situação moderna de silêncio (cf. DELEUZE, 1992), como veremos adiante.

Produção instigante dos efeitos dos poderes e sua conseqüente repressão. *História da Loucura* será marcada pelas práticas institucionais e seus mecanismos de poder que reprimiram o louco até sua condição moderna de silêncio. O objetivo no presente trabalho é destacar por meio da periodização de Foucault quais foram as possibilidades de uma loucura audível, expressiva, e uma loucura silente.

Através da reconstituição arqueológica e histórica da loucura, Foucault pensa uma história do presente. ‘Ontologia do presente’ será uma noção-chave de sua produção intelectual. Através da arqueologia da separação da loucura, mais bem denominada como “arqueologia do silêncio”, Foucault desenvolverá uma “analítica da situação presente” (DELEUZE, 1987, p. 10) que se voltam às formas de subjetivação. Análise histórica que se voltará a fim de delimitar a diferença e a compreensão do que ‘somos nós hoje’, pois, filosofia é, para Foucault, o diagnóstico do presente possibilitado por uma reconstituição arqueo-genealógica¹⁸ que não pressupõe a verdade

¹⁷ A questão da obsolescência do intelectual universal encontra-se em: “Verdade e Poder” (FOUCAULT, 1979).

¹⁸ ‘Arqueo’, noção que se refere à arqueologia empreendida por Foucault em *História da Loucura*; e ‘genealógica’ que se refere, de forma genérica, ao seu método que se encontra na obra como ressonância da filosofia nietzschiana.

supra-histórica e universal da metafísica, mas sim uma multiplicidade de definições historicamente situadas.

Para demonstrar as multiplicidades de significações de seu objeto, a loucura, – noção objetivada no referente trabalho – Foucault recorrerá a uma periodização nada convencional que o afastará das metodologias empregadas pela historiografia clássica da psiquiatria. Periodização caracterizada pelo seu próprio método arqueológico de definir estratos e não linearidades. As estruturas que falam e não o sujeito¹⁹. Cada época tem sua maneira de congregar a linguagem conforme seu ‘corpus’, seu estrato (DELEUZE, 1987, p. 83).

Para analisar os mecanismos de poder da ciência enquanto instituição por excelência da loucura, Foucault recorrerá à seguinte periodização e suas características de exclusão ou não: Renascimento, Época Clássica e Modernidade – que trabalharemos logo adiante - em suas especificidades referentes ao diálogo ora existente entre razão e loucura e ora rompido e tornado monólogo.

Para realizar a arqueologia do silêncio, Foucault teve como necessidade emergente esta periodização que o rotulou como estruturalista. Ora lisonjeia a noção de estruturalismo, ora refuta tal rotulação (ÉRIBON, 1990, p. 204-205). Vale ressaltar que o ambiente intelectual francês que Foucault viveu foi o estruturalismo emergente: Levy-Strauss na antropologia, Lacan na psicanálise e Althusser com seu estruturalismo marxista. Estrutura será um termo recorrente em *História da Loucura*, interligado com a periodização peculiar. Sobre tal noção, Foucault referir-se-á, em entrevista ao jornal francês Le Monde, datada de 1961 (ano de defesa da tese), “A Loucura só existe em uma Sociedade”. Nessa frase encontramos a homenagem a G. Dumézil. Descobrir as formas ‘estruturadas’ das experiências da loucura:

“Tal como Dumézil o faz para os mitos, tentei descobrir formas estruturadas de experiência cujo esquema pudesse ser encontrado, com modificações, em níveis diversos...” (FOUCAUT, 1999, p. 149).

Não se achará um estruturalista, mas reconhecerá que essa é a posição mais avançada das ciências humanas (DREYFUS e RABINOW, 1995).

¹⁹ Contribuição de Lacan à psicanálise adotada por Foucault.

“Eu não sou absolutamente estruturalista. O estruturalismo não é senão um modelo de análise. Por exemplo, como as condições nas quais o louco se encontra mudaram da Idade Média aos nossos dias? Quais eram as condições necessárias para essa mudança? Basta que eu recorra à análise estruturalista para analisar tudo isso” (FOUCAULT, 1999, 240).

Ou ainda algumas recusas mais radicais à metodologia²⁰. Análise não estrutural, que considera as formações históricas não como unas, mas sim constituídas de multiplicidades²¹.

A noção de estruturalismo decorre da periodização típica que Foucault descreve. Afirma Deleuze que “o grande princípio histórico de Foucault é: toda formação histórica diz tudo o que pode dizer, e vê tudo o que pode ver” (DELEUZE, 1992, p. 121). *História da Loucura* não será diferente.

Tratemos, doravante, de descrever especificamente esta periodização que Foucault realiza na obra em questão, a fim de resenhá-la destacando qual é o contexto reconstruído na analítica histórico-filosófica da obra, ou seja, na perspectiva do autor, que envolve uma complexidade característica do trabalho acadêmico do pensador em sua linguagem.

Desta forma, atendemos aos objetivos que nos propomos a realizar, para depois relacioná-la com o conto *O Alienista* de Machado de Assis, e suas incursões do campo complexo do silenciamento da loucura por meio da consolidação da psiquiatria e do alienismo.

Atentemos, pois, à percepção que se tem do louco em cada período e os diálogos existentes ou não entre razão e loucura, segundo a ótica foucaultiana. Vale ressaltar que Foucault não trabalha de forma sistematizada esses períodos, mas sempre estabelecendo diálogos entre eles. Para maior clareza, apontamos a necessidade de trabalhar os períodos separadamente.

1.2 Renascimento: uma loucura audível

²⁰ Encontradas na segunda conferência de “A verdade e as formas jurídicas” (FOUCAULT, 2001) e em entrevista de 1972 intitulada “O Grande Internamento” reunida no primeiro volume da coleção *Ditos e Escritos* (FOUCAULT, 1999, p. 258).

²¹ Sobre esta recusa de Foucault à corrente estruturalista de análise, Deleuze afirma sobre o método foucaultiano de análise discursiva: “A estrutura forma um sistema homogêneo, enquanto que o enunciado é uma multiplicidade que atravessa os níveis” (DELEUZE, 1987, p.34).

Introduzindo seu projeto, Foucault, com a riqueza da linguagem que lhe é peculiar, estabelece os limites e as transgressões possíveis da loucura no período Renascentista. Todavia, trabalha, ainda que de forma sintética, o período precedente: Idade Média.

O espaço de exclusão na Idade Média restringe-se aos leprosários que abrigam seus doentes. Leprosos representam, nesse período, a figura dos indivíduos socialmente temidos – estrutura do mal -, que, ao final do período, com o desaparecimento da doença, esvaziariam os leprosários mantendo a obscuridade dos ambientes para o povoamento posterior de loucos e incuráveis. Os antigos leprosários tornar-se-iam, portanto, desertos para serem habitados somente no período clássico.

“A lepra se retira, deixando sem utilidade esses lugares obscuros e esses ritos que não estavam destinados a suprimi-la, mas sim a manter uma distância sacramentada, a fixá-la numa exaltação inversa. Aquilo que sem dúvida vai permanecer por muito mais tempo que a lepra, e que se manterá ainda numa época em que, há anos, os leprosários estavam vazios, são os valores e as imagens que tinham aderido à personagem do leproso” (FOUCAULT, 1978, p. 06).

Após o desaparecimento da lepra, as doenças tidas como imorais e dignas de segregação serão as venéreas. Exclusão essa de caráter médico, assim como a lepra, voltada ao tratamento e à cura, porém não perdendo o caráter devasso frente à moralidade cristã que acreditava que somente na exclusão o doente encontraria a reintegração espiritual e a conseqüente salvação da sua alma. Cabeças alienadas – leprosos e doentes venéreos – ocupariam o espaço moral da exclusão.

Na origem da obra encontramos a problematização essencial para sua constituição: exclusão moral da loucura travestida, posteriormente, por outros saberes. Preocupação não científica com a loucura, mas moral²². Não objetiva uma história da psiquiatria, mas a “arqueologia desse silêncio”, percorrendo os caminhos nebulosos da moral social, religiosa e econômica.

Desvio histórico, “libertação” da loucura. O Renascimento constitui-se na obra como o momento áureo da loucura. Linguagem poética, imaginária e perspicaz que conduz a loucura e seu portador ao infindável diálogo e sabedoria. Período de liberdade e verdade no qual há o

²² História de uma moralidade que está intimamente vinculada à utilidade de cada época.

elogio à loucura. Período em que a literatura erudita funde-se com a loucura para expressar razão e verdade.

Essa noção torna-se perceptível no humanista holandês Erasmo de Rotterdam que, em seu “Elogio da Loucura”, apropriando-se da loucura como uma deusa, utiliza-a como elemento cognitivo de crítica à racionalidade emergente na época. Literatura como sátira moral, visto que a loucura é assumida como condição essencial da vida que conduz à felicidade, enquanto a ciência consagra o homem à infelicidade²³. É sob a insígnia da sabedoria-loucura e do amor-próprio que Rotterdam indaga se poderia haver algo no mundo que não fosse inspirado pela loucura, pelos loucos e para os loucos, consagrando a felicidade destes guiados pela paixão e a infelicidade do cientista em sua utilidade racional (cf. ROTTERDAM, 1972).

O *louco no renascimento* é representado pelo homem que erra de cidade em cidade, navegando na *Nau dos Loucos* em uma relação direta com a sabedoria e a verdade.

“(…) confiar o louco aos marinheiros é com certeza evitar que ele ficasse vagando indefinidamente entre os muros da cidade, é ter a certeza de que ele irá para longe, é torná-lo prisioneiro de sua própria loucura” (FOUCAULT, 1978, p.11-12).

Dessa forma há, no Renascimento, uma relação direta e imediata da loucura com a razão, na qual uma fundamenta a outra em uma dialética estrita de reciprocidade e semelhança. Razão e loucura afirmam-se, negam-se, perdem-se e se redimem.

“A loucura torna-se uma forma relativa à razão ou, melhor, loucura e razão entram numa relação eternamente reversível que faz com que toda loucura tenha sua razão que a julga e controla, e toda razão sua loucura na qual ela encontra sua verdade irrisória. Cada uma é a medida da outra, e nesse movimento de referência recíproca elas se recusam, mas uma fundamenta a outra” (FOUCAULT, 1978, p.30).

Idéia esta simbolizada por Foucault com a imagem da *Nau dos Loucos* de Bosch e *Stultiferae naviculae* de Josse Bade²⁴. *Nau dos Loucos* possui, na obra, um sentido simbólico dos

²³ Como ilustração podemos ainda nos utilizar de Luzia de Maria (2005, p. 21) que cita um texto de Brant datado de 1494: “A sageza dos homens sensatos é por vezes curta de vista enquanto os loucos vêem longe”.

²⁴ O quadro de Bosch tem como essência uma cura da loucura, através da ridicularização do poder eclesiástico e denúncia da medicina. Conforme afirma Luzia de Maria (2005, p. 19), “no contexto artístico-literário europeu da

exílios rituais, pois os loucos que erram de cidade em cidade estão entregues ao nada representado pelas águas de um mar não cartografado, múltiplos caminhos do mar de onde as descobertas significantes para o homem europeu são provenientes. Na água há os valores da loucura, que por muito tempo estará ligada ao sonho do homem europeu: ela conduz o louco que vaga nas cidades e purifica sua alma com as descobertas, na incerteza da sorte ²⁵.

A razão, no período Renascentista, se manifesta e triunfa a partir da loucura. A loucura só assume valor e sentido no próprio campo da razão²⁶. Força viva e enigmática da razão. A loucura fascina, pois é saber. Sutil relacionamento que o homem mantém consigo mesmo através do desejo e da ilusão, reivindicando para si a felicidade.

“A loucura também tem seus jogos acadêmicos: ela é objeto de discursos, ela mesma sustenta discursos sobre si mesma; e denunciada, ela se defende, reivindica para si mesma o estar mais próxima da felicidade e da verdade que a razão, de estar mais próxima da razão que a própria razão” (FOUCAULT, 1978, p. 15).

Reivindicação realizada tanto nas navegações como nos teatros – em que a loucura emerge como verdade nas personagens -, sátiras e artes plásticas. Sonho do homem europeu avesso ao mundo. No período barroco, a loucura encontra possibilidade no onirismo, “A liberdade, ainda que apavorante, de seus sonhos e os fantasmas de sua loucura têm, para o homem do século XV, mais poderes de atração que a realidade desejável da carne” (FOUCAULT, 1978, p.20).

Foucault caracterizará esse período da seguinte maneira: “A vitória não cabe nem a Deus nem ao Diabo, mas à Loucura”²⁷ (FOUCAULT, 1978, p.22).

Todavia, a loucura estando diretamente relacionada aos interesses humanos e à suas ilusões, ela é saber, mas também uma “ciência” inútil e desregrada no campo moral dessa sociedade, pois os loucos da *Nau dos Loucos* caracterizam-se como errantes, avaros, delatores, mal interpretadores das escrituras e bêbados que se entregam à desordem e à devassidão do adultério, em suma, tudo o que possa haver de irregularidade da conduta humana (FOUCAULT, 1978,

Renascerça, a segregação dos insanos na vastidão das águas – a peregrinação dos barcos de loucos ao longo de calmos rios ou a sujeição dos mesmos à incerteza dos mares – tornou-se assunto extremamente atraente para pintores e escritores”.

²⁵ Interessante a leitura de José Carlos Bruni (1994) sobre a água e a vida. Em seu artigo enfatiza a dimensão simbólica, ainda moderna, que a água carrega. Água como fonte de vida, purificadora e regeneradora da vida biológica e psíquica. A água análoga ao pensamento filosófico em sua fluidez.

²⁶ Por isso Foucault enfatiza a impossibilidade da partilha razão/loucura no referido período.

²⁷ Período de passagem do teocentrismo da Idade Média para o antropocentrismo Renascentista, em que o domínio da verdade não cabe mais a Deus, mas sim à razão humana.

p.25). Ou seja, o tema da desordem se colocava não em disfunção corporal, fisiológica, mas sim como um excesso de irregularidades (DREYFUS e RABINOW, 1995, p. 04), o que faz dos insanos vítimas de exílios forçados.

Nesse sentido, a experiência da loucura renascentista é uma rigorosa continuação do que simbolizava a lepra na Idade Média. Uma gama imoral da população se vê excluída. Porém, uma exclusão possibilitada de transgressão.

Exclusão e transgressão. Ambigüidade da loucura que será representada ora pela sabedoria, ora pela imoralidade dos costumes – ela representa o real e o ilusório, a verdade e a mentira, a luz e a sombra. Noção que acarretará uma primeira cisão no debate entre a razão e a loucura²⁸.

Por um lado a sabedoria representada nas figuras de uma visão cósmica do mundo, denominada por Foucault como “consciência trágica” da loucura, isto é, a presença de uma transcendência imaginária da loucura que conduz o homem à verdade – saber positivo que dá realidade ao sonho; por outro lado os movimentos de uma reflexão moral, denominada então como “consciência crítica” – ignorância, desmoralização e punição, já que a loucura toma o erro como verdade, a mentira como realidade e a feiúra como beleza. Ascensão e queda, em que a segunda se realiza através de uma ruptura discursiva concretizada pela “consciência crítica da loucura” que ocorre primeiramente no plano filosófico, com o advento do racionalismo cartesiano. Ruptura esta que refletirá imediatamente na experiência clássica da loucura.

“As figuras da visão cósmica e os movimentos da reflexão moral, o elemento *trágico* e o elemento *crítico* irão doravante separar-se cada vez mais, abrindo, na unidade profunda da loucura, um vazio que não mais será preenchido” (FOUCAULT, 1978, p.27).

Com a primeira partilha razão/desrazão, a loucura torna-se uma medíocre verdade, objeto de riso, já que é expulsa da razão e silenciada.

Descartes inaugura a “consciência crítica” da loucura, caracterizada fundamentalmente pela expulsão da loucura da razão, isto é, uma primeira e grande exclusão em que “o perigo da loucura desapareceu no próprio exercício da Razão” (FOUCAULT, 1978, p. 47). Exclusão essa que se baseia rudimentarmente no *cogito, ergo sum* cartesiano, em que o louco, desprovido de

²⁸ Valido ressaltar que Foucault não trabalha razão e loucura em oposição, mas em sentido estrito de partilha. Partilha que significa e acarreta exclusão – esta historicamente construída.

pensamento, inexistente²⁹. Somente o eu que pensa não pode estar louco e ser digno de sua existência.³⁰ A loucura estará, doravante, assimilada ao erro, forma ilusória de existência e sabedoria. Foucault cita Descartes:

“Como poderia eu negar que estas mãos e este corpo são meus, a menos que me compare com alguns insanos, cujo cérebro é tão perturbado e ofuscado pelos negros vapores da bilis, que eles asseguram constantemente serem reis quando na verdade são muito pobres, que estão vestidos de ouro e púrpura quando estão completamente nus, que imaginam serem bilhas ou ter um corpo de vidro” (FOUCAULT, 1978, p.45).

Ou ainda, na entrevista “Loucura, Literatura, Sociedade”, Foucault afirma que Descartes escreve claramente a seguinte idéia nas “Meditações”: “Talvez eu esteja sonhando, talvez meus sentidos me traíam, mas há uma coisa que, tenho certeza, não pode me acontecer, é que eu naufrague na loucura” (FOUCAULT, 1999, p. 219).

Consciência crítica que toma força e exclui a consciência trágica e transgressiva da loucura³¹, inaugurando um novo período demarcado pela cisão Razão/Desrazão³². Fechou-se o grande círculo. Doravante a razão (sabedoria do homem renascentista) tornou-se loucura. Através da supremacia da consciência crítica há a possibilidade de um fato, de um objeto discursivo volúvel a ser monologado.

O Período Renascentista é trabalhado na obra de forma secundária, porém significativa³³, pois o que interessa a Foucault é a Época Clássica, na qual analisa paciente e minuciosamente os arquivos em suas historicidades e implicações na Modernidade. Por isso, talvez, poder-se-ia afirmar que o capítulo “*Stultifera Navis*” carrega em si um espaço tão indefinido, ambíguo e aquático como era a *Nau dos Loucos* (FRAYZE-PEREIRA, 1985, p.128). Experiência originária

²⁹ Sobre a leitura foucaultiana do *cogito* cartesiano há uma refutação de Derrida, contida em “Leituras da História da Loucura” (ROUDINESCO, 1994). Refutação esta respondida por Foucault no apêndice da edição de 1972, na qual utiliza metodicamente ponto por ponto da argumentação de Derrida para comparar com o texto de Descartes e reafirmar sua leitura de que, de fato, o pensamento cartesiano exclui a loucura do pensamento.

³⁰ Loucura como condição de impossibilidade do pensamento, do sujeito que pensa (FOUCAULT, 1978, p.46).

³¹ “A experiência trágica e cósmica da loucura viu-se mascarada pelos privilégios exclusivos de uma consciência crítica” (FOUCAULT, 1978, p.28-29).

³² Tal cisão marcada pelo racionalismo cartesiano refletirá, também, como veremos adiante, na percepção moderna da loucura, já que em Descartes temos a unidade do sujeito do conhecimento que permeará toda a tradição do conhecimento ocidental.

³³ A relevância do período encontra-se em toda a obra, já que as conseqüências *críticas* da loucura possibilitarão, em certo grau, sentido à experiência clássica e moderna da loucura. Relevância notável também no ressurgimento da experiência trágica, que analisaremos detalhadamente nos capítulos 4 e 5 que se empenharão em analisar o discurso autobiográfico de Nietzsche como forma transgressiva da loucura, em conformidade com a leitura foucaultiana.

da loucura que traz consigo um peso ontológico, transcendência aparentemente ocultada pelos saberes do homem racional, mas manifestada na aurora da psiquiatria moderna.

Nesse sentido, “à *hermenêutica* renascentista se contrapõe, com os clássicos, a necessidade de uma *analítica*. Os renascentistas interpretam. Os clássicos analisam” (TERNES, 1995, p.48). Da possibilidade transgressiva de uma loucura audível, permitida pela interpretação renascentista, resta o projeto de um silenciamento emergente no período Clássico e consolidado posteriormente.

É assim que podemos afirmar a emergência de um projeto racional de silenciamento. A loucura, com a primeira grande partilha no pensamento cartesiano, passa a ser o exterior líquido e jorrante da rochosa razão (FOUCAULT, 1999, p.186). De um lado uma loucura expressiva, excessivamente trágica, uma natureza secreta que não se calará, sendo representada na modernidade por Goya, Nietzsche, Van Gogh, Nerval, Höderlin, Artaud; por outro lado uma loucura sendo domesticada e silenciada pelo uso racional da razão que desembocará, após o classicismo, na ciência médica.

1.3 Época Clássica: o diálogo rompido

Através da denúncia moral da loucura abre-se a possibilidade para um novo período, o Classicismo. “Não existe mais a barca [referindo-se à *Nau dos Loucos*], porém o hospital (...) Nesse ‘hospital’ o *internamento* é uma seqüência do *embarque*” (FOUCAULT, 1978, p.42-43). A loucura deixa de ser audível para ganhar um novo estatuto,

“O percurso da dúvida cartesiana parece testemunhar que no século XVII esse perigo está conjurado e que a loucura foi colocada fora do domínio no qual o sujeito detém seus direitos à verdade: domínio este que, para o pensamento clássico, é a própria razão. Doravante, a loucura está exilada” (FOUCAULT, 1978, p. 46).

Desse modo, os leprosários que subsistiam como uma estrutura vazia após o desaparecimento da lepra se vêem novamente povoados, mas agora por uma população nada homogênea de “loucos”³⁴. Recorrência histórica de *História da Loucura*, continuidade da descontinuidade.

³⁴ Utilizamos aspas pois, como veremos, essa nova instituição não se caracteriza pela função terapêutica da loucura e, principalmente, por não ser um espaço exclusivo de loucos.

Após a imagem da loucura errante porém audível e capaz de apreender o mundo em sua transcendência imaginária, que o conduz à sabedoria, resta ao louco, a partir de então, o confinamento, a Grande Internação da Era Clássica, período em que a loucura será reduzida institucionalmente ao silêncio³⁵. Nesse sentido, a loucura renascentista que pertenceu à sabedoria em sua loquacidade aquática – desrazão oceânica –, doravante se verá firmada à terra firme da razão. Assim afirma Foucault sobre a racionalidade emergente, em seu artigo de 1963 “A água e a loucura”: “Ilha ou continente, ela repele a água com uma obstinação maciça: ela só lhe concede sua areia” (FOUCAULT, 1999, p. 186).

Eis o período extensamente trabalhado pelo pensador. A partir de então podemos compreender o projeto de silenciamento e o contexto reconstruído na perspectiva da obra que, detalhando a Época Clássica, possibilita a compreensão da loucura e seus mecanismos de exclusão na modernidade.

É no século XVII, principalmente na sua segunda metade, segundo Foucault, que são criadas as casas de internamento³⁶. Em 1656 é baixado um decreto em Paris, por Luís XIV, da fundação do Hospital Geral³⁷ – instituição que depende primeiramente de uma jurisdição para a “prisão”, portanto não como um estabelecimento médico, voltado à terapêutica, mas sim uma estrutura semi-jurídica, de ‘polícia’, que, através das autoridades, decide, julga e condena o louco. Portanto, o Hospital Geral surge como uma “política direta da autoridade real” (DREYFUS e RABINOW, 1995, p. 05).

Instituições que irão se espalhar por toda a França às vésperas da Revolução e, posteriormente, por toda a Europa, sendo elas, normalmente, conforme já afirmamos, antigos leprosários. Difícil definição dessas instituições. Têm estas ora o desejo de ajudar, ora a necessidade de reprimir, conforme o valor moral daqueles a quem o internamento é imposto.

As significações das internações são políticas, sociais, religiosas, econômicas e morais; todas essas alicerçadas na emergente preocupação burguesa de por em ordem o mundo da miséria, desemprego, ociosidade; enfim, às ameaças e obstáculos à ordem burguesa. O

³⁵ Foucault demonstra que a loucura, concebida como sagrada no renascimento, torna-se imoralidade profana no classicismo, de uma experiência religiosa que a santifica para uma concepção moral que a condena. “O que se passou entre o fim da Renascença e o apogeu da era clássica não é, portanto, apenas uma evolução nas instituições: é uma alteração na consciência da loucura; são os asilos do internamento, as casas de força e de correção que doravante representam essa consciência” (FOUCAULT, 1978, p. 123).

³⁶ Local em que, posteriormente, a psiquiatria de Pinel encontrará seu recanto analítico como uma habitat natural dos loucos.

³⁷ No mesmo ano uma em cada cem pessoas da população parisiense se vê reclusa.

internamento caracteriza-se, por Foucault, como “um amálgama abusivo de elementos heterogêneos” (FOUCAULT, 1978, p.55), ou seja, uma população misturada e confusa por uma nova sensibilidade social européia.

Sensibilidade social que se define e se organiza nos privilégios morais da razão. Moralidade religiosa e social que impedem a miséria e a ociosidade, e onde encontramos o sentido do internamento clássico.

Enquanto o protestantismo buscava ‘salvar’ a pobreza, pois para Lutero e Calvino em Deus não há a diferença entre pobreza e riqueza, mas apenas uma questão a ser ressaltada, a da predestinação; socialmente, a questão da miséria é vista de outra maneira, como um obstáculo à ordem burguesa, por isso a necessidade de sua supressão. Suprimir a miséria e a caridade é um dever social, mas também cristão. “Ela [a miséria] passa de uma experiência religiosa que a santifica para uma concepção moral que a condena” (FOUCAULT, 1978, p. 59). Desse modo, a Igreja católica entra na mesma ordem, em que são pobres aqueles que não têm a força do corpo, por isso a caridade também alimenta o mal. A miséria, frente à moralidade cristã, não será mais considerada numa dialética de humilhação e glória, mas na relação entre ordem e desordem, encerrando-se na culpabilidade (FOUCAULT, 1978, p.58).

Nesse sentido, o cristianismo divide os miseráveis entre bons e maus, sendo os primeiros submissos à ordem, motivo pelo qual vêm no internamento uma obra de reconforto; e os segundos insubmissos, por isso vêm o internamento como forma de repressão; porém ambos merecem a exclusão tanto a título de benefício quanto a título de punição. “É ao mesmo tempo recompensa e castigo, conforme o valor moral daqueles sobre quem é imposto” (FOUCAULT, 1978, p. 61). Ou seja, o interno é colocado numa valorização ética e é tratado como sujeito moral. Desse modo, a miséria, na Era Clássica, é encarada no horizonte moral da sociedade, pois perturba a ordem do espaço social.

“Há aí toda uma reabilitação moral do Pobre, que designa, mais profundamente, uma reintegração econômica e social de sua personagem. Na economia mercantilista, não sendo nem produtor nem consumidor, o Pobre não tinha lugar: ocioso, vagabundo, desempregado, sua esfera era a do internamento, medida com a qual era exilado e como que abstraído da sociedade” (FOUCAULT, 1978, p.405).

Nova sensibilidade social, portanto, em que há todo um imaginário que produz a loucura com base na valorização ética e na sujeição moral do indivíduo. Motivo pelo qual o internamento, nesse período, constitui-se como um problema de polícia, estrutura semi-jurídica, vitória parlamentar e não médica. Estrutura semi-jurídica, pois, em seu estatuto ético, o internamento tem como função a correção na falha do indivíduo, o que lhe atribui o aspecto de um aparelho jurídico composto por um material de repressão – poder de autoridade, direção, administração, polícia, jurisdição, correção e, sobretudo, punição (FOUCAULT, 1978, p. 74).

No referido período, vale ressaltar que, antes do domínio moderno-científico da loucura, esta se encontra sob tutela e domínio de uma diversidade de agentes sociais. Polícia, família e igreja são os agentes de internação por excelência³⁸. Moralidade que permeia todo o projeto clássico de internamento e o conseqüente de silenciamento do louco.

“Aquilo de que se trata é todo um obscuro relacionamento entre a loucura e o mal, relacionamento que não é mais considerado, como na época da Renascença, como relacionado com todos os poderes ocultos do mundo, mas com esse poder individual do homem que é sua vontade. Assim a loucura lança raízes no mundo moral” (FOUCAULT, 1978, p. 141).

Frente a essa moralidade, o trabalho assume destaque diante da sensibilidade social, visto que é “encantamento moral” e “transcendência ética”, inserido, também, sob essas justificações, nas casas de internamento como um remédio para a ociosidade³⁹, já que na existência humana da burguesia ascendente é no trabalho que se encontra o ímpeto máximo de felicidade social.

“A partir da era clássica e pela primeira vez, a loucura é percebida através de uma condenação ética da ociosidade e numa imanência social garantida pela comunidade do trabalho. Esta comunidade adquire um poder ético de divisão que lhe permite rejeitar, como num outro mundo, todas as formas de inutilidade social. É nesse outro mundo, delimitado pelos poderes sagrados do labor que a loucura vai adquirir o estatuto que lhe reconhecemos. Se existe loucura clássica alguma coisa que fala de *outro lugar* e de *outra coisa*, não é porque o louco vem de um outro céu, o do insano, ostentando seus signos. É porque ele

³⁸ Destacamos qual foi a função de polícia e igreja para o internamento. No que diz respeito à família, esta surge através de uma nova economia das relações intrafamiliares, assumindo o papel de agente patologizante da loucura assimilada à falta moral. Assim há uma consciência enunciativa sobre a loucura que se efetiva através de um conhecimento monossilábico sobre ela, percepção de não-ser louco e a constatação afirmativa de ‘esse aí é louco!’ – apreensão perceptiva.

³⁹ Evitando, assim, as revoltas e agitações dos desempregados durante crises econômicas. Afirma Foucault: “O trabalho nas casas de internamento assume assim uma significação ética, dado que a preguiça tornou-se a forma absoluta da revolta” (FOUCAULT, 1978, p. 72). Internamento, portanto, como política assistencial.

atravessa por conta própria as fronteiras da ordem burguesa, alienando-se fora dos limites sacros de sua ética” (FOUCAULT, 1978, p. 73).

Enfim, há, na Era Clássica, todo um castigo moral da miséria. Moralidade que se constituirá como fundamental, na perspectiva do presente trabalho, para o rompimento de um diálogo antes existente entre razão e loucura, conforme notamos no Renascimento. Tal moralidade só se tornou possível através uma nova sensibilidade, em que a loucura se encerra como problema de ‘polícia’, digna de internação, o lugar mais profundo da exclusão, da sujeição, já que ela perturba a ordem do espaço social. A loucura se encerra, portanto, na ‘percepção’ da periculosidade do indivíduo – medo da loucura é a essencialidade do internamento, pois esta se encontra fora da ordem moral, econômica e social. Motivação aparente e fundamental para a exclusão.

Esta nova sensibilidade se constitui através do que Foucault denomina como ‘percepção’ do louco, noção distinta de ‘conhecimento’. ‘Percepção’, terminologia privilegiada na analítica do pensador, se justifica por meio da relação que se tem do louco em nível institucional; enquanto ‘conhecimento’ é a elaboração teórica conceitual sobre a loucura que haverá na modernidade do século XIX. Nesse sentido, o hospital aparecerá como o recanto analítico por excelência de uma ‘percepção’ e, conseqüentemente, para a futura elaboração conceitual de seu objeto. Enfim, as práticas sociais que se sobrepõem à loucura se tornam imprescindíveis na obra para a compreensão da emergência de um saber sobre esta. Práticas transformadas juntamente com as mudanças políticas e econômicas que possibilitam a percepção do louco e uma nova experiência, mas não, ainda, o conhecimento.

Em meio a essa nova sensibilidade⁴⁰ que torna uma experiência da loucura possível na Era Clássica, sensibilidade esta compreendida por Foucault em valor de “invenção”, 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” (FOUCAULT, 1978, p.78). Todas essas novas significações, tomadas no sentido de uma sensibilidade concebida como utilidade, da pobreza à relevante importância do trabalho e seus valores éticos, funde uma nova experiência da loucura: o Grande Enclausuramento.

⁴⁰ Sensibilidade e experiência são termos aproximados em noção de semelhança, conforme afirma Roberto Machado (1981).

Neste lugar-comum de internamento haverá uma heterogeneidade de rostos confusos, pois ela interna todos anormais isentos de signos de diferença⁴¹. Vista na ótica da eliminação de todos os indivíduos “associais”, a exclusão assume o sentido de correção – exclusões superpostas como correção do mundo burguês. Sobre esta segregação na Idade Clássica, a qual Foucault ironicamente chamará de “gesto amigo da segregação”, afirma:

“É fato que nos internos do século XVIII podemos encontrar uma semelhança com nossa personagem contemporânea do a-social, mas ela pertence apenas à ordem do resultado, pois esta personagem foi suscitada pelo próprio gesto da segregação. Chegou o dia em que esse homem que partiu de todos os países da Europa para um mesmo exílio por volta da metade do século XVII, foi reconhecido como estranho à sociedade que o havia escorraçado e irredutível as suas exigências, ele se tornou então, para maior tranqüilidade de nosso espírito, o candidato indiferenciado a todas as prisões, a todos os asilos, a todos os castigos. Na realidade, não é mais do que o esquema de exclusões superpostas” (FOUCAULT, 1978, p. 81).

Exclusões superpostas que, embora tenha outro significado na obra de Foucault, surgem com a necessidade de organização de um mundo ético, portanto com a necessidade de correção e integração social do indivíduo encerrado em sua culpabilidade. Isto é, uma reforma moral que reconduziria o louco, tido no classicismo como desarazoado, à luz da verdade, retirando-o das trevas obscuras dos maus hábitos e comportamentos. Todavia, Foucault mostrará, através da minúcia em que analisa documentos e arquivos, que, na verdade, este não era um isolamento objetivo de cura, pois, desprovido de terapêutica, encerra-se simples e fundamentalmente como uma segregação designada pela culpabilidade do indivíduo, considerado anormal para os padrões sociais da época. Louco recluso, diálogo rompido, projeto de silenciamento da loucura: criou-se, na Época Clássica, toda uma geometria imaginária da moral que legitima a exclusão, impossibilita a transgressão da loucura e lhe atribui, no sentido religioso da moral-cristã, o significado de pecado.

Essa geometria moral da época clássica pressupõe e legitima um mecanismo de exclusão. Este, representado na criação dos Hospitais Gerais, assume como tarefa essencial a condenação ética do erro, condenação valorada. Na Idade Clássica, todo um conjunto de valores é

⁴¹ Nesse sentido, vale a ressalva de que, loucos e não-loucos, como os criminosos, encontram-se no mesmo espaço de exclusão devido a uma percepção moral, o que atribui sentido não de terapêutica médica, mas sim o regime de correção, obedecendo às leis pedagógicas do internamento (FOUCAULT, 1978, p. 116).

considerado “imoral”. Toda uma homossexualidade que estava livre para se exprimir na renascença, será silenciada e passada para o lado do interdito, juntamente com as práticas de sodomia. Haverá, doravante, também, uma divisão no amor: amor racional e desatinado, sendo o segundo justificado pela prática homossexual⁴². Nesse sentido que o casamento será visto, na ótica da ordem burguesa, como encantamento moral e contra a corrupção do gênero humano. A prostituição, assume, também, o significado de escândalo público – monstruosidade⁴³ na qual a loucura deve ser mostrada ao público; bem como a libertinagem, esta que representa a não razão dos desejos. No âmbito da moral burguesa todas as categorias de profanação denominam-se como insanidade. Na moralidade religiosa encerra-se como desrazão a blasfêmia, o sacrilégio do suicídio, feitiçaria, magia, alquimia, e todas as formas de adivinhações. Serão consideradas, todas, faltas morais dignas de punição, devido suas ameaças à ordem sagrada, já que a crença encontra-se no âmbito da ordem⁴⁴. Necessidade ética do internamento não coesa, mas multifacetada por uma diversidade que habita o campo da desrazão. Ética sexual, ética do trabalho e ética da religião compõem a moralidade clássica. Assim há toda uma estrutura de separação que carrega em si a patologia social.

Dessas classificações produziu-se um espaço homogêneo, que é o internamento, constituído por uma heterogeneidade de internos:

“Estranha superfície, a que comporta as medidas de internamento. Doentes venéreos, devassos, dissipadores, homossexuais, blasfemadores, alquimistas, libertinos: toda uma população matizada se vê repentinamente, na segunda metade do século XVII, rejeitada para além de uma linha de divisão (...) (FOUCAULT, 1978, p. 102).

Todos estes internados por uma coerência que não é totalmente do direito e nem de uma ciência, mas sim objeto de uma percepção que se tem do insensato, percepção reconhecida e denunciada, medida de ordem e precaução de polícia. A loucura se verá, por esses três séculos que constituem a Época Clássica, atada às práticas que a silenciam. Exilada e silenciada pela sociedade em instituições que a representam. Exorcizar a loucura para não mais conviver com

⁴² Até 1985 a psiquiatria concebera o homossexualismo como doença mental, enquanto a psicanálise, em sua abertura de diálogo, não.

⁴³ A loucura como monstruosidade e animalidade – parentesco mais próximo e imediato entre loucura e irracionalidade, negação absoluta da razão humana -, espetáculo público a ser mostrado de forma risonha no classicismo, que é retratada por Foucault (1978) no capítulo 5 “Os Insensatos”.

⁴⁴ Toda esta discussão encontra-se nas páginas 89 a 102 de *História da Loucura* (FOUCAULT, 1978).

ela, tratá-la como um Ser-Outro⁴⁵, ou ainda, um Não-Ser, “na dança insana das vidas imorais” (FOUCAULT, 1978, p. 136). Eis a máxima do período aqui retratado.

Na Época Clássica, período reconstruído na perspectiva do autor para compreender a modernidade, saúde e desatino, normal e anormal são alguns dos binômios que constituem a noção de Razão e Desrazão. Conflito irreconciliável entre razão e desatino. Bem e mal está em vias de consolidação: “Ao inventar, na geometria imaginária de sua moral, o espaço do internamento, a época clássica acabava de encontrar ao mesmo tempo uma pátria e um lugar de redenção comuns aos pecados contra a carne e às faltas contra a razão” (FOUCAULT, 1972, p. 87), pois loucura representa, no sentido clássico, a cegueira, ofuscamento em pleno dia, obscuridade; enquanto verdade e clareza compõem o espírito do racionalismo clássico.

Desse modo, o conceito de Desrazão torna-se imprescindível para a analítica sobre a loucura na Época Clássica. Como negatividade absoluta do pensamento, contra-natureza da razão humana, imediata oposição à razão, o conceito será utilizado posteriormente como um dos pilares fundadores da medicina psiquiátrica e sua nova elaboração conceitual. Por enquanto, desrazão designa pura e simplesmente uma denúncia moral, representando a transição de sua autonomia do período barroco para sua heteronomia e dependência da razão clássica. Não mais uma dialética de reciprocidade, mas uma dependência que envolve dominação. Assim um campo de racionalidade sobre a loucura tornou-se possível. Práticas econômicas e políticas fundamentaram a exclusão do louco na sociedade ocidental do período mais extensamente analisado por Foucault como chave interpretativa da modernidade. Por isso, loucura ou desrazão, se assim quisermos, nada mais são que uma produção social⁴⁶. Conforme afirma Deleuze (1987, p.74), “os enunciados do século XVII inscrevem a loucura como grau extremo da desrazão (noção-chave)”, envolvendo nessa conceituação oriunda de uma sensibilidade peculiar ao período toda uma gama de depravados, isto é, sujeitos imorais.

Nessa aglomeração multifacetada que são as casas de correção, não se encontram apenas loucos, mas também criminosos. A grande família dos anormais se formou, no século XVII,

⁴⁵ O louco como ‘Outro’ em relação aos outros. O ‘Outro’ no sentido da exceção, entre os outros no sentido de universal (FOUCAULT, 1978, p. 183).

⁴⁶ Conforme bem afirmou Roberto Machado (1981, p. 66), “o que dá coerência ao fenômeno do enclausuramento é uma percepção que distingue, isola e exclui, esta percepção se exerce a partir da razão considerada como critério que permite desclassificar toda essa população como marcada pelo índice negativo de desrazão”.

numa correlação imediata de instituições de controle e seus mecanismos de vigilância⁴⁷. Sob a justificação da normalização, a segregação emerge conforme a periculosidade do indivíduo inserido na sociedade. Internação, algo que viria a ser a mais profunda exclusão: manicômio e prisão, estas em nome do bem-estar social⁴⁸.

Na Época Clássica não há, ainda, conforme já afirmamos, a preocupação médica com a loucura, mas, sobretudo, ética. Se o médico visita os hospitais é por receio de disseminação das doenças ali presentes para toda a população e, quando descobre um grau razoável de curabilidade, utiliza-se de terapêuticas tais como sangria, purgação, teatro, passeio, viagem, retiro e banhos⁴⁹. Cura ainda em sentido estrito de reabilitação moral do desarazado. Questão esta presente no trabalho de Foucault de 1954 que precede *História da Loucura na Idade Clássica*, “Doença Mental e Psicologia”.

“Essas casas não têm vocação médica alguma; não se é admitido aí para ser tratado, mas porque não se pode ou não se deve mais fazer parte da sociedade. 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” (FOUCAULT, 1975, p.79).

Mesmo isenta de designação médica, é na Época Clássica que, segundo Foucault, se transitará de uma percepção para o conhecimento da loucura.

De uma ‘consciência crítica’ que a denuncia enquanto imoral, fundamentando o rompimento de um diálogo entre razão e desrazão, perpassando por uma ‘consciência prática’, ou seja, o internamento, haverá, também, uma ‘consciência analítica’ da loucura que pertence a um olhar que a domina, que intenta objetivá-la no campo discursivo da nomenclatura científica. A

⁴⁷ Sobre a correlação entre o modelo psiquiátrico e penitenciário sob o aspecto da vigilância, ver Capítulo IX “Poder e Verdade”, in “Michel Foucault: uma trajetória filosófica” (DREYFUS e RABINOW, 1995).

⁴⁸ Embora não seja o objetivo deste trabalho, vale ressaltar que, com relação às instituições judiciárias do século XVII, Foucault afirma em seu curso “Os Anormais” ocorrido entre 1974-1975, que, “o enclausuramento exclui de fato e funciona fora das leis, mas tem como justificação a necessidade de corrigir, melhorar a respiciência, de fazer retornar a ‘bons sentimentos’” (FOUCAULT, 1997, p.63). Noção semelhante às casas de internamento que têm como técnica suprema o adestramento dos indivíduos que escapam à normatividade social. Ainda, em *História da Loucura*, Foucault afirma a subsistência dessas duas figuras sozinhas em um internamento esvaziado de conteúdo, únicas com relação à necessidade de internamento (FOUCAULT, 1978, p. 399). Estabelece, ainda, um estranho parentesco entre loucura e crime, em que demasiadas vezes o segundo se justificou, e ainda se justifica, por indícios da primeira. Sobre uma psiquiatria portadora de juízo penal, ver: “Mesa redonda sobre a Expertise Psiquiátrica” (FOUCAULT, 1999).

⁴⁹ Sentido ambíguo da água: se antes ela representava a loucura em sua sabedoria, doravante, no classicismo, representará, ela, a terapia que reconduz o indivíduo à sua normalidade.

esta consciência repousa, segundo critérios psiquiátricos, o “olhar do bem sabido” (FOUCAULT, 1978, p. 169).

Isto é, no classicismo que teremos uma formulação que transita do reconhecimento da loucura para seu “efetivo”⁵⁰ conhecimento. Era Clássica concebida como a era do entendimento sobre a existência da loucura, conforme afirma o pensador. Uma loucura, por um lado, intensamente excluída e, por outro, inteiramente objetivada.

Os indícios de tal objetivação cabem aos primeiros nosógrafos⁵¹ do século XVIII, que analisam a loucura em si mesma. Assim, “todo um mundo patológico é organizado conforme as novas formas” (FOUCAULT, 1978, p. 190).

Aos classificadores do século XVIII, que fundamentariam a ciência taxonômica que é a psiquiatria, reduzindo as loucuras a espécies específicas, Foucault os comparará às classificações específicas de botânicos, dedicando-lhes, para isso, todo um capítulo intitulado “O louco no Jardim das Espécies”, em que demonstrará como o louco não se encontrará mais no espaço homogêneo dos anormais, mas, doravante, diferenciados entre diversas espécies, revelando-nos, assim, uma não-semelhança de desatinos.

O espaço de classificação abre-se sem interditos para a análise da loucura e ali ela encontrará seu lugar como doença mental. Toda uma racionalidade moderna está em via de formação para a total consolidação do silenciamento da loucura, tema do presente trabalho, e a estruturação arquitetônica do asilo.

Foucault mostrará, desde já, como esta nosografia prescrita no final do século XVIII, assumirá o aspecto de retratos morais, para fundamentar, então, como a especulação científica estava, desde de seu início, vinculada à uma experiência moral da loucura que a condena.

O mundo clássico representou, como vimos, uma excelência da razão em contraposição à desrazão, sendo ela (a razão) o conteúdo de percepção do louco. O louco só pode ser percebido como louco em relação à razão. Nesse sentido, a loucura nada mais pode ser do que um discurso delirante⁵², assimilação de sonho e erro, razão ofuscada, revelação do não-ser. Linguagem silenciada desde a consciência denunciadora até sua prática.

É, portanto, no século XVII e XVIII quando se formula um sujeito de conhecimento, “o sujeito como fundamento, como núcleo central de todo o conhecimento, como aquilo em que e a

⁵⁰ Colocamos entre aspas, pois, neste conhecimento repousa a crítica de Foucault.

⁵¹ Os primeiros classificadores são: Paracelso, Platero, Jonston Boisser de Sauvages, Linné, entre outros.

⁵² O delírio como sonho das pessoas acordadas, estado de vigília (FOUCAULT, 1978, p. 240).

partir de que a liberdade se revelava e a verdade podia explodir” (FOUCAULT, 1999a, p.10). Esta é a representação do médico pela ciência psiquiátrica, sujeito que se constitui no interior de uma determinada especificidade histórica na qual há possibilidades para uma verdade.

Afirma Deleuze sobre a transição do período clássico para a modernidade:

“(…) o hospital geral enquanto forma de conteúdo ou lugar de visibilidade da loucura não tinha de maneira nenhuma a sua origem na medicina, mas na polícia; e a medicina como forma de expressão, agente de produção para enunciados de ‘desrazão’, arvorava seu regime discursivo, os seus diagnósticos e os seus cuidados no exterior do hospital” (DELEUZE, 1987, p. 90).

Essas serão as condições de possibilidade para uma loucura objetivada, medicalizada e silente no período que se abre como uma estrutura de recusa, a partir da qual se denuncia uma palavra como não sendo linguagem, um gesto sem obra, uma figura sem lugar na história, em suma, uma loucura silente.

1.4 Modernidade: a consolidação do silenciamento

Foucault ao tratar a Modernidade, período que tem início entre o final do século XVIII e início do século XIX, afirmará a consolidação do projeto racionalista do classicismo. É quando “marcar-se-á a viva imagem da razão com ferro em brasa” (FOUCAULT, 1999, p. 199).

É na barca do internamento da Era Clássica, como exclusão de todos indivíduos “a-sociais”, nocivos à ordem social, que se formará uma consciência médica da loucura, noção até então rejeitada pelos historiadores tradicionais da psiquiatria. Ou seja, é no racionalismo clássico que há os indícios para a autorização de uma confusão entre castigo e remédio, punição e cura.

Embora Foucault não seja um epistemólogo preocupado com o progresso científico, pois é na própria noção de ‘progresso’ que repousa sua crítica à ciência psiquiátrica, encontramos em sua obra uma prefiguração, para não dizer origem⁵³, de uma consciência que converterá o desraizado da Época Clássica em doente mental na Modernidade⁵⁴.

⁵³ Termo metafísico frequentemente refutado por Foucault e Nietzsche, privilegiando, estes, a noção de proveniências das idéias, coisas e fatos históricos.

⁵⁴ “Talvez o fato de a loucura pertencer à patologia deva ser considerado antes como um confisco – espécie de avatar que teria sido preparado, de longa data, na história de nossa cultura, mas não determinado de modo algum pela própria essência da loucura” (FOUCAULT, 1978, p. 159).

É nesse sentido que podemos afirmar que Foucault não realiza um discurso epistemologizante sobre a psiquiatria, isto é, sua análise não permeia a interioridade do discurso médico, mas privilegia sobretudo o exterior desses saberes e dentro de quais procedimentos sociais esses discursos se afirmaram e se legitimaram enquanto ciência⁵⁵. Portanto, Foucault, revolucionando a história até então produzida sobre a psiquiatria, nos ensinará outra forma de pensá-la, retirando a primazia de veracidade. Lembremos de sua afirmação já citada em seu prefácio de 1961: “Há que se desprender das verdades terminais” (FOUCAULT, 1999, p. 140). Isso será possível somente através de um distanciamento do que é concebido como verdade, esta que se constrói no decurso histórico, sobre a loucura para então analisá-la em suas condições históricas de possibilidade. A historicidade de Foucault se caracteriza, sobretudo, pela condição de enunciado e visibilidade que cada época produz, conforme sua sensibilidade⁵⁶. Na modernidade não será diferente: uma nova percepção e uma nova conceituação sobre a loucura se formularão. Surge a indagação: quais as circunstâncias e quais as condições que permitem a emergência de um discurso sobre a doença mental? Ou ainda, quais as condições históricas que possibilitam e permitem discursos e práticas que interpretam o fato patológico em sua naturalidade? Estas foram, indubitavelmente, algumas das questões que induziram Foucault a produzir *História da Loucura*, questões também presentes em seu trabalho de 1954, “Doença Mental e Psicologia” (cf. MACHEREY, 1985).

Foucault, assim, desenvolve a crítica a essa “ciência duvidosa”, a psiquiatria, e sua apropriação naturalista do objeto. Vale ressaltar, ainda, que sua produção de maneira genérica tem como preocupação fundamental realizar uma reconstituição crítica das ciências do homem, sendo a psiquiatria, aqui, o alvo. Isto é, espaço ambíguo do homem no século XIX: objeto para um saber (o louco para a psiquiatria) e sujeito de um saber (sujeito que conhece, médico)⁵⁷. Como forma analítica para desenvolver sua crítica, Foucault se utilizará de discontinuidades

⁵⁵ “Seu objetivo é estabelecer as condições históricas de possibilidade dos discursos e das práticas que dizem respeito ao louco considerado doente mental” (MACHADO, 1981, p. 58).

⁵⁶ Espaço e visibilidade conjugam-se na analítica foucaultiana, pois o saber se define pelas condições do visível e enunciável próprio de cada formação histórica. Segundo Deleuze (1987, p.87), “cada formação histórica vê e faz ver tudo o que pode em função de suas condições de visibilidade, assim como diz tudo o que pode em função de suas condições de enunciado”. Foucault trabalha com espaços de visibilidade construídos pela racionalidade ocidental: asilos, prisões, hospitais, escolas, etc.

⁵⁷ “Foucault acredita que o estudo dos seres humanos apresentou-se de uma forma radicalmente diferente no final do século XVIII, quando os seres humanos vieram a ser interpretados como sujeitos do conhecimento e, ao mesmo tempo, objetos do seu próprio conhecimento” (DREYFUS e RABINOW, 1995, p. XV).

históricas, todavia, conforme já dito, afirmará a orientação entre um período e outro. Assim não será diferente entre o Classicismo e a Modernidade.

No Classicismo, encontramos um campo de racionalidade para a loucura, a partir da qual a loucura, em uma multiplicidade de experiências, encontrará seu domínio lógico e natural. Exclusão que autoriza e legitima a ascensão do saber objetivo e positivo sobre a loucura.

“Transformação que as épocas posteriores acolheram como uma aquisição positiva, o advento, se não de uma verdade, pelo menos daquilo que torna possível o conhecimento da verdade. Mas que ao olhar da História deve surgir como aquilo que ela foi, isto é, a redução da experiência clássica do desatino a uma percepção estritamente moral da loucura, que servirá secretamente de núcleo a todas as concepções que o século XIX fará prevalecer, a seguir, como científicas, positivas e experimentais” (FOUCAULT, 1978, p. 377).

Foucault mostrará, ao longo de seu trabalho, que a medicina psiquiátrica, saber científico-positivo sobre a loucura, receberá das constatações do internamento clássico as certezas de sua eternidade, reconhecendo que seu objeto de pesquisa estava ali, esperando-a no tempo. Nesse sentido, poderá afirmar que, “o que se chama de prática psiquiátrica é uma certa tática moral” (FOUCAULT, 1978, p. 501). Moral advinda do classicismo e apropriada pela ingenuidade do positivismo moderno que acreditava reconhecer e conhecer a loucura em sua natureza.

Uma nova elaboração conceitual está em vias de consolidação. É na Modernidade que se efetivará a transição da noção de desrazão, em sentido absoluto de negação da razão, para a doença mental, acreditando, assim, romper com a negatividade clássica da exclusão para oferecer uma alteridade positiva de cura aos doentes. De elementos a-sociais do internamento clássico, os doentes mentais passarão a ter conotações clínicas, classificados segundo uma lógica natural das ciências botânicas – ‘o louco no jardim das espécies’ -, porém ainda entregues à exclusão. Transformação que só será possível através do gesto de “libertação”⁵⁸ dos loucos por Pinel e Tuke. Assim afirma Lebrun,

“Em poucos anos – os que são marcados pelos nomes de Tuke e Pinel – o internamento muda de função. Deixa de constituir uma simples medida de proteção social. Desde então, os loucos não serão mais misturados com os

⁵⁸ Utilizamos aspas, pois, para Foucault não houve uma libertação, mas apenas e sobretudo um outro acorrentamento. Nesse sentido, o gesto “libertador” de Pinel não é considerado por Foucault como revolucionário, mas sim como conservador de uma ordem.

debochados, os pródigos e blasfemos: de elementos a-sociais, convertem-se em doentes, objeto de observações e cuidados clínicos” (LEBRUN, 1985, p. 15).

Conhecimento científico que buscava, a princípio, um distanciamento da percepção moral do louco que se tinha no período Clássico. Todavia, Foucault nos mostra, inversamente, que essa continua a ser uma prática moral e não científica. Não foi introduzida uma ciência, mas apenas uma figura: o médico. Figura introduzida não pelo conhecimento da loucura, mas antes por sua dominação. Dominação que se dá no campo restrito de razão e loucura, isto é, na consciência médica de não ser louco. Se antes os agentes internadores eram as famílias, igreja e polícia; na Modernidade o agente por excelência do internamento será o médico, taumaturgo da cura. A personagem do médico encontrou possibilidades através de Pinel e Tuke, fundadores do arquétipo do asilo moderno.

Após a Revolução Francesa, mais especificamente em 1794, haverá a liberação dos acorrentados no hospital Bicêtre⁵⁹ restando, no internamento, apenas os doentes mentais, conforme a terminologia da psiquiatria moderna. Com Pinel na França e Tuke na Inglaterra, o médico ganha um novo estatuto, estatuto positivo de cientista que investiga e procura uma denotação epistemológica sobre a figura até então animalésca que era o louco, transferindo a culpa e a responsabilidade de qualquer afecção ao indivíduo e, consagrará, assim, a descoberta de uma verdade recôndita, natural e objetiva de seu objeto.

Foucault analisa esses discursos filantrópicos, que “libertam” a loucura de suas correntes, demonstrando o ocultamento de um outro acorrentamento, pois, para ele, decorre de um erro científico crer que houve uma transformação do louco no que diz respeito ao seu status anterior. Noção isenta de transformação operacional, mas sim conceitual. A ciência está em vias de constituição (DELEUZE, 1987, p. 80-81). A loucura permanecerá, durante os anos que formam a Modernidade, aprisionada, ainda, ao mundo moral da exclusão, posto que o conhecimento científico assume a totalidade de julgamento.

“O asilo da era positivista, por cuja fundação se glorifica a Pinel, não é um livre domínio de observação, de diagnóstico, e de terapêutica; é um espaço judiciário, onde se é acusado, julgado e condenado e do qual só se consegue a libertação pela versão desse processo nas profundezas psicológicas, isto é, pelo

⁵⁹ Bicêtre e la Salpêtrière foram, na época, os Hospitais Gerais de Paris.

arrependimento (...) Por muito tempo, e pelo menos até nossos dias, permanecerá [loucura] aprisionada ao mundo moral” (FOUCAULT, 1978, p. 496).

Nesse sentido que, para Foucault, não há uma libertação, mas apenas uma reelaboração conceitual, dado o gesto teatral de Pinel e Tuke. A prática institucional carrega ainda em si, no mundo asilar, seu significado moral, pois o louco, enquanto doente mental, foi circunscrito, isolado, individualizado, patologizado e silenciado por problemas econômicos e políticos, e não por exame clínico. Razões essencialmente econômicas e sociais fizeram com que a psiquiatria descobrisse seu objeto intimamente vinculado ao desarrazado clássico.

Por isso, afirmará Foucault que a experiência médica da loucura manterá viva uma forte relação com a experiência da loucura clássica, em seu projeto racionalista, transpondo do hospital para o asilo a mesma essência: a exclusão, reclusão do silêncio e a condenação moral⁶⁰. Prática médica que não deixa de ser “agente das sínteses morais” (MACHEREY, 1985, p.64), embora recorra às práticas terapêuticas de cura⁶¹.

É como sintetizadora de agentes morais que a psiquiatria encontrará possibilidades para sua constituição. Desse modo, demonstrará Foucault criticamente que os campos de possibilidade da psiquiatria são mais institucionais que teórico-epistemológicos, dado que o perfil epistemológico da psiquiatria, emergente do século XIX, encontra-se ainda pouco definido, tendo ela como característica fundamental o crescente domínio da razão triunfante sobre a loucura⁶², domínio que se formula no sentido de controle social conforme a periculosidade dos indivíduos. A psiquiatria se impõe, portanto, não enquanto ciência conhecedora de seu objeto, mas sim através de uma dominação que nada mais é que a continuidade institucional da experiência clássica do desatino. Sobre esta continuidade histórica em sua nova formulação conceitual, Foucault afirma:

“A doença mental, que a medicina vai atribuir-se como objeto, se constituirá lentamente como a unidade mítica do sujeito juridicamente incapaz e do

⁶⁰ Sobre essa continuidade, Foucault indaga: “Qual é a natureza dessa morada que é outra, e no entanto é sempre a mesma?” (FOUCAULT, 1978, p. 385).

⁶¹ O asilo de Pinel é considerado por Foucault como “sínteses morais onde se apagam as alienações que nascem nos limites exteriores da sociedade” (FOUCAULT, 1978, p. 489).

⁶² Sobre a modernidade, período que a razão esclarecida assume tutela sobre a loucura, afirma: “Doravante, todo domínio objetivo sobre a loucura, todo conhecimento, toda verdade formulada sobre ela será a própria razão, a razão recoberta e triunfante, o desenlace da alienação” (FOUCAULT, 1978, p. 471).

homem reconhecido como perturbador do grupo, e isto sob efeito do pensamento político e moral do século XVII” (FOUCAULT, 1978, p. 131).

Internamento ainda como exigência econômica imediata, exigência política de regulamentações sociais, assim torna possível uma medicina psiquiátrica em seu funcionamento político, em seu esquadramento político-disciplinar da sociedade⁶³.

O Hospital Psiquiátrico, denominado na obra como Asilo, encontra possibilidade a partir de uma relação de força, “processo de oposição, luta e dominação” (FOUCAULT, 1997, p. 49). Campo institucional de vitória e submissão, envolto pelo monólogo então estabelecido entre razão e loucura. Local onde a verdade da doença, possibilitada por um saber que não é científico, mas político, eclode⁶⁴. Um espaço fechado de confronto estabelecido entre a vitória médica e a submissão e o conseqüente silenciamento do louco, tido como doente mental. Controle, dominação e vitória, enfim, relações de poder que constituem o a priori da prática psiquiátrica. Direito absoluto da não loucura sobre a loucura; da normalidade sobre o desvio; da ordem sobre a desordem; da competência sobre a ignorância, características que impõem a desqualificação do louco como sujeito, restando-lhe o caráter de objeto, desprovido de saber, poder e de linguagem e entregue à arbitrariedade médica, visto que o louco, segundo Foucault, não é louco para si mesmo, mas apenas aos olhos de um terceiro que é capaz de distingui-lo. Dito de outro modo, pode-se afirmar que a consciência de não estar louco tornou-se, doravante, soberana.

Tais relações de força se tornam possíveis somente através do mestre da loucura, ou seja, o médico que encontra como recanto analítico por excelência o Hospital. Lugar ambíguo de constatação de uma verdade até então oculta e de prova de uma verdade a ser produzida. Produção que só se revelará aos olhos objetivadores⁶⁵ do médico portador do discurso “cientificamente aceitável” e da “santidade epistemológica”, isto é, limpidez do conhecimento entre o sujeito conhecedor e seu objeto (FOUCAULT, 1997). Momento em que se acreditou que a existência humana recaía na objetividade.

⁶³ Psiquiatria: ciência que se firma claramente como uma tecnologia geral do corpo social, conforme afirma em seu artigo de 1977 “O Asilo Ilimitado” (FOUCAULT, 1999, p. 295).

⁶⁴ Condições para que a “verdade do mal” se firmasse dentro de uma “geografia da verdade”, conforme afirma sobre as instituições no texto “A Casa dos Loucos” (FOUCAULT, 1979).

⁶⁵ O louco adquire estatuto de “documento vivo” (FRAYZE-PEREIRA, 1995). Olhar que objetiva um conhecimento sobre o homem. Contemplação de uma verdade.

Se o médico não tinha lugar no internamento clássico, doravante, na Modernidade, será a figura essencial. Figura que emerge com autoridade para uma tarefa moral. Nesse sentido, Foucault afirma que não foi introduzida uma ciência, mas apenas um personagem portador de poderes políticos e econômicos resguardados pela legitimidade científica.

“Se o personagem do médico pode delimitar a loucura, não é porque a conhece, é porque a domina; e aquilo que para o positivismo assumirá a figura da objetividade é apenas o outro lado, o nascimento desse domínio” (FOUCAULT, 1978, p. 498).

A psiquiatria tem seu surgimento no positivismo como uma medicina moral, desprovida de competência científica. Medicina moral, pois, conforme já afirmamos, esta ciência, em vias de consolidação, tem como fundamento originário e fundamental o funcionamento político, social e econômico do período que a precede; e desprovida de competência científica pois, como afirma Foucault em sua análise, a Modernidade se configurará por uma ciência que tem uma estrutura antropológica de três termos: o homem, sua loucura e sua verdade recôndita. Estrutura essa que desfaz a classificação binária razão/desrazão que compunha o classicismo.

O conhecimento médico repousa, portanto, na percepção social – o que a faz uma medicina de correção social integrante de um processo social global diante da ameaça que o louco representa para a sociedade, antes de uma medicina fundamentada na cura - e na nosografia médica que busca uma cura, isenta de eficácia, através da classificação, naturalização e medicalização da loucura⁶⁶.

Foucault dedicará muitas páginas à inconseqüente naturalização da loucura que a psiquiatria, ciência taxonômica semelhante à ordem natural, buscou efetivar⁶⁷. Mostrará, ele, que a objetividade patológica sobre a qual a ciência tentou se firmar através de um discurso epistemológico rudimentar, nada mais foi do que a sustentação ética do desatino clássico. Motivo

⁶⁶ Há em toda a obra um questionamento sobre a capacidade da medicina em dominar a doença mental como qualquer afecção orgânica e controlá-la farmacologicamente. Essa questão também é posta em “A Loucura, a Ausência de Obra” (FOUCAULT, 1999).

⁶⁷ As naturalizações e classificações do doente mental encontram-se nos capítulos 6, 7, 8, respectivamente intitulados como: “O Louco no Jardim das Espécies”, “A Transcendência do Delírio” e “Figuras da Loucura”. Nesses capítulos há toda uma nosografia prescrita no final do século XVIII, da qual a psiquiatria fará usufruto. Mania, melancolia, demência, degeneração do cérebro, distúrbio, estupidez, imbecilidade, idiotice, patetice, entre outras, são as classificações biologizantes sobre a loucura.

pelo qual presume a fraqueza da consciência analítica sobre a loucura (leia-se consciência médica) em sua presunção de buscar uma verdade final e absoluta.

Verdades buscadas por meio de concepções de loucura que se restringem ao corpo orgânico, fisiológico, todo o sistema nervoso e suas relações com a alma, sendo o cérebro concebido como o órgão de todos os órgãos, de todos os sentidos e ações; enfim, todas as perturbações orgânicas da loucura são circunscritas na transição entre o classicismo e a modernidade e elas que estruturaram a psiquiatria enquanto ciência por excelência da loucura.

Domínio que se constitui da percepção para a explicação, na qual a causa deve ser reconhecida – a lista de causas não para de aumentar no final do século XVIII – para então suprimir o mal. A análise fisiológica é meticulosa, pois a saúde encontra-se como o “tempero adequado” da vida psíquica (FOUCAULT, 1978, p.298).

Dupla projeção na Modernidade: a do mal pelo doente e a da supressão desse mal pelo médico. Estranha convergência entre o pensamento médico e as práticas de internamento. Porém, demonstrará Foucault como teoria e terapêutica se comunicam numa imperfeita reciprocidade e ineficácia⁶⁸.

O mundo da cura permanecerá, no século XIX, no espaço da generalidade abstrata e a loucura,

“(…) com tudo o que comporta de poderes inquietantes, de parentescos morais condenáveis, parece atrair para si, protegendo-os dos esforços de um pensamento positivo, esses medicamentos de eficácia simbólica (...) Sofrimento e saber se ajustarão um ao outro na unidade de uma experiência concreta” (FOUCAULT, 1978, p. 305-307).

Nesse sentido, o pensamento médico torna-se suficientemente razoável para reconhecer a loucura. Esse reconhecimento é a marca, o sinal e o emblema de sua razão. Foucault mostrará que aquilo que se chamou progresso e verdade sobre a loucura não será nada mais que um retorno ao Classicismo e suas táticas morais de internamento. O asilo restituído à sua “verdade de jaula”,

⁶⁸ Diversas são as terapias formuladas: medicamentos naturais como ópio; purificação através da água, café, sabão e vinagre; tratamentos psicológicos como a música, métodos morais que reconduziriam o louco à realidade; educação, representação teatral, trabalho sem mediação do pensamento – pois estes causam imaginações inúteis -, contato com a natureza, isolamento, interrogatório, até a enérgica repressão, obediência e submissão. Todas essas terapias são analisadas por Foucault (1978) no capítulo 9, “Médicos e Doentes”.

conforme afirma (FOUCAULT, 1978, p.357). Após toda uma crítica ferrenha à naturalização da doença mental e seus métodos de cura – terapias e internamento –, Foucault afirma que é a nossa civilização ocidental, em sua historicidade móvel, que oferece ao homem novas incessantes possibilidades de alienação. Loucura não fisiológica, mas produto histórico da razão.

“Ocorre-nos muito facilmente a impressão de que a concepção positivista da loucura é fisiológica, naturalista, e anti-histórica, e que foram necessárias a psicanálise, a sociologia e nada mais nada menos que a ‘psicologia das culturas’ para mostrar a ligação que a *patologia da história* [grifo nosso] podia manter secretamente com a história” (FOUCAULT, 1978, p. 374).

Ou seja, a cultura ocidental, em seu imaginário social, alienou e produziu a loucura isolando-a, e a ciência a classificou como doença mental, medicalizando-a e estruturando o infundável monólogo da razão sobre a desrazão. Loucura silenciada pelo projeto científico, positivista e objetivo da razão, atribuindo a ela o estatuto de objeto. Loucura que não passa de um desarranjo no homem que perturba o estado das coisas e contradiz a moral: motivação suprema para excluí-la, exorcizá-la, sufocá-la e por fim, como objetivo deste trabalho, silenciá-la em uma arquitetura de proteção, o asilo, dada que a estrutura fundamental do asilo é a ausência de diálogo e a onipresença de um monólogo do médico sobre o doente.

Diante desse cenário em que demonstra uma loucura não como patologia orgânica, mas como uma patologia histórico-social permeada pela moral, que a psiquiatria se apropriou, formulou e fabricou uma “grande mentira”⁶⁹, conforme bem afirma Roberto Machado (1981), podemos concluir com as próprias palavras de Foucault sobre seu projeto que se realizou com o objetivo de constituir, através da reconstituição das práticas, saberes, regras e normas que determinaram a percepção social do louco em determinada sociedade (BRUNI, 1989, p. 202), uma “arqueologia do silêncio”. Em suma, a loucura como linguagem excluída e silente no universo racional da ciência.

“Em meio ao mundo sereno da doença mental, o homem moderno não se comunica mais com o louco; há, de um lado, o homem da razão que delega para a loucura o médico, não autorizando, assim, relacionamento se não através da

⁶⁹ “O que demonstra Foucault é que o saber sobre a loucura não é o itinerário da razão para a verdade, como é a ciência para a epistemologia, mas a progressiva descaracterização e dominação da loucura para sua cada vez maior integração à ordem da razão. Eis o que é a história da loucura: a história da fabricação de uma grande mentira” (MACHADO, 1981, p. 95).

universalidade abstrata da doença; há, do outro lado, o homem de loucura que não se comunica com o outro senão pelo intermédio de uma razão igualmente abstrata, que é ordem, coação física e moral, pressão anônima do grupo, exigência de conformidade. Linguagem comum não há, ou melhor, não há mais; a constituição da loucura como doença mental, no final do século XVIII, estabelece a constatação de um diálogo rompido, dá a separação como já adquirida, e enterra no esquecimento todas essas palavras imperfeitas, sem sintaxe fixa, um tanto balbuciantes, nas quais se fazia a troca entre a loucura e a razão. A linguagem da psiquiatria, que é monólogo da razão sobre a loucura, só pode estabelecer-se sobre um tal silêncio (...) Não quis fazer a história dessa linguagem; antes, a arqueologia desse silêncio” (FOUCAULT, 1999, p. 141).

2. O ALIENISTA NA REPRESENTAÇÃO SIMBÓLICA DA CRÍTICA

Para dar prosseguimento ao nosso trabalho, temos como objetivo, doravante, analisar o conto *O Alienista*, de Machado de Assis, objetivando destacar, no interior de nossa resenha, as características do conto e suas construções para o leitor, bem como o contexto reconstruído na perspectiva do autor.

Despretensioso de uma Crítica Literária, ou ainda, de uma Sociologia da Literatura, o presente trabalho tem como objetivo analisar o universo simbólico que o conto representa e sua contribuição para o infundável debate entre razão e loucura, na perspectiva dos autores em debate: Foucault e Nietzsche. Não pretendemos com isso, de forma alguma, banalizar a literatura machadiana e muito menos instrumentalizá-la como ferramenta analítica, visto que esta, inserida no universo literário, não presume uma filosofia da ciência mas, de certa forma, uma representação do contexto. Portanto, pretendemos trabalhá-la ilustrativamente para desembocarmos, posteriormente, na inversão de valores que a filosofia nietzschiana representa.

Distintamente da análise efetuada sobre *História da Loucura*, em suas complexidades que envolvem uma terminologia própria, o que nos fez dividi-la em subitens para compreendermos de que forma há, conforme a periodização de Foucault, um projeto clássico de silenciamento da loucura, consolidado na modernidade; em *O Alienista* cremos na possibilidade de trabalhar sob

um único item o conto-novela, destacando os objetivos visados neste trabalho e, fundamentalmente, o projeto inverso de um silenciamento da razão, entrecruzando, desde já, algumas importantes relações com o pensamento histórico-filosófico de Michel Foucault. Posteriormente, julgamos de suma importância um breve capítulo conclusivo, no qual buscaremos destacar conjuntamente os aspectos visados em *História da Loucura* e *O Alienista*.

2.1 *O Alienista*: características gerais

Mulato, de origem humilde, órfão aos 10 anos de idade, epilético durante toda sua vida adulta, Machado de Assis, influenciado pelo realismo europeu, fundiu objetividade e subjetividade, que irônica e invariavelmente, conduz seu leitor a uma profunda e inquietante reflexão sobre as possíveis fronteiras entre a razão e a loucura, em uma eficaz crítica à ciência positivista do século XIX, e sua crença na possibilidade de separar a razão daquele universo intrigante da desrazão.

Antecipando procedimentos modernistas e descobertas psicanalíticas, Machado de Assis evidencia as mazelas humanas em uma acidez irônica e singular. Obra literária de tamanha grandeza devido à sua capacidade de minar a eminência de um saber.

Em sua doutrina estética, *O Alienista*, considerado o primeiro conto realista de nossas letras, caracteriza-se pela objetividade, impessoalidade, e análise psicológica dos indivíduos, tendo como palco a própria sociedade em movimento, constituída pelos homens e os defeitos humanos. Denominado como realismo psicológico, o conto-novela efetiva uma mordaz crítica social ao experimentar os constantes limites do homem e sua contemporaneidade sob determinado pessimismo machadiano⁷⁰.

Publicado primeiramente sob a forma de folhetins em 1881, e, em 1882, em *Papéis Avulsos* (livro de contos), *O Alienista*, de Machado de Assis, indiscutivelmente um dos maiores escritores da literatura brasileira, foi considerado a primeira contribuição brasileira à antipsiquiatria⁷¹, devido seu suposto projeto de corroer as bases do saber psiquiátrico. Enquanto homem de seu tempo e país, Machado de Assis ficcionaliza assuntos remotos ou longínquos e universais, tal como o alienismo advindo da psiquiatria moderna européia. Motivação para nosso trabalho.

⁷⁰ Pessimismo advindo, segundo estudiosos dos escritos machadianos, de suas leituras do filósofo Shopenhauer.

⁷¹ Movimento originário na Grã-Bretanha somente nos anos 60, em oposição à violência da psiquiatria ortodoxa.

Introduzindo questões filosóficas e científicas modernas através da ficção, *O Alienista* funde-se em certo grau de relativização através da indagação entre os limites de loucura e normalidade, que emergem do cientificismo positivista do século XIX. Ou seja, há, a partir de um estudo estilístico de Machado, a presença de uma palavra toda-poderosa e ao mesmo tempo precária, posta a inatingibilidade da verdade advinda da ciência.

Orquestração própria de Machado de Assis, através da estrutura instável e elástica peculiar ao conto em seus “crescendos e decrescendos” (DANTAS, 1985, p.147) em pleno século cientificista, em que estão no ar, no Brasil, idéias republicanas e positivistas. Orquestração oscilante que permite a significativa demonstração de ceticismo e exacerbação do escritor, diante do primado iluminista do reino da razão. Representação possível através das sucessivas teorias infundadas do protagonista, o cientista Dr. Simão Bacamarte, e sua legião de loucos, demonstrando, o narrador, ao longo do conto, como a razão iluminada tornou-se cega diante do excesso de luz. É esta, portanto, uma fina ironia machadiana sobre o tema nuclear das manifestações de loucura⁷² que induz o leitor, via narrador, à indagação: Qual é esta razão?

Conforme demonstra Luzia de Maria (2005, p.157), esta indagação tornou-se possível, para Machado de Assis, por meio da reprodução crítica das relações que se formavam a sua volta, no final de século XIX no Rio de Janeiro. Momento em que a medicina social articulava-se enquanto instituição autônoma prioritária, e não mais secundária, no que diz respeito ao poder, servindo, portanto, aos interesses reguladores do Estado. Ou seja, período em que a medicina social se constitui como agente normalizador do comportamento humano.

Assim, o alienismo ou a medicina higienista encontra lugar no Brasil. Autoridade derivada antes do poder do que de seu próprio saber, e porta-voz dos ideais iluministas de progresso e razão, obtendo, dessa forma, livre acesso às relações intrafamiliares e produzindo, no imaginário social, todo um inventário de peculiaridades de vidas individuais. É dentro deste quadro que se move a psiquiatria, dita alienismo no Brasil, e o contexto reconstruído na perspectiva do autor de *O Alienista*, pois, havia, de fato, um engrandecido prestígio à figura do cientista, representante da elite nacional. Olhar médico que se compunha, antes, como de um cientista social a fim de erradicar os males sociais, a imoralidade e as anomias, do que de médico-cientista apto à cura.

⁷² Para um estudo detalhado sobre o tema da loucura em Machado de Assis: “Sortilégios do Avesso: Razão e loucura na literatura brasileira”, especificamente o capítulo 3: “Formas ambíguas da loucura”, de Luzia de Maria (2005); “O tema da loucura na obra de Machado de Assis”, Marcia Massaine (1992); e, sob o viés psiquiátrico, “A psiquiatria de Machado de Assis”, José Leme Lopes (1981).

Alienistas, estes, preocupados, sobretudo, em demarcar socialmente as fronteiras entre razão e loucura. Preocupação encontrada em teses apresentadas às diversas faculdades nacionais e artigos publicados na imprensa sobre o alienismo, no final do século XIX, conforme demonstra Luzia de Maria⁷³ (2005, p. 160-161). Não será distinta a pretensão do médico-cientista relatado no conto em análise, em seu propósito de que, “demarquemos definitivamente os limites da razão e loucura” (ASSIS, 1998, p.31).

O surgimento de teses e artigos sobre o alienismo no Brasil têm origem na fundamentação de um profundo moralismo, no qual a imoralidade é concebida pela perversão da vontade e pelo desvio das paixões. O moralismo constitui, assim, o cerne do objeto – que é a patologia mental – dos alienistas da época que assumem uma postura altamente reguladora própria da medicina mental que no Brasil foi influenciada, sobretudo, pelas teorias européias como a de Esquirol, do final do século XVIII, onde se encontrava a legitimidade do olhar objetivante e inquisidor do médico frente à sociedade. Moralidade que possibilita a doença, conforme já vimos na experiência clássica e moderna da loucura em Foucault. As boas relações sociais instauram-se como normalidade, e o restante como insânia. Ou seja, assim como na experiência clássica da loucura, alienação mental e desregramento das condutas caminham juntamente, fornecendo margem à figura do alienista. Isto é, médico-psiquiatra que assume a condição de controlador da saúde social, por isso também denominado como médico higienista, dada a oferta de autonomia e legitimidade ao médico, via controle social.

Frente ao conhecimento taxonômico da psiquiatria e sua parcialização no confronto entre teorias e práticas científicas do século XIX, o alienismo se apropriou da noção de objetivação das idéias científicas que iam se generalizando e adquirindo cada vez mais legitimidade e identificação com a classe dominante. É dessa forma que o alienismo, no Brasil, encontrou suas possibilidades. Trânsito para o Brasil de idéias européias iluminadas, com métodos e técnicas, tal como classificações e internamentos, tidas como modernas e eficazes.⁷⁴

Ao tratar, implicitamente, conforme nossa leitura, da complexidade dos enunciados teóricos e práticas médicas, Machado de Assis se mostra em posição avançada diante da tardia modernidade brasileira, confrontando e demonstrando, em *O Alienista*, quão arraigados estavam os ideais modernos europeus não condizentes com a realidade brasileira. Conforme as

⁷³ Maria cita especificamente uma tese sobre monomania, percepção / conhecimento relevante na época, apresentada em 1858 na Faculdade de Medicina da Bahia, sob autoria de J.F. Albuquerque.

⁷⁴ Acontecimento este por nós relatado via Foucault, no item 1.4: “Modernidade: a consolidação do silenciamento”.

observações de Roberto Schwarz (2000, p.12-17) que, após demonstrar um campo vasto e heterogêneo como resultado de um processo histórico amplo, no qual há a possibilidade do artista-escriptor em sua singularidade, aponta para a noção das “idéias fora do lugar”, dada a disparidade entre a sociedade brasileira, nem escravista nem liberal, e sua recepção das idéias liberais européias. Idéias ilustres de homens iluminados (em sentido de superioridade) que, no Brasil, se assumem como uma “comédia ideológica”, ou seja, ideologias de segundo grau que falsearam a realidade brasileira, visto que nós, brasileiros, “não estávamos para a Europa”.

Ou seja, sob essa óptica, o alienismo efetiva uma representação não condicente com a realidade brasileira. Idéias fora do lugar, pois, o progresso aparecia no Brasil como desgraça – esse é, de certa forma, o retrato de Machado - e o atraso como vergonha para os ideais elitistas. Assim afirma Schwarz (2000, p. 29): “Ao longo de sua reprodução social, incansavelmente o Brasil põe e repõe idéias européias, *sempre em sentido impróprio* [grifo nosso]”, ou seja, idéias pseudo-originais para o Brasil.

A fim de melhor compreendermos o contexto reconstruído no conto, torna-se mister, doravante, determo-nos em seu enredo que possibilita, através das análises, destacar suas características e construções, bem como e, fundamentalmente para nós, a inversão de valores contida no conto machadiano ao demonstrar a loucura da razão, isto é, seu silenciamento efetivado no enclausuramento da razão protagonista.

2.2 O Alienista: o projeto de uma razão silente

Trata-se, sobretudo, de uma ficção centrada nos delírios de Simão Bacamarte, homem de ciência que se assume como um taumaturgo da cura. Todavia, vale ressaltar a ambigüidade contida já no título. “Alienista”: alienar no sentido de alienar-se a si próprio, mas também de alienar os outros. Nesse sentido, Bacamarte representa o verdadeiro sentido de *alienus*, palavra latina que deu origem à alienista⁷⁵.

Com uma narrativa altamente mirabolante, reticente e desconfiada, o narrador se baseia nas crônicas de uma vila, Itaguaí, partindo, portanto, de testemunhas e pesquisas, fato que ressalta a possível inverossimilhança do narrador, cujos episódios, ele mesmo, não testemunhou.

⁷⁵ Conforme o dicionário Aurélio, Bacamarte, do francês *braquemarte*, significa: arma de fogo, cavalo que habitualmente chega entre os últimos colocados, indivíduo inútil, imprestável, coisa velha. Assim, Machado trabalha essa personagem irônica e ferozmente.

Distanciamento no tempo e espaço do narrador, demonstrado repetidas vezes no conto sob a expressão de que “dizem as crônicas de Itaguaí...”.

O narrador não se apresenta, aparentando, desse modo, certo grau de imparcialidade frente aos acontecimentos⁷⁶. Imparcialidade também constatada através da não afetividade com as personagens, ora aproximando o leitor delas, ora afastando-o. O êxito do conto reside na narração em terceira pessoa, em tom de incerteza e não convicções, ou seja, isento de motivações exteriores, pois o narrador tem como exercício apenas o fato de narrar, por meio de recortes que possibilitam ao leitor a representação de boas e más intenções das personagens.

Machado de Assis terá como crítica nuclear em seu conto a autoridade do poder científico e a soberania médica na sociedade brasileira, representada na figura do alienista, uma grotesca caricatura dos homens de ciência da época, conforme já ressaltamos. Machado desvia o olhar do doente para focalizar criticamente a figura do médico, no momento histórico que a psiquiatria se instituiu como poder na sociedade brasileira. Ser médico, no contexto reconstruído na perspectiva do autor, traduzia-se em ascensão social. Esta representação se efetiva com Simão Bacamarte, herói e protagonista do conto que, afastando-se da corte de el’rei, como “o maior dos médicos do Brasil, de Portugal e das Espanhas (...) meteu-se em Itaguaí”, seu universo, a fim de dedicar-se à ciência⁷⁷. “A ciência, disse ele a Sua Majestade, é meu emprego único; Itaguaí meu universo” (ASSIS, 1998, p.13).

Personagem retratada em sua obsessão pelo conhecimento científico e em sua forma alienada de conceber a realidade, já que as teorias advindas da cientificidade do médico, sofrerá, no decorrer do conto, reformulações, sempre com o apoio político e protegida, a ciência, pelo escudo maior: o poder.

Extraordinariamente isolado, solitário em relação aos outros, mas conquistando a inegável superioridade sobre todos da vila, Bacamarte permanece estranho e indiferente a outros assunto que fogem sua obstinação: a ciência. Incansável dispêndio à ciência, sua vida é moldada pelo trabalho, conforme demonstra o narrador. “Mal dormia e mal comia; e, ainda comendo, era como

⁷⁶ Segundo Schwarz (2000a), essa é uma característica machadiana frente ao espaço estilístico do realismo, pronunciada sob certa imparcialidade do narrador. Fato que põe a literatura machadiana em nível avançado no século XIX.

⁷⁷ A expressão meter-se em Itaguaí nos conduz, leitor, a um lugarejo fora dos grandes centros da colônia. Porém, a vila Itaguaí está para a cidade do Rio de Janeiro, assim como esta está para o reino de Portugal. Relação que possibilita, conforme já afirmamos, o trânsito de idéias e teorias européias do final do século XVIII e início do XIX. Algo “necessário” na Europa torna-se acessório na vila, visto que lá, antes, não havia loucura. Em Itaguaí, temos, portanto, uma “população que constitui versão miniaturizada do mundo” (CHAUVIN, 2001, p. 37).

se trabalhasse, porque ora interrogava um texto antigo, ora ruminava uma questão” (ASSIS, 1998, p. 23). Homem que se dedica de corpo e alma ao estudo da ciência, “alternando as curas com as leituras, e demonstrando os teoremas com cataplasmas” (ASSIS, 1998, p. 13), Simão Bacamarte não foge à sua obstinação. Dedicção exaustiva que acarretará em um desastre afetivo-corporal.

Utilizando-se de métodos e critérios científicos, casa-se com D.Evarista (personagem coadjuvante), mulher insossa “não bonita nem simpática”, porém com condições favoráveis para procriar e não findar a dinastia Bacamarte. “(...)Reunia condições fisiológicas e anatômicas de primeira ordem, digeriu com facilidade, dormia regularmente, tinha bom pulso e excelente vista” (ASSIS, 1998, p. 13-14). Ironia e jocosidade machadiana ao demonstrar a ineficácia de tais critérios desde o início, e o perfil do protagonista, pois, sua mulher se mostra estéril, motivo pelo qual realizará, Simão Bacamarte, uma medicação irrisória, como o regime alimentício à base de carne de porco que o isentará de filhos robustos.

Diversas são as demonstrações apontadas pelo narrador sobre o desastre afetivo do protagonista, isento de sentimentalismo. Ainda poderíamos assinalar o momento em que Bacamarte e Crispim Soares, figura servil e medrosa que se alia conforme os poderes⁷⁸, se despedem de suas respectivas esposas e seguem, em comitiva, para a cidade do Rio de Janeiro. “Imagem vivaz do gênio e do vulgo! Um fita o presente, com todas suas lágrimas e saudades, outro devassa o futuro com todas suas auras” (ASSIS, 1998, p. 27). A distinção é clara. De um lado a imagem vivaz do gênio, representada na figura de Simão Bacamarte, que surge como um cavaleiro andante da ciência que, mesmo ao se despedir da mulher não perde de mira seu objetivo: olhar inquietante e policial que fita o horizonte e vasculha o futuro, alheio ao contexto imediato e real⁷⁹. Nada o consternava, exceto a ciência. Por outro lado, Crispim Soares

⁷⁸ Ora com Simão Bacamarte, ora com Porfírio, barbeiro conspirador. “Nunca um homem se achou em mais apertado lance: - a privança do alienista chamava-o ao lado deste, a vitória do barbeiro atraía-o ao barbeiro” (ASSIS, 1998, p. 60). Acabará, ele, também, Crispim Soares, recluso no hospital sob justificação do alienista de que o terror “é pai da loucura” (ASSIS, 1998, p. 67), devido suas tenebrosas e servis relações com o poder. Zombaria machadiana, pois, no primeiro momento, quem estabelece o terror na vila é o próprio alienista com a torrente de loucos, conduzindo o leitor à indagação: não será ele, Simão Bacamarte, louco?

⁷⁹ Esta é uma caracterização própria do contexto machadiano, em que o homem, e somente ele, poderia representar a ciência devido sua objetividade e não afetividade. A mulher, desprovida de objetividade e subjetividade devido a enorme afetividade que carrega em si, não se encontrava apta a tal exercício.

representado na figura do vulgo, leigo carregado de afetividade, e subserviente aos mandos científicos⁸⁰.

Fracassados os métodos de cura destinados à sua mulher, é no estudo da patologia cerebral que Simão Bacamarte se dedicará e onde encontrará sustentação para sua idéia de criar um hospital, a Casa Verde, seu recanto analítico (instituição psiquiátrica). Nome dado por alusão hiperbólica à cor das cinquenta janelas e sua arquitetura colossal. Laboratório humano, localizado na “Rua Nova”⁸¹, onde distintas formulações sobre doença mental são experimentadas. Na possível relação com Foucault, Machado de Assis demonstrará a imperfeita comunicação entre teoria e métodos terapêuticos da psiquiatria.

Cientista investido de poder que a ciência lhe confere⁸², semelhante à noção de médico que Foucault demonstra, Simão Bacamarte tem como objetivo delimitar as fronteiras entre razão e loucura. A razão como perfeito equilíbrio das faculdades humanas, “fora daí insânia, insânia, e só insânia” (ASSIS, 1998, p. 31), crendo não ser impreciso, decretando e julgando liberdade ou confinamento aos cidadãos.

A loucura aparece como uma palavra, palavra que conduz à loucura, como algo produzido, inventado⁸³. Sagacidade de Machado de Assis ao destacar a oratória, a eloquência do médico legitimado pelo poder científico, protegido pelas inabaláveis concepções científicas, o que põe a impossibilidade de questionamentos às suas teorias. Nesse sentido, a palavra aparece no conto como instrumento de persuasão, poder inquestionável, reconhecido e legitimado. Característica essa, por excelência, ao saber médico-psiquiátrico do século XIX, que antes de conhecer a loucura a domina, conforme já demonstramos em Foucault e retificamos, aqui, por meio de sua aula inaugural no Collège de France, pronunciada em dezembro de 1970: “Jamais antes do fim do

⁸⁰ O reencontro com suas respectivas mulheres demonstra, também, a não afetividade e rigidez científica do protagonista, “frio como um diagnóstico, sem desengonçar por um instante a rigidez científica, estendeu os braços à dona, que caiu neles e desmaiou”. Ou ainda, quando interna Martim Brito, personagem secundária que, no jantar na casa de Bacamarte em recepção aos que voltavam do Rio de Janeiro, retifica elogios eloqüentemente a D.Evarista do tipo: “Deus quis vencer a Deus, e criou D. Evarista”. Seu internamento não se efetivará por ciúmes ou algo do gênero à sua consorte, mas sim por “lesão cerebral: fenômeno sem gravidade, mas digno de estudo” (ASSIS, 1998, p. 40-44) Noções que caricaturam Simão Bacamarte, ao longo do conto, como um monstro desprovido de humanidade, diletante fanático e obsessivo pela ciência.

⁸¹ Significativamente chamada, pois, carrega em si a idéia de uma nova teoria, idéias advindas da Europa como uma novidade para a vila que representa, de maneira genérica, o Brasil.

⁸² Poder demonstrado também na figura de D. Evarista que, como esposa do médico poderoso, se vê em posição de autoridade, conferindo ordem às suas crias. Noção que confirma a posição social, econômica e culturalmente estabelecida de Bacamarte em distinção às outras personagens.

⁸³ Riqueza de palavras que Machado descreve, demonstrando a precariedade da palavra enquanto formulação do conhecimento, conforme afirma Dantas (1985).

século XVIII, um médico teve a idéia de saber o que era dito (como era dito, porque era dito), nessa palavra, que, contudo, fazia a diferença” (FOUCAULT, 2004, p. 11-12).

No vazio da palavra toda-poderosa, Simão Bacamarte formula e reformula teorias sobre seu objeto. Assim é quando demonstra a Crispim Soares a dimensão de sua nova elaboração conceitual: “A loucura, objeto de meus estudos, era até agora uma ilha perdida no oceano da razão, começo a suspeitar que é um continente” (ASSIS, 1998, p.29). Através de metáforas geográficas hiperbólicas, uma estratégia audaciosa, Machado demonstra a grandeza das nosografias prescritas pelo alienismo, dada a quantificação da loucura, sendo a preocupação de Bacamarte “classificar-lhe os casos, descobrir, enfim, a causa dos fenômenos e o remédio universal”(ASSIS, 1998, p. 19). Diversas são as classificações: fúria, mansidão, monomanias, delírios e alucinações diversas, aludindo, dessa forma, à preocupação taxonômica da psiquiatria inspirada na história natural.

Nesse sentido, vale ressaltar que classificações como: maníacos, monomania, mania de grandeza e mania suntuária, constam no “Traté de la manie” de Pinel. Indicação de que Machado de Assis não estava alheio à produção psiquiátrica de sua época, conforme demonstram Massaine (1992, p. 225) e Lopes (1981, p. 27). Outras rotulações como: modestos, tolerantes, simplices, leais, magnânimos e sagazes, aparecem no conto como ridicularização e ironia do narrador ao furor demasiadamente arbitrário e classificatório da psiquiatria.

“Ao classificar os doentes em furiosos e mansos (...), modestos, os tolerantes, os verídicos, os simplices (...) não estaria o espírito satírico de Machado de Assis reproduzindo o exagero e a relativa arbitrariedade do furor classificatório da medicina mental do século XIX?” (LOPES, 1981, p. 26).

Arbitrariedade denunciada por Foucault ao afirmar que não foi introduzida uma ciência, mas sim um mecanismo de poder alicerçado em procedimentos institucionais.

Machado de Assis se apropriará das idéias modernas como base estratégica para seu estudo, “tanto assim que a comédia dos interesses implicados na atividade de classificar, esquematizar e abstrair será um dos aspectos originais de sua obra” (SCHWARZ, 2000a, p. 27). Intuição machadiana, conforme o contexto, sobre as diversas formulações da psiquiatria do final do século XVIII e início do XIX, e sua arbitrariedade, sendo a Casa Verde o imenso laboratório de

pesquisas e experimentações de Simão Bacamarte, que mais parece um templo no qual ele é o sacerdote (GOMES, 1995) e onde métodos e classificações “evoluem”.

Durante o conto torna-se notável ao leitor a impossibilidade de sucesso do protagonista por meio da sagacidade hiperbólica do narrador que envolve grandeza e redução de uma mesma personagem e de suas palavras⁸⁴. Os indícios de loucura de Bacamarte se encontram nas primeiras páginas do conto através de Padre Lopes⁸⁵, porta-voz do povo.

“A idéia de meter os loucos na mesma casa, vivendo em comum, pareceu em si mesma um sintoma de demência, e não faltou quem o insinuasse à própria mulher do médico. – Olhe D. Evarista, disse-lhe o Padre Lopes, vigário do lugar, veja se seu marido não dá um passeio ao Rio de Janeiro. Isso de estudar sempre, sempre, não é bom, vira o juízo” (ASSIS, 1998, p. 15-16).

Reclamações não absorvidas. Bacamarte continuará com seu olhar policial e objetivante, impondo medo a toda uma população e suas loucuras, em seu mundo que reúne presente e futuro. Objetivação clínica que se fundamenta no olhar⁸⁶, oculto na figura tirânica do médico que assume o papel de restaurador dos bons costumes. Tirano tanto na perspectiva dos habitantes da vila, como para o leitor, via narrador. Instaura-se o terror⁸⁷. Terror possibilitado pela crença do alienista em fundamentar uma “teoria nova”, embasada, sobretudo, na limitação entre razão e loucura. Ou seja, a loucura como algo não da razão, relação de oposição, negativo absoluto da razão, desrazão, conforme a terminologia foucaultiana para a experiência clássica da loucura. Em quatro meses a Casa Verde, com uma torrente de loucos, torna-se uma povoação, tendo 4/5 da

⁸⁴ “As palavras e as coisas, apenas pronunciadas, apenas criadas, põem-se imediatamente a crescer, sob a ação de fermento imediato” (DANTAS, 1985, p. 147).

⁸⁵ Personagem que dá margem ao embate entre ciência e religião, demonstrando-se em profundo contragosto às decisões despóticas do médico-cientista, este que concebia a ciência acima de tudo, inclusive da religião, pois, “a ciência contentou-se em estender a mão à teologia – com tal segurança, que a teologia não soube enfim se devia crer em si ou na outra” (ASSIS, 1998, p. 31-32).

⁸⁶ Sobre o olhar objetivante, encontramos no conto, quando instaurado o terror das interações, a representação em uma personagem: “Pois o Gil Bernardes, apesar de saber estimado, teve medo quando lhe disseram um dia que o alienista o trazia no olho; na madrugada seguinte fugiu da vila, mas foi logo apanhado e conduzido à Casa Verde” (ASSIS, 1998, p. 45-46). Ou, ainda, nas horas vagas que Bacamarte dedica-se à ciência com seu olhar – “conversando as gentes sobre trinta mil assuntos, e virgulando as falas de um olhar que metia medo aos mais heróicos” (ASSIS, 1998, p. 27). Noção bem explorada por Foucault na experiência clássica da loucura e, também, com o advento da psiquiatria na modernidade, momento em que há um olhar que objetiva a loucura. Olhar, percepção e conhecimento necessários, segundo critérios científicos, para o enclausuramento.

⁸⁷ “O terror”, título de capítulo do conto, segundo Chauvin (2001, p. 70-85), dado em alusão à Revolução Francesa, assim como os capítulos: “A rebelião”; “Restauração” e, ainda; “Teoria nova”, que surge como alusão às idéias iluministas. Noções próprias da fase realista que utiliza metáforas, ironicamente, como instrumento de uma profunda crítica social, além das inúmeras possibilidades de um texto qualificativo ao leitor.

população reclusa. Cárcere privado em nome da ciência que, com o aumento da clientela (leia-se: “loucos”), faz as finanças prosperarem⁸⁸. Com isso “o terror acentuou-se. Não se sabia já quem estava são, nem quem estava doente” (ASSIS, 1998, p.45).

Cresce o terror, avizinha-se a rebelião. Sob a liderança do barbeiro Porfírio, apelidado de Canjica, nome a que se suceda a rebelião, Itaguaí não poderia “continuar a servir de cadáver aos estudos e experiências de um déspota (Bacamarte)”, motivação, esta, para o requerimento de um pedido de fechamento da Casa Verde, denominada então como “Bastilha da Razão Humana”⁸⁹ (ASSIS, 1998, p. 49), sob a justificação de que o único alienado seria o alienista.

Contrapoder evidenciado pela ambição política do barbeiro, que de condição humilde anseia a ascensão social, expressa na vontade de destituição do cientista e de seu recanto analítico. Vontade falida com a eloquência persuasiva de Dr. Bacamarte⁹⁰ – poder nas possibilidades lingüísticas -, que induz o barbeiro a recorrer aos auxílios do próprio médico, “o mais alto espírito de Itaguaí”⁹¹ (ASSIS, 1998, p. 63).

Mesmo com o contrapoder não cessam os internamentos. Cinco dias mais cinquenta internos, todos que aclamavam o novo governo. Inicia-se outra rebelião, sob a liderança de outro barbeiro, João Pina, pois, Porfírio havia se “vendido ao ouro” (ASSIS, 1998, p.66) do cientista. Rebelião também fadada à falência, na repetição do fato de que não deveria a instituição política, a Câmara, intervir em medida científica. Noção que expressa o poder político que o médico-psiquiatra detém. “A câmara recusou-se aceitá-la, declarando que a Casa Verde era uma

⁸⁸ Afirmamos repetidas vezes ser este um conto com representações hiperbólicas. Exemplifiquemos: D. Evarista, com a inauguração da Casa Verde e a prosperidade financeira, torna-se uma ilustre dama e frui de festividades. Logo após, Machado a caracterizará, devido a obstinação científica do Dr. Bacamarte, como a “mais desgraçada das mulheres, caiu em profunda melancolia, ficou amarela, magra, comia pouco e suspirava a cada canto” (ASSIS, 1998, p. 23). Engrandecimento e redução de personagens, palavras e coisas, constitui a elasticidade hiperbólica do conto.

⁸⁹ Conforme a nota 16, supracitada, “bastilha” pode ser lida, também, em metáfora à Revolução Francesa. Fortaleza de prisão onde foram encarcerados os inimigos da monarquia (CHAUVIN, 2001).

⁹⁰ Assim proclama o alienista: “Meus senhores, a ciência é coisa séria, e merece ser tratada com seriedade. Não dou razão dos meus atos de alienista a ninguém, salvo aos mestres e a Deus. Se quereis emendar a administração da Casa Verde, estou pronto a ouvir-vos; mas, se exigis que negue a mim mesmo, não ganhareis nada. Poderia convidar alguns de vós em comissão dos outros a vir ver comigo os loucos reclusos; mas não o faço, porque seria dar-vos razão do meu sistema, o que não farei a leigos nem a rebeldes” (ASSIS, 1998, p.53).

⁹¹ Com o final da rebelião que gerou onze mortos e vinte e cinco feridos, o alienista procura indícios de loucura no próprio barbeiro. Primeiro a favor, depois contra seu poder, o alienista o diagnosticará através dos sintomas de “duplicidade e descaramento” (ASSIS, 1995, p. 65).

instituição pública, e que a ciência não podia ser emendada por votação administrativa, menos ainda por movimentos de rua”⁹² (ASSIS, 1998, p. 47).

Dessa forma não cessam os internamentos que tinham como único júri Simão Bacamarte. Tudo era loucura, já que não havia regra para a completa sanidade mental. Até sua mulher, “a quem amava com todas as forças da alma” acaba reclusa sob a justificação imprecisa e desnorteadora de “mania suntuária” (ASSIS, 1998, p. 71), devido sua indecisão entre dois colares para ir ao baile da Câmara Municipal⁹³.

Narrando sucessos e insucessos do protagonista, em suas sucessões teóricas que ora alargam, ora restringem os campos de racionalidade sobre a loucura, sempre com novas descobertas e experimentos que transmitem ao leitor a impossibilidade de heroísmo de Simão Bacamarte e seus traços de alienismo, há uma inversão na percepção da loucura.

Estatisticamente Bacamarte concebe a falha de sua teoria, pois 4/5 da população encontrava-se reclusa. Método este recorrente no alienismo ascendente no Brasil do século XIX, conforme afirma Maria (2005, p.161-162). Repentinamente todos são soltos, pois a loucura não pertencia ao desequilíbrio das faculdades humanas, mas sim ao perfeito equilíbrio. Todos os desequilibrados são normais, o equilíbrio torna-se patológico. Libertar os desequilibrados para aprisionar os equilibrados. Dessa forma, Simão Bacamarte não pouparia esforços para cumprir sua legítima função e descobrir a verdade científica. Notícia que promoveu regozijo em toda a população, festas⁹⁴, findando as queixas ao alienista e não restando nenhum ressentimento, pois, doravante, serão internados, através de um “vasto inquérito do passado e do presente” (ASSIS, 1998, p. 76), o restante 1/5 da população que se encontrava em perfeito equilíbrio.

Por meio da desproporção das antigas teorias, Simão Bacamarte crê na descoberta da verdadeira patologia cerebral. Cinco meses e dezoito internos. O perfeito equilíbrio tornou-se patológico. Padre Lopes, mulher do boticário Crispim, um coerente vereador, entre outros, são os

⁹² A narrativa privilegia o espaço público, ao invés do privado, domiciliar. Vale ressaltar, nesse sentido, que é na Câmara que ocorrem as mais importantes soluções: aprovação e construção do asilo, revoltas, cobranças de tributos, festas, etc, que conjugam-se mais do que conflitem com Dr. Bacamarte. O que nos faz confirmar o poder político conferido ao médico, pois suas ações passam pelo crivo e voto da vereança. Realidade brasileira, segundo Chauvin (2001) da imutabilidade das coisas ou superficialidade das mudanças.

⁹³ “Já há algum tempo que eu desconfiava, disse gravemente o marido. A modéstia com que ela vivera em ambos os matrimônios não podia conciliar-se com o furor das sedas, veludos, rendas e pedras preciosas que manifestou logo que voltou do Rio de Janeiro. (...) Alta noite, seria hora e meia, acordo e não a vejo; levanto-me, vou ao quarto de vestir, acho-a diante de dois colares, ensaiando-os ao espelho ora um ora outro. Era evidente a demência: recolhi-a logo (...) Conto pô-la boa dentro de seis semanas, conclui ele” (ASSIS, 1998, p. 70-71).

⁹⁴ O narrador não enfatiza as festas, privilegiando as intrigas entre as personagens que habitam a província.

recém-chegados à Casa Verde, sob as classificações de: modéstia, perfeição moral, tolerância, veracidade, simplicidade, lealdade, magnanimidade, sagacidade, sinceridade, entre outras virtudes humanas.

No entanto, em mais um ato alienado do alienista, a nova teoria se revela falsa. A loucura expressada na razão do médico-cientista até então era eloqüente, portadora de voz. A narrativa, em sua oscilação mirabolante e inversões brutais, conduzirá o leitor a mais terrificante verdade. A loucura da razão protagonista e seu fim silente. Plus Ultra! A narrativa fecha-se satiricamente crítica aos ideais positivistas da medicina psiquiátrica, com “um dos mais belos exemplos de convicção científica e abnegação humana” (ASSIS, 1998, p.81), a qual deveria dedicar, o narrador, mais dez capítulos, mas dedica-lhe apenas um⁹⁵.

No fim de cinco meses a Casa Verde esvaziou-se. Todos “curados” e reconduzidos à normalidade, considerada a partir dos desequilíbrios das faculdades humanas, segundo critérios do médico. Descobrirá então sua última e legítima verdade. Não havia loucura em Itaguaí, “não se contentava ter estabelecido o reino da razão em Itaguaí” (ASSIS, 1998, p. 84). Cientificamente estereotipado, estranho a todas as coisas que não fosse o tenebroso reino patológico da razão, constata: razão e loucura coexistem. Achou em si, em uma presunçosa auto-análise, o perfeito equilíbrio, virtudes que o constituía um legítimo mentecapto⁹⁶. Recolheu-se à Casa Verde por uma questão puramente científica. “Reúno em mim mesmo a teoria e a prática” (ASSIS, 1998, p. 87). No estudo e cura de si mesmo, agrupando as características de médico-cientista-paciente, silenciou-se frente à população itaguaiense e morreu após dezessete meses na ilusão de uma verdade inatingível, conforme afirmam as crônicas da vila.

Parábola em três tempos: antes da intervenção científica do alienista (leia-se: psiquiatra) não havia loucura em Itaguaí; sua ação constitui imaginariamente uma torrente de loucos; saindo de cena haverá somente um louco, ele mesmo e sua razão silente.

Fina ironia crítica machadiana. Psiquiatra que se torna servo de sua própria enunciação, manipula e sofre os efeitos de sua nomenclatura traiçoeira. Prisioneiro de sua própria formulação, incapaz de atingir seus objetivos, silencia e define no isolamento por ele mesmo produzido. De Portugal para Itaguaí, de Itaguaí para o hospício, de médico sábio a paciente de si mesmo, Simão

⁹⁵ Característica do conto que reúne em si capítulos sintéticos de curta extensão.

⁹⁶ “Simão Bacamarte achou em si os característicos do perfeito equilíbrio mental e moral; pareceu-lhe que possuía a sagacidade, a paciência, a perseverança, a tolerância, a veracidade, o vigor moral, a lealdade, todas as qualidades enfim que podem formar um acabado mentecapto” (ASSIS, 1998, p.86).

Bacamarte reúne em si vida e morte, voz e silêncio. Ambigüidade da personagem protagonista entre a loucura e a sanidade, poder e humildade, conhecimento e modéstia, virtude e vício, orgulho e falha, que acarreta a renúncia de si mesmo, na profunda negação de vida, inquietando o leitor: renúncia de um saber? Confusão entre loucura e normalidade presente, também, em Foucault:

“Sem dúvida, entre as formas da razão e as formas da loucura, grandes são as semelhanças. E inquietantes: como distinguir numa ação prudente, se ela foi cometida por um louco, e como distinguir, na mais insensata das loucuras, se ela pertence a um homem normalmente prudente e comedido? (FOUCAULT, 1978, p.34).

Nesse sentido, interessa a Machado de Assis, implicitamente, segundo nossa leitura, as relações de força que cerceiam a normalização dos comportamentos humanos, pois, a ciência, no conto, é tratada como exercício de poder, mecanismo de exclusão embasada antes no poder do que no conhecimento. Tom profético de Machado ao pensar as relações de poder que envolveriam a ciência psiquiátrica, posto que o saber médico aparece no conto como inabalável, implacável tirano, em sentido de um profundo “messianismo civilizatório” (GOMES, 1993, p.147) . Discussão esta que viria ao Brasil somente na década de 80 do século XX e, em 1960, na Europa, com Foucault. Este último que denuncia, em sua minúcia analítica, a apropriação naturalista da loucura pela modernidade psiquiátrica, esta não como ciência, mas enquanto poder, negativo e repressor.

O conto é claro. Não há loucura alguma na vila, exceto de quem a produz. Machado de Assis não retrata a loucura e os loucos, mas sim a cientificidade emergente capaz de produzi-la. A loucura da ciência se revela por inteira. Exagero científico que trancafia o mundo fora da Casa Verde. Conto enérgico e oscilante na possibilidade de que uma verdade poderia eclodir. Verdade esta que Machado demonstrará ainda recôndita, não descoberta em sua essencialidade natural, como era a pretensão científica psiquiátrica.

Homem de seu tempo e país, todavia, também, além de seu século na capacidade de questionar a objetividade e a universalidade do conhecimento científico. Não retrata loucura, conceituação, entidade, comportamento ou estado, mas lança o olhar crítico às concepções

positivistas que constituem o a priori psiquiátrico. A ciência se converte no conto como poder e disciplina.

Através do homem de ciência, presunçoso na tarefa de atingir a última verdade, Machado aponta ao leitor o absurdo delirante do alienista, numa totalidade das inversões de valores em pleno século XIX cientificista. Inversão possibilitada na figura do médico-razão, que usufrui de seu próprio remédio-veneno e se encerra em seu cárcere-hospital, silenciado.

As personagens retratadas no conto têm tipo bem definidos e previsíveis, exceto o alienista e suas mirabolantes reviravoltas teóricas e comportamentais. Noção esta que possibilita a crítica machadiana de distanciamento do homem de ciência dos considerados “leigos”. Simão Bacamarte se opõe à apatia dos moradores da vila.

Nesse sentido, podemos afirmar que Machado de Assis realizou um desmascaramento da realidade científica, das regras consensuais da sociedade de seu tempo, pois, ao criticar idéias modernas e científicas advindas do positivismo racionalista, introduziu, segundo nossa leitura, uma brutal inversão de valores: a loucura da razão, seu silenciamento. Noção que exploraremos em Nietzsche.

3. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES RELEVANTES SOBRE *HISTÓRIA DA LOUCURA E O ALIENISTA*

Afirmamos no início da análise sobre o conto *O Alienista* ser este um trabalho despretenhoso de uma Crítica Literária, ou ainda de uma Sociologia da Literatura, a fim de não banalizarmos Machado de Assis, muito menos a literatura de forma genérica, pois com esta atitude estaríamos contradizendo os autores também em debate: Foucault e Nietzsche.

Embora haja incompatibilidade histórica entre a loucura e a literatura, Foucault concebe a segunda como uma forma expressiva de lidar com situações-limite, ou seja, a transgressividade de uma loucura não silente⁹⁷. Tomada dessa forma, é na literatura, como arte da ficção em um texto energicamente construído, que há a possibilidade de representação do real e da eclosão de uma verdade ou, ainda, a crítica às supostas verdades. Assim o é em Machado de Assis, ao minar o conhecimento científico-psiquiátrico, como vimos na análise do seu conto aqui em destaque.

⁹⁷ Noção que exploraremos no próximo capítulo em Nietzsche, escritor-filósofo.

Foucault privilegia, portanto, o espaço literário. Conforme afirmou em entrevista de 1970, “Loucura, Literatura e Sociedade”, teve como fio condutor de suas teses escritores como Sade, Höderlin, Mallarmé, Roussel, Artaud, Bataille, Blanchot, entre outros e, em específico, para nosso trabalho, Nietzsche⁹⁸. Assim afirmará que na literatura encontram-se, ainda hoje, aspectos originais que tornam possível a irrupção da loucura festiva. (FOUCAULT, 1999)⁹⁹. Nesse sentido, negligenciamos alguns aspectos literários, sem menos importância, ressaltando, prioritariamente, o universo simbólico que o conto representa ao leitor em determinado contexto.

Agora, detenhamo-nos sucintamente nos objetivos deste trabalho, estes que já foram destacados nos capítulos antecedentes.

3.1 Contexto reconstruído na perspectiva dos autores

Indubitavelmente, o contexto reconstruído na perspectiva do autor de *História da Loucura* é a Época Clássica, conforme o subtítulo sugere. Todavia, para melhor compreender este período, Foucault reconstitui, muito brevemente, os períodos precedentes: Idade Média e a exclusão em leprosários que se efetivaram sobre os leprosos-loucos; e o Renascimento, período que possibilitou a expressão artística e lingüística via loucura; para então desaguar na experiência clássica da loucura, permeada pelo profundo moralismo da época. Dessa forma pôde demonstrar como “o saber, o poder e o ‘si’ variam com a história” (DELEUZE, 1987, p. 10).

Nessas variações históricas, Foucault procura demonstrar o saber investido em sistemas complexos de instituições. Seus critérios: métodos de constrangimento, culpa, cura e exclusão. Para esta finalidade não se apoiou em livros teóricos e científicos, mas sim em registros e arquivos “empoeirados da dor”, que permitissem uma análise coerente e cotidiana, rompendo e contribuindo, simultaneamente, com o pensamento filosófico moderno.

Tal empreendimento não se restringe à Época Clássica. A minúcia analítica do período se objetiva em dar forma, coerência e condição para a eminência de um possível saber: a psiquiatria.

⁹⁸ Foucault utilizou para sua tese sobre loucura: Höderlin, Artaud, Nerval e Nietzsche; sobre sexualidade: Sade e Bataille; e linguagem: Mallarmé e Blanchot (FOUCAULT, 1999).

⁹⁹ Assim refletirá sobre a escrita: existem dois momentos que a constituem. Por um lado uma escrita voltada a determinado grupo social, com objetivo de ensinamento, diversão, assimilação, enfim, escrita como moeda de troca; por outro lado uma escrita totalmente distinta, que é a escrita interiorizada, a qual não visa ninguém, a não ser si próprio, no estado de cuidado-de-si, como veremos em Nietzsche (FOUCAULT, 1999, p. 220).

Foucault não perde de vista a atualidade. Filosofia como diagnóstico, ontologia do presente¹⁰⁰, recepcionada como uma “caixa de ferramentas” pela antipsiquiatria¹⁰¹.

Modernidade esta que se constitui como alvo da crítica machadiana, tomada como progresso e desgraça ao mesmo tempo – na linha de Schwarz (2000), “idéias fora do lugar”, visto o contexto que a cerceava.

Enquanto homem de seu tempo e país, Machado restringe-se a temas remotos, todavia, também, posicionando-se além, com temas universais e longínquos, não alheio, nesse sentido, às convicções científicas e aos postulados filosóficos destinados às elaborações conceituais sobre a loucura.

Introduzindo o pequeno vilarejo no século da ciência, do iluminismo e seu projeto do primado racionalista, por meio de Simão Bacamarte, cientista que amplia as constatações de loucura na medida em que engrandece seus poderes e formulações, Machado efetiva a “realização vivaz e irônica da imagem positivista: estar à janela e ver-se passando na rua” (GOMES, 1993, p. 151). Isto é, há a denúncia de uma razão toda poderosa que, de inquisidora da loucura, torna-se seu próprio produto. A denúncia é clara: a razão iluminista se torna cega diante do excesso de luz que ela mesma produziu. Simão Bacamarte, de cientista obsessivo aos estudos da patologia cerebral, torna-se patológico. Privilégio e insanidade: estranha contraditoriedade que o século concede à ciência. Privilégio, devido ao poder conferido à ciência, estando esta para além do bem e do mal, sobrepondo-se à religião e à política. Insanidade, devido a sua ineficácia

¹⁰⁰ Assim afirma Deleuze (1992, p. 131-132) sobre Foucault: “As relações históricas só o interessam porque assinalam de onde nós saímos, o que nos cerca, aquilo com o que estamos em vias de romper para encontrar novas relações que nos expressem. O que o interessa realmente é nossa relação atual com a loucura, nossa relação com as punições, com o poder, com a sexualidade”

¹⁰¹ Movimento que teve origem nos anos 60 em Londres, com psiquiatras, clínicos e psicanalistas, objetivando confrontar o poder institucional da loucura, pois, a doença, segundo essa perspectiva, era o reflexo da violência institucional, além da desqualificação do louco como sujeito, restando-lhe o simples caráter de objeto destituído de poder e saber. Assim afirma Foucault (1997, p.55), em seu curso “O Poder Psiquiátrico”: “Ora, é exatamente contra a instituição como lugar, como forma de distribuição e mecanismo dessas relações de poder que luta a antipsiquiatria”. As noções de que o internamento é alienante encontra-se, em *História da Loucura*, nas páginas 396, 399 e 413. Os principais representantes da antipsiquiatria foram: Basaglia e Cooper. Movimento que se utilizou da análise de Foucault como uma “caixa de ferramentas”, conforme afirma em uma entrevista concedida ao *Lê Monde*, em fevereiro de 1975, citada por Éribon, (1990, p. 265) “Todos os meus livros, quer se trate de *História da Loucura*, ou deste (“Vigiar e Punir”), são, se quiser, pequenas caixas de ferramentas. Se as pessoas quiserem abri-los realmente, servir-se de tal frase, de tal idéia, para de tal análise como de uma chave de fendas ou de uma chave de bocas, para ‘curto-circuitar’, para desqualificar os sistemas de poder, neles incluídos eventualmente aqueles de que os meus livros derivaram... pois bem, tanto melhor”. Reconhecerá, Foucault, as conquistas e importantes resultados da luta contra a psiquiatria, devido suas especificidades e localidades de resistência (ERIBON, 1990, p. 158).

terapêutica. Denúncia retratada, também, no projeto foucaultiano por meio da imperfeita comunicação entre teoria e prática, como vimos na consolidação da psiquiatria na modernidade.

Inúmeros foram os fatores que contribuíram, no final do século XIX, para o desvendamento irônico do sábio louco em forma de recorrência literária, sobretudo o prestígio às idéias advindas do positivismo, do naturalismo, e diversas formas de evolucionismo, que colocaram em destaque a figura do médico. Assim se instituiu o saber médico psiquiátrico, na figura do cientista taumaturgo, bruxo enriquecido de poderes mágicos da cura, apto a se equilibrar na linha tênue entre sanidade e loucura e, ainda mais, a demarcar fronteiras.

A alienação mental como desregramento das paixões é o alvo da crítica machadiana, pois, constatando todos como desregrados e somente o alienista como ser equilibrado, concede-lhe o estatuto de louco.

Conforme vimos, é na segunda metade do século que o alienismo se consolida como ciência no Brasil, com uma postura altamente reguladora dos comportamentos humanos e com teorias profundamente moralistas. Modernidade científica possibilitada, sobretudo, pelo racionalismo clássico, que antes de conhecer a loucura a domina, e exclui¹⁰². Seu domínio não se restringe à cura, sequer domina tal função, mas constitui-se, antes, enquanto poder regulador e normalizador, ou seja, controlador da saúde social. Sobre o alienismo e suas íntimas relações com o messianismo civilizatório, Foucault (1999, p.295) afirma, em seu artigo de 1977, “O Asilo Ilimitado”: “O alienista foi antes de tudo o encarregado de um perigo: ele se postou como o sentinela de uma ordem que é da sociedade em seu conjunto”.

Nesse sentido que Machado pôde explorar sistematicamente as novas doutrinas advindas ao Brasil. *O Alienista* ficcionaliza a ilusão objetivista do positivismo, demonstrando a insubsistência do sujeito racional, ou ainda, conforme Schwarz (2000a), Machado demonstra a pseudo-originalidade de tais idéias no Brasil, meio escravista, meio burguês.

3.2 Características das obras e construção do leitor para cada uma

¹⁰² Em nossa pesquisa privilegiamos a noção do silêncio da loucura, que pode ser lida em sentido análogo de exclusão.

A fim de não nos estendermos em demasia, visto que tais objetivos foram contemplados, implícita e explicitamente, no interior dos capítulos precedentes, temos, como segundo plano de análise, as características das obras e suas construções ao leitor.

Embora utilize descontinuidades históricas como modelo que rompe com a historicidade clássica da psiquiatria, como tentamos explorar nas resenhas periodizando a analítica foucaultiana, *História da Loucura* segue, em certo sentido, uma linearidade entrecruzada pelos períodos renascentista, clássico e moderno, objetivando a inteligibilidade da doença mental, conceituação esta própria da psiquiatria com o advento da modernidade. Método característico da obra que conduz o leitor a compreender, no viés histórico-filosófico, o que a loucura foi e o que ela é. Nas palavras do próprio Foucault (1978, p. 393):

“(...) o que queremos saber não é o valor que para nós assumiu a loucura, é o movimento pelo qual ela tomou assento na percepção do século XVIII: a série de rupturas, das descontinuidades, das fragmentações pelas quais ela se tornou aquilo que é para nós no esquecimento opaco daquilo que ela foi”.

Por meio de uma obra densa em suas quinhentas e cinquenta e uma páginas, fruto de tese de doutoramento, que envolve uma complexidade em suas terminologias próprias, um exaustivo e preciso levantamento de dados históricos, empírica e descritivamente relatados e analisados, conjugando, em si, discursos filosóficos, teológicos, literários e artísticos intimamente imbricados com as práticas institucionais, Foucault fornece ao leitor instrumentos analíticos reais de crítica à ciência psiquiátrica, dada sua arbitrariedade e apropriação de um objeto que estava ali esperando há tempo.

Obra despretensiosa de um novo Elogio da Loucura, não dizendo um ‘Sim’ à loucura, mas, inegavelmente, um ‘Não’ à psiquiatria, conforme o próprio Foucault afirma em entrevista de 1961, “A Loucura Só Existe em uma Sociedade”. Intercede o entrevistador: “Então, a loucura vale mais do que a razão?”. Foucault responde:

“Uma das objeções do júri [na tese] foi, justamente, de que eu teria tentado refazer o *Elogio da Loucura*. No entanto, não: eu quis dizer que a loucura só se tornou objeto de ciência na medida em que ela foi descaída de seus antigos poderes. Mas, quanto a fazer a apologia da loucura em si, isso não. Afinal de contas, cada cultura tem a loucura que merece. E se Artaud é louco, e se foram os psiquiatras que permitiram a internação de Artaud, isso já é uma bela coisa, e

o mais belo elogio que se possa fazer... – Não à loucura, com certeza... - Mas aos psiquiatras (FOUCAULT, 1999, p. 150).

Característica, esta, que introduz ao leitor a crítica foucaultiana de que, conforme a taxonomia da psiquiatria moderna, todos indivíduos tornaram-se, doravante, psiquiatrizáveis. Noção análoga à crítica satírica de Machado de Assis, quando, para Bacamarte (médico-psiquiatra), todos os habitantes da vila se tornam clientes em potenciais de sua ciência.

Dessa forma que Machado de Assis constrói ao leitor a possibilidade de que a qualquer momento uma verdade poderia eclodir. Plus Ultra, essa verdade continuará, na ironia machadiana, abscondita e não descoberta em sua essência natural, como era a pretensão científica da psiquiatria.

Em seu conto, Machado de Assis não lança um olhar de análise e inspeção sobre a loucura, não trata de conceitos¹⁰³, entidade, estado ou comportamento, mas sim um olhar crítico às concepções que dão o a priori da psiquiatria, ou seja, suas relações de poder.

A linguagem, isenta de um tom erudito ou pedante, mas sim na naturalidade da escrita, aparece ao leitor como instrumento de comunicação. Machado utiliza sutilezas retóricas que visam mecanismos de persuasão no decorrer dos experimentos do médico, que conduz o leitor a oscilantes transformações e acontecimentos em um texto isento de linearidade, distintamente ao texto de Foucault, mas que envolve ascensões e quedas, como o exemplo por excelência da ciência. Noções que causam, nesse sentido, um aspecto desconcertante no leitor, este que questiona: que poder é esse que emana da ciência? Quem é louco? Existe loucura? Psicologismo de Machado que põe em questão o mundo de incertezas da ordem psíquica, explorando as contradições e abrangências de discursos para constatar, o leitor, via narrador, a loucura da ciência e seu fim silente. Estas oscilações¹⁰⁴ possibilitam, com idéias risíveis, o aspecto desconcertante do leitor por meio da caricaturização de que a ciência, de simples geradora da loucura, se enquadra em seu próprio diagnóstico.

Notável, portanto, ao leitor, que o narrador se isenta do jugo do poder científico e seus discursos, não fazendo de suas convicções um vocabulário científico, não se tornando, por isso, porta-voz deste conhecimento, mas se definindo, antes, em favor do discurso leigo e consensual

¹⁰³ Conceitos como: psiquiatria, psiquiatra, doença mental, nosografia médica, entre outros, não aparecem no conto.

¹⁰⁴ Oscilações perceptíveis nas posições reversíveis das personagens, deslocados de cima para baixo, da periferia ao centro, do anonimato ao prestígio (vide Porfírio), da razão para a loucura; seguindo, porém, uma única coerência: a meta do alienista, fiel a sua miragem, embora haja a reversibilidade de suas teorias.

do povo, sendo que o diagnóstico último e verdadeiro, se assim podemos chamar, é conferido pelo povo¹⁰⁵.

Assumindo-se como contador de histórias próprio da arte de ficcionar, obviamente distinta da analítica minuciosa de Foucault, Machado produz uma narrativa que se constitui por capítulos sintéticos, de curta extensão, dispensando demasiadas explicações e deixando personagens superficialmente descritas, exceto o protagonista¹⁰⁶. Assim, deixa ao leitor o sentimento de que algo está por vir, prendendo-o de forma hipnotizante, sem saber este se é a narração, a história, o protagonista ou questões implicitamente filosóficas que o atingem. Ou ainda, muito provavelmente, a conjunção de todos esses fatores, pois as impressões do leitor são conduzidas e induzidas via narrador, ora objetivo, ora intrometido com os acontecimentos, perto e distante, confiável e improcedente (CHAUVIN, 2001, p. 67). Motivações que fazem o leitor ansiar a conclusão.

Posto em circulação, o enredo envolve brutais inversões e peripécias que produzem incertezas ao leitor, deixando-o ora risonho, ora reflexivo. Possibilidade criada por meio de contrastes como: razão e loucura, sábio e vulgo, médico e cidade, e, o mais profundo, de um juiz e produtor da loucura findado em seu julgamento, vítima por ele mesmo produzida.

3.3 Do silenciamento da loucura para uma razão silente

Concluindo. A fim de não nos tornar extremamente redundantes, destaquemos, sucintamente, o aspecto do silenciamento da loucura, objetivo visado nesse trabalho.

Já destacamos em *História da Loucura* como há um complexo projeto de silenciamento da loucura na perspectiva foucaultiana. Primeiramente destacamos o Renascimento, período em que a loucura era audível, expressiva na pictografia, com a *Nau dos Loucos*, e na literatura. Razão e loucura dialogavam, em uma estreita dialética de reciprocidade envolta à sabedoria. Todavia, na experiência clássica e moderna, moral e científica, a loucura se vê condenada, silenciada por meio da consolidação de um monólogo entre razão e loucura, ou seja, entre o médico e seu reconhecimento de não ser louco e o paciente, desprovido do caráter de sujeito, de saber e poder,

¹⁰⁵ Conforme notamos na narrativa, em seu último capítulo é reunido um conselho de amigos que atribui a total perfeição do protagonista. Motivo pelo qual se constitui um mentecapto.

¹⁰⁶ Característica da fase realista de Machado de Assis, que é dizer muito em poucas palavras, conforme afirma Chauvin (2001).

restando-lhe o estatuto de objeto a ser observado como um documento vivo. É a própria noção de uma loucura silente que impulsionou sua pesquisa. Éribon (1990, p.140) transcreve a afirmação de Foucault ao realizar a defesa da tese:

“Na origem daquela pesquisa, estive à partida a idéia de um livro sobre loucos mais do que sobre os médicos. Mas esse livro era impossível de fazer, dado que a voz da loucura foi abafada, reduzida ao silêncio. Havia pois a que recolher os sinais de um perpétuo debate entre a razão e a demência, fazer falar aquilo que não tinha ainda linguagem, que não tinha ainda palavras para serem ditas: de onde o mergulho necessário em arquivos. E esta evidência, descoberta sob a poeira dos documentos, de que ‘a loucura não era um facto natural’, mas um ‘facto civilizacional’. A loucura é sempre, numa sociedade dada, ‘uma conduta outra’, ‘uma linguagem outra’”.

Morte-em-vida, a loucura se vê, sob distintas percepções e conceituações entre os períodos, desrazão e doença mental, confinada em instituições, reclusa e silenciada; não havendo, porém, o silenciamento dos que detém a legitimidade do discurso científico, como ocorre na ficção machadiana.

Pois, em *O Alienista*, embora a loucura apareça silenciada durante toda a narrativa, já que os indivíduos vão sendo condenados ao confinamento, não o é. O Alienista se constitui como o único louco, razoavelmente alienado. O século científico-positivista o constitui dessa forma. É-nos revelada a loucura da ciência. Portanto, a loucura retratada por Machado de Assis, representada na cientificidade da época, tem voz, ela é eloqüente e autorizada a produzir um enunciamento discursivo que a legitima a agir sobre todos e sobre si própria. Tal constatação se expressa nos estudos do médico-psiquiatra, pois, ao findar o conto, Simão Bacamarte se reconhece como o único louco, portanto digno e merecedor do isolamento, aprisionado em seu próprio modelo discursivo, por meio de sua filosofia de ponta do nariz que deixa olhos e mente vesgos, e, por conseguinte, silenciado. O que demonstra o narrador é que “a loucura é uma palavra, (Simão Bacamarte a nomeia; o verbo precede a coisa como no Gênese); a loucura se exprime pela palavra” (DANTAS, 1985, p.150). Nesse sentido, tal enunciamento não produz em momento algum “a verdade”, pois o médico torna-se prisioneiro de sua própria formulação, silenciado. Temos aqui a hipótese de uma crítica literária que, imersa no século XIX, se propõe a desnaturalizar a loucura do projeto iluminista, pois a loucura escapa aos desígnios científicos do médico, findando com o silêncio da razão.

Embora não tenhamos relatado, até o momento, pois esta será uma discussão subsequente em nosso trabalho, há aqui uma convergência, em nossa óptica, com o projeto foucaultiano que, mesmo demonstrando uma loucura historicamente silenciada, apontará, também, em plena modernidade, que a loucura, concebida de outra forma, terá a possibilidade de se libertar do silêncio a ela destinado por meio de obras artísticas e filosóficas, como na perspectiva crítica da modernidade em Nietzsche¹⁰⁷.

Torna-se este nosso propósito para o prosseguimento do trabalho: haveria, em plena modernidade, a possibilidade da libertação desse silenciamento da loucura na perspectiva da “possibilidade nietzschiana do filósofo louco” (FOUCAULT, 1978, p.142)? Poderia, um filósofo tido como “louco”, utilizar-se da própria loucura a ponto de desnaturalizá-la do projeto iluminista e instrumentalizá-la como ferramenta de crítica em pleno século XIX?

Desnaturalização e inversão de valores aparentemente presentes, também, na crítica literária machadiana ao encarcerar simbolicamente a racionalidade do protagonista.

4. ECCE HOMO E A POSSIBILIDADE TRANSGRESSIVA

Temos como objetivo e temática nuclear de nosso trabalho analisar, doravante, conforme as interrogações precedentes, de que forma a filosofia nietzschiana, sobretudo seu discurso autobiográfico, *Ecce Homo*, se fundamenta em uma “suposta loucura”, concedendo a essa noção não um estado psíquico debilitado – em conformidade com o colapso que emergiu logo após a elaboração dessa obra - mas sim um estado fisiológico que na doença encontra sua saúde que se

¹⁰⁷ Indubitavelmente não pretendemos procurar semelhanças analíticas, pois trata-se de um escritor (Machado de Assis), um filósofo (Michel Foucault) e um escritor-filósofo (Nietzsche), mas sim em que medida suas falas se entrecruzam.

faz filosofia. Inversão de valores imersa na totalidade de seu projeto de transvaloração de todos os valores.

Para tanto, dissertaremos sucintamente sobre algumas das características gerais que a obra suscita (como realizamos com as outras obras em análise: *História da Loucura* e *O Alienista*), no que diz respeito aos diagnósticos da crítica nietzschiana da modernidade e seu projeto que, além de destrutivo, se faz também criativo. No entanto, reconhecemos desde já a impossibilidade de uma discussão que abranja toda a complexidade de sua filosofia no presente trabalho, visto que este tem como objetivo analisar *Ecce Homo* na possibilidade de uma filosofia que retira o caráter silente e mórbido da loucura, intrínseco à Época Clássica e à Modernidade, segundo a terminologia foucaultiana, para lhe atribuir a forma de um elemento cognitivo de crítica em plena modernidade, dialogando, nesse sentido, com o pensamento de Michel Foucault em *História da Loucura*¹⁰⁸ e a crítica à psiquiatria que o conto *O Alienista* também faz emergir.

4.1 *Ecce Homo*: uma revista no pensamento nietzschiano

De forma introdutória para o objetivo que se segue apresentaremos algumas características gerais da filosofia nietzschiana presentes em seu discurso autobiográfico, dialogando, na medida do possível, com a totalidade de seu pensamento, ou seja, com outras produções do filósofo durante sua vida lúcida.

Nietzsche é considerado por estudiosos como um autor que apresenta demasiadas complexidades aos intérpretes, a começar por sua metodologia, ou ausência desta, pois, o valor de nossa civilização ocidental, investigação nuclear de sua filosofia, não necessita de um método severamente fechado, mas antes de uma temática ainda não discutida minuciosamente pela filosofia: a moral como algo intrinsecamente histórico, terreno no qual Nietzsche desenvolve suas críticas que possibilitam uma exuberante pluralidade de interpretações.

Tem como fundamento, se assim podemos dizer, o aniquilamento da metafísica e do legado filosófico que até então persistiu, isento da pretensão de construir discípulos, pois, pelo contrário, Nietzsche almejou sempre o caminho solitário, não ansiando a formação de escolas conforme o atletismo intelectual de catalogação de correntes. Assim afirma Lebrun (1993, p. 32-33): “Nietzsche, ao que parece, não teria gostado que houvesse nietzschianos (...) Não tomemos por

¹⁰⁸ Noção que será discutida no capítulo conclusivo de nossa pesquisa.

um novo ‘ideal’ o que é apenas um ponto de fuga metodológico”. Noção que faz de Nietzsche um autor autocontraditório e completamente inclassificável a intérpretes que não ruminaram suas obras¹⁰⁹.

O intérprete não encontrará em Nietzsche uma doutrina a que se possa ser fiel, crente, pois as convicções e dogmatismos se apresentam ao filósofo como prisões, havendo, portanto, em sua filosofia, uma vontade e liberdade do ‘querer’ que exclui a possibilidade de crenças dogmáticas. Tal noção encontramos em sua obra, por nós analisada, quando afirma que: “Aqui não fala nenhum ‘profeta’...” (NIETZSCHE, 1995, p. 19), pois nada tem como fundador de religião – “religiões são assunto da plebe, eu sinto necessidade de lavar as mãos após o contato com pessoas religiosas...Não *quero* ‘crentes’, creio ser demasiado malicioso para crer em mim mesmo, nunca me dirijo à massas...” (NIETZSCHE, 1995, p. 109). Descrença esta que se fundamenta na idéia nietzschiana de “espírito livre”, experimentador antiplatônico por excelência, inimigo de amarras como certezas e convicções, estas representadas em espíritos de vontade fraca.

Almejando, como meta suprema, medir e aniquilar os valores morais da civilização ocidental, Nietzsche encontra-se em contraposição ao seu tempo presente, dada a dimensão de sua crítica às “idéias modernas”, estas apontadas como decadência da humanidade. Inatualidade justificada também na incompreensão de sua produção por contemporâneos¹¹⁰, motivo pelo qual pôde afirmar que “alguns nascem póstumos” (NIETZSCHE, 1995, p. 52)¹¹¹. Póstumo, pois, ao direcionar a crítica à sua época, a qual não se reconhece plenamente¹¹², trava, em sua ousadia, uma batalha contra esta. Inatualidade fundamentada também na refutação da necessidade doutrinária da filosofia moderna clássica, convicta em sua crença inabalável de uma verdade absoluta a ser alcançada.

Sua filosofia, sob a roupagem da imoralidade e isenta de escrúpulos frente à moralidade judaico-cristã, considera o mundo em seu estado caótico, agonístico, isento de ordem, fim ou

¹⁰⁹ É Nietzsche mesmo quem faz a analogia do leitor a uma vaca, a qual a arte de interpretar requer. “É certo que, a praticar desse modo a leitura como *arte*, faz-se preciso algo que precisamente em nossos dias está bem esquecido – e que exigirá tempo, até que minhas obras sejam ‘legíveis’ – para o qual é imprescindível ser quase uma vaca, e *não* um ‘homem moderno’: o *ruminar*...”(NIETZSCHE, 1998, p. 15). Sobre a concepção nietzschiana de tempo na modernidade, ver: “Tempo da Cultura em Nietzsche”, de José Carlos Bruni (2002).

¹¹⁰ Ao reconhecer a não inteligibilidade de sua obra por contemporâneos, Nietzsche se dirige a um público futuro, conforme o subtítulo de sua obra “Além do Bem e do Mal” sugere: prelúdio a uma filosofia do futuro.

¹¹¹ Ou ainda, em “Além do Bem e do Mal”, quando indaga: “De quantos séculos precisa um espírito para ser compreendido?” (NIETZSCHE, 1992, p. 191).

¹¹² Na Alemanha do século XIX ocorrem diversas transformações econômicas e sócio-políticas, tais como a implantação da indústria, o aparecimento de novas classes sociais, a unificação dos estados alemães, além de transformações na esfera da cultura e da educação. Mudanças concebidas criticamente por Nietzsche.

sentido, não pacífico, mas sim como um território de intensas lutas, dominações e crueldades humanas – violência meticulosamente repetida na história da humanidade. Luta que se dá antes pela dominação de uns sobre outros, ou por suas relações de força¹¹³, do que por aniquilamento – o que faz a modernidade e suas idéias, tais como igualdade, democracia e justiça, caminharem em posição oposta ao filósofo, visto que essas aparentam se abrir mais ao espírito demagogo em sua confusão entre política e cultura.

O “espírito livre” nietzschiano, sob a alusão do andarilho-experimentador¹¹⁴, caminha sem meta, convicção ou certeza predeterminada, estando para além do bem e do mal, para além de qualquer verdade e reconhecendo na mentira uma condição vital, esta que significa “sem dúvida, enfrentar de maneira perigosa os habituais sentimentos de valor” (NIETZSCHE, 1992, p. 12). A única convicção de Nietzsche, se assim podemos afirmar, é a de que não possuímos uma verdade absoluta, pois, “acerca do que é a ‘veracidade’ ninguém parece ter sido veraz o bastante” (NIETZSCHE, 1992, p. 83). Por isso, uma filosofia que não solidifica sua pesquisa, mas antes põe em questão as verdades – problematizando-as como uma abismo sem fundo, ou seja, irresolúvel-, sobretudo as verdades metafísicas e seus valores, não se contradizendo em colocar sua óptica em estágio superior, fundamentando-se na própria recusa de formar seguidores.

O estar a caminho, como o andarilho, é, para Nietzsche, a expressão máxima de conhecimento e aprendizado. Não almeja, portanto, provar algo ou atingir finalidades, como é a pretenciosa tarefa que a filosofia clássica se impôs, pois tal atitude tornou-se suspeita (NIETZSCHE, 1992, p. 88-89).

Ao criticar a história da filosofia em seus sistemas filosóficos acabados, a filosofia nietzschiana se apresenta de forma não esquemática, tendo como método, se assim podemos dizer paradoxalmente, uma filosofia assistemática¹¹⁵. Moura (2005) afirma não haver um sistema nietzschiano propriamente dito, mas sim uma investigação possibilitada por uma pluralidade que busca incessantemente um ou diversos sentidos interpretativos e não explicativos. Mesmo não

¹¹³ Força que só existe em relação com uma outra força. Ou seja, para que haja força há a necessidade de uma relação, de resistência, - “Apenas o excesso de força é prova de força” (NIETZSCHE, 2006, p. 07).

¹¹⁴ Uma alusão ao andarilho encontra-se em “A Gaia Ciência” quando afirma que a crítica dos valores morais exige tanto uma comparação com outras morais como também o estar fora da moral, tal como o andarilho que abandona a cidade para descobrir a altura de suas torres (NIETZSCHE, 2001, p. 283-284).

¹¹⁵ Assim afirma em “Crepúsculo dos Ídolos”: “Desconfio de todos os sistematizadores e os evito. A vontade de sistema é uma falta de retidão” (NIETZSCHE, 2006, p. 13). No entanto há uma obra de Nietzsche que se destaca em seu rigor metodológico, objetivando explicar que sua pesquisa não se fundamenta no vazio, mas sim na pesquisa genealógica que tem como base a filologia. Assume posição de destaque a esta discussão a obra “Genealogia da Moral” – espécie de teorização e sistematização de seu pensamento.

sendo sistemático e rejeitando tal conduta, pois aqui repousa também sua crítica às doutrinas e dogmatismos filosóficos, Nietzsche não deixa de ser coerente.

Por meio de uma multiplicidade de ângulos de visão distintos para adotar os mesmos temas – recorrência da produção nietzschiana como um todo sob distintas perspectivas, o que faz do texto um grande estilo suscetível às mais distintas interpretações –, o filósofo se ausenta da definição conceitual rigorosa¹¹⁶, pois tal definição representa a igualação do não igual para o filósofo que identifica diferenças. Ou seja, seu pensamento se funda na contramão do princípio de identidade e encontra expressão em aforismos¹¹⁷ não necessariamente interligados, respeitando a expressão do próprio pensamento em sua espontaneidade e no súbito de seu aparecimento que se apresenta em sua vontade e não na vontade do sujeito como se acreditava.

Com uma linguagem poética, ditirâmbica e dionisíaca em seu caráter de excesso e vertigem, Nietzsche recorre à linguagem heraclitiana do devir histórico, “em cuja vizinhança sinto-me mais cálido e bem-disposto do que em qualquer outro lugar” (NIETZSCHE, 1995, p. 64), em contraponto à linguagem gregária que parte do impulso moral da negação do vir-a-ser e da efetividade ao constatar não a diferença, mas a identidade por meio do que é estável.

Seu estilo conjuga-se, nesse sentido, em sua forma de pensar, pois, como bem afirma Itaparica (1998), Nietzsche utiliza a polissemia das palavras experimentando distintas formas de expressão não convencionais à filosofia tradicional. Ou seja, trata-se de um processo de idéias espontâneas que flui em erupções fustigantes, o que traz uma certa confusão, incompreensão e paradoxismo ao intérprete se este desconsiderar a totalidade do pensamento nietzschiano, pois, se não compreendermos seu projeto como um todo sua filosofia e linguagem se esvaziam de sentido¹¹⁸.

Indubitavelmente há uma unidade no pensamento de Nietzsche. Uma unidade não fornecida imediatamente, mas que requer do leitor uma atenção desmedida para encontrar o mínimo de ordem em uma aparente desordem. Fisiologismo entre corpo, vida e filosofia, visto que sua vida é filosofia e sua filosofia se faz vida. Assim torna-se possível à sua filosofia representar, de fato, a expressão de um mundo caótico em que tudo se encontra no devir, em uma retórica imersa na

¹¹⁶ No ataque ao cristianismo, Nietzsche também se refere à linguagem metafísica que, em sua imutabilidade, reconhece a existência de Deus: “Receio que não nos livremos de Deus, pois ainda cremos na gramática...” (NIETZSCHE, 2006, p. 28).

¹¹⁷ Lugar privilegiado em Nietzsche que possibilita o experimentalismo, conforme afirma Marton (1993).

¹¹⁸ O que dá margem às noções de uma filosofia “contraditória”. Rotulação clássica que é o fundamento da filosofia sistemática – alvo da crítica nietzschiana.

desconstrução e no eterno experimento sob distintas perspectivas interpretativas, trabalhando, portanto, com hipóteses, probabilidades, sentidos e não convicções para uma filosofia que se realiza a marteladas na pretensão da destruição mas também da construção¹¹⁹.

Doravante, reconhecendo a impossibilidade de discorrer de forma abrangente todo o complexo do pensamento nietzschiano, atentemo-nos à obra em análise e algumas das questões mais abrangentes que ela suscita, para depois concentrarmo-nos minuciosamente ao nosso objetivo.

É em apenas três semanas, de 15 de outubro a 4 de novembro de 1888, que Nietzsche redige sua autobiografia. Este foi o prazo de sua primeira elaboração, porém o revisará até janeiro de 1889, quando interrompido pelo colapso mental que o manterá vivo em estado vegetativo, ou de infantilidade, durante mais 11 anos. A obra veio a público somente em 1908.

No título e nas suas primeiras linhas há a demonstração de quem redigia seu último livro, em que relata suas histórias familiares, qualidades e necessidades, reflete seu estado doentio e saudável, sobre regime alimentar, a escolha de clima e lazeres, em uma profunda dedicação de si que se assemelha à autoglorificação, onde faz entoar “a litania de seus louvores” (HALÉVY, 1989, p. 379), e encontra lugar para revistar cada um de seus livros publicados¹²⁰, anunciando uma pretenciosa tarefa: destruir o cristianismo e sua moral (que foi até então a moral predominante) sob a insígnia de seu projeto de transvaloração de todos os valores, almejando, com isso, fazer vibrar a humanidade¹²¹.

¹¹⁹ A filosofia nietzschiana é demasiadamente rotulada e conhecida como destrutiva, o que de fato é. Porém não podemos deixar de reconhecer seu caráter criativo, próprio de seu projeto de ‘transvaloração de todos os valores’ (o que será discutido mais adiante) e na construção de seu Zaratustra, obra que ocupa posição privilegiada em sua produção, segundo seu próprio juízo – “Entre minhas obras ocupa meu Zaratustra um lugar a parte. Com ele fiz à humanidade o maior presente que até agora lhe foi feito” (NIETZSCHE, 1995, p. 19).

¹²⁰ Que são: “O Nascimento da Tragédia”, publicado em 1872 sob influência da música wagneriana e da filosofia schopenhauriana, estes como anunciadores de uma renovação cultural na Alemanha; “As Considerações Extemporâneas”, iniciadas em 1873 e concluídas, as quatro, em 1876 – esse é considerado o primeiro período da filosofia de Nietzsche, mais conhecido entre estudiosos como ‘pessimismo trágico’. Já do segundo período - quando rompe com a filosofia de Schopenhauer e com o músico Wagner por considerá-los tipos decadentes que fugiam à vida, pois é neste período que vai se preocupar em formular um tipo de homem ascendente – são as obras: “Humano Demasiado Humano” em 1878; “Aurora”, obra concluída em 1881 em Gênova; e “A Gaia Ciência”, redigido em 1882. O terceiro período – no qual elabora consistentemente seu projeto de transvaloração de todos os valores e o procedimento genealógico como constituintes do tipo superior de homem – se inicia em 1885 com “Assim falou Zaratustra”; “Além do Bem e do Mal” em 1886, além de prefácios para edições anteriores; “Genealogia da Moral” de 1887, como complemento, ilustração e sistematização da obra precedente; e, por fim, em 1888, ano de maior produção, no qual produz “O Caso Wagner”, “Crepúsculo dos Ídolos”, *Ecce Homo*, além de elaborar “Nietzsche contra Wagner” e “Ditirambos de Dionísio”.

¹²¹ No entanto, tal pretensão não faz da obra um caráter panfletário, visto que, conforme já afirmamos, Nietzsche passa em revista toda sua vida e suas obras.

O título é tomado em expressão latina do evangelho de São João, capítulo 19 em que Pilatos apresenta Cristo aos judeus para o momento da condenação:

“Saiu Pilatos ainda outra vez, e disse-lhes: Eis que vo-lo trago fora, para que conheçais que não encontro nele crime algum. Saiu pois Jesus, trazendo a coroa de espinhos e o manto de púrpura. E (Pilatos) disse-lhes: *Eis o Homem* [grifo nosso]. Então os príncipes dos sacerdotes e ministros, tendo-o visto, gritaram, dizendo: Crucifica-o, crucifica-o!” (NIETZSCHE, 1995, p. 135)¹²².

Título sugestivo que demonstra ao leitor um homem que é apresentado e julgado por si mesmo - traço distintivo de Cristo - na difícil tarefa de dizer quem ele é.

Apresentação e julgamento que acarretou em um duplo legado. Por um lado, médicos-psiquiatras representando os saberes poderes que buscavam, nos escritos de Nietzsche, diagnósticos e manifestações de loucura. Estigmatização que procurava desqualificar a totalidade de seu pensamento, expressa por uma genialidade que o conduziu à loucura por meio da exaltação, histeria, egoísmo exacerbado, impulsividade, pessimismo e não distinção entre certo e errado. Por outro lado, filósofos que afirmam sua razão e normalidade, por meio de seu tom penetrante e profético.

Talvez os primeiros, na busca incessante de manifestações de loucura - objeto privilegiado de uma psiquiatria emergente para a realização de uma patografia -, não tenham compreendido o anúncio de Nietzsche em sua voz quase silente, dada a incompreensão de seus escritos e a solidão em que se encontrava (com escassos leitores e raros amigos), parecendo oscilar entre a promessa da posteridade e a impossibilidade do presente (MARTON, 1993, p. 44-45): “*Ouçam-me! Pois eu sou tal e tal. Sobretudo não me confundam!*” (NIETZSCHE, 1995, p. 17). Nietzsche não queria ser confundido, mas para seu horror foi apropriado tanto por anti-semitas, quanto por anarquistas, psiquiatras, além da psicanálise que o concebeu como expressão de uma personalidade neurótica¹²³.

¹²² Esse excerto bíblico foi extraído do posfácio de Paulo César de Souza, tradutor da versão de *Ecce Homo* por nós consultada.

¹²³ Não pretendemos em nosso trabalho, de forma alguma, realizar juízo sobre a sanidade ou não de Nietzsche durante o período de sua produção filosófica. Temos como objetivo, conforme já afirmado repetidas vezes, analisar seu discurso autobiográfico na perspectiva de uma inversão de valores no que diz respeito à doença e saúde, correlacionando nossa leitura ao projeto foucaultiano de uma “consciência trágica da loucura” que ficou em vigília durante o classicismo e na modernidade encontra sua luz para a crítica da modernidade. Representação possível em Nietzsche, que para Foucault (1978, p. 142) assume a “possibilidade nietzschiana do filósofo louco”, entre outros filósofos e artistas. Tal discussão será trabalhada no próximo capítulo de nosso trabalho.

A fim de tentarmos compreender a filosofia nietzschiana de forma genérica, embora não abrangendo todas as problematizações que ela realça (pois essa tarefa não condiz aos nossos propósitos), mas objetivando, com isso, atribuir sentido à nossa análise, faremos um esforço para discutir em breves linhas algumas das questões presentes em *Ecce Homo* envoltas à totalidade de sua filosofia, tais como os diagnósticos críticos da modernidade: crítica aos valores, às idéias modernas, à cultura, ao cristianismo e sua moral, ao conhecimento, além da criatividade de seu projeto de transvaloração de todos os valores; para então adentrarmos ao nosso propósito fundamental.

Uma crítica aos valores morais

Criado em família luterana¹²⁴, o pensamento nietzschiano se abre com uma crítica sobre a origem dos preconceitos morais. Desde a infância teve interesse por esta questão¹²⁵. Avesso ao convívio social nas escolas, preencherá seu vazio com leituras¹²⁶.

Na Universidade dedica-se ao estudo grego, na pretensão de retorno ao helenismo influente de seu professor Ritschl, da Universidade de Leipzig¹²⁷. Por meio da filologia clássica e seu desempenho brilhante e disciplinar na faculdade¹²⁸, que o torna professor da Universidade da

¹²⁴ Tinha como pai o pastor protestante Karl Ludwig Nietzsche e a mãe, Franziska Oehler, advinda de família de pastores.

¹²⁵ Conforme encontramos em “Genealogia da Moral”: “De fato, já quando era um garoto de treze anos me perseguia o problema da origem do bem e do mal: a ele dediquei, numa idade em que se tem ‘o coração dividido entre brinquedos e Deus’ (NIETZSCHE, 1998, p. 09).

¹²⁶ “As Leituras que mais o marcarão terão sido, em seus vinte anos, a de Schopenhauer; aos trinta anos, a dos moralistas franceses; e aos quarenta, demasiado tarde para dar todos seus frutos, as de Dostoievski e da Lei de Manu” (HALÉVY, 1989, p. 369).

¹²⁷ Porém, diferentemente do que se havia feito até então, Nietzsche não se dedica ao princípio da arte grega, o Apolíneo, mas contrapõe a partir de Dioniso – Apolo, deus da bela forma e da individuação permite que Dioniso se manifeste: deus da embriaguez, da vertigem e do excesso (MARTON, 1999, p. 04).

¹²⁸ Nietzsche teve durante sua “vida produtiva”, conforme propõe a sociedade disciplinar que tem em mira a produtividade dos indivíduos, uma sobrecarga intensa de trabalho, sempre interligados pelos processos educacionais o que talvez tenha possibilitado o efeito agudo de suas doenças “Nos diversos momentos em que os processos disciplinares se intensificaram, o corpo de Nietzsche reagiu com fortes crises, caracterizadas por enxaquecas, perda de visão, reumatismo e, posteriormente, insônias, problemas gástricos e vômitos. Estas crises impunham uma interrupção de suas atividades, furtando-o de determinados mecanismos e instituições disciplinares e entregando-o a outros, de tipo médico e familiar” (ANDRADE, 2005, p. 99), o que acarretava em diversos exames clínicos que procuravam uma melhora do filósofo. Todavia, obtinha a regeneração somente com a diminuição da sobrecarga de trabalho e conseqüentemente ao seu tempo de ócio que lhe proporcionava momentos de reflexão às questões filosóficas.

Basiléia em 1868, ascende sua filosofia¹²⁹ que perpassa o niilismo para atingir a suprema e alegre afirmação da vida, pois conceberá o niilismo como um estágio de ‘crença’ infeliz. “Niilista. É verdade que Zaratustra o foi por muito tempo, sem segredo: pouco faltou para que ele morresse de ‘grande desgosto com o homem’. Mas ele cura-se, afirma a vida sem reservas” (LEBRUN, 1983, p. 35).

Seu objetivo torna-se então indagar sobre qual o valor dos valores e de onde advém a hierarquia destes, intentando, para isso, percorrer a longínqua e recôndita região da moral, dos valores que crescem em nós, “em nossas idéias nossos valores, nossos sins e nãoos e ses e quês-todos relacionados e relativos uns aos outros, e testemunhos de *uma* vontade, *uma* saúde, *um* terreno, *um* sol” (NIETZSCHE, 1998, p. 08), assim como os frutos que nascem das árvores. Sua analítica se volta, portanto, a tudo o que pertence ao terreno da moral. Curiosidade e suspeição que induz Nietzsche a indagar onde e sob quais circunstâncias se criaram os valores, e o que compreendemos por bem e mal¹³⁰.

Para tanto, critica os historiadores ingleses essencialmente a-históricos e discípulos da filosofia platônica, que substituem o improvável pelo provável ao correlacionar toda moralidade à utilidade. Para o filósofo alemão interessa o valor da moral, relacionar valores com avaliações e as avaliações como valores (MARTON, 1993, p. 61). Como exemplo, Nietzsche busca a compreensão da moral da compaixão, esta tão fortemente criticada em sua filosofia por deixar até mesmo filósofos doentes por meio do ‘desinteresse’ e do ‘amor ao próximo’. Assim afirma em sua autobiografia:

“Minha experiência me dá o direito de desconfiar em princípio dos impulsos chamados ‘desinteressados’, de todo ‘amor ao próximo’ (...) eu o vejo em si como fraqueza, como caso especial de incapacidade de resistência aos estímulos – a *compaixão* passa como virtude apenas entre os *décadents*” (NIETZSCHE, 1995, p. 28).

¹²⁹ Em 1868 escreve a seu amigo Paul Deussen “Falando mitologicamente, vejo a filologia como um aborto da deusa filosofia” (NIETZSCHE, 1995, p. 07).

¹³⁰ É da seguinte forma que propõe seu método genealógico de análise para a origem dos preconceitos morais: “(...)o *próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão*- para isso é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram (moral como consequência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido, mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno), um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado” (NIETZSCHE, 1998, p.12-13).

Sobre o desinteresse, que o desperta toda espécie de desconfiança, suspeita e temor e que faz cambaleiar a crença em toda moral, Nietzsche cita ainda, em sua autobiografia, seu Zarathustra que põe tal valoração como um “Não-mais-querer, não-mais-estimar, não-mais-criar” e assim o refuta: “ó que esse grande cansaço esteja para sempre longe de mim!” (NIETZSCHE, 1995, p.93).

É dessa forma que Nietzsche realiza uma operação subversiva e crítica ao demonstrar a origem dos valores como demasiadamente humanos e não no além-mundo, como se acreditava a filosofia metafísica¹³¹.

‘Idéias’ como falseamento da realidade e crítica às ‘idéias modernas’

No que diz respeito da crítica às idéias, Nietzsche prefere ser um sátiro a ser um santo, pretendendo, com isso, derrubar ideais e ídolos, sustentado na suposição de que se falseou a realidade ao forjar um ‘mundo ideal’. Pois, ao adorar valores inversos aos que são demasiadamente humanos¹³², a crença no ideal tornou-se um erro, não enquanto cegueira, mas covardia. Por isso, não simplesmente refuta ideais, mas, sobretudo, se protege de seus ares putrefados por meio de luvas (NIETZSCHE, 1995, p. 18).

No julgamento de importância do clima, alimentação, lugar e distração, todos elaborados com precisão em sua autobiografia¹³³, Nietzsche contrapõe tudo o que até então se acreditou como importante à humanidade como um erro de filósofos.

“A *mentira* do ideal foi até agora a maldição sobre a realidade, através dela a humanidade mesma tornou-se mendaz e falsa até seus instintos mais básicos (...) O que a humanidade até agora considerou seriamente não são sequer realidades, apenas construções; expresso com mais rigor, mentiras oriundas dos instintos ruins de naturezas doentes, nocivas no sentido mais profundo – todos

¹³¹ “Contudente, a crítica que ele [Nietzsche] faz dos valores morais descarta uma grande quantidade de preconceitos; corretiva, aponta a falta de sentido de várias convicções nossas; libertadora, desobriga-nos dos princípios vãos” (MARTON, 1993, p. 08).

¹³² Ao revistar, em *Ecce Homo*, sua obra que carrega o título de que os valores são humanos, demasiado humanos, Nietzsche (1995, p. 72) se torna enfático: “(...)com ele me libertei do que não pertencia à minha natureza (...) o título diz ‘onde vocês vêem coisas ideais, eu vejo – coisas humanas, ah, somente coisas demasiado humanas!’”

¹³³ “Em tudo isso – na escolha da alimentação, de lugar e clima, de distração – reina um instinto de autoconservação que se expressa de maneira mais inequívoca como instinto de *autodefesa*”. Coisas aparentemente supérfluas para a filosofia, mas que em Nietzsche assumem posição de destaque – “(...) essas pequenas coisas – alimentação, lugar, clima, distração, toda a causuística do egoísmo – são inconcebivelmente mais importantes do que tudo o que até agora tomou-se como importante” (NIETZSCHE, 1995, p. 46-50).

os conceitos: ‘Deus’, ‘alma’, ‘virtude’, ‘além’, ‘verdade’, ‘vida eterna’ (...) Todas as questões da política, da ordenação social, da educação foram por eles falseados até a medula, por haver-se tomado os homens mais nocivos por grandes – por ter-se ensinado a desprezar coisas ‘pequenas’, ou seja, os assuntos fundamentais da vida mesma...” (NIETZSCHE, 1995, p. 18 e 50).

Assim sua filosofia, ao se fundamentar nos valores como criação e vivência humanas, somente humanas, realiza um mordaz combate a qualquer forma de idealismo – estes que necessitam da mentira e da negação da natureza como condição de sobrevivência - ao congelar e isentar de sentido ou finalidade o ‘santo’, o ‘gênio’, o ‘herói’, para então, como sina maior de sua desconstrução, congelar a ‘fé’, a ‘convicção’, a ‘compaixão’: “em quase toda a parte congela ‘a coisa em si’...”, conforme o comentário da obra “Humano Demasiado Humano” (NIETZSCHE, 1995, p. 73).

Distanciando-se de sua própria época, não restringirá sua crítica apenas às idéias, mas se propõe a investigar, também, as idéias da modernidade sob a óptica da crítica dos valores morais, como uma nova exigência “tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado” (NIETZSCHE, 1998, p. 12), colocando, dessa forma, em suspeição o próprio valor de nossa civilização, não propondo necessariamente a cura, mas sim a criação por meio da destruição desses ideais – tarefa possibilitada pela inovação do território analítico que Nietzsche realiza e na fundamentação de uma transvaloração de todos os valores.

Ao progresso da razão iluminista Nietzsche retrata a decadência, assim como o é seu combate ao socialismo e à democracia em seu lema fundamentado sob o véu do sucesso da igualdade, sucesso que para o filósofo sempre foi uma espécie de mentira. Obediência, igualdade e justiça: três formas de manifestação da vontade escrava que substitui o ‘querer’ pela obediência do mando ‘tu deves’¹³⁴. Por isso, a valorização da obediência e a desqualificação do comando

¹³⁴ Ao criticar as ‘idéias modernas’, Nietzsche afirma que essas, assim como qualquer expressão conceitual, busca a identidade e não a diferença. Por isso tais ideais buscam igualar o desigual. Ao se referir à distinção de sexos entre homem e mulher e assumir a condição de guerra entre esses, afirma: “A luta por direitos *iguais* é inclusive um sintoma de doença: qualquer médico o sabe” (NIETZSCHE, 1995, p. 59). Na extensão da esfera privada para a pública, ou seja, da relação entre os sexos para um projeto de sociedade, como é o comunismo, Nietzsche se fundamenta na mesma perspectiva: “O Clichê comunista de Düring, de que toda vontade deve considerar toda outra vontade como igual, seria um princípio *hostil à vida*, uma ordem destruidora e desagregadora do homem, um atentado ao futuro do homem, um sinal de cansaço, um caminho sinuoso para o nada” (NIETZSCHE, 1998, p. 65). Nesse sentido que o socialista muda para a sociedade a direção do ressentimento, ensinamento este também cristão que contém a idéia de igualdade das almas ante Deus. A revolução francesa, desse modo, prolonga o cristianismo em sua democracia – “(...) o movimento *democrático* constitui a herança do movimento cristão” (NIETZSCHE, 1992, p. 102). Refutação nietzschiana da igualação do não igual dada sua concepção de que a civilização se desenvolve com

tornaram-se algo intrínseco à decadência moderna, que torna o ‘homem bom’ (leia-se: homem moderno) um ser decadente e doente¹³⁵.

Não considera as idéias modernas e o movimento democrático como uma forma simples de decadência política e social, mas como uma forma de decadência e diminuição do homem em sua mediocrização e rebaixamento de valor. Ambiciona, portanto, varrer o ar fétido que contamina sua época, “fazer explodir a desordem nos seres (...)”, pois, “Não existe realidade supra-sensível, e os idealistas sonham; não existe o mundo racional, e os racionalistas se enganam; não existe o mundo moral, e os moralistas nos enganam” (HALÉVY, 1989, p. 374).

A cultura moderna e a domesticação dos homens

Intrinsecamente aos ideais modernos a crítica nietzschiana se dirige também à cultura, como ideais civilizadores que ocorrem na contracorrente da vontade de potência, ou seja, na forma de debilitação da vontade humana.

Cultura assume em Nietzsche o aspecto de corrupção, enquanto a civilização tem o significado de disciplina e domesticação, ambos como sinal de decadência, conforme afirma Moura (2005, p. 211). Adestramento e seleção por meio da “moralidade dos costumes” como atividade que, ao preceder a história universal e a cultura como atividade genérica, atribui aos homens hábitos e obediência às leis¹³⁶, além de se contrapor ao esquecimento por meio da memória.

A memória assume assim, no interior da cultura, não mais a função do passado, mas sim do futuro e preservação da própria cultura (DELEUZE, 1976, p. 110). É nesse sentido que a cultura tem como objetivo, a partir da memória, fracassar a faculdade humana do esquecimento¹³⁷.

base na desigualdade, exploração, dominação e, ainda, na violência, esta meticulosamente repetida na história da humanidade.

¹³⁵ Ao se referir ao homem moderno como um ser doente, Nietzsche constata: “Há tanta coisa horrível no homem!...Já por muito tempo a terra foi um hospício!...” (NIETZSCHE, 1998, p. 82).

¹³⁶ Conforme afirma Marton (1993, p. 18), o filósofo julga que, em sua época, adquirir cultura significa fins utilitários para a aquisição de dinheiro e ingresso no funcionalismo público, o que motiva sua crítica ao nacionalismo germânico ascendente.

¹³⁷ Discussão encontrada em “Genealogia da Moral”: “Segunda Dissertação: ‘Culpa’, ‘Má consciência’ e coisas afins”. Esquecimento que, para Nietzsche, se torna uma faculdade ativa supraconsciente (DELEUZE, 1976). O erro da psicologia foi tratar o esquecimento em sua negatividade ao invés de algo ativo e positivo. Faculdade que se sustenta como um aparelho de amortecimento, uma força plástica que regenera e cura o indivíduo – força inibidora ativa, forma de saúde forte (NIETZSCHE, 1998). Isto é, uma espécie de tabula rasa do homem para que haja lugar

Nesse sentido que prometer é o efeito da cultura sobre o homem. O homem que promete é produto da cultura como atividade genérica, um “*não-mais-querer-livrar-se*” e prosseguir-querendo (NIETZSCHE, 1998, p. 48-50). Noção que fornece margem ao sentido de responsabilidade, confiabilidade e constância¹³⁸, e que se propõe historicamente a adestrar o homem, o homem domesticado, animal gregário, ser dócil e doentio, medíocre, enfim, “(...) o europeu de hoje...” (NIETZSCHE, 1992, p. 64-66) – este é o objetivo supremo do sentido da cultura moderna.

A cultura, portanto, como uma força ativa que adestra e domestica forças reativas¹³⁹, fazendo do homem moderno um manso animal domesticado, sério, que, para Nietzsche, em sua peculiar translocação dos valores, demonstra como o homem moderno, bom, se encontra na autoafirmação da decadência ao privilegiar a autoridade da razão e dos ideais democráticos – estes como contraponto à vontade de potência – isto é, preparado para obedecer na abnegação de seus instintos e de seu próprio ‘querer’, o que acarreta no desinteresse por si e no preparo à obediência submetido à vontade divina.

Vontade divina que insere a compaixão - noção criticada por Nietzsche, conforme vimos - como sentimento inalienável, inserido no animal de rebanho¹⁴⁰, enquanto o homem não seguidor de tais valores, “*taxonomicamente mau*” (conforme juízo da moralidade predominante), seria a expressão da vontade de potência, da suprema afirmação da vida que torna o que é doente na modernidade em sadio. Restauração da cultura que se torna possível somente por meio do amor de si, do cultivo de si e na defesa de si, conforme afirma em sua autobiografia que, desde as quatro “*Extemporâneas*”, já descia seus olhos com inexorável desprezo à cultura, sobretudo à cultura alemã¹⁴¹ (NIETZSCHE, 1995, 67-71).

para o novo, sem a qual nenhuma felicidade, serenidade, esperança ou orgulho poderiam existir, pois o não esquecimento se vê intimamente interligado ao ressentimento, encarado no horizonte da doença e da moral escrava.

¹³⁸ “(...) com a ajuda da moralidade dos costumes e da camisa de força-social o homem foi realmente *tornado confiável*” (NIETZSCHE, 1998, p. 49).

¹³⁹ Uma discussão muito bem detalhada sobre as forças ativas e reativas da tipologia nietzschiana da moral do senhor e do escravo encontra-se em: “Nietzsche e a Filosofia”, capítulo 4: “Do Ressentimento à Má Consciência”, do filósofo francês Deleuze (1976). Ou, ainda, para recorrer ao filósofo em questão: aforismo 260 de “Além do Bem e do Mal” (NIETZSCHE, p. 172-175).

¹⁴⁰ Sobre esta denominação de animal de rebanho, Nietzsche se explica em “Além do bem e do mal”: “Já sabemos como soa ofensivo incluir o homem, cruamente e sem metáfora, entre os animais; mas nos é imputado quase como *culpa* o fato de empregarmos sempre, em relação precisamente ao homem das ‘idéias modernas’, as expressões ‘rebanho’, ‘instintos de rebanho’ e outras semelhantes. Que importa! Não podemos agir de outra forma: pois precisamente nisso está nossa nova visão” (NIETZSCHE, 1992, p. 101).

¹⁴¹ Nietzsche refere-se, ao longo de sua produção, à cultura alemã como algo puramente decadente, indigesto. Em *Ecce Homo* dedica os aforismos 2, 3 e 4 de “O Caso Wagner” ferozmente como um ataque à cultura alemã no seu

O Cristianismo e sua Moral como Antinatureza

O filósofo alemão terá como recorrência crítica em sua filosofia o cristianismo¹⁴², este que inventou uma vida após a morte para justificar a existência humana, “essa *negação da vontade de viver tornada religião*” (NIETZSCHE, 1995, p.104). Cristianismo que encerra em si, segundo sua analítica, a negação da vida, alienação de si e niilismo.

A análise nietzschiana da moral escrava é, desde o início, uma investigação sobre a gênese do cristianismo, visto que tal moralidade pertence tanto ao cristão¹⁴³, como ao escravo e à dialética¹⁴⁴.

Na recusa dos instintos humanos, declarando, portanto, guerra ao homem de tipo ‘forte’, o cristianismo se fundamenta na negação da vida em contraponto ao movimento ascendente desta, isto é, na afirmação alegre e dionisíaca da vida, a qual Nietzsche foi enfático.

O sacerdote, ao negar os valores humanos e naturais, cria novos valores com uma espécie de ‘revolta da moral do escravo’¹⁴⁵ que encara a desobediência a tais valores como pecado. Pecado que se torna indispensável para a manutenção do próprio sacerdote, pois concebido no horizonte da imoralidade só se pode retornar ao terreno da moral frente à salvação do sacerdote – este na representação encarnada de Deus que contradiz a vida ao invés de afirmá-la.

Noções que conduzem o filósofo a indagar: qual é esta moralidade que nega, conduz o homem na contracorrente de seus instintos mais primitivos, como de sua própria natureza afirmativa?

caráter decadente, desinteressada, nacionalista, idealista e religioso que sempre forjou toda a realidade, além de sua filosofia que se formulou por meio de “fabricantes de véus”, sempre ausentes de si mesmos e preocupados em tratar de questões ditas ‘universais’, como uma forma de “não *querer* ver claro em si mesmo” (NIETZSCHE, 1995, p. 102-108). Repetidas vezes ao longo da obra, Nietzsche ataca a cultura alemã como a cultura que corrompe por excelência, demonstrando caráter contemplativo à cultura francesa no aforismo 3 de “Porque sou tão inteligente”, no qual cita diversos pensadores franceses que o influenciaram – todos trazidos ao acaso, jamais por recomendação.

¹⁴² Que pode ser entendida, segundo biógrafos, pela influência de seu professor de teologia e crítico do cristianismo Overbeck, este que o acompanhou até seus últimos dias de vida.

¹⁴³ Vale ressaltar que, conforme afirma Moura (2005), o cristianismo, ao qual Nietzsche se dirige, não deve ser confundido com a figura de Cristo, pois o Jesus, histórico, negou e recusou qualquer forma de dogmatismo, aproximando-se, nesse sentido, do ‘espírito livre’ que não nega o mundo, como o faz a moral judaico cristã.

¹⁴⁴ Sobre a crítica nietzschiana à dialética enquanto moral ressentida, que tem como princípio a negação, ver: “Nietzsche: Civilização e Cultura”, capítulo V “Moral de Senhores, Moral de Escravos” de Carlos Alberto Ribeiro de Moura (2005).

¹⁴⁵ A questão que concerne à ‘rebelião escrava na moral’ encontra-se, além de outros fragmentos, no aforismo 195 de “Além do Bem e do Mal” (NIETZSCHE, 1992, p. 95).

Motivo pelo qual o cristianismo é concebido como a forma por excelência do niilismo, “o crime *contra a vida...*” (NIETZSCHE, 1995, p. 114), pois ao crer na imortalidade da alma desqualifica a natureza humana essencial que é a própria vida, colocando uma além-vida que não pertence ao terreno firme que é a terra. Nesse sentido, a vida aparece ao cristão como ponte para uma existência outra, uma meta-existência. Por isso tratar-se-á de desenvolver a idéia da ‘morte de Deus’, no sentido de aniquilar o supra-sensível, o mundo das idéias¹⁴⁶, como é o mundo transcendental, a fim de afirmar os valores terrenos, humanos, os únicos sob os quais os homens podem conhecer e desfrutar.

Com tais revelações Nietzsche crê por a par seu conhecimento a toda a humanidade, pois “a cegueira ante o cristianismo é o *crime par excellence*”(NIETZSCHE, 1995, p. 114). “‘Deus’, ‘imortalidade’, ‘salvação’, ‘além’, puras noções, à quais não dediquei atenção nenhuma, tempo algum, mesmo quando criança – talvez não fosse tão infantil para isso” (NIETZSCHE, 1995, p. 35). Todavia, houve uma dedicação exaustiva a esta questão, mas uma atenção voltada à crítica. Sua fala aqui se apresenta em tom irônico por não ser ele um praticante dessas noções cristãs, pelo contrário, sendo seu ateísmo algo óbvio, claro, instintivo e próprio de sua dúvida¹⁴⁷ que não aceitaria resposta tão grosseira à existência: Deus – este que se assume como interdito ao pensamento inquisidor.

Nietzsche assume-se como o ‘Anticristo’, aquele que romperá com a história de dois milênios da humanidade por meio de seu projeto de transvaloração todos os valores, sobre o qual possibilitará a vida em demasia na Terra: “Lancemos um olhar um século adiante, suponhamos que meu atentado contra dois milênios de antinatureza e violação do homem tenha êxito”, e se afirma: “Eu sou o Antiasno *par excellence*, e com isso um monstro universal – eu sou, em grego e não só em grego, o *Anticristo...*” (NIETZSCHE, 1995, p. 55-64)¹⁴⁸.

¹⁴⁶ Aniquilar o mundo das idéias, pois, o cristianismo aparece a Nietzsche como o “platonismo do povo”. Compreende os ‘grandes sábios’, tais como Sócrates e Platão como tipos declinantes e decadentes. Noção que representa a inatualidade do pensador em pleno século XIX que se alimentava da filosofia platônica (MOURA, 2005, p. 133).

¹⁴⁷ “Não a dúvida, a *certeza* é que enlouquece... Mas é preciso ser fundo, ser abismo, filósofo, para assim sentir... Todos nós *tememos* a verdade...” (NIETZSCHE, 1995, p. 43).

¹⁴⁸ Conforme a nota 35 de Paulo César de Souza (NIETZSCHE, 1995, p. 125), asno era a representação que os não cristãos atribuíam a Cristo na Roma Antiga.

Indigna-se como uma ‘antinatureza’ (leia-se: cristianismo) recebeu supremas honras como moral, nos quais sempre foram ensinados valores decadentes como supremos, ou seja, Deus como antítese da vida¹⁴⁹.

“Inventada a noção de ‘além’, ‘mundo verdadeiro’, para desvalorizar o *único* mundo que existe – para não deixar à nossa realidade terrena nenhum fim, nenhuma razão, nenhuma tarefa! A noção de ‘alma’, ‘espírito’, e por fim ‘alma imortal’, inventada para desprezar o corpo, torná-lo doente (...) Em lugar da saúde a ‘salvação da alma’ – isto é uma *folie circulaire* [loucura circular]” (NIETZSCHE, 1995, p. 116-117).

A toda essa podridão doentia, ao ar fétido produzido por toda essa moralidade, Nietzsche busca a saúde – ele, pretensiosamente, como o único homem saudável em busca da salvação¹⁵⁰. Em suas últimas palavras: “*Dionísio contra o Crucificado...*” (NIETZSCHE, 1995, p. 117)¹⁵¹.

O conhecimento em perspectiva crítica

Outro elemento importante para nossa análise é a peculiaridade da crítica ao conhecimento de Nietzsche, sobre a qual retornaremos quando estabelecermos relações conclusivas entre Nietzsche e Foucault.

Nietzsche não concebe a filosofia como um domínio específico de saber, ou determinada área do conhecimento, não reunindo em si uma metodologia, esta como um conjunto de técnicas que possibilitam uma grandeza fixa, dogmática; mas sim a filosofia enquanto atividade artística.

¹⁴⁹ “Eu mesmo disse em algum lugar: qual foi até agora a maior objeção à existência? *Deus...*” (NIETZSCHE, 1995, p. 42).

¹⁵⁰ Em *Ecce Homo*, aforismo 7 de “Porque sou tão sábio”, Nietzsche se apresenta como naturalmente guerreiro, sendo a agressão parte de seus instintos. Sua guerra não se trava com os fracos, mas sim com quem é tido como forte. Procura a todo instante um “poderoso adversário” para que não se trave uma guerra já vitoriosa, mas sim um duelo honesto, pois, quando se tem a vitória antes da batalha não há porque haver guerra – “quando se despreza não se *pode* fazer a guerra; quando se comanda, quando se vê algo abaixo de si, *não há* que fazer a guerra” (NIETZSCHE, 1995, p. 32). Por isso ataca somente causas vitoriosas. Ataca-as isoladamente onde não encontraria aliados, e não ataca pessoas isoladamente ou mesmo que isso ocorra é no intuito de combater problemáticas gerais. Nesse sentido que Nietzsche não batalha contra o cristão, mas sim contra o cristianismo, assim como as idéias modernas e a decadência da cultura. Em suas palavras: “Se faço guerra ao cristianismo, isso me é facultado, porque dessa parte nunca experimentei contrariedades e obstáculos – os mais sérios cristãos sempre foram bem-dispostos para comigo. Eu mesmo, um adversário *de riguer* do cristianismo, estou longe de guardar ódio ao indivíduo pelo que é a fatalidade de milênios” (NIETZSCHE, 1995, p. 32).

¹⁵¹ Em sua crítica enfática ao cristianismo, afirma: “Essa denúncia eterna do cristianismo, eu a escreverei em todas as paredes, enquanto encontrar paredes para escrever” (NIETZSCHE apud HALÉVY, 1989, p. 375).

O conhecimento é um erro, ou pior, uma falsificação da realidade, pois os próprios homens do conhecimento, de si mesmo são desconhecidos, distantes de si mesmo, em uma completa ausência de si tomada por concepções abstratas¹⁵² (NIETZSCHE, 1998, p. 07). Por isso, para Nietzsche, o que chamamos conhecer nada mais é que postular o desconhecido, dispor um mundo na possibilidade de mensurá-lo e calculá-lo para fins utilitários.

O mundo do conhecimento, nesse sentido, aparece como uma fabricação ideal, um mundo construído, inventado e possibilitado mesmo pela linguagem, ou seja, pela unidade-identidade conceitual, porém, sob a perspectiva do filósofo trágico, os conceitos apenas designam as coisas e não as apreendem como de fato seriam.

Por isso que, para Nietzsche, inexistente uma ciência isenta de pressupostos, tal pensamento torna-se impensável, devendo antes haver um conhecimento perspectivo.

Pré-requisito para sua veracidade é a própria refutação de qualquer verdade absoluta e metafísica¹⁵³. Deus, conhecimento puro e objetivo se firmam, por meio da problematização nietzschiana da verdade, como “a mais longa mentira”¹⁵⁴, conforme afirma em sua autobiografia (NIETZSCHE, 1995, p. 140).

Analisar o ideal ascético implica necessariamente analisar a fé sobre a qual repousa a ciência, ambas empobrecedoras da vida por se alicerçarem na fé, na convicção e por fim na verdade – recursos necessários para a existência da ciência e da religião, pois, ambas necessitam de um quantum de crença, o que faz da ciência um prolongamento da religião (NIETZSCHE, 1998).

¹⁵² O que dá vazão à afirmação de Foucault (1979, p. 37): “Nietzsche criticava esta história crítica [do conhecimento] por nos desligar de todas as nossas fontes reais e sacrificar o próprio movimento da vida apenas à preocupação com a verdade”.

¹⁵³ Ao comentar sua obra “Crepúsculos dos Ídolos”, em *Ecce Homo*, afirma: “O que no título se chama *ídolo* é simplesmente o que até agora se denominou verdade. *Crepúsculo dos Ídolos* – leia-se: adeus à velha verdade...” (NIETZSCHE, 1995, p. 99).

¹⁵⁴ Crítica que se encontra na totalidade do pensamento nietzschiano, como em “Além do bem e do mal”: “Ainda há ingênuos observadores de si mesmos que acreditam existir ‘certezas imediatas’, por exemplo, ‘eu penso’, ou, como era superstição de Schopenhauer, ‘eu quero’: como se aqui o conhecimento apreendesse seu objeto puro e nu, como ‘coisa em si’, e nem de parte do sujeito nem de parte do objeto ocorresse uma falsificação. Repetirei mil vezes, porém, que ‘certeza imediata’, assim como ‘conhecimento absoluto’ e ‘coisa em si’, envolve uma *contradictio in adjecto* [contradição no adjetivo]: deveríamos nos livrar, de uma vez por todas, das seduções das palavras!” (NIETZSCHE, 1992, p. 21-21). Na refutação do conhecimento explicativo do fato em si como algo puro e objetivo, o pensamento nietzschiano se fundamenta na perspectiva interpretativa, na qual torna-se possível identificar sentidos e não explicação. Por isso a afirmação de que não existem fenômenos morais, mas apenas interpretações morais dos fenômenos (NIETZSCHE, 1992, p. 73).

Isento da pretensão de uma verdade absoluta ou ainda de uma meta a ser atingida via conhecimento, o conhecimento, para Nietzsche, assume-se em perspectiva, pois, a história da filosofia, segundo sua perspectiva, nos mostra que as filosofias nada mais são que confissões biográficas dos autores, por isso não há a verdade em si, mas apenas o ter algo por verdadeiro.

“Gradualmente foi se revelando para mim o que toda grande filosofia foi até o momento: a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas (...)No filósofo, pelo contrário, absolutamente nada é impessoal; e particularmente sua moral dá um decidido e decisivo testemunho *de quem ele é* – isto é, da hierarquia em que se dispõem os impulsos mais íntimos da sua natureza” (NIETZSCHE, 1992, p. 13-14).

Nesse sentido que a filosofia e a linguagem nietzschiana não se fazem estáticas, mas sim em um pleno devir – que é da própria vida -, motivo pelo qual recorre diversas vezes à figura do andarilho, este que percorre diversos caminhos sem atingir uma meta final – “Meus pensamentos”, disse o andarilho a sua sombra, ‘devem me anunciar onde estou; não devem me revelar *para onde vou*’ (NIETZSCHE, 2001, p. 194).

*Transvaloração de todos os valores: um projeto criativo*¹⁵⁵

O conjunto da obra nietzschiana, sobretudo o que diz respeito ao terceiro período de sua produção¹⁵⁶, contém um mordaz julgamento do conjunto do século XIX, em tudo que é moderno e civilizacional, objetivando negar o que existe como contra-valor para depois libertá-lo por meio de seu projeto de transvaloração de todos os valores – este como a auto-superação da humanidade por meio pelo que de fato pode ser considerado valor em sentido positivo.

É com tal propósito, já apresentado em “O Anticristo”, que Nietzsche se apresenta nas primeiras linhas de sua autobiografia: “Prevendo que dentro em pouco devo dirigir-me à humanidade com a mais séria exigência que jamais lhe foi colocada, parece-me indispensável dizer *quem sou*” (NIETZSCHE, 1995, p. 17). Ou seja, na pretensão de desmascarar a moral judaico-cristã em todos seus pressupostos, fazendo explodir valores que corrompem há milênios a

¹⁵⁵ Respeitando o espírito nietzschiano, optamos por “transvaloração”, conforme a tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, da coleção “Os Pensadores”, pela editora Abril Cultural, que designa mais claramente algo além dos valores vigentes, isto é, uma reviravolta em tais valores; ao invés da versão por nós consultada que opta por “tresvaloração”.

¹⁵⁶ Conforme nota 12.

humanidade, para então haver a mais suprema auto-afirmação da vida. Isto é, fundamentar uma outra visão que não a do além-mundo, tal como é o cristianismo, mas sim voltar à vida terrena, a única que de fato pertence ao homem e a sua vida. Vida esta e não outra para uma filosofia que é da própria vida, não científica e nem epistêmica.

Sua autobiografia assume grandeza na pretensão da transvaloração de todos os valores¹⁵⁷, destituindo a moral de valores transcendentais para a criação de “novos” valores¹⁵⁸.

“*Transvaloração de todos os valores*: eis a minha fórmula para um ato de suprema autognose da humanidade, que em mim se faz gênio e carne. Minha sina quer que eu seja o primeiro homem *decente*, que eu me veja em oposição à mendacidade de milênios... (...) essa tese, temperada e afiada sob os golpes de martelo da cognição histórica (leia-se: transvaloração de todos os valores) talvez possa um dia, em algum futuro – 1890! – servir como machado para cortar pela raiz a ‘necessidade metafísica’ da humanidade” (NIETZSCHE, 1995, p. 109-77).

Em sua campanha como primeiro imoralista¹⁵⁹, Nietzsche utiliza-se da força para destruir e criar. Motivo pelo qual sua filosofia se realiza a golpes de martelo, ferramenta indispensável para uma tarefa dionisíaca que encontra “*prazer mesmo no destruir*”, justificada na certeza de que todos os criadores são duros na destruição. Assim afirma: “Eu conheço o prazer de *destruir* em um grau conforme à minha *força* para destruir (...) Eu sou o primeiro *imoralista* (...) o negar e o destruir são condição para o afirmar”, ou ainda, “Mas em direção ao homem leva-me sempre de novo minha fervorosa vontade de criar; assim é levado o martelo à pedra” (NIETZSCHE, 1995, p. 93-111). Um martelo que diz ‘Não’ para esta moralidade reinante¹⁶⁰, como um desligamento dos valores morais; para então dizer ‘Sim’ e conceder o privilégio da existência humana, pois, até o momento o homem preferiu querer o nada (leia-se: Deus) a nada querer (NIETZSCHE, 1998, p.

¹⁵⁷ Nietzsche chega a datar tal acontecimento: 1890 – conforme notamos na citação que se segue.

¹⁵⁸ Utilizamos novos entre aspas, pois estes valores sempre foram, segundo Nietzsche, valores humanos que se tornaram imperceptíveis aos homens. Afirmar a vida em seu estado natural já significa em si transvalorar, sendo que o fundamento da moral cristã é a negação da vida, o desprezo pelos primeiros instintos humanos, como corpo, sexualidade e amor próprio, ou seja, um instinto contranatural que se volta contra a vida humana. Moral que é como o escorpião que crava o ferrão em seu próprio corpo (NIETZSCHE, 2004, p. 10).

¹⁵⁹ É em “Aurora” que Nietzsche afirma começar sua campanha de imoralista, palavra que carrega em si uma dupla negação para o criar: “Eu nego, por um lado, um tipo de homem que até agora foi tido como o mais elevado, os *bons*, os *benévolos*, os *benéficos*; nego, por outro lado, uma espécie de moral que alcançou vigência e domínio como moral em si – a moral de *décadence*, falando de modo mais tangível, a moral *cristã*” (NIETZSCHE, 1995, p. 111).

¹⁶⁰ “*Definição de moral*: Moral – a idiosincrasia do *décadents*, com o oculto designio de *vingar-se da vida* – com êxito. Dou valor a *esta* definição” (NIETZSCHE, 1995, p. 116). Ao julgar-se como um tipo ascendente da vida, Nietzsche se reconhece como um extemporâneo (NIETZSCHE, 1995, p. 109).

149), até a chegada de seu Zaratustra e o projeto revolucionário de transvaloração de todos os valores. Por isso, talvez, Nietzsche afirme não ser um homem, mas uma dinamite, uma fatalidade para a humanidade na presunção de uma grande política. O calamitoso trágico e o destino inevitável.

“Um dia meu nome será ligado à lembrança de algo tremendo – de uma crise como jamais houve sobre a Terra, da mais profunda colisão de consciências, de uma decisão conjurada contra tudo o que até então foi acreditado, santificado, requerido. Eu não sou um homem, sou dinamite” (NIETZSCHE, 1995, p. 109).

Assim concluímos nossa explanação geral que não teve como objetivo tratar das questões mais abrangentes que a filosofia nietzschiana apresenta, visto que este não é o propósito de nosso trabalho. Dissertamos, portanto, da maneira mais resumidamente possível, sobre algumas das questões presentes em sua filosofia, todas suscitadas em *Ecce Homo*. No entanto, recorreremos, sempre que necessário, a essas e outras questões que emanam no interior da filosofia nietzschiana no decorrer de nossa análise que tem como objetivo investigar, por meio de uma atenta leitura de *Ecce Homo*, a suposta inversão na perspectiva da doença e saúde, possibilitando a afirmação de uma “suposta loucura” que, em plena modernidade, é concebida como um elemento cognitivo de crítica.

4.2 Saúde e Doença, Loucura e Normalidade: a possibilidade do (des)silenciamento

Nietzsche, ao iniciar sua autobiografia na pretensão de se apresentar à humanidade, retrocedendo seu olhar à sua vida, família e às suas obras – o que cada uma pretendeu, o que elas representaram e sob quais circunstâncias emergiram – e, ao olhar adiante na pretensiosa tarefa de transvaloração de todos os valores; não deixa de reconhecer quantas coisas benéficas realizou, por isso indaga: “*Como não deveria ser grato à minha vida inteira?*” (NIETZSCHE, 1995, p. 21).

É em seu quadragésimo quarto ano de vida que obtém a dádiva de produzir, além de outras obras, *Ecce Homo*, sob a insígnia de que “assim me conto minha vida”, pois, “parece-me indispensável dizer *quem sou*”, na luz da grandeza de sua tarefa frente à miniatura de seus contemporâneos, visto que estes ainda não o ouviram, sequer o viram, sob uma voz que proclama em meio ao silêncio dos alemães que não acharam sua obra digna de atenção, principalmente em

seus ataques¹⁶¹. Desde o início atenta seu leitor: “As palavras mais silenciosas são as que trazem a tempestade, pensamentos que vêm com pés de pomba dirigem o mundo”, na pretensão de não ser confundido por seus contemporâneos – “*Ouçam-me! Pois eu sou tal e tal. Sobretudo não me confundam!*”, almejando, com isso, que respirem o “ar forte” de seus escritos¹⁶². Torna-se imprescindível, portanto, saber ler e sobretudo ouvir seus escritos, “este som alciónico, para não se fazer deplorável injustiça ao sentido de sua sabedoria” (NIETZSCHE, 1995, p.17-21).

A psiquiatria talvez não tenha compreendido o apelo, pois o pedido foi contrariado pelo saber médico-psiquiátrico que o diagnosticou como um louco durante toda sua vida errante e, em seu escrito autobiográfico, encontrou lugar de uma expressão de excesso. Excesso justificado na desinibição; imodéstia desenfreada; e exaltação¹⁶³ notáveis desde os títulos dos capítulos – “Por que sou tão sábio”, “Por que sou tão inteligente”, “Por que escrevo tão bons livros” e “Por que sou um destino” - além do colapso irrompido após o término de sua elaboração, que veio legitimar à psiquiatria o embate entre razão e loucura do filósofo.

De fato há um excesso em Nietzsche, um excesso sobre o qual se justifica em carta à Malwida Von Meysenbug, datada de 5 de novembro de 1888, período em que se concentrava em sua autobiografia: “(...) eu sofro, neste outono, de um excesso de honestidade” (NIETZSCHE apud FORNAZARI, 2004, p.17).

Sua autobiografia assume, sobretudo, sentido de apresentação, um revelar-se sobre si mesmo, na profundidade de uma verdade de si que possibilita a manifestação pura de um sujeito que recebe tonalidades exaltadas desde os títulos de capítulos, experimentando os limites de palavras entre os alemães por meio de um auto-elogio e na pretensão de receber reconhecimento que aguardou durante anos.

Confissão técnica que produz verdades na pretensão de libertação do sujeito por meio de um poder que não reprime, pois, ao falar sobre si mesmo, na técnica da confissão como meio de retorno à normalidade, segundo critérios psiquiátricos (FOUCAULT, 1999)¹⁶⁴, Nietzsche

¹⁶¹ “Na Alemanha silenciam a meu respeito” (NETZSCHE, 1995, p. 69).

¹⁶² Pois, “é preciso ser feito para ele, se não há o perigo nada pequeno de se resfriar” (NIETZSCHE, 1995, p. 18).

¹⁶³ Vide a clarividência e religiosidade, se assim podemos dizer, com a qual trata seu Zaratustra, como heterônimo do filósofo, e sua pretensão de revolucionar a história de dois milênios cristão, julgando-se, por isso, ser um destino.

¹⁶⁴ A confissão é concebida como meio diagnosticador e terapêutico da loucura em que, ao confessar, o paciente estaria demonstrando seu delírio e, ao mesmo tempo, reconduzindo-se à normalidade da verdade universalmente estabelecida. Sendo sua autobiografia uma confissão que trata de família, hereditariedade, mulheres e assuntos universalmente abstratos, ela foi utilizada pelo saber médico-psiquiátrico da época como forma de diagnosticar delírios de verdade, nas quais Nietzsche fundamentava sua filosofia – o delírio dionisíaco.

desenvolve, a nosso ver, um diálogo com o saber médico-psiquiátrico ao constatar a ineficiência deste em seus tratamentos, ao falar sobre si e sua normalidade, constituindo-se, dessa forma, como um sujeito do conhecimento de si mesmo como ainda não visto na história da filosofia.

Em sua filosofia que é da vida, Nietzsche encontrará na doença sua maior força vital, um gesto mesmo de vida.

Em contraposição ao silêncio coercitivo imposto por uma ciência que o tomou como objeto, esta psiquiatria que, conforme vimos em Foucault, se constitui de um sistema rígido de registro do indivíduo, na forma de documento-vivo que permite um saber-poder, um saber-controle das singularidades frente ao todo como normatização referente à maximização da vida, a fim de torná-los mais produtivos; Nietzsche não deixará de reconhecer sua singularidade nas primeiras linhas de sua autobiografia: “A fortuna da minha existência, sua singularidade talvez, está em sua fatalidade” (NIETZSCHE, 1995, p. 23). Indubitavelmente (des)silenciará a respeito de si e da manifestação de sua doença ao concebê-la, se assim for, como um elemento cognitivo de crítica à modernidade (leia-se: sua filosofia).

Na possibilidade de um diálogo com a psiquiatria, Nietzsche (1995, p. 52-23) reclama: “Uma coisa sou eu, outras são meus escritos (...) quem nada havia compreendido de mim, negou que eu tivesse de ser considerado”, justificando o porquê de ser ou não compreendido, sobretudo com relação à incompreensão de seus conterrâneos contemporâneos¹⁶⁵.

Todavia, na proposição supracitada não se evidencia uma relação de exclusão entre Nietzsche e seus escritos, visto que vida e obra conjugam-se em sua filosofia, mas sim uma relação de complementação, pois, de sua vida proliferou seus escritos.

Sua fala se efetiva por meio de uma vida obscura, aparentemente silente e negativa, quando na verdade, o que demonstra ao leitor atento de suas obras, é que sua vida é clarividente, loquaz e, sobretudo, afirmativa.

Para alguns o típico louco degenerado, para outros um dos maiores filósofos do século XIX, o que dá vazão à sua afirmativa de que alguns homens nascem póstumos (NIETZSCHE, 1995, p. 52) justificando-se por meio de valores e perspectivas contrárias ao seu tempo e ao exame minucioso que se dedica sobre esta. Para isso tornar-se-á mister que não o confundam, mas que

¹⁶⁵ “(...) em toda parte sou descoberto: *não* o sou na Terra Chata da Europa, a Terra dos Alemães...” (NIETZSCHE, 1995, p. 54).

ele mesmo não exerça tal equívoco¹⁶⁶ como o realizado por aqueles que não possuíram as características de um bom leitor: dureza dos hábitos para suportar duras verdades, curiosidade e disposição para descobrir o novo, astúcia para sondar a alma, intuição, curiosidade para consigo mesmo e ainda a lentidão para ruminar cada palavra que ali se encontra (NIETZSCHE, 1998).

Nietzsche foi induzido, portanto, devido à incompreensão de seus escritos, visto que ninguém de sua época seria capaz de produzir uma fala de seu Zaratustra (NIETZSCHE, 1995, p. 89)¹⁶⁷, a estabelecer uma relação entre vida e filosofia, em seu próprio crédito. Carne que se faz verbo, ou seja, “filosofia como até agora a entendi e vivi” com uma vida voluntária no gelo e nos cumes (NIETZSCHE, 1995, p. 18), na pretensão de dizer de onde vem seu discurso, o sentido oculto que o atravessa, de que forma devem ser compreendidos na articulação direta com sua vida pessoal, seus sentimentos e experiências, na busca de uma identidade entre si e seus escritos, em uma nova relação consigo mesmo que possibilite a afirmação desmedida da vida. Sua autobiografia, nesse sentido, não tem a pretensão de travar debates entre idéias e teorias intelectuais, embora estas não estejam ilesas; mas sim na experimentação de sua existência demonstrar vida e filosofia na peculiaridade de sua singularidade.

Terá Nietzsche, no decorrer de sua existência trágica, conforme sua própria denominação que se traduz na incessante afirmação da existência mesma, uma relação direta com a doença. A começar com seu pai, conforme a hereditariedade que retrata em *Ecce Homo*.

Em consequência de uma queda, seu pai passa a ter convulsões, perda de memória, cegueira e paralisia progressiva desde 1848; além de preocupações políticas com os acontecimentos de 1848¹⁶⁸ que o levou à morte em 1849, quando Nietzsche tinha apenas 5 anos de idade. É na morte do pai¹⁶⁹ e na vida da mãe que realizará uma dupla projeção em sua vida: decadência e começo, declínio e ascensão: “A fortuna da minha existência, sua singularidade talvez, está em sua fatalidade, que como meu pai já morri, e como minha mãe ainda vivo e envelheço”. No entanto, mesmo na situação moribunda de seu pai, Nietzsche encontrará vida: “em mais outro ponto sou

¹⁶⁶ “Não desejo ser confundido – para tanto, é preciso que eu mesmo não me confunda” (NIETZSCHE, 1995, p. 52).

¹⁶⁷ Ou ainda, “Não se tem ouvido para aquilo a que não se tem acesso a partir da experiência” (NIETZSCHE, 1995, p. 53).

¹⁶⁸ Afirma sobre seu pai em seu escrito autobiográfico: “(...) os acontecimento de 1848 perturbaram-no sobremaneira” (NIETZSCHE, 1995, p. 27).

¹⁶⁹ Concebia seu pai um ser mórbido, destinado mais a lembrar da vida e por ela passar do que de fato viver (NIETZSCHE, 1995, p. 23).

apenas meu pai novamente, e como que sua sobrevivência após uma morte prematura” (NIETZSCHE, 1995, p. 23-29).

Seu pai morreu por “amolecimento do cérebro”, conforme diagnósticos da época, e nisso consistia, entre outros pontos, a hereditariedade da patologia a que Nietzsche se encerrava desde a década de 70, e de onde passou a temer a irrupção da loucura, conforme carta de 23 de agosto de 1883 à Köselitz:

“O curioso perigo desse verão é, para mim, - não fugindo à feia palavra – a loucura. Assim como no inverno passado me vi inesperadamente às voltas com uma longa e verdadeira febre nervosa – logo eu, que nunca tinha tido febre antes! -, pode ocorrer ainda algo que jamais acreditei que pudesse acontecer comigo: que eu venha a perder a razão” (NIETZSCHE apud ANDRADE, 2005, p. 69).

Atacado em 1879 por fortes dores de cabeça e na vista, que o impediam frequentemente de ler e escrever - manifestações gradativas que começaram por volta de 1873 e foram aos poucos constituindo um mundo de sombra pelo qual o andarilho Nietzsche perambulava – demitiu-se da Universidade da Basileia, onde lecionou desde 1869. “Era o ano de 1879 – abandonei minha cátedra na Basileia, vivi o verão como uma sombra em St. Moritz e o inverno seguinte, o mais pobre em sol da minha vida, *sendo* sombra em minha vida” (NIETZSCHE, 1995, p. 23).

Com uma profunda fraqueza fisiológica e excesso de dor, o filósofo passa a receber uma pensão anual que o levava a ter uma vida financeiramente modesta, e quando inicia sua vida errante percorrendo vilarejos: “por dez anos, não se deixara reter em parte alguma por mais de seis meses”. Enxaquecas, dores na vista, vômitos, e dores estomacais o perseguiram por mais de cento e dezoito dias de crises graves, chegando a ter setenta horas de dores ininterruptas, conforme afirma Marton (1993, p. 30-31).

Não mais suportando a dor, em estados de ânimo alternantes, Nietzsche aprende a amá-la. Sobre sua debilidade ótica afirma: “(...) por vezes aproximando-se perigosamente da cegueira, apenas decorrência, nada causal: de modo que a cada aumento da força vital também a força da visão cresceu” (NIETZSCHE, 1995, p. 24).

Em uma espécie de grandeza do homem, em seu amor próprio, Nietzsche passa afirmar a doença, necessária e inevitável. Vida enferma e errante que aumenta sua produtividade filosófica,

mesmo estando, freqüentemente, impossibilitado de ler e escrever, o que o fazia recorrer aos auxílios de Peter Gast, seu amigo.

Desde 1873 submeteu-se a inúmeros diagnósticos e terapêuticas, sem obter, jamais, uma explicação clínica de seu quadro doentio e nem sequer alguma melhoria¹⁷⁰. Tornou-se, por isso, seu próprio médico, buscando as melhores condições climáticas, os mais refinados regimes alimentícios, novos tipos de droga, tais como haxixe, sais e soporíferos.

Na doença optou pela solidão. Isolamento e sofrimento como da dor do parto de quem o trouxe à luz para a obscura dor da vida, em que o passado lembra-lhe apenas esperanças mortas e o futuro sugere-lhe apenas esperas funestas (HALÉVY, 1989, p. 362), assemelhando-se a um animal doente que se refugia em sua toca. Na solidão encontrou possibilidade para o cuidado de si, conjugando vida e filosofia. Solidão que permitia a fortaleza de seu canto lírico.¹⁷¹

Este foi ainda seu estado doentio lúcido, de onde emergiu a possibilidade da filosofia nietzschiana, interrompida por um colapso mental em 1889 que o manteve morto em vida.

Entre os últimos dias de 1888 e início de 1889, período em que teve o maior número de textos redigidos, uma vasta produção filosófica; o filósofo remete cartas a seus conhecidos através de diferentes assinaturas, heterônimos. É em Turim, cidade na qual tinha considerável apreço¹⁷², onde encontrará sua falência psíquica.

Recebidas algumas cartas sob a assinatura de Dioniso e Crucificado, o amigo Overbeck se transporta a Turim para visitar Nietzsche e lá encontrou seu amigo, sob uma aparência demasiadamente arruinada¹⁷³, “em seu quarto mobiliado, cantando, gritando sua glória, batendo no piano com o cotovelo para acompanhar seus clamores e rugidos” (HALÉVY, 1989, p.384).

¹⁷⁰ Assim relata a fala de um médico que tentava o diagnosticar: “(...) ‘não, não é com seus nervos, eu é que sou nervoso’” (NIETZSCHE, 1995, p. 24).

¹⁷¹ Sobre o período de solidão, Halévy (1989, p. 363) afirma: “Apegara-se quase desesperadamente à idéia de que o homem, posto em presença da realidade, guardava a faculdade de dizer sim ou não, de amar ou não amar, e de construir assim conjuntos de valores capazes de dar um estilo, uma solidez, a uma pessoa, a uma cidade, até mesmo a uma catolicidade humana”.

¹⁷² Assim o biógrafo Halévy (1989, p. 360) transcreve uma carta de Nietzsche a seu amigo Peter Gast: “Turim, caro amigo, é uma descoberta capital. Digo isso pensando que talvez você possa aproveitar-se dela. Meu humor é bom, trabalho da manhã à noite – um pequeno folheto sobre música me ocupa a mão – minha digestão é de um semideus, durmo apesar dos ruídos noturnos dos carros: são sintomas de uma eminente adaptação de Nietzsche a Turim”.

¹⁷³ O momento do colapso tornou-se conhecido por uma atitude excessivamente estranha de Nietzsche. Em frente a sua hospedagem, ao ver um carroceiro que batia em seu cavalo, Nietzsche se abraçou ao animal, beijou-o indignado, impedindo que o tocassem. Logo se estendeu ao chão e foi transportado ao quarto atacado de um delírio que não mais cessaria.

No dia 10 de janeiro é internado em uma clínica psiquiátrica, uma ‘clínica de nervos’ da Basileia, conforme a conceituação da época; sendo transferido, posteriormente, a uma clínica de Iena, em 17 de janeiro. A partir de outubro recebe visitas de sua mãe, além de visitas de amigos como Overbeck e Peter Gast. Após dois meses de internamento, Nietzsche deixa a clínica, estando, doravante, sob responsabilidade materna, que ocorrerá em seus últimos onze anos de vida, morrendo em Weimar em 25 de agosto de 1900¹⁷⁴.

Jamais foram explicadas as causas de enfermidade de Nietzsche, sobretudo de seu colapso mental. Alguns defendiam que a paralisia cerebral era algo hereditário, um legado paterno; enquanto outros acreditavam em fatores externos, como a sífilis (patogênese sexual considerada, na época, incurável, ou quase incurável, que tinha por consequência, habitualmente, o colapso físico ou mental) e abuso de drogas; além do meio em que vivia¹⁷⁵. Por outro lado, ainda, psiquiatras procuravam diagnosticá-lo por meio de seus escritos que precederam a manifestação da loucura, escritos que, para esses, já continham sintomas da doença. Ou seja, uma profunda “reavaliação retrospectiva de suas idéias (...) não foram poucos os que se aproveitaram do estado em que Nietzsche mergulhou, a partir de 1889, para desacreditar sua obra” (MARTON, 1993, p. 39). Pois, sob o véu da imoralidade esconde-se a loucura, sintoma bem conhecido da psiquiatria emergente, conforme vimos na consolidação da psiquiatria, via Foucault; além do sentimento de vitória e aclamação de triunfo, todos encontrados em *Ecce Homo* como forma sintomática de doença mental.

Por esses motivos, genialidade e loucura eram termos recorrentes aos círculos nietzschianos do final de século na Alemanha, o que atribuía certo tom de profecia concedido pelo estilismo, introspecção e coerência de sua filosofia, lugar-comum onde sua demência poderia triunfar

¹⁷⁴ Sua irmã, ao regressar à Alemanha no final de 1890 após a sua estada na América do Sul com o marido anti-semita, surpreendeu-se com a procura dos escritos de Nietzsche e elaborou novas edições para os livros do irmão, leilou manuscritos e autorizou publicações de livros ainda não publicados, desrespeitando a ordem cronológica dos escritos, organizando antologias, escrevendo introduções aos livros, biografia, além de falsificar cartas e fundar o ‘Arquivo Nietzsche’ na casa onde moravam - “pretendia impor a imagem de credibilidade junto aos editores e amigos do filósofo; queria levar a crer que conhecia as intenções dele melhor do que ninguém” (MARTON, 1993, 39-40). Aproximação da irmã que possibilitou margens à interpretação equívoca de um Nietzsche precursor do nazismo. No entanto, a intervenção da irmã possibilitou uma maior circulação dos escritos de Nietzsche, tanto na Alemanha como em toda a Europa.

¹⁷⁵ Já na Época Clássica, Foucault (1972) aponta para uma noção antropológica da loucura, por meio de Buffon e suas “forças penetrantes”. Isto é, a influência do meio e do processo civilizador que abrem espaço para a loucura. Loucura não mais como ausência da razão, mas como perda da natureza humana devido ao meio em que habita. Noção que impõe à loucura uma imediata relação com o mundo humano, este que retira o homem de sua essência (sobre esta noção é atribuído o conceito de alienação).

positivamente, em que a própria exaltação encontra seu lugar para a crítica, uma espécie de lucidez delirante que possibilitou criar sua mais pretensiosa e original obra: *Ecce Homo*.

Outros ainda fizeram de Nietzsche um defensor do irracionalismo¹⁷⁶, outros um fundador de uma nova seita, e não foram poucos os que o fizeram um precursor da psicanálise, bem como do nazismo e da crítica da ideologia, no sentido marxista da palavra (MARTON, 1993)¹⁷⁷.

No plano dessas idéias, faremos, agora, um breve esforço para compreender a tentativa de interpretação de doença mental em Nietzsche, para, depois, voltarmos-nos à concepção propriamente nietzschiana de saúde e doença presente em *Ecce Homo* e sua peculiar translocação de perspectiva, o que possibilita compreender a doença como introspecção filosófica e elemento cognitivo de crítica.

A tentativa de interpretação de doença mental no filósofo serviu-se, sobretudo, para desqualificar sua obra como um todo, destituindo-a, nesse sentido, de valores morais e sociais legitimadamente aceitos – mesmo reconhecendo que Nietzsche não pretendia pertencer a estes círculos legitimadamente aceitos dos valores morais, pois nisso repousa sua crítica. A vida interior do filósofo torna-se imprescindível e decisiva para esta interpretação, imbricando filosofia e a própria doença, noção que veremos estar de fato presente em seu escrito, buscando assim como um cego que se fecha ao mundo das cores, ou seja, “como Nietzsche não pode ser compreendido abstraído-se este mundo interior que lhe é próprio” (LANDSBERG, 1968, p. 164).

Por meio de sua autobiografia e escritos autopsicológicos, bem como em outros escritos, visto que sua vida é filosofia e sua filosofia se faz vida, o que lhe dá o caráter de uma autobiografia constante, há a tentativa de tal interpretação.

Ao buscar uma doença de caráter paralisante, como a sífilis, constata-se que Nietzsche, conforme a terminologia psiquiátrica, era uma personalidade esquizóide que morreu de uma doença “luética” do cérebro (LANDSBERG, 1968). Como ponto argumentativo, freqüentemente se afirma que, o paralítico, quando interrogado sobre sua idade em estado degenerativo,

¹⁷⁶ Tal como Georg Lukács que interpreta, erroneamente, segundo Richard Miskolci em “A loucura de Nietzsche e sua filosofia”, o filósofo como fundador de um irracionalismo reacionário e social darwinista que desembocou no nazismo e nas duas grandes guerras mundiais. Indica ainda que esta interpretação do filósofo húngaro foi fortemente criticada, também, pelo teórico da Escola de Frankfurt, Theodor W. Adorno.

¹⁷⁷ Lebrun (1983, p. 39), profundo conhecedor da filosofia nietzschiana, critica tal noção: “De alguns anos para cá, tentou-se alistar Nietzsche no pelotão dos críticos do ‘ideológico’, no sentido marxiano da palavra, e mesmo incluí-lo entre os precursores da psicanálise. Ora, tais aproximações parece-me que só podem dissimular a especificidade de Nietzsche, e edulcorar a sua ‘grande suspeita’”.

responde-a em conformidade com a idade na qual adquiriu a sífilis. Ao ser interrogado em uma transferência de clínica, Nietzsche responde à sua mãe ter vinte e dois anos, quando na verdade estava em seu quadragésimo quarto ano de vida. Como forma de constatação para o saber médico-psiquiátrico, quando Nietzsche tinha vinte e dois anos era estudante em Leipzig, momento em que acreditam ter havido o contágio por meio do contato com uma prostituta. Todos os médicos que o examinaram - Wille, Binswanger, Ziehen e Gutjahr - estavam de acordo com esta idéia. Este é um dos diagnósticos até hoje estabelecido sobre a debilitação psíquica de Nietzsche.

No entanto, estudiosos que buscam até hoje explicações, acreditam não residir nesse diagnóstico a problemática, pois, apenas 1 ou 2% dos infectados de sífilis sofrem paralisia. Segundo Landsberg (1968), paralisia no caso de Nietzsche torna-se algo mitológico, pois o que se busca compreender são acontecimentos e ações submetidas ao corpo e ao cérebro que favorecem ou inibem a vida psíquica.

Por isso, como contraponto, tenta-se apreender a singularidade da doença mental de Nietzsche, sobretudo, em seus últimos seis meses de vida lúcida, momento de alta produtividade filosófica¹⁷⁸. Criação excessiva e ininterrupta que possibilita à psiquiatria a noção de que “um rio, pode-se dizer, ininterrupto, de inspiração e idéias, tenha lhe banhado o cérebro” (LANDSBERG, 1968, p. 169), onde há, então, a possibilidade de emergência da doença.

Ou seja, um estado permanente de lucidez extasiante que, conseqüentemente, lhe dava insônia perpétua com recorrentes nevralgias e um “negro” exame de idéias preocupantes; além do lunático estímulo, segundo critérios psiquiátricos, que o dominava: a crença na grandiosa missão de afetar a humanidade com seu projeto de transvaloração de todos os valores. Isso aparecia como um sinal de superioridade frente aos outros seres humanos e aos dois milênios, o que o colocava em combate com alguém que ainda achava suficientemente importante para ser seu inimigo: Cristo. Ou seja, ao se impor em *Ecce Homo* contra Cristo e seu lugar na história, crendo na realização de uma revolução tão grandiosa quanto a realizada pelo Outro, mas em sua oposição, Nietzsche torna-se esquizóide de uma realidade outra na crença de se assumir como uma fatalidade, um salvador anticristão¹⁷⁹.

¹⁷⁸ De setembro à dezembro de 1888, ou seja, em um trimestre, Nietzsche produziu: ‘O Anticristo’, ‘O Caso Wagner’, ‘Nietzsche contra Wagner’, ‘Crepúsculo dos Ídolos’ e *Ecce Homo*.

¹⁷⁹ Se por um lado houve uma moral judaico-cristã que perdurou durante dois milênios na mais cruel abnegação do homem à sua existência, na alienação de si; Nietzsche lhe concebe a si mesmo a tarefa salvacionista de

Mesmo em abundância, sua produtividade não perde precisão e vigor. Período em que compõe *Ecce Homo* – originalidade que ultrapassa suas produções anteriores. Nietzsche atinge seu apogeu em 1888 para ser interrompido em menos de um ano¹⁸⁰. Estranha contradição psiquiátrica, pois, é em 1868 que Nietzsche adquire sífilis para ter, somente então, em 1888 seu ano de áurea filosófica. Constatações que nos induzem a indagar: como provar as lacunas de nosso entendimento na loucura do outro?

No período de maior produtividade da filosofia nietzschiana, o leitor poderá encontrar traços de uma lucidez espiritual, com raciocínios veementes e sutis. Há a euforia, mas uma euforia possibilitada e criadora do gênio na grandeza de seu destino em forma de apreciação de si. Pensamento que se abre mais como afirmação da vida¹⁸¹ e do mundo reflexivo em seu Sim próprio do eterno retorno¹⁸². Afirmação de uma missão aconchegante para si e perigosa à humanidade, precisamente na pretensão de causar uma reviravolta em tudo o que até então foi honrado como moral.

Conforme já afirmamos, há por um lado alguns que acreditam e propagam a loucura de Nietzsche em sua autobiografia, e outros, com maior sutileza, que se apegam às diversas interpretações de loucura em sua filosofia. Com isso, torna-se inquestionável o fato de que sua

transvaloração de todos os valores, objetivando, com isso, a afirmação dos valores humanos, terrenos, como a maior afirmação de si, isto é, em uma superação do homem para encarar a vida em tudo o que ela tem de alegre e exuberante, mas também de sofrimento e questionamento.

¹⁸⁰ Conforme Foucault (1978), fenômenos análogos ocorreram com Van Gogh e Höderlin.

¹⁸¹ Suprema afirmação e segurança de si que induz ao questionamento psiquiátrico: “não seria possível que, ao proclamar assim sua vocação, não procurasse justamente encobrir a incerteza do sentimento de si?” (LANDSBERG, 1968, p. 173). A psiquiatria, objetivando enquadrar Nietzsche em seu quadro nosográfico, buscou fundamentar sua vida interior em noções que ele, contundentemente, refutava, tais como a compaixão e a bondade; além da afirmação da vida e do mundo como forma de mascaramento de seu niilismo pessimista e sua vontade de morte. Procurando, dessa forma, demarcar uma dupla personalidade: Nietzsche em vida e Nietzsche escritor, o que possibilita a afirmação de um Nietzsche esquizóide, pois, “a timidez, a tendência à piedade e ao moralismo, o cristianismo natural, a tristeza sonhadora de sua alma de criança nunca abandonaram de todo o homem adulto” (LANDSBERG, 1968, p. 174). Campos de forças internas que possibilitam uma tensão resultando em personalidades distintas. Nietzsche, portanto, encontra seu adversário em seu próprio interior, o que acarreta, segundo critérios clínicos, na motivação de sua derrocada: a vitória de uma força interna e infantil que o conduziu a seu estado de infantilidade – fatalidade interior.

¹⁸² Eterno retorno que, para Nietzsche, fundamenta-se em um encadeamento necessário e inexorável do fluxo de forças em perpétuo vir-a-ser, não devendo desejar, o homem, as coisas de outra forma do que como são. Por isso incorporar o eterno retorno de todas as coisas, de suas próprias coisas, em estado afirmativo, isto é, viver de tal modo que se deseje viver novamente, mesmo no sofrimento. Em Nietzsche assume, esta noção, um novo nome para vida, numa renovação permanente e constante de si próprio que nunca se esgota, em que tudo retorna sem cessar em um eterno querer-vir-a-ser-mais-forte em um mundo agonístico, isento de sentido ou finalidade. Influência de Heráclito na filosofia nietzschiana, em que tudo é fluxo e mudança – “a afirmação do fluir e destruir, o decisivo numa filosofia dionisíaca, o dizer Sim à oposição à guerra, o vir-a-ser (...) A doutrina do ‘eterno retorno’, ou seja, do ciclo absoluto e infinitamente repetido de todas as coisas – essa doutrina de Zarathustra poderia afinal ter sido ensinada também por Heráclito” (NIETZSCHE, 1995, p. 64).

produção sempre esteve correlacionada à loucura, no entanto, com modos valorativos distintos – contra ou a favor de sua insanidade – isso como maior fruto de sua própria filosofia que proporcionava e requeria uma multiplicidade de interpretações.

Dela fez-se uma filosofia pensada repetidas vezes como “excêntrica”¹⁸³ e que, por isso mesmo, torna-se perigosa, como um pensamento que paira na periculosidade do contágio¹⁸⁴, em uma tentativa de explorar clínica e negativamente a obra do pensador; enquanto, por outro lado, uma filosofia pensada positivamente, na qual a loucura assume tonalidade profética – isto é, o fato de Nietzsche não ter suportado sua óptica filosófica em contradição à modernidade e ao seu tempo presente, o que faria com que o mundo teria que se justificar frente à sua loucura. Motivo pelo qual teria se silenciado frente aos homens.

Distantes dessa multiplicidade de diagnósticos, podemos afirmar que o conjunto da produção nietzschiana se assume como confissão involuntária, enquanto, *Ecce Homo*, na possibilidade de uma confissão voluntária, se destaca na possibilidade de diálogo com o saber médico-psiquiátrico, pois, ao demonstrar em sua condição enferma a plenitude de sua saúde e a mordaz afirmação da vida, translocando perspectivas para diagnosticar a modernidade mesma sob a ótica da moralidade, encontra nela (na modernidade) a condição doentia da negação de si; apropriando-se, nesse sentido, dos sistemas de regras e minando o conhecimento científico racional. Objetivando a compreensão de tais constatações, sobretudo a relação entre saúde e doença em Nietzsche, atentemo-nos à discussão apresentada explicitamente em *Ecce Homo* e que se faz, aqui, para nós, como chave interpretativa de nossa indagação.

Assim como a doença, a dor floresce em Nietzsche como algo intrinsecamente excitante para a vida, “uma isca para a vida” (DELEUZE, 1976, p. 106), ou seja, um argumento a seu favor. Nesse sentido, a crueldade também aparece como um gozo primitivo para a vida, ingrediente para os prazeres mais humanos. Por isso afirmará que a vida na terra era mais alegre antigamente, quando os homens não se envergonhavam da crueldade, pois, agora, na

¹⁸³ Sobre a questão da excentricidade, vale destacarmos uma carta de Nietzsche de 14 de dezembro de 1887, que Halévy (1989, 357) transcreve: “Na Alemanha, queixam-se muito de minhas ‘excentricidades’. Mas como não sabem onde fica o meu centro, é difícil que se perceba onde e quando me ocorre ser excêntrico”. Excentricidade que designa, portanto, centro, ou seja, um diagnóstico que parte da noção de normalidade para a vida – noção fortemente refutada na filosofia nietzschiana. Todas as ciências com o radical ‘psico’, emergentes do século XIX, encontram na ‘norma’ sua fundamental referência. Diferentemente não é a psiquiatria.

¹⁸⁴ Sobre a periculosidade da filosofia nietzschiana, ver: Richard Miskolci em “A loucura de Nietzsche e sua filosofia” que reflete sobre o ensaio de Saner L. Gilman, este, que ao apontar casos de assassinato na primeira metade do século XX, atribui como causa imediata a filosofia perigosa do autor de ‘O Anticristo’.

modernidade, o bicho homem aprendeu a se envergonhar de si mesmo, de seus próprios instintos¹⁸⁵.

“Hoje em dia, quando o sofrimento é sempre lembrado como o primeiro argumento contra a existência, como seu maior ponto de interrogação, é bom recordar as épocas que se julgava o contrário, porque não se prescindia do *fazer-sofrer*, e via-se nele um encanto de primeira ordem, um verdadeiro *chamariz à vida*” (NIETZSCHE, 1998, p. 57).

Sem crueldade não há gozo, todavia, tanto na crueldade quanto no sofrimento há a necessidade de sentido, ou seja, um sentido interno ao sofrimento, diferentemente do sacerdote cristão que preside a interiorização da dor¹⁸⁶. Sacerdote que se torna senhor dos que sofrem. A religião, nesse sentido, aparece como um sistema de crueldade, onde o sacerdote encontra seu reino nos que sofrem, sua arte própria, sua maestria felicidade (NIETZSCHE, 1998, p. 115). Senhor dos sofredores que, ao intitular-se como médico salvador, melhora o homem, mas melhorar, em Nietzsche, significa ‘domesticar’, ‘enfraquecer’, ‘desencorajar’, ‘embrandecer’, o que faz de um doente-sofredor, mais doente, mesmo o tornando ‘melhor’ (NIETZSCHE, 1998, p. 131). Ao melhorar o homem tornando-o, portanto, mais doente, há a condição de subsistência do cristianismo e da idéias modernas, tais como igualitarismo e desinteresse.

Diferentemente, Nietzsche, em estado doentio, desenvolve como autodefesa uma surpreendente vitalidade, atribuindo sentido excepcional à luta contra a doença: amor próprio, amor à condição fisiologicamente debilitada, ou seja, a doença como parte de um processo geral e não como uma ausência de saúde.

Como expressão de orgulho e luta pessoal, Nietzsche desenvolve a noção de guerreiro que se efetiva no interior da dor e do sofrimento, ambos como algo necessário e desejável para a vida e a humanidade – daí seu desprezo às idéias humanitárias, democráticas e cristãs que visavam suprimir ou diminuir as doses do sofrimento humano, da vida mesma como ela se apresenta.

Criação possibilitada pelo sofrimento em sua filosofia que aponta para a superação de si, domínio de si, deste si trágico e renegado pela tradição platônico-cristã.

¹⁸⁵ Moura (2005), afirma haver uma identidade entre o pensamento de Rousseau e Nietzsche, pois ambos apontam a modernidade e o processo civilizador como corrompedores dos instintos humanos. No entanto, o primeiro busca um retorno ao “bom selvagem”, enquanto Nietzsche, ao realizar a crítica da domesticação do homem moderno, enuncia profeticamente um futuro distinto – o futuro da transvaloração de todos os valores.

¹⁸⁶ “É ele, sacerdote-médico, que cura a dor infeccionando o ferimento” (DELEUZE, 1976, p. 109).

Sufrimento e transitoriedade – tal como o andarilho – são notórios no pensamento nietzschiano. Ele respira os ares mais fétidos sem se deixar esmorecer, acredita ser decisiva para sua filosofia e vida a experiência da doença e a cura de si, pela simples necessidade do desejo de viver e na crença de que dor e perigo transmutam-se em estimulantes; ao contrário de qualquer ideário niilista que, quando fraco, negaria sua existência, despreocupando-se da afirmação de sua vida quando qualitativamente ruim. Nietzsche não deixará de se reconhecer como mestre desta nada convencional inversão:

“Da ótica do doente ver conceitos e valores mais são, e, inversamente, da plenitude e certeza da vida *rica* descer os olhos ao secreto labor do instinto de *décadence* – este foi o meu mais longo exercício, minha verdadeira experiência, se em algo vim a ser mestre, foi nisso” (NIETZSCHE, 1995, p. 24-25).

Enquanto o verdadeiro decadente opta pelos meios que mais o arruinam, Nietzsche pôde afirmar sobre si mesmo, em seu cuidado de si, que sempre recolheu remédios certos para estados ruins – isto é, aquele que se utiliza de acasos ruins como forma de fortalecimento em proveito próprio (NIETZSCHE, 1995, p. 25)¹⁸⁷. Tomar, portanto, os desacertos da vida como algo frutífero, não querer em absoluto que algo se torne diferente do que é, mas antes *tornar-se mesmo o que se é* (conforme sugere o subtítulo de *Ecce Homo*), fazendo do sofrimento um prazer, e tornando seu livro um quase-homem (MENDONÇA, 1997). Lugar de reconhecimento da tragédia e da ascendência da vida ao conceber a existência como filosofia, tornando-se poeta da existência trágica que o imortaliza e permite a afirmação de que se morre várias vezes em vida (NIETZSCHE, 1995, p. 87-88).

Mesmo em tempos de severa doença¹⁸⁸, Nietzsche, em sua peculiaridade afirmativa, diz não ter se tornado enfermo, mas sadio. Extremo paradoxismo possibilitado pelo cuidado de si próprio

¹⁸⁷ Ainda afirma: “Tomar a si mesmo como um fado, não se querer ser ‘diferente’ – em tais condições isso é a *grande sensatez* mesma” (NIETZSCHE, 1995, p. 31).

¹⁸⁸ Vale a pena ressaltar que, doente, no texto autobiográfico de Nietzsche, não se diferencia pelo físico e psíquico. Instinto, impulso e afeto constituem o corpo, o sentimento e o comportamento, o que possibilita uma relação fisiopsicológica, visto que sua filosofia aparece como arte de pensar e interpretar diretamente relacionada à dieta, clima e sobretudo seu organismo – fisiologismo nietzschiano que conjuga vida e filosofia.

de um ‘fisiólogo’¹⁸⁹: “a vida tornou-se-me leve, a mais leve, quando exigiu de mim o mais pesado” (NIETZSCHE, 1995, p. 50-51).

Na exaltação dos instintos como algo natural e da natureza propriamente humana, Nietzsche afirma a vida sem reservas, pois, conforme já notamos, tudo que se volta contra o instinto humano encontra-se no estado de ‘contra-natureza’ e artificialidade, características intrínsecas às idéias modernas, à moralidade dos costumes e comportamentos consoantes com a norma que formam verdadeiros e acabados animais de rebanho, típicos negadores da vida.

O discurso médico, como espírito decadente, se opõe às forças do instinto por meio da normatização dos indivíduos e da autoridade da razão, patologizando e aniquilando as diferenças, pois, somente atos conscientemente refletidos seriam saudáveis, enquanto automatismos e atitudes instintivas descontroladas, segundo critérios racionais, se encerram no mundo patológico da loucura.

Nietzsche revira esta perspectiva, pois, ao invés de se submeter à identidade e à maximização da vida como forma de ‘melhoramento’ que o saber médico-psiquiátrico pressupõe¹⁹⁰, promove de forma singular a desconstrução, a multiplicidade das diferenças e a plenitude da grande saúde em estado fisiologicamente debilitado por meio da hierarquização dos impulsos.

Ao pensarmos o processo normalizador da psiquiatria como um prolongamento da moral do período Clássico, conforme o pensamento foucaultino, torna-se explícito que é, também, indubitavelmente, a esta norma que Nietzsche trava batalha quando concebemos como temática nuclear de sua filosofia a moral¹⁹¹; além da inversão de perspectivas quando afirma ser ele, por meio de seu Zaratustra, a alma mais sábia, “a que mais ama a si mesma” (NIETZSCHE, 1995, p. 90).

Assim, a doença, na perspectiva nietzschiana, surge na forma de problematizá-la e torná-la condição libertadora do silêncio a que foi imposta (conforme notamos em Foucault, 1978), desafiando, nesse sentido, os saberes normalizadores da psiquiatria moderna, pois, sua

¹⁸⁹ Ao falar em fisiologismo, Nietzsche se refere àquele que busca um acréscimo de força vital em plena enfermidade, vontade de potência que se curva a si mesmo, fisiologia no sentido de uma filosofia que emerge do prazer e da dor, da alegria e do medo.

¹⁹⁰ A própria opção de Nietzsche em ser solteiro - embora não tenha havido isenção de tentativas de se apaixonar, conforme retrata biógrafos como Halévy (1989), Lavrin (1974) e Marton (1993) - contrariou valores burgueses da procriação, motivo também de diagnóstico, visto que a opção se encerrava em anormalidade.

¹⁹¹ Motivo pelo qual, entre seus contemporâneos, já haver afirmação de doença mental na excentricidade do pensamento do filósofo. Sobre o julgamento de excentricidade, ver nota 75.

autobiografia, como um todo, se encerra como uma guerra declarada entre Dionísio versus Crucificado, ou seja; O Anticristão versus Cristianismo; Nietzsche versus ‘homens bons’; o imoralisa versus moralidade dos costumes e moral cristã; afirmação versus negação; instinto x racionalidade extremada; pathocentrismo x logocentrismo; inspiração versus observação; interpretação versus objetividade; perspectivismo versus universalidade; parcialidade versus neutralidade; transitoriedade versus eternidade; experimentação versus erudição; veracidade terrena versus verdade platônico-cristã e; em absoluto, para nós, normalidade instintiva x loucura da modernidade que, ao combater a moral, trava guerra contra todos os valores valorizados até então como supremos. Moral que submete os indivíduos aos saberes-poderes normalizadores, como é a psiquiatria em sua emergência no século XIX, que a instrumentalizou a seu serviço.

Nesses termos, a loucura se destaca na representação da moral em sua contra-natureza, ausência e negação de si; enquanto seu contrário torna-se encarado no horizonte da sanidade, segundo a perspectiva nietzschiana que acaba por desnaturalizar a loucura do primado iluminista da razão sob a insígnia de um grande psicólogo, pois, a conformidade com a norma e com a moral se vêem reduzidos à decadência e à degeneração, propriedade da modernidade.

Ao se colocar em sua singularidade como um homem extemporâneo e póstumo, Nietzsche não fundamenta em tais virtudes a doença de seu pensamento, mas, pelo contrário, a sanidade que obteve por meio de uma profunda e paciente auto-superação de si e da humanidade, na perspectiva de um além-homem que somente então ouvirá seu prelúdio a uma filosofia do futuro. Transgride, nesse sentido, os ditames psiquiátricos fundamentados na moralidade dos costumes do ‘dever’¹⁹², para promover, então, a auto-glorificação e realização das potencialidades humanas por meio do ‘querer’ – expressão de vontade de potência¹⁹³ e cuidado de si que possibilitou a cura

¹⁹² ‘Tu deves’ que pode ser compreendido como manifestações médicas que não o curaram, pois, para um saber perspectivo como é o nietzschiano, impor uma única perspectiva absoluta, como forma de cura, implica em erro, pois, ao recusar a apreensão absoluta de qualquer veracidade, Nietzsche percorre a multiplicidade de caminhos, sem meta universal, tal como o andarilho que está em pleno vir-a-ser. Nesse sentido, que, nenhuma interpretação se assume como excludente na filosofia nietzschiana, mas sim um combate de forças – o qual sua filosofia representa ao saber médico-psiquiátrico.

¹⁹³ Isto é, uma força mais forte que outra, um excesso de força, um querer-sempre-mais que encontra na resistência um estímulo à vontade de potência; e não a conservação. Uma vontade do querer que, onde Nietzsche encontra vida encontra, também, vontade de potência. Na biologia encontrou subsídios para essa idéia, pois, a vontade de potência não envolve somente seres humanos, mas todos os seres vivos além dos seres microscópicos que constituem o organismo. Um efetivar-se das forças – o mundo se constitui como vontade de potência ao procedimento genealógico, onde a vida aparece em sua peculiar vontade de potência: “A vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração (...) vida é precisamente vontade de poder (...) que é precisamente vontade de vida” (NIETZSCHE, 1992, p. 171). Vontade de potência é, portanto, impulso de apropriação e dominação tal como a

de si sobre si mesmo, que, por meio de uma pluralidade de ângulos de visão, aniquila a possibilidade do conhecimento que encerra em si uma única perspectiva.

Portanto, a verdade psiquiátrica torna-se patológica, bem como a racionalidade extremada da modernidade que falseou a própria realidade. Tais constatações possibilitaram Nietzsche a afirmar: “Eu conheço *mais* o homem” por meio de uma “visão mais dura e terrível percepção da realidade” (NIETZSCHE, 1995, p. 72 - 90).

Ao propor, em sua ousadia, que nós, homens modernos, vivemos em condições doentias, Nietzsche subverte os valores, pois retira a positividade da condição de normalidade e saúde, sendo que, o bem-estar implica em autoconservação, paralisação da vontade de vida, regressão desta, enfim, um estado declinante de espíritos fracos; para então tomar a dor e o sofrimento como algo condicionante da expansão de vida, ao mais-viver, à transformação e ao vir-a-ser como um processo de engrandecimento do homem, próprio do espírito forte que, segundo a tipologia nietzschiana, ascende à vida¹⁹⁴.

A doença, necessária e possibilitada para a filosofia, assume-se, portanto, como condição mais instrutiva que a saúde. Assim se afirma em contraposição ao saber médico e à moral ascética decadente, estas inimigas da vida e mestras da destruição e da autodestruição, e que se traduzem na modernidade por ‘salvadores’: “Depois curamos a nós mesmos: estar doente é instrutivo, não temos dúvida, ainda mais instrutivo que estar são – os que *tornam doente* nos parecem mesmo mais necessários do que homens de medicina e ‘salvadores’” (NIETZSCHE, 1998, p. 103).

Portanto, a problemática nietzschiana não é o sofrer em si, pois o sofrer torna-se algo produtivo, desde que saibam, os homens, o sentido do sofrimento. O tipo nobre de homem não

crudelidade é essência humana. Serve, nesse sentido, como medidor de uma atitude, de um conceito, da vida. Nietzsche reconhecerá em si “a vontade de poder, como homem nenhum a possuiu” (NIETZSCHE, 1995, p. 65) em seu caráter de ascendência da vida, da auto-superação, na possibilidade de converter-se em senhor de si – vida ascendente contrária à decadente que busca pura e simplesmente a conservação de si – “Minha humanidade é uma contínua superação de si” (NIETZSCHE, 1995, p. 33).

¹⁹⁴ Há, portanto, o amor que existe no sofrimento, embora haja neste uma dupla projeção: o sofrimento de abundância de vida, próprio da arte dionisíaca que requer uma interpretação trágica da vida – conhecimento trágico que torna-se, em nossa cultura um “luxo” (NIETZSCHE, 2001, p. 272-274) - ; e o sofrimento do empobrecimento da vida, próprio do decadente que necessita da quietude, da ausência de si. É na primeira forma de sofrimento que Nietzsche reconhece haver felicidade, “(...) um abismo de felicidade, onde o que é mais doloroso e sombrio não atua como contrário, mas como algo condicionado, exigido, como uma cor *necessária* em meio a tal profusão de luz” (NIETZSCHE, 1995, p. 86), ou, ainda, “uma fórmula de *afirmação suprema* nascida da abundância, da superabundância, um dizer Sim sem reservas, ao sofrimento mesmo, à culpa mesmo, a tudo o que é estranho e questionável na existência mesmo...” (NIETZSCHE, 1995, p. 63).

nega o sofrer, “ele o *deseja*, ele o procura inclusive, desde que lhe seja mostrado um *sentido*, um *para quê* no sofrimento” (NIETZSCHE, 1998, p. 149), pois o nível de sofrimento pode até mesmo determinar a hierarquia que o homem pode alcançar. Assim, o sofrimento enobrece Nietzsche, pois, a luta contra a doença teria o conduzido a um duelo insuportável contra seu próprio destino, motivo pelo qual resignou-se em afirmá-la e amá-la, mesmo que na solidão¹⁹⁵.

Na doença encontrou a solidão. Isolamento encarado como um privilégio do qual necessitava orgulhar-se, pois foi de onde emergiu seu cuidado de si, conjugando vida e filosofia. De sua vontade de saúde fez-se filosofia e vida – “objeção é também *sofrer* da solidão – sempre sofreu somente da multidão”, conforme afirma em seu discurso autobiográfico (NIETZSCHE, 1995, p. 51).

Sua legítima experiência consiste em ver, enquanto doente, conceitos e valores mais sãos, isto é, da plenitude e certeza de uma vida rica que desce os olhos aos instintos decadentes da vida. Deslocamento de perspectiva que possibilita e que permite, fechado em si, seu projeto de transvaloração de todos os valores, que encara a cura não como resignação, mas sim como defesa de si, pois, o conhecer a si mesmo não se torna apequenamento, mediocrização, estreitamento ou destruição; mas, positivamente, a auto-compreensão, criação, domínio de si e, sobretudo, *tornar-se o que se é*, isento do perigo da dissolução que a racionalidade a qualquer preço poderia acarretar. Já em 1882, Nietzsche escreve sobre a forma com a qual teria que lidar com seu sofrimento: “Se não invento a alquimia de transformar esta imundície em ouro, estou perdido” (NIETZSCHE, 1995, p. 11).

Assim prenuncia sua ‘grande saúde’, em um tempo mais forte que o presente “murcho”, para um homem que reúne em si um grande amor e um grande desprezo, enfim, é enunciado o prelúdio à sua filosofia do futuro, que tem como objetivo transmutar valores considerados até então eternos:

“Esse homem do futuro, que nos salvará não só do ideal vigente, como daquilo que *dele forçosamente nasceria*, do grande nojo, da vontade de nada, do

¹⁹⁵ Ao invés do caminho oposto ao seu destino, Nietzsche passa a amar a doença, a saúde, a vida mesma como ela se apresenta. Assim, converte o obstáculo em estímulo, o inimigo em aliado e, alegremente, diz Sim à vida. Dessa forma, atribui sentido à própria vida ao invés de aguardar algo supra terreno. Isso requer uma arte de amor ao destino, ao devir, que em Nietzsche se traduz em ‘amor fati’: “Minha fórmula para a grandeza no homem é o *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo idealismo é mendacidade ante o necessário – mas *amá-lo*” (NIETZSCHE, 1995, p. 51).

niilismo, esse toque de sino do meio-dia e da grande decisão, que torna novamente livre a vontade, que devolve à terra sua finalidade e ao homem sua esperança, esse anticristão e antiinilista, esse vencedor de Deus e do nada- *ele tem que vir um dia...*” (NIETZSCHE, 1998, p. 85).

Inversão na qual as características da desrazão tornam-se saúde, enquanto todo o restante encarado no horizonte da normalidade, segundo critérios morais da psiquiatria, tornam-se, na modernidade, patológicos: “o reparo, a travessura, a sorridente suspeita, a zombaria, são sinais de saúde: tudo absoluto pertence à patologia” (NIETZSCHE, 1992, p. 80)¹⁹⁶.

É a ‘grande saúde’ que, em Nietzsche, se torna uma potência básica e fundamental para a resistência da doença e de onde irrompe sua filosofia¹⁹⁷. Uma tipologia forte, conforme o pressuposto fisiológico de seu Zarathustra, que tem por consequência um rigoroso cuidado de si, ao qual se refere: “Tomei a mim mesmo em mãos, curei a mim mesmo: a condição para isso – qualquer fisiólogo admitirá – é *ser no fundo sadio*” (NIETZSCHE, 1995, p. 25).

Ou seja, o estar enfermo, na perspectiva nietzschiana, implica em estar em plena sanidade, encarada como um “enérgico *estimulante* ao viver, ao mais-viver” (NIETZSCHE, 1995, p. 25), próprio de sua vontade de potência.

Ocupa, assim, a posição do médico que examina a si mesmo, como um psicólogo, fisiólogo e médico que se funde em sujeito e objeto de seu conhecimento, em contraposição à psiquiatria que concebe seu paciente na condição de objeto, o que acarreta no silenciamento deste enquanto sujeito.

Médico e paciente se conjugam em si, por isso anseia contar a si mesmo sua vida¹⁹⁸, submetendo o saber médico à sua própria perspectiva, assumindo-se, nesse sentido, como paciente que produz sua própria verdade por meio do transbordamento de energia vital, desvinculando sua loucura para uma loucura outra da doença mental psiquiátrica¹⁹⁹, visto que,

¹⁹⁶ Conforme a proposição foucaultiana, aqui há, na filosofia de Nietzsche, o momento em que o mundo experimenta a culpabilidade da loucura, ou seja, há a patologização do mundo. Subversão nietzschiana que reconduz o homem, em plena modernidade, ao período barroco que, sob uma ‘consciência trágica’, a loucura indaga a normalidade representada pela razão. Adiantamos, desde já, ser essa uma noção conclusiva que abordaremos como último propósito de nossa pesquisa.

¹⁹⁷ Em suas palavras, “uma nova saúde, mais forte alerta firme audaz que todas as saúdes até agora (...) uma tal que apenas não se tem, mas constantemente se adquirir e é preciso adquirir” (NIETZSCHE, 1995, p. 84).

¹⁹⁸ “E assim me conto minha vida” (NIETZSCHE, 1995, p. 21).

¹⁹⁹ O cuidado de si nietzschiano é concebido, na perspectiva psiquiátrica, como uma ausência de crítica; enquanto seu estilo e caráter polêmico da auto-afirmação desenfreada como megalomania, seu refúgio na solidão como fuga da realidade, sua verdade como delírio, a distância de amigos e parentes como conturbação afetiva (ANDRADE, 2005, p. 279).

diversos tratamentos a que Nietzsche havia se submetido durante períodos de enfermidade mostraram-se ineficazes para sua cura²⁰⁰.

Na ineficácia deste, é em estado doentio e fraco que Nietzsche produz seu verdadeiro e forte instinto de cura, “o instinto de defesa e ofensa” (NIETZSCHE, 1995, p. 30), ao contrário do doente ressentido que se entrega à doença não almejando nada mais que morrer²⁰¹. A humanidade de Nietzsche, portanto, consiste na contínua superação de si, a qual necessita de solidão, retorno a si, ar puro, livre e alegre (NIETZSCHE, 1995, p. 33). Esta é a possibilidade de *torna-se o que se é*, uma “obra máxima da arte de preservação de si mesmo – do *amor de si...*” (NIETZSCHE, 1995, p. 48).

Atitude interessada do cultivo de si possibilitada por uma hierarquização das faculdades, dos instintos, separando-os sem incompatibilizar, uma imensa multiplicidade²⁰² que é o contrário do caos, “esta foi a precondição, a longa e secreta lavra e arte de meu instinto” (NIETZSCHE, 1995, p. 49).

Em estado fisiológico debilitado, na morte da imortalidade²⁰³, morre-se várias vezes em vida (NIETZSCHE, 1995, p. 87-88). Mas é na relação de vida e morte que há a possibilidade de uma multiplicidade de perspectivas, de interpretações – “é inteligência minha haver sido muitas coisas em muitos lugares”, pois, “venho de alturas que asa nenhuma cruzou, eu conheço abismos onde pé algum jamais se extraviou” (NIETZSCHE, 1995, p. 56-71). Multiplicidade de experiências que isenta o conhecimento de amarras e possibilita a noção de seu projeto de subverter e revirar os valores, bem como a necessidade de *mais viver* em estado enfermo.

²⁰⁰ Talvez seja por isso que Nietzsche, em estado fisiológico debilitado, passa a se ocupar, além da filosofia, da fisiologia, da medicina e das ciências da natureza, voltando-se a estes saberes, entretanto não às suas recomendações inúteis (NIETZSCHE, 1995, p. 74-75). Margem para a crítica da razão médico-científica ao voltar o conhecimento para si.

²⁰¹ Sobre este tipo decadente, Nietzsche faz analogia, em *Ecce Homo*, ao ‘fatalismo russo’, ou seja, como o soldado russo que ao ver que a batalha está dura e vencida se deita sobre a neve. Um fatalismo sem revolta, sem reação e isento do cuidado de si (NIETZSCHE, 1995, p. 30).

²⁰² Multiplicidade de estados interiores que assumem destaque em sua filosofia e que possibilita a multiplicidade de estilos. Discussão encontrada no aforismo 4 do capítulo “Por que escrevo tão bons livros” – “A arte do grande ritmo, o grande estilo dos períodos, para expressar um imenso fluir e refluir de paixão sublime, sobre-humana, foi descoberto somente por mim; com um ditirampo como o último do terceiro Zarathustra, intitulado ‘Os sete selos’, vooi milhares de milhas acima e além do que até então se chamava poesia” (NIETZSCHE, 1995, p. 57).

²⁰³ “Morte da imortalidade”: noção nietzschiana que aparece em sua autobiografia ao comentar sua obra “Assim falou Zarathustra” e reaparece no comentário de “Crepúsculo dos Ídolos” como “a todo instante seguro de minha imortalidade”. Interpretamos assim a vida de Nietzsche como um amálgama de vida e morte, singularidade da fatalidade de sua existência que possibilitou sua filosofia afirmativa em dupla projeção, conforme o excerto já citado: “A fortuna de minha existência, sua singularidade talvez, está em sua fatalidade: diria, em forma de enigma, que como pai já morri, e como minha mãe ainda vivo e envelheço” (NIETZSCHE, 1995, p. 23).

No entanto, o cuidado de si nietzschiano abarcou duas verdades: sua auto-superação (vide sua vasta produção filosófica), mas, contraditoriamente, sua auto-supressão, dada sua loucura em 1889 - se submetendo, assim, a uma multiplicidade de verdades representadas em assinaturas de cartas como: Dionísio, Deus, Crucificado, Zaratustra, César, etc²⁰⁴; afirmando ser todos esses ao mesmo tempo e nada ser. Ou seja, temos com a irrupção da loucura de Nietzsche o rompimento de uma obra, de uma vida, no entanto, como bem afirma Andrade (2005), a loucura e a autobiografia excluem-se mutuamente, encontrando-se apenas no limite da ruptura, isto é, no momento do colapso que tornou Nietzsche conhecido como um caso, o “caso Nietzsche”. Em suma, objeto para o saber médico-psiquiátrico, para a psicologia, e também para críticos e ideólogos; o que possibilitou uma multiplicidade de interpretações do filósofo, ora tido como louco, ora como um filósofo visionário, profeta inserido na história da filosofia.

Mas a qualquer intérprete algo se torna notório em Nietzsche: sua filosofia emana da doença. É na baixa vitalidade que há a explosão filosófica de exaltação da vida²⁰⁵. Encontrará, Nietzsche, em sua filosofia, terapia e abrigo, em que, mesmo na solidão, a própria ferida não é concebida como obstáculo. Ao revisar seu passado doentio, no qual possibilitou uma vasta produção filosófica²⁰⁶, afirma sobre si e de seu cuidado de si:

“De fato, assim me aparece agora aquele longo tempo de doença: descobri a vida e a mim mesmo como que de novo, saboreei todas as boas e mesmo pequenas coisas, como outros não as teriam sabido saborear – fiz da minha vontade de saúde, de *vida*, a minha filosofia...” (NIETZSCHE, 1995, p. 25).

Outra relevante noção que confirma a idéia de que sua filosofia emana da doença é sua peculiar concepção de tempo de trabalho na universidade, sobre a qual impõe a normalidade

²⁰⁴ Mendonça (1998) sugere uma interessante interpretação sobre a morte filosófica do pensador, em que, talvez, pudéssemos compreender esta experiência singular, não universalizável, de forma afirmativa, como uma aventura originalmente nietzschiana que poderia ter possibilitado o desacorrentamento e desmascaramento do homem comum, fazendo variar em seu não-rostos identidades múltiplas de personagens históricos. Sobre esta aventura originalmente nietzschiana, Paulo César de Souza (1995, p. 134), no posfácio da tradução por nós consultada, também afirma: “Nietzsche certamente se sentiria lisonjeado vendo-se considerado louco, ele, que sublinhou o papel da loucura nas grandes revoluções espirituais (Aurora) e que se propunha a iniciar a maior delas”.

²⁰⁵ Ao reconhecer-se nessas condições que o encerra em uma tipologia forte, Nietzsche, na exaltação de si, indaga: “A disciplina do sofrer, do *grande* sofrer – não sabem vocês que até agora foi *essa* disciplina que criou toda a excelência humana?” (NIETZSCHE, 1992, p. 131).

²⁰⁶ Sobre a qual afirma em contraposição ao saber médico-psiquiátrico e à tentativa de interpretação de insanidade: “Quem me viu nos setenta dias deste outono, quando sem interrupção fiz coisas de primeira ordem, que ninguém fará (...) não terá percebido um traço de tensão em mim, antes transbordante frescor e alegria” (NIETZSCHE, 1995, p. 51).

acadêmica como ação doentia, enquanto sua condição enferma de afastamento da universidade como possibilidade de saúde filosófica.

Em sua autobiografia, ao visitar seu passado, Nietzsche nos traz reclamações sobre o desperdício de tempo e energia que a carreira de filólogo catedrático o trouxe. Um desperdício isento de sentido, uma completa “ausência de si”, pois, ao se entregarem, os homens, às suas crenças, sejam elas religiosas ou científicas²⁰⁷, visando o reconhecimento, têm, como consequência, o esquecimento de si.

Isso foi algo que jamais perdoou, essa insensatez para consigo no esquecimento do cuidado de si, a qual somente a doença possibilitou – “Foi a doença que me trouxe à razão” (NIETZSCHE, 1995, p. 40) – e o fez não levar mais pesadamente a sério ciências e almas alheias. A sala de leitura o fez doente e nele produziu toda forma de hostilidade para com livros novos, visto que, revirar incessantemente livros conduz o homem a não pensar sobre si e nem por si: “Ele *responde* a um estímulo (- a um pensamento lido), quando pensa – por fim reage somente”, pois, “ele próprio já não pensa...” (NIETZSCHE, 1995, p. 47).

A doença dos olhos de Nietzsche o trouxe o benefício de afastar-se dos livros e conceber a erudição como um tipo decadente²⁰⁸. Na recusa à erudição acadêmica, Nietzsche encontra sua filosofia que se fundamenta não na pura erudição, mas sim na experimentação cotidiana, distintamente da tradição filosófica ocidental clássica que pôs o lugar privilegiado da filosofia no exercício do pensamento puramente intelectual e abstrato e não nas experiências vividas.

No entanto, não cometendo ingratidão para com sua vida, reconhecerá a importância que a passagem pela erudição lhe trouxe para *tornar-se o que se é*. Isto é, um caminho heraclítico pelo vir-a-ser, não como algo estático e metafísico em sua origem unívoca, mas a multiplicidade até constituir-se *um*: “É inteligência minha haver sido muitas coisas em muitos lugares, para poder tornar-me *um* (...) Por um tempo eu *tive* de ser também erudito” (NIETZSCHE, 1995, p. 71).

É ao compor “Humano Demasiado Humano” que perceberá, Nietzsche, a inutilidade de sua carreira de filólogo catedrático²⁰⁹. Sobrecarga que cessou sua alimentação espiritual, em que nada

²⁰⁷ Ao traçar a analogia de crédulo entre ciência e religião, Nietzsche (2001, p.236), em “A Gaia Ciência”, afirma: “Mas já terão compreendido onde quero chegar, isto é, que nossa fé na ciência repousa ainda numa *crença metafísica*”.

²⁰⁸ Nietzsche (1995, p. 49) faz exceção ao seu mestre, o filólogo Ritschl – “o único erudito genial que até hoje me foi dado encontrar”.

²⁰⁹ Assim comenta: “De súbito ficou para mim terrivelmente claro quanto tempo já fora desperdiçado – quão inútil e arbitrariamente toda minha existência de filólogo destoava de minha tarefa” (NIETZSCHE, 1995, p. 74).

útil aprendeu - “havia esquecido absurdamente tanto, debruçado sobre uma talha de erudição empoeirada” (NIETZSCHE, 1995, p. 74).

É assim que preferiu as condições tidas como mais pobres, doentias e desfavoráveis que, indubitavelmente, em sua concepção subversiva dos valores morais, torna-se mais preferível que a indigna profissão catedrática, aquela completa “falta de si” tomada pelo “sentimento do dever” (NIETZSCHE, 1995, p. 75) - esta ‘atividade maquinal’ empregada para se esquecer da vida mesma e do próprio sofrimento humano²¹⁰.

Por isso, poderá afirmar que a doença o libertou lentamente. “Não perdi então nenhuma benevolência, ganhei muito mais”, ou seja, sua própria filosofia, pois,

“A doença deu-me igualmente o direito a uma completa inversão de meus hábitos; ela permitiu, ela me *ordenou* esquecer, ela me presenteou com a *obrigação* à quietude, ao ócio, ao esperar e ser paciente... Mas isto significa pensar!” (NIETZSCHE, 1995, p. 75).

Distintamente aos critérios normalizadores, encontrou na doença, portanto, o maior benefício durante anos: nada mais ler e de fato pensar por si, confessando, até mesmo, nunca ter sido tão feliz para consigo próprio nas épocas de maior debilidade fisiológica, de maior sofrimento e dor: “basta olhar *Aurora*, ou ‘O andarilho e sua sombra’, para compreender o que foi esse ‘retorno a *mim*’: uma suprema espécie de *cura*” (NIETZSCHE, 1995, p. 76).

Em algum sentido a filosofia nietzschiana se conjuga ao saber médico-psiquiátrico²¹¹, pois, para esse (saber médico-psiquiátrico), o excesso de leitura e estudo pode acarretar na patologia – este é o caso do alienismo encontrado no conto *O Alienista*, de Machado de Assis, daquele homem (protagonista) exaustivamente dedicado à ciência e que tem por consequência a produção de sua própria loucura. Homem de ciência que tem como características, segundo Nietzsche, “um certo *empobrecimento da vida* (...) as emoções tornadas frias, o ritmo tornado lento, a dialética no lugar do instinto, a *seriedade* impressa nos rostos e nos gestos (a seriedade, essa inconfundível

²¹⁰ Assim afirma em “Genealogia da Moral”: “Emprega-se contra estados de depressão um outro *training*, de todo modo mais fácil: a *atividade maquinal*. Está fora de dúvida que através dela uma existência sofredora é aliviada num grau considerável: a este fato chama-se atualmente, de modo algo desonesto, a ‘benção do trabalho’. O alívio consiste em que o interesse do sofredor é inteiramente desviado do sofrimento – em que a consciência é permanentemente tomada por um afazer seguido de outro, e em consequência resta pouco espaço para o sofrimento” (NIETZSCHE, 1998, p. 123).

²¹¹ Pois, Nietzsche obteve por diversas vezes recomendações médicas para se isentar de leituras como retorno à normalidade. No entanto, ao afastar-se da cátedra, Nietzsche continua suas leituras, mas em forma de recreação e não mais como ‘sentimento de dever’.

marca do metabolismo mais trabalhoso, da vida que luta, que funciona com mais dificuldade)” (NIETZSCHE, 1998, p. 141-142).

A vida se apresenta, portanto, a Nietzsche, como uma obra de arte, constante experimentação de si, ao contrário da inútil erudição acadêmica. Filosofia como prática existencial, autotransformação pelo pensamento possibilitada pela relação amigável com a doença, pois, “de que vale um livro que não nos transporte além dos livros?” (NIETZSCHE, 2001, p. 181).

A doença o libertou, assim, das condições normalizadoras e doentias em si. Libertação contrária aos ditames normalizadores da psiquiatria, que, conforme vimos em Foucault, emerge como padrão de norma por meio da produtividade e utilidade econômica dos indivíduos.

Ao contrapor, Nietzsche concebe a doença como emergência de sua saúde, doença como caminho até si e não exaltação pessimista²¹², uma constante experimentação no estar sozinho. Noções contraditórias à psiquiatria, pois Nietzsche encontrou, isoladamente, a autodeterminação médica que lhe faltava, a verdadeira cura de si, sua auto-medicalização: a filosofia – esta que necessita do ar livre, em contraposição ao gabinete; e da agilidade muscular como força criadora ao invés do sedentarismo atrofiador.

Por meio dessa sua vida errante, própria de um imoralista, Nietzsche é conduzido à contracorrente do que até então foi moralizado e tornado filosofia: “Uma longa experiência, trazida por tais andanças pelo *proibido*, ensinou-me a considerar de modo bem diferente do desejável as razões pelas quais até agora se moralizou e se idealizou” (NIETZSCHE, 1995, p. 18).

Assim, através de quantitativas subversões de valores, concluímos nossas considerações sobre a suposta loucura na qual repousa a filosofia nietzschiana.

Não tivemos como objetivo, nesse trabalho, detalhar as diversas classificações de doença mental que cercaram a filosofia nietzschiana – tal propósito tornou-se nuclear à ciência psiquiátrica – nem mesmo o colapso que o conduziu ao estado vegetativo. Ou seja, não trabalhamos em termos psicologizantes da loucura, mas em que medida sua filosofia trágica se

²¹² Pois, é na doença que há afirmação da vida: “Pois, atente-se para isso: foi durante os anos de minha menos vitalidade que *deixei* de ser um pessimista: o instinto de auto-restabelecimento proibiu-me uma filosofia da pobreza e do desânimo” (NIETZSCHE, 1995, p. 25). Nietzsche considera-se o primeiro filósofo trágico, o poeta psicológico trágico, este que é o extremo oposto e antípoda do filósofo pessimista – pessimismo que torna o mundo algo empobrecido, próprio de quem nunca esteve enfermo o bastante (NIETZSCHE, 1995, p. 64).

fundamenta na perspectiva da loucura, para, na verdade, demonstrar a loucura da modernidade e a possível sanidade da crítica nietzschiana que, ao conceber sua doença como saúde, demonstra o estado doentio da modernidade e da moral. Isto é, em que medida sua loucura, se assim pudermos chamar em sua indissociabilidade com genialidade²¹³, se expressa como uma ferramenta crítica destrutiva – como o martelo que destrói, mas também constrói – em um tempo que vive, mas se opõe.

Na contracorrente do primado iluminista, Nietzsche se apropria da própria racionalidade para fazer de sua loucura um elemento cognitivo de crítica, em que, se há loucura, o mundo e a modernidade devem se justificar frente a ela e não o “filósofo louco”, conforme propõe Foucault (1978).

Ora, não era, de fato, a intencionalidade de Nietzsche combater o prolongamento da racionalidade, a racionalidade científica? Ou, para nossa pesquisa, a racionalidade taxonômica desta psiquiatria antes fundamentada no poder do que no saber?

Talvez, Nietzsche poderia ser digno de atenção, em seu tempo, se transformado em um autor-sujeito-racional, um homem ‘normal’, todavia, este não era seu propósito, pois, transformá-lo em um sujeito extremamente racional seria silenciar a peculiaridade de sua transgressão.

Com tal finalidade seu propósito torna-se coerente e independente do colapso que se seguiu. Vida e obra conjugam-se em Nietzsche, ele é o autor que se constitui dentro de seu próprio discurso²¹⁴.

Embora tenha conflitos internos, Nietzsche e seu tempo também engendram batalhas, por isso, em sua singularidade, o filósofo se pôs além do seu tempo, para além do bem e do mal, e, sob a insígnia do imoralista, nos deixou um importante legado: nós, como homens do conhecimento, de nós mesmo somos desconhecidos. Nesse sentido, como classificar a loucura sem antes se indagar sobre esta? Ou ainda, não indagar sobre a própria loucura mundana sob a qual a humanidade e a ciência, em sua pretensão explicativa, repousam?

Não era o mundo que rejeitava Nietzsche, mas certamente ele que o rejeitava sobre as condições em que estavam (leia-se: as idéias modernas, o cristianismo, a civilização e a cultura

²¹³ Desde que Nietzsche se tornou conhecido, houveram recorrentes pesquisas em torno de: o homem Nietzsche e sua obra, saúde e escrita, loucura e genialidade.

²¹⁴ Conforme a nota 36 de Paulo César de Souza (NIETZSCHE, 1995, p. 125) que é um excerto de *Ecce Homo* não publicado, no qual Nietzsche afirma: “Afinal falo apenas do vivido, não somente do ‘pensado’; a oposição pensamento/vida não existe em mim. Minha ‘teoria’ cresce de minha ‘prática’ – oh, de uma prática nada inócua, nada anódina!...”.

como contra-natureza humana, etc). Assim se encontra no isolamento. Sua solidão se define como autodefesa, remédio por ele mesmo engendrado e, simultaneamente, ataque contra àqueles que poderiam diminuir a fé sobre si mesmo. Nesse sentido, a vida espiritual de Nietzsche se superava a si mesma por meio de uma rigorosa hierarquização de seus impulsos, onde encontra possibilidade para a reflexão filosófica, bem como à sua própria vivência.

Portanto, “patologizá-lo não passa de uma tentativa, consciente ou não, de domesticá-lo, de torná-lo aceitável porque inócuo” (MISKOLCI, p.12). Nesse sentido que a doença, o colapso que o acompanhou até seus últimos dias, pode ser interpretada como um acidente de percurso na vida do pensador, uma obra interrompida, em sentido de vida, pela morte-em-vida, acarretando na improdutividade filosófica e se manifestando somente por palavras incoerentes e gritantes.

Na sociedade burguesa emergente, e, sobretudo no século XIX, a figura do artista e do filósofo, em sua singularidade, se encontravam comprometidas a tudo o que designava patologia, pois, estes, se afastavam dos padrões de normalidade, tais como: saudável, masculinidade, produtividade e utilidade. Por isso optavam pelo isolamento, característica de suas misantropias, como é o caso da solidão de Nietzsche que lhe possibilitava a introspecção e o trabalho do pensamento crítico sobre a humanidade e sobre si mesmo, que acarretou na subversão dos valores do que até então se julgava bom e saudável. Assim, a psiquiatria se justificou a tudo isso por meio de uma naturalização e redução do potencial de vida, a qual Nietzsche sempre buscou, na tentativa de silenciar sua obra ao enquadrá-lo na nosografia da medicina psiquiátrica do século XIX²¹⁵.

A genialidade em si e a criatividade, como instrumentos de crítica, eram tomadas, portanto, como patológicas, motivo pelo qual os artistas e filósofos mais “excêntricos” do século XIX eram concebidos como loucos, homossexuais e ainda criminosos. Assim, contrariando o saber médico-psiquiátrico, Nietzsche (des)silencia a loucura, conforme nossa abordagem de *História da Loucura*, por meio da auto-superação da doença que produz voz à sua filosofia.

Desenvolvemos a noção em uma “suposta” loucura, pois, Nietzsche realiza uma inversão de valores no que diz respeito à doença, por isso suposta vem entre aspas, visto que esta foi a tentativa da medicina psiquiátrica em diagnosticá-lo, quando na verdade Nietzsche mesmo fundiu

²¹⁵ Interessante a ressalva de Paulo César de Souza (NIETZSCHE, 1995, p. 133), na qual comenta sobre uma reunião em 1908 da Sociedade Psicanalítica de Viena, em que Freud afirmou que não se podia conceber aos escritos nietzschianos um produto de insânia, dado o predomínio da forma e o nível de introspecção antes não atingido. O que justificou a não leitura de Freud do filósofo, a fim de “preservar a independência do espírito”.

sua filosofia a um estado doentio que possibilitou filosofia e vida, ao tomar a doença como grande saúde, na alegre afirmação da existência. Fundamenta-se, portanto, em uma “suposta” loucura, ou em seu estado fisiológico debilitado, concebido, então, como um mordaz elemento cognitivo de crítica à modernidade.

Não pretendemos, com isso, transformar a relação entre loucura e verdade em Nietzsche como algo absolutamente veraz, pois esta seria uma atitude de discípulos fanáticos por ele mesmo renegado²¹⁶; mas sim, em que medida sua loucura torna-se instrumento de crítica à razão. Noção que silencia filósofos e médicos.

Transformar Nietzsche também em homem normal torna-se contra-senso para este que sempre se confrontou à norma estabelecida – sendo a normalização recurso próprio de instintos fracos, homens de rebanho. Por isso não pretendemos demonstrar de que lado encontra-se Nietzsche, mas sim instrumentalizar sua filosofia e a loucura que dela emerge. É o que encontramos, em suas palavras, no epílogo de “Humano Demasiado Humano”²¹⁷:

“Sem desculpas! Sem perdão! / Vocês contentes, de coração livre, / Queiram dar, a este livro irrazoável, / Ouvido, coração e abrigo! / Creiam, amigos, a minha desrazão / Não foi para mim uma maldição! / O que *eu* acho, o que *eu* busco, / - Já se encontrou em algum livro? / Queiram honrar em mim os tolos! / E aprender, com este livro insano, / Como a razão chegou – ‘à razão!’” (NIETZSCHE, 2000, p. 309).

Assim, sua obra abre um vazio e faz a modernidade justificar-se frente a ambigüidade da loucura do filósofo, bem como à sua própria loucura. Isto é, em sua crítica às idéias modernas, ao homem moderno e à condição doentia de animal de rebanho²¹⁸, Nietzsche (1998, p. 111) demonstra a enfermidade da modernidade:

“Quem para farejar possui não apenas o nariz, mas também os olhos e ouvidos, sente, em quase toda parte aonde vai *atualmente*, algo semelhante a um *ar de hospício* [grifos nosso], a um ar de hospital – falo, naturalmente, das áreas de cultura do homem, de toda espécie de ‘Europa’ sobre a terra”.

²¹⁶ “Retribui-se mal a um mestre, continuando-se sempre apenas aluno” (NIETZSCHE, 1995, p. 20).

²¹⁷ Embora tenhamos nos retido mais especificamente a obra *Ecce Homo*, recorremos, sempre que possível, a outras produções do filósofo, concernindo a isso a totalidade de seu pensamento.

²¹⁸ Nietzsche afirma que sempre houve rebanhos na existência humana por meio de associações raciais, comunidades, tribos, nações, Estados, e Igrejas – todas fundamentadas na submissão e negação da vontade de potência, isto é, o dever ao invés do querer (MOURA, 2005).

Por isso ser a loucura algo raro em indivíduos, mas em grupos, partidos, povos e épocas, ser a norma (NIETZSCHE, 1992, p. 80).

Nesse sentido, que sua filosofia se fundamenta, também, em uma suposta loucura da razão, assim como o faz Machado de Assis no conto *O Alienista*, e não propriamente em uma loucura fisiológica (doença mental, segundo a terminologia da psiquiatria), pois, após esta, Nietzsche perderá a capacidade de organizar seus instintos hierarquicamente, perderá, assim, sua filosofia de mente, mas não para a humanidade.

Temos em Nietzsche, portanto, uma desrazão que não nega a razão como dialética decadente, mas sim, em sentido afirmativo, uma razão que se fundamenta na perspectiva da desrazão, em que a loucura torna-se “máscara para um saber desventurado, certo em demasia” (NIETZSCHE, 1992, p. 186), possibilitando, dessa forma, um retorno à consciência trágica da loucura, período barroco em que Foucault retrata uma loucura em dialética de reciprocidade com a razão, se afirmando e se negando, em que uma resgata a outra, se perde e se salva.

5. O (DES)SILENCIAMENTO DA LOUCURA: UM PROJETO FILOSÓFICO

Temos como objetivo, agora, discutir de forma bastante resumida as inter-relações entre Foucault e Nietzsche, no que diz respeito à metodologia, tendo como quadro referencial *História da Loucura*. A partir de tais constatações dialogaremos com esses autores na perspectiva de uma Sociologia do Conhecimento, ou seja, na forma como um determinado saber, a psiquiatria, se constitui antes por relações de poder do que como conhecimento propriamente dito. A partir da naturalização da loucura e seu fim silente em plena modernidade, conforme já notamos, procuraremos demonstrar como o projeto foucaultiano e a filosofia nietzschiana se conjugam ao estabelecer a perspectiva inversa do silenciamento da razão e, por fim, no ressurgimento de uma “consciência trágica da loucura”, o (des)silenciamento da loucura, indagação nuclear e conclusiva de nosso trabalho.

5.1 Foucault e Nietzsche na perspectiva da Sociologia do Conhecimento

Sinteticamente, podemos afirmar que a genealogia, enquanto “metodologia”, tem como pretensão refletir sobre as possibilidades de pensar radicalmente as *políticas da verdade* (leia-se:

o conhecimento legitimado cientificamente) e a *belicosidade da história*, sendo ela “a verdadeira realização da crítica, a única maneira de realizar a crítica total, isto é, de fazer a filosofia à ‘marteladas’” (DELEUZE, 1976, p.01). Tal idéia se denomina, nas palavras de Nietzsche, como a “história efetiva”, na qual se busca a singularidade dos acontecimentos, do que realmente houve e do que realmente se viveu, em contraposição à história tradicional até então conhecida. Para distingui-las, Nietzsche, utiliza a cor *cinza* para o “efetivo sentido histórico”, isto é, “a coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido, numa palavra, a longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano” (NIETZSCHE, 1998, p.13), opondo-se, nesse sentido, ao *azul*, cor das pesquisas metodologicamente ingênuas, ou seja, em contraposição, sobretudo, à metafísica que buscou, no percorrer do conhecimento filosófico, verdades absolutas, eternizadas já em sua origem onde acreditava encontrar a essência das coisas²¹⁹.

Nesse sentido, a genealogia tem como pressuposto fundamental o abandono à busca de origem essencial de valores universais, transcendentais, realçando o caráter *humano, demasiadamente humano* das construções dos valores, da verdade e do conhecimento, substituindo, então, a “velha metafísica e a crítica transcendental” (DELEUZE, 1976, p.122), sendo essas de caráter a-histórico na concepção de Nietzsche e de Foucault.

A metafísica sempre demonstrou a origem como algo eminente e sublime, enquanto na análise genealógica há a necessidade de compreender sob quais circunstâncias os valores nasceram, se desenvolveram e se modificaram, para então solidificar a crítica a esses valores²²⁰.

Denominado como “filosofar histórico”, o pressuposto genealógico pensa a história numa sucessão de sentidos díspares, nas mutações de significados, múltiplas interpretações, isto é, “ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes” (NIETZSCHE, 1998, p.66). Dominações que se modificam no decorrer da história, ou seja, na idéia de proveniência e

²¹⁹ Esta noção é relevante para a análise efetuada sobre a *História da Loucura na Idade Clássica*, pois esta é um contraponto às histórias tradicionais e convencionais da psiquiatria, no que diz respeito à forma como se apreendeu o conhecimento sobre a loucura.

²²⁰ Nas palavras do filósofo francês Deleuze (1976, p.02), “a genealogia quer dizer ao mesmo tempo valor da origem e origem dos valores”. A psiquiatria, nesse sentido, se configuraria como uma ciência metafísica ao naturalizar a loucura e não compreendê-la em sua historicidade. Historicidade esta que permitiu e possibilitou sua legitimidade enquanto conhecimento.

emergência²²¹ – esse é o ponto de vista capital do método histórico, segundo Nietzsche (1998). Para Foucault (1979), Nietzsche concebe o devir da humanidade como uma série de interpretações, sendo sua filosofia a interpretação da interpretação, e descrever a história da emergência dessas diferentes interpretações, sejam elas morais, conceituais, ideais, metafísicas, etc, é a tarefa da genealogia²²².

Foucault apropriar-se-á dessa “metodologia” nietzschiana para efetivar o elogio do descontínuo constatado em seu projeto arqueológico²²³, em específico, para nosso trabalho, na obra *História da Loucura na Idade Clássica* em que há uma “arqueologia do silêncio”, na qual não há a potência antecipadora de um sentido, mas o jogo casual das dominações (FOUCAULT, 1979). No dizer do próprio filósofo, “a história será ‘efetiva’ na medida em que ela reintroduz o descontínuo em nosso próprio ser” (FOUCAULT, 1979, p.27).

As influências do pensamento nietzschiano em Foucault estão presentes ao longo de seu trabalho, desde a *História da Loucura na Idade Clássica*, caracterizadas pelo “desinteresse por uma obra sistemática, primado da relação sobre o objeto, papel relevante da interpretação, importância dos procedimentos estratégicos” até a absorção da noção genealógica (MARTON, 1985, p. 36). Portanto, na leitura de Foucault, Nietzsche teria inovado o território analítico introduzindo uma nova hermenêutica na modernidade²²⁴.

Ao realizar o trabalho arqueogenealógico, Foucault analisará a loucura não priorizando uma história propriamente da psiquiatria, mas uma ‘arqueologia do silêncio’, pois, ao refletir sobre o período renascentista no qual a loucura era livre e audível sob a insígnia de uma consciência trágica, constatará, em pouco tempo, sua submissão e silenciamento²²⁵ na era clássica – ruptura que se fundamenta na consciência crítica da loucura presente, primeiramente, na

²²¹ Entende-se por proveniência a não semelhança, demarcando a descontinuidade na singularidade dos acontecimentos; enquanto que emergência é o surgimento, princípio de cada acontecimento, e não a busca pela essência do processo.

²²² Nietzsche assume-se como genealogista por meio da filologia como recurso analítico; enquanto Foucault, em sua análise arqueogenealógica, ocupar-se-á sobretudo dos arquivos empoeirados da dor, para assim realizar a escavação histórica que lhe é peculiar.

²²³ Os estudos de Foucault privilegiam dois fundamentais recortes: a *episteme* clássica, século XVII e XVIII; e a *episteme moderna*, século XIX e XX. Não havendo, portanto, uma linearidade em sua análise histórico-filosófica.

²²⁴ Essa é a leitura de Foucault (2005) em “Nietzsche, Freud e Marx” em que, ao analisar as técnicas de interpretação nesses três autores, afirma que ambos fundaram uma nova hermenêutica na modernidade questionadora da validade da ciência - da diferença interpretativa, em contraposição à semelhança. Nos três há a negação do começo, de uma origem supra sensível: “Não deram um sentido novo a coisas que não o tinham. Modificaram, na realidade, a natureza do símbolo e mudaram a forma geralmente usada de interpretar o símbolo” (FOUCAULT, 2005, p. 52). Fundamentam-se em uma hermenêutica aberta, em que tudo estaria no vir-a-ser. Para Nietzsche, autor trabalhado no presente trabalho, seu vir-a-ser seria o peculiar projeto de transvalorização dos valores.

²²⁵ Ruptura que aparece primeiramente no plano teórico-filosófico com o racionalismo cartesiano, no qual o louco, desprovido de pensamento, não poderia existir. Prelúdio ao surgimento da *episteme moderna* que dará indícios já no classicismo com o surgimento dos hospitais.

filosofia cartesiana, a qual possibilitou um prolongamento, cristalizando-se no saber médico-psiquiátrico moderno e, conseqüentemente, na cesura da razão e da loucura.

A arqueologia, nesse sentido, se distancia radicalmente das histórias até então conhecidas na cultura européia sobre a noção de conhecimento, pois o que interessa é “a série das rupturas, das discontinuidades, das fragmentações pelas quais ela [a loucura] se tornou aquilo que é para nós no esquecimento opaco daquilo que ela foi” (FOUCAULT, 1978, p.393). Entende-se, portanto, a arqueogenealogia como um método a realizar problematizações sobre os diferentes modos de subjetivação intimamente vinculados ao conhecimento do homem na cultura européia. Conforme afirmam Dreyfus e Rabinow (1995, p. 115), a genealogia aparece em Foucault como um “método de diagnosticar e compreender as práticas sociais a partir de seu próprio interior”.

Ao afirmar em seu texto “Nietzsche, a genealogia e a história”, que “a genealogia é cinza; ela é meticulosa e pacientemente documentária. Ela trabalha com pergaminhos embaralhados, riscados, várias vezes reescritos”, Foucault (1979, p.15) pretende descobrir com rigor e severidade a diferença onde se via a identidade, sobressaindo a multiplicidade onde havia a unidade²²⁶. Indiscutivelmente essa é a forma em que é analisada a loucura em sua obra, na qual traça uma trajetória explicativa da moral, analisando um único objeto (a loucura) em suas distintas percepções que existiram até a apreensão científica e objetiva da psiquiatria moderna, esta que se embasou na “descoberta” de um fato médico e científico – a doença mental.

A base que suporta a análise arqueogenealógica em *História da Loucura na Idade Clássica*, é a inter-relação de diversos saberes que possibilitou a emergência de um discurso cientificista, legitimado e objetivado sobre a loucura, desencadeando, então, em práticas de sujeição do louco, ou seja, uma materialização do falar, práticas institucionais que emergem e configuram-se através de práticas discursivas, apesar de na *História da Loucura na Idade Clássica* haver a presença de um pensamento, um discurso que se objetiva, sobretudo, através do *olhar* e da *percepção*. Olhar, este, que promete a contemplação de uma verdade, adquirindo o louco o estatuto de documento vivo.

Na contracorrente do projeto racionalista oriundo do iluminismo, no qual houve uma naturalização da loucura, Foucault demonstra em sua complexa análise que a loucura não é fisiológica e natural, ela é, antes de tudo, um fenômeno sócio-cultural perceptível, produzido num imaginário social, sobretudo na moral de determinados contextos, portanto de difícil definição. Desnaturalização e indefinição conceitual aparentemente semelhante ao pensamento nietzschiano que põe como definível apenas aquilo que não tem história (NIETZSCHE, 1998, p. 68). Por isso

²²⁶ Semelhante à noção nietzschiana de que conhecimento puro, objetivo e específico é um conhecimento perigoso, senão invenção. O que demonstra sinal de decadência da cultura.

não há, em *História da Loucura*, o “em si” da loucura, não há essa essência única e prévia capaz de lhe dar uma única significação, mas sim múltiplas²²⁷.

Para demonstrar essas múltiplas significações há uma periodização nada convencional na análise, conforme já notamos, que é: a) Renascimento – Período de liberdade e verdade, no qual há o elogio da loucura; b) Classicismo – Grande Internação, determinada sobretudo pela moral; c) Modernidade – Pós-Revolução Francesa, marcado pelo gesto de Pinel e Tuke, no qual há a ascensão científica positiva da psiquiatria que permite a institucionalização da loucura, designada então como doença mental. Foucault demonstra precisamente em sua tese a percepção que se tem do louco em cada período.

Intentamos trabalhar minuciosamente a periodização e a percepção que se tem do louco no início desta pesquisa, no entanto, poderíamos afirmar, resumidamente, que o *louco do renascimento* erra de cidade em cidade, numa relação direta com a sabedoria e a verdade; o *louco do classicismo* está entregue ao confinamento permeado por toda uma moralidade clássica; enquanto que o *louco da modernidade* é medicalizado e ainda condenado moralmente e fisicamente ao silêncio.

É a Modernidade o período no qual Nietzsche dialoga criticamente. Embasada na nosografia da segunda metade do século XVIII, a psiquiatria positiva do século XIX naturalizará a loucura, acreditando poder tratá-la em sua objetividade patológica, num explícito monólogo da razão sobre a loucura, institucionalizando-a e silenciando-a, assim, enquanto doença mental²²⁸. A loucura, ao perder sua força simbólica renascentista, continuará silenciada nas instituições que enunciam e produzem sua verdade. Santidade epistemológica que, privilegiando o que se concede então como patológico, configurará a psiquiatria como um conhecimento universal inabalável. No entanto, Foucault demonstra inversamente como essa ciência só se tornou possível através de significações políticas, sociais, religiosas, econômicas e morais. Noção que, de forma distinta,

²²⁷ Para uma analítica isenta de essência prévia e única, Foucault (1979) recorre a Nietzsche para explicitar a distinção de sua pesquisa que se opõe, sobretudo, à noção de origem. Tal discussão se funda em torno de dois conceitos: *Urpung*, que se assume como origem metafísica, o salto inicial, isto é, uma origem impossibilitada de conhecimento; o que o faz contrapor à noção de *Herkunft*, este sim, em sentido genealógico de proveniência, que, por meio da desconstrução, visa analisar como se chegou até aqui, ou seja, uma processualidade para se compreender o presente, negligenciando a especulação indefinível sobre a origem.

²²⁸ Este é sem dúvida um dos momentos decisivos da obra, pois o conceito de desrazão, enquanto negativo da razão, é banido epistemologicamente, mudando, conseqüentemente, a função da internação, que de mecanismo de correção e proteção social, passa a ser um ambiente terapêutico, de análise clínica, não deixando, todavia, sua função de exclusão, como bem afirma Lebrun (1985, p.14-15).

Machado de Assis não deixa de reconhecer na crítica da formação do alienismo no Brasil do século XIX.

Nesse sentido que Foucault demonstra como certos domínios de saber, de conhecimento e sujeito deste, só foram possíveis através de práticas sociais. A psiquiatria e, por conseguinte, o psiquiatra, sujeito do conhecimento da loucura, não estarão ausentes desta concepção. Assim supõe em “A Verdade e as Formas Jurídicas”:

“(…) que o sujeito humano, o sujeito de conhecimento, as próprias formas de conhecimento são de certo modo dados prévios e definitivamente, e que as condições econômicas, sociais e políticas da existência não fazem mais do que depositar-se ou imprimir-se neste sujeito definitivamente dados”²²⁹ (FOUCAULT, 1999a, p. 08).

A verdade se assume, assim, como algo histórico e não definitivo, possível de eclodir através da história das idéias, do conhecimento e do sujeito do conhecimento. Ou seja, verdade que se constitui no interior das ciências, tal como para a psiquiatria.

Tanto para Nietzsche como para Foucault, sempre há um elemento de maldade no conhecimento.

Como modelo analítico sobre a verdade e suas relações com o conhecimento, Foucault se remete a Nietzsche, “o melhor, o mais eficaz e mais atual” (FOUCAULT, 1999a, p.13).

Para Nietzsche, a ciência, a religião e o ideal não tiveram origem, mas foram frutos da invenção humana, uma fábrica de ilusões possível somente por meio de relações de poder e de força. Nesse sentido, Foucault, ao pensar em Nietzsche, afirma que o conhecimento, enquanto invenção, não condiz à natureza humana, mas sim a uma contra-natureza em confronto com os instintos mais humanos.

Assim, o conhecimento se assume como algo contra-instintivo, uma negação da vida, pois, o mundo, em seu estado caótico e agonístico, se encontra isento de leis e finalidades, como o sujeito do conhecimento²³⁰ acredita supor e crer. Noção que faz do conhecimento um estado de guerra, ódio e relações de força que intentam a ordem. “O conhecimento, no fundo, não faz parte

²²⁹ Nesse sentido, torna-se mister lembrarmos de Mannheim (1972) que afirma que fatores políticos e sociais determinam o conhecimento.

²³⁰ Segundo Foucault (1999a, p. 10), há a possibilidade de um novo tipo de sujeito do conhecimento - noção que aparece entre os séculos XVII e XVIII como fundamento de qualquer verdade, onde há a possibilidade de uma história das idéias e do conhecimento - não definitivamente dado, mas eternamente mutável “(...) um sujeito que se constitui no interior mesmo da história, e que é a cada instante fundado e refundado pela história”.

da natureza humana. É a luta, o combate, o resultado do combate e conseqüentemente o risco e o acaso que vão dar lugar ao conhecimento” (FOUCAULT, 1999a, p. 17).

Nesse sentido, o conhecimento se legitima a partir de um *quantum* de crença em conhecer o desconhecido. É desse modo que a psiquiatria adquire legitimidade enquanto ciência em um contexto historicamente situado.

É com essa ciência taxonômica e seus representantes, os quais julgam tudo conhecer, que Nietzsche e Foucault, na perspectiva deste trabalho, se põem em confronto. Em Foucault mais explicitamente por meio de sua obra por nós estudada; enquanto em Nietzsche torna-se possível tal noção por meio de sua constatação de que tudo que se acreditava conhecer, na modernidade tornou-se desconhecido. Há, portanto, em Nietzsche, um elemento de desconfiança e crueldade no conhecimento²³¹, sobretudo científico, este que habita o terreno enigmático da modernidade.

Filósofo trágico, dionisíaco, autocontraditório a intérpretes e completamente inclassificável, Nietzsche, ao utilizar-se da filologia como recurso etimológico de análise conceitual, reavalia o discurso filosófico e a própria idéia de filosofia, inaugurando um novo território analítico e pondo-se além de seu próprio tempo.

Ao realizar a *história efetiva*, na qual tudo se enquadra no devir histórico, pois tudo veio-a-ser e está em pleno vir-a-ser, Nietzsche pretende desmascarar toda a cultura ocidental, percorrendo “a imensa, longínqua e recôndita região da moral”, pois, é necessária, na modernidade:

“Uma crítica dos valores morais (...) em que o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão – para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram (moral como conseqüência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido, mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno), um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado” (NIETZSCHE, 1998, p.12-13).

Ao afirmar que os valores são humanos, demasiado humanos, Nietzsche trava um infundável combate aos valores metafísicos, questionando qual o valor dos valores, bem como suas hierarquizações e suas relações de força, preparando, dessa forma, o terreno para uma futura transvaloração dos valores, sendo que a própria ciência positivista triunfante do século XIX não

²³¹ Já que, “em todo querer-conhecer já existe uma gota de crueldade”, sendo esta a “vontade fundamental do espírito” em que a humanidade se desenvolveu (NIETZSCHE, 1992, p.139).

se libertou da metafísica ao se colocar como uma nova crença, um novo dogmatismo, enfim, uma verdade inabalável.

Em Nietzsche, conhecer envolve uma filosofia da linguagem, não a linguagem lógica, mas a lógica da linguagem. O mundo do conhecimento é um mundo construído pela linguagem. Sendo sua filosofia e sua concepção de conhecimento um eterno vir-a-ser, sua linguagem se circunscreve na mesma perspectiva – aforismos, linguagem poética, ditirâmbica e o não rigor científico, mas sim o aparecimento súbito do pensamento.

O conhecimento em Nietzsche (1998, p.14) se funde na arte de interpretar, e sua filosofia se assume como a interpretação da interpretação. Se o conhecimento é uma interpretação, a filosofia nietzschiana se ergue como uma interpretação desse conhecimento, interpretação esta que nos conduz à noção de “invenção”, fábrica de ilusões. Nesse sentido, demonstra a irracionalidade do pensamento racional, ou seja, como o iluminismo e seu projeto exacerbado da razão se tornaram cegos diante do excesso de luz. Motivo pelo qual induzirá Nietzsche a propor um retorno à tragédia grega – ‘épocas fortes’ -, como forma de transgredir a moral ocidental cristã.

A ciência, enquanto conhecimento, se impõe a Nietzsche como algo ideológico a interpretar e falsear a realidade. Distintamente da concepção marxista de realidade, na qual haveria um trânsito dialético entre aparência e essência²³², a realidade para Nietzsche se esgota no jogo das aparências.

“Através da doutrina do eterno retorno, Nietzsche mostra como não há mais nada além do teatro das aparências, razão pela qual não se trata de superar, como pretende Marx, a ideologia, ou a mera “aparência”, para chegar ao verdadeiro saber e à ciência; mas sim, trata-se antes de substituir tal saber pelo *multiversum* infundado do parecer” (CRESPI e FORNARI, 2000, p. 82)²³³.

Filosofia como dermatologia geral – em que o mais profundo é a pele - que se encerra nas superfícies de inscrições, pois, “a profundidade implica a resignação, a hipocrisia, a máscara” (FOUCAULT, 2005, p. 53), que, por isso, faz o genealogista se ausentar de princípios transcendentais, visto que “as questões tradicionais consideradas mais profundas e complexas são,

²³² Esta discussão encontra-se em Crespi e Fornari (2000), em que discutem Marx, Nietzsche e Freud como antecedentes da Sociologia do Conhecimento. Antecedentes no sentido da contribuição, ou seja, do legado que tais autores deixaram à disciplina.

²³³ Ou ainda o próprio Nietzsche que contrapõe “o ‘mundo verdadeiro’ e o ‘mundo aparente’ – leia-se: o mundo forjado e a realidade” (NIETZSCHE, 1995, p. 18). Ainda a aparência como não oposto à essência, mas sim como algo que vive e atua, ver “A Gaia Ciência”, aforismo 54: “A consciência da aparência” (NIETZSCHE, 2001, p. 92).

para ele, literalmente as mais superficiais”. Ou seja, o mundo não como um jogo que mascara a realidade mais verdadeira existente por detrás das cenas, mas como tal ele se nos apresenta: “esta é a profundidade da visão genealógica” (DREYFUS e RABINOW, 1995, 119-121).

Destituindo o poder que a ciência repousa, Nietzsche destrói as noções de verdade, objetividade, conceitos²³⁴ e valores absolutos, pois, toda a filosofia, por mais pretensiosa que seja em atingir uma verdade, não ultrapassa os limites da interpretação, o que faz de toda a filosofia uma biografia, inconsciente ao autor que organiza suas idéias conforme estrutura seu próprio mundo, ou seja, na indissociabilidade entre palavra e vida. Motivo pelo qual, na concepção nietzschiana, não há uma razão universal e nem conhecimento puro e objetivo; destruindo, dessa forma, a noção de sujeito de conhecimento²³⁵ que teria uma ação desinteressada, pois, para Nietzsche, toda a ação contém interesses, e o conhecimento, enquanto interpretação, se interioriza em seus interesses. Estas são as “múltiplas forças do conhecer perspectivo” (CRESPI e FORNARI, 2000, p. 81). Filosofia que se estrutura como multiplicidade instintual de perspectivas²³⁶.

A própria neutralidade científica, para Nietzsche, tem seu surgimento no interior do espírito do ressentimento. A confiança na razão aparece como algo puramente moral, pois, a vontade de verdade reside no território mesmo da moralidade. Nesse sentido que a racionalidade a todo custo, tal como é a representação socrática que presume a equação razão = virtude = felicidade, se mostra, a Nietzsche, como algo tirânico e interessado frente aos instintos humanos (vide a

²³⁴ Vale ressaltar que o conceito é, para Nietzsche, a igualação do não-igual. Noção bem explorada na Primeira Dissertação da “Genealogia da Moral” (1998), na qual demonstra sob quais circunstâncias os valores de bom/mau e bom/ruim se tornaram possíveis. Resumidamente, poderíamos afirmar que o bom do senhor, advindo de uma valorização nobre, se diferencia do bom do escravo. O primeiro surge como força ativa e afirmativa – Sou bom, portanto tu és mal -; o segundo como força reativa e negativa (moral escrava ressentida) – Tu és mal, portanto sou bom. Questão esta bem delimitada por Deleuze (1976) em “Nietzsche e a Filosofia”.

²³⁵ “Nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos; de nós mesmo somos desconhecidos” (NIETZSCHE, 1998, p. 07).

²³⁶ Habermas (1997) dedicou-se ao estudo da relação entre conhecimento e interesse. Após compreender a fenomenologia de Husserl em sua tentativa de uma teoria pura na qual não haveria interesse, Habermas afirma que o que a ciência proíbe recai sobre si, isto é, a conexão entre interesse e conhecimento. Para fundamentar sua tese, analisa como, metodologicamente, três categorias de investigação filosófica não se desprenderam da ilusão objetivista da não relação entre conhecimento e interesse. Primeiramente, as ciências empírico-analíticas em seu caráter de prognóstico da realidade, teoria que se enquadra em uma realidade (constatação), o que a faz como interesse cognitivo técnico do conhecimento; em segundo, as ciências histórico-hermenêuticas que, ao se desprenderem da observação e assumirem a busca de sentido através da interpretação, recaem no interesse cognitivo prático do conhecimento, sendo que o intérprete organiza suas interpretações de forma intersubjetiva, isto é, conforme organiza seu próprio mundo; e, por último, as ciências de orientação-crítica que, através da auto-reflexão do sujeito como modelo transformador de uma estrutura, assume em si o interesse cognitivo emancipatório do conhecimento.

domesticação dos animais de rebanho) e, conseqüentemente, como sintomas doentes do processo civilizador e cultural, dada a exacerbação da razão que neutraliza a força humana instintiva²³⁷.

“Ah, a razão, a seriedade, o domínio sobre os afetos, toda essa coisa sombria que se chama reflexão, todos esses privilégios, e adereços do homem: como foi alto seu preço! Quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as ‘coisas boas’!... (...)Nesta esfera, a das obrigações legais, está o foco de origem desse mundo de conceitos morais: ‘culpa’, ‘consciência’ ‘dever’, ‘sacralidade do dever’ – o seu início, como o início de tudo grande na terra, foi largamente banhado de sangue” (NIETZSCHE, 1998, p. 52-55).

Racionalidade a todo custo, tal como pressupõe a ciência psiquiátrica que tem seu surgimento no bojo da racionalidade positivista. Por isso, a ciência, enquanto prolongamento e cristalização da racionalidade em sua forma tirânica na modernidade, torna-se um meio que nos faz bárbaros, incapaz de atingir seu fim que seria a própria produção da cultura. Produção que se finda, também, no mundo correccional ao qual a loucura tornou-se silente e mórbida, mas não “corrigida”.

Assim, a cientificidade preferiu criar e imaginar um consolador mundo verdadeiro. Criação e imaginação, pois, na filosofia nietzschiana tudo é e torna-se interpretação. Isto é, por mais puro que alguém se imagine em inventariar um conceito, na realidade está exercendo sua vontade de potência, saudável ou doentia – o que impossibilita a objetividade e pureza do conhecimento, isto é, impossibilita a organização de um mundo patológico da loucura, tal como a psiquiatria intentou.

Os discursos se assumem, assim, como algo puramente sintomático de um determinado grau de força, por isso, os conceitos (que em nossa arbitrariedade de pesquisa permite ler doença mental), em Nietzsche, “nunca designam ‘realidades’, entidades estáveis: são grades hermenêuticas”, estratégias interpretativas (LEBRUN, 1983, p. 38). Talvez aqui, segundo Nietzsche, repouse alguns erros da ciência: esperança de compreender melhor a realidade; sua absoluta utilidade em correlação à moral, ao saber e à felicidade; e, ainda, em crer e amar algo

²³⁷ Todavia, vale afirmar que Nietzsche não busca uma simples inversão da filosofia socrático-platônica, ou seja, a paixão e os instintos sobrepondo-se à razão, ou ainda uma apologia da desrazão. Conforme afirma Moura (2005, p. 234), sua filosofia não pode ser simplificada e reduzida a uma simples inversão de sinais, dada a refutação nietzschiana de formas tirânicas do conhecimento, por isso, “sempre o conflito, sempre a hierarquia, mas nunca a dominação absoluta que põe fim à disputa”. Assim que, para Nietzsche, Sócrates não indica a origem da filosofia, mas antes o enterramento desta, onde a razão aparece como uma espécie de túmulo da filosofia. Nietzsche não torna-se contrário à razão pois a utiliza em seu serviço, mas torna-se enfático na crítica à sobreposição da razão, ou seja, o princípio socrático da racionalidade a todo custo.

desinteressado, inocente e inócuo (NIETZSCHE, 2001, p. 82). Por tais constatações pôde afirmar, em sua autobiografia, que: “o moderno cultivado à ciência, *barbariza...*” (NIETZSCHE, 1995, p. 67).

Em *Ecce Homo* torna-se contundente a refutação ao conhecimento científico, institucionalizado e de gabinete, na afirmação contemplativa de um conhecimento (ao ar) livre, este que possibilita a força criadora. Filosofia como reflexo de vida e corpo. Fisiologismo nietzschiano que unifica corpo e consciência²³⁸ através da vivência, amor próprio e afirmação da vida.

Na contemplação do conhecimento livre, para a filosofia nietzschiana tudo veio-a-ser e tudo está em pleno vir-a-ser, motivo pelo qual negligencia a grandeza fixa. A admissão do vir-a-ser se torna um dos fundamentos daquilo que chamou de ‘perspectivismo’ do conhecimento humano, isto é: não se conhecem verdades imutáveis, mas apenas perspectivas em um mundo que está em perpétuo vir-a-ser. Portanto, para nosso trabalho, não haveria a grandeza fixa de uma doença mental que encerra uma multiplicidade de singularidade em um campo demasiadamente demarcado pela homogeneidade do internamento.

Nietzsche derruba assim ídolos e doutrinas de progresso e desenvolvimento, estes intrínsecos à cientificidade, pois, a história, em sentido efetivo, interpõe-se a tudo em seu movimento histórico, objetivando, o filósofo, nesse sentido, compreender as condições que motivam determinadas conceituações.

Foucault, não diferentemente de Nietzsche, reconhece as condições que motivam tais conceituações, pois, por meio da apropriação genealógica, demarca as transformações de regimes de verdade, poder e saber, sobretudo em racionalidades específicas – crime, loucura, morte, sexualidade – em que, nada no homem se encontra em grandeza fixa e essencial, visto que seu próprio corpo se encontra no devir – um corpo que a todo instante se vê marcado pela história e uma história que arruína o corpo (FOUCAULT, 1979).

Tanto em Nietzsche quanto em Foucault, encontramos estas noções de conhecimento que dialogam na contracorrente do projeto da razão clássica e moderna da medicina psiquiátrica, esta

²³⁸ Crespi e Fornari (2000, p. 79), citam Nietzsche: “Contra os que menosprezam o corpo, Nietzsche escreve: ‘Instrumento do teu corpo, irmão, é também tua pequena razão, que tu chamas ‘espírito’, um pequeno instrumento e um brinquedo de tua grande razão. Tu dizes ‘eu’, e te sentes orgulhoso desta palavra. Mas a coisa ainda maior, na qual tu não queres crer – o teu corpo e sua grande razão: ela não diz ‘eu’, mas faz o ‘eu’. De maneira que atrás dos teus pensamentos, irmão, está um poderoso soberano, um sábio desconhecido – que se chama Sujeito. Mora no teu corpo, é o teu corpo’ ”.

que tentou diagnosticar Nietzsche como um louco. Demonstrando a não objetividade e a inexistência do “em si” do conhecimento classificatório, Nietzsche se esconde sob o véu da loucura a fim de demonstrar a irracionalidade da razão, mesmo que instrumentalizando a segunda a seu serviço, e a ilusão da objetividade e de todas as “idéias modernas” que procuraram domesticar o homem como animal de rebanho. Assim, segundo sua concepção, conceitos, busca pela verdade e pelo bem – noções sobre as quais repousa a psiquiatria positivista - representam, na cultura européia, sinais de decadência.

5.2 A loucura de Nietzsche em Foucault: a possibilidade transgressiva

Há, portanto, por meio de Foucault e Nietzsche, a desmistificação de uma consciência crítica da loucura que procurava encerrar a doença no aprisionamento moral desde o renascimento, e que, perpassando o internamento clássico, se consolida por meio da psiquiatria – ciência legitimada a monologar então com a loucura.

Na perspectiva contrária aos pressupostos científicos, Foucault encontra em Nietzsche a possibilidade transgressiva da loucura, ou seja, a possibilidade de lhe retirar seu caráter silente. Nesse sentido que, após o projeto de silenciamento da loucura advindo do classicismo e consolidado na modernidade positivista, conforme Foucault demonstra, a ciência, em específico para nós a psiquiatria, se vê questionada por uma loucura utilizada como elemento cognitivo de crítica.

A proximidade de Nietzsche em Foucault não se fundamenta ao acaso. Foucault, no percurso de sua obra, sempre esteve fascinado pelos escritores fundidos na possibilidade transgressiva, encontrando exaltação ao ler Bataille, Blanchot, Artaud, Mallarmé, Hölderlin, além, é claro, do próprio Nietzsche. Assim como a filosofia nietzschiana se fundamenta em sua própria vida, filosofia que se faz também biografia, Foucault terá no decorrer de seu trabalho teórico algo de biográfico, perceptível em seu interesse pelas experiências-limite tais como: loucura, crime, morte, sexualidade. Dessa forma relata o biógrafo Éribon (1990, p. 45) uma entrevista concedida por Foucault em 1981:

“Sempre que tentei fazer um trabalho teórico, foi a partir de elementos de minha própria experiência: sempre em relação com processos que via desenrolarem-se ao meu redor. Era por pensar reconhecer nas coisas que via,

nas instituições com que tinha que ver, nas minhas relações com os outros, brechas, abalos absurdos, disfunções, que empreendia um tal trabalho – um qualquer fragmento de biografia”.

Apreenderá, Foucault, a pensar a história das formas de experiências-limite desvinculando-se da tradição fenomenológica e marxista²³⁹ presentes na França, sendo influenciado, sobretudo, por Nietzsche. Todavia, não contrariando o espírito nietzschiano que renegava qualquer forma de atletismo intelectual, Foucault não se assume como intérprete ou comentador de Nietzsche, mas o utiliza, antes, como instrumento para pensar sua atualidade ou, como gostava de chamar, como uma “caixa de ferramentas” (MARTON, 1993, p. 74). Assim Foucault diz em 1975:

“Hoje, fico mudo quando se trata de Nietzsche. No tempo em que era professor, dei freqüentemente cursos sobre ele, mas não mais o faria hoje. (...) Quanto a mim, os autores de que gosto, eu os utilizo. O único sinal de reconhecimento que se pode ter para com um pensamento como o de Nietzsche, é precisamente utilizá-lo, deformá-lo, fazê-lo, ranger. Que os comentadores digam se se é ou não fiel, isto não tem nenhum interesse” (FOUCAULT apud MARTON, 1985, p. 45-46).

É em figuras como Nietzsche, bem como Artaud, Höderlin, Nerval, Van Gogh, que há a representação de uma verdade ontológica da loucura – uma evocação poética que dialoga e desconstrói o saber positivo da loucura, reconhecerá Foucault. Isto é, neles há as condições de possibilidade da loucura. Entes que escaparam do aprisionamento moral no qual a insanidade mental se encerrava, fazendo eclodir a transgressão a partir dela própria, no conforto de sua relação para consigo. São artistas e autores que se expressam para além do socialmente estabelecido, constituindo-se a experiência fundamental da loucura enquanto desrazão na modernidade. Foucault mesmo se associará a esses autores que realizam o “trabalho soberano da desrazão”, demonstrando, através deles, na exaltação da alteridade, que a loucura “é uma profunda e secreta experiência do que deve ser a essência do homem” (DREYFUS e RABINOW, 1995, p. 12).

Assim torna-se mister realçarmos o prefácio de 1961, depois suprimido e substituído nas reedições de 1972, de *História da Loucura*, no qual Foucault, com determinado grau apologético

²³⁹ Seu desvinculamento com o marxismo se deu na própria ‘práxis’, isto é, na sua trágica filiação ao Partido Comunista Francês que o rejeitava e o condenava devido sua homossexualidade, esta apontada como vício da burguesia e sinal de decadência. Estar no Partido Comunista, para Foucault, era como uma “dissolução do eu”, um “ser outro” (ÉRIBON, 1990, p. 79).

da transgressividade, cita Pascal logo nas primeiras linhas de seu empreendimento: “Os homens são tão necessariamente loucos que não ser louco seria ser louco de um outro giro de loucura”; e, ainda, Dostoievski: “Não é isolando seu vizinho que nos convencemos de nosso próprio bom senso” (FOUCAULT, 1999, p. 140).

No entanto, nessas primeiras palavras de Foucault não se exprime a problematização de sua obra. Antes de um ‘sim’ à loucura, ela se apresenta como uma negação da psiquiatria, ciência que desqualificou singularidades silenciando-as em regimes de confinamento. Não há, portanto, uma profecia para com a loucura, pois, é o próprio Foucault quem propõe fazermos de nossa existência uma arte como forma de evitar tanto a loucura como a morte. Vida como obra de arte, um querer-artista, domínio de si e produção de si aparecem em Foucault como uma “evidência”, conforme afirma Deleuze (1992, p. 141), semelhante ao cuidado de si²⁴⁰ nietzschiano que notamos haver em sua autobiografia, *Ecce Homo*. Isto é, uma subjetivação ética e estética em oposição à moral que participa dos jogos de poder e saber. Semelhante ainda à noção nietzschiana de um rigoroso cuidado de si em estado doentio, conforme notamos no capítulo precedente, Foucault aponta desde cedo (ÉRIBON, 1990, p. 95), já em seus estudos que precedem *História da Loucura*, que a doença é uma forma de defesa, de autodefesa, o que indica que, estar doente não implica em estar alienado, mas o estar alienado pode ser sintoma de doença.

Foucault terá como recorrente em seus trabalhos o confronto com a linguagem racional, e reconhecerá em Nietzsche que, em sua filosofia filológica, não há um ponto de chegada, mas sim um ponto de partida que, na própria linguagem, há a possibilidade da crítica. Inovação do território analítico nietzschiano ao inventariar uma nova hermenêutica que possibilitará a reflexão de Foucault com experiências-limite, em específico, para nós, a loucura. Um estudo influenciado desde a vida trágica até a contemplação de pensamentos. Sobre este seu primeiro fruto, Foucault (1999, p. 143) afirma que “não seria senão o primeiro, e o mais fácil, sem dúvida, dessa longa

²⁴⁰ Sobre a elaboração sintética do conceito de cuidado de si em Foucault, ver: “Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)”, cursos: “Do Governo de Si (1979-80)”, “Subjetividade e Verdade (1980-81)” e “Hermenêutica do Sujeito (1981-82)”. No presente trabalho não analisamos estas noções mais presentes na última fase do pensamento foucaultiano, pois optamos por estabelecer inter-relações da leitura que Foucault realiza de Nietzsche em sua possibilidade transgressiva em *História da Loucura na Idade Clássica*. Sobre a questão da transgressividade que aproxima Nietzsche e Foucault como táticas de resistência na possibilidade do questionamento ontológico do presente - ‘quem somos nós hoje?’ (questionamento de Heidegger que, embora Foucault não faça referência explícita à este, Heidegger, bem como Nietzsche, tornaram-se influentes em seu pensamento) - e com relação à analítica discursiva do saber-poder médico-psiquiátrico e o cuidado de si dos discursos autobiográficos de Nietzsche, por meio de uma análise arqueogenealógica, ver: “Para além da loucura e da normalidade”, de Daniel Pereira Andrade (2005).

investigação, que, sob a luz da grande pesquisa nietzschiana, gostaria de confrontar as dialéticas da história com as estruturas imóveis do trágico”.

Estrutura imóvel do trágico, pois, é a própria consciência trágica que permaneceu oculta após o Renascimento, período em que havia uma relação audível de sabedoria para com a loucura, e se manifestará somente e novamente na modernidade. Seu estudo, desde o início, alerta Foucault (1999, p. 145), não se tratava de uma história do conhecimento, “mas dos movimentos rudimentares de uma experiência”.

Rudimentaridade dos movimentos que circulam entre a força propulsora de uma consciência crítica da loucura, em sua cisão com o mundo ‘desarazoável’, até uma consciência trágica que se ocultou, ofuscou, todavia, manteve-se em vigília. Isto é, uma consciência crítica da loucura se viu cada vez mais posta sob uma luz mais forte, que é da razão na representação do dia, enquanto uma consciência trágica penetrava progressivamente na penumbra de suas próprias figuras trágicas.

Todavia, “obscuramente, essa experiência trágica subsiste nas noites do pensamento e dos sonhos, e aquilo que se teve no século XVI foi não uma destruição radical mas apenas uma ocultação”, um mascaramento concedido pelos privilégios exclusivos da consciência crítica na ascensão de um projeto extremamente racionalista que teria que desembocar na consciência médica da doença, esta ancorada em relações de poder, tal como o conto *O Alienista*, prematuramente (vide a época de consolidação do alienismo no Brasil), também nos demonstra. No entanto, “sob a consciência crítica da loucura e suas formas filosóficas ou científicas, morais ou médicas, uma abafada consciência trágica não deixou de ficar em vigília” (FOUCAULT, 1978, p. 28-29).

Era a modernidade que perambulava ainda antes de seu sono silente da loucura. Suas andanças vão desde Van Gogh até Nietzsche. Essa é, ao menos, a proposição foucaultiana: “Foi ela [experiência trágica] que as últimas palavras de Nietzsche e as últimas visões de Van Gogh despertaram”. Essa ausência de obra, noite interminável a que tudo se ofusca e que faz a bela retidão da experiência médica da loucura algo a ser reinterpretado, colocando-a em posição perigosa quando do despertar da consciência trágica: “No ponto extremo da opressão, essa explosão, a que assistimos desde Nietzsche, era necessária” (FOUCAULT, 1978, p. 29).

Como contraponto ao pensamento cartesiano, este que fundamenta no plano filosófico a partilha da razão e da loucura, temendo a irrupção da loucura como forma debilitada de ceticismo

filosófico, na recusa de que a loucura torna-se mendaz ao pensamento racional e que se exprime da seguinte forma, segundo Foucault: “Talvez eu esteja sonhando, talvez meus sentidos me traíam, mas há uma coisa que, tenho certeza, não pode me acontecer, é que eu naufrague na loucura”; haverá a possibilidade, somente no alvorecer da modernidade, quando Nietzsche, o “filósofo louco” em seu peculiar projeto de transvaloração dos valores, fundido estritamente na racionalidade em confluência com os instintos mais humanos, encontra a realização insana que o permita afirmar, em confronto com a linguagem racional, que: “Finalmente, talvez eu seja louco” (FOUCAULT, 1999, p. 219). Todavia, conforme veremos, uma possibilidade que não se assume enquanto produto de si, mas antes na própria culpabilidade e produção da modernidade, o que o isenta de sua própria loucura.

Foi o próprio Nietzsche que pouco antes de seu colapso pôde afirmar ser “tão esperto”, “tão sábio”, “tão bom escritor”, um “extemporâneo” e por isso mesmo uma “fatalidade” de dois milênios, conforme sugere em *Ecce Homo*. No entanto, após uma obra interrompida, proclamou ainda ser “uma verdade” em distintas personalidades históricas. Noções altamente temidas na modernidade, no próprio projeto de consolidação da psiquiatria – esta que intentava, por isso mesmo, silenciar e desqualificar a obra nietzschiana – mas que em Nietzsche transforma-se em canto lírico, algo silenciado no período renascentista e tornado voz eloqüente na crítica da modernidade. O apontamento é sugerido pelo próprio Foucault (1999, p. 198), em “A Loucura, a Ausência da Obra”: “E surpreender-se-ão, sem dúvida nenhuma, que nós tenhamos podido reconhecer um tão estranho parentesco entre o que, por muito tempo, foi temido como grito, e o que, por muito tempo, foi esperado como canto”.

Já afirmamos que Foucault distingue dois momentos de escrita. Se por um lado há uma escrita voltada ao ensinamento, à diversão, assimilação e moeda de troca; por outro lado há uma escrita interiorizada, uma escrita que não visa ninguém a não ser si próprio, onde há a possibilidade da loucura do ser humano se manifestar, isto é, a irrupção de uma loucura festiva e trágica ao mesmo tempo – lugar-comum em que reconhecemos Nietzsche em sua possibilidade transgressiva e incompreensão de seus contemporâneos, sobretudo alemães que, na incompreensão de sua arte como forma distinta de compreender a realidade na própria idéia de um estado agonístico do mundo, distinto da razão iluminada, acaba por torná-lo um insano desmedido. “Por trás de todo escritor esconde-se a sombra do louco que o sustenta, o domina, o recobre. Poder-se-ia dizer que, no momento em que o escritor escreve, o que ele conta, o que ele

produz no próprio ato de escrever não é outra coisa senão a loucura” (FOUCAULT, 1999, p. 220).

É na literatura que Foucault acredita que a transgressão pode se realizar no infinito, numa curiosa afinidade entre a loucura e a literatura, visto que a linguagem literária não se encontra amarrada à linguagem cotidiana e racional, mas sim em posição marginalizada frente à política e à ciência. Motivo pelo qual não banalizamos a literatura machadiana mesmo não objetivando uma Sociologia da Literatura, ou seja, a fim de nos tornarmos mais coerentes com os autores aqui em debate.

Nesse sentido, Foucault (1999, p. 225) distingue a “loucura real” da “loucura literária”. Uma excluída, outra inserida. A escrita literária na possibilidade da subversão de valores; enquanto a loucura real, fundida no imaginário social, se torna a coisa mais altamente regada por “uma medicina que ia cada vez mais claramente afirmar-se como uma tecnologia geral do corpo social” (FOUCAULT, 1999, p. 295).

Nietzsche, antiplatônico por excelência, desprezioso na busca de uma verdade universal ansiada pela tradição filosófica ocidental, encontrará os caminhos da verdade na transitoriedade própria da veracidade literária, fundindo em sua filosofia literatura, pintura e música. Sob a alusão do andarilho experimentador, que, no caminhar solitário, sem meta, destino ou veracidade a se alcançar, mas sim a transitoriedade mesma, encontramos Nietzsche como expressão máxima do simbolismo pictográfico representado por Foucault na experiência trágica da loucura, isto é, a *Nau dos Loucos*, que, na representação da incerteza da sorte de um mar não cartografado entregue aos loucos errantes da cidade, encontra, no percurso incerto das águas, a possibilidade de descobertas frutíferas à humanidade européia (vide as grandes descobertas marítimas). Encontros possíveis, também, para a filosofia nietzschiana em seus múltiplos caminhos perspectivos.

Por tudo isso pode-se afirmar que filosofia e arte conjugam-se em Nietzsche. Estilismo influenciado sobretudo pela literatura. Não é por acaso que Nietzsche articulará conteúdo filosófico e linguagem literária em sua indissociabilidade. Nele se inspiraram autores como Stefan George, Thomas Man, Roberto Musil e Herman Hesse, sob a esfinge reclamada pelo próprio filósofo, isto é, na possibilidade de respirar o ar forte de seus escritos, sem com isso resfriarem-se, apreciando, portanto, “a embriaguez provocada por suas metáforas, parábolas e

aforismos”, e festejando “o encanto produzido por sua linguagem; nele celebram enfim, a nova perfeição da língua alemã” (MARTON, 1999, p. 03-04).

A figura do louco enquanto personagem, embora silenciada em instituições no século XIX, representa, para Foucault, uma gama de possibilidades, uma razão, em sentido dialético e recíproco com a desrazão - noção intrínseca à experiência trágica da loucura que germina novamente no seio do delírio em contracorrente ao projeto iluminista. Por isso, escorraçar o louco para o silêncio, para o isolamento, é domesticar e silenciar a expressão humana em sua mais enigmática existência. Não à toa, que mesmo isento da exclusão institucional, os sábios loucos do século XIX encontrar-se-ão em posição de distanciamento em relação aos demais membros da comunidade às quais pertencem. Isolamento inerente, talvez, à misantropia, situando-se ou sendo situados em posição de superioridade, mas, produzindo, ao mesmo tempo, temor e desconfiança em suas relações com outros.

A relação da arte e da filosofia com a loucura, embora desprovida de valor no racionalismo clássico, acompanhará boa parcela da produção artística e literária na cultura ocidental. Nesse sentido que, “pode-se dizer, também, que a obra de arte resgata os mais profundos valores do ser humano, atualiza a cada instante sua *humanidade*, recorda-nos permanentemente nossa humana e precíval condição” (MARIA, 2005, p. 62).

Condição humana afastada na radicalidade dos ditames psiquiátricos do século XIX por meio da consolidação de uma consciência médica da loucura enquanto prolongamento da consciência crítica, e na sua tentativa de ordenar o mundo patológico por meio da identificação conceitual: doença mental.

Nietzsche nos mostra como por trás de todo saber, de todo conhecimento, o que se encontra em jogo são relações de força, um embate, uma luta por poder incessante na história da humanidade. Foucault desdobra a idéia exatamente para demonstrar as relações de força e de poder que constituem o saber médico-psiquiátrico. Isto é, no bojo da racionalidade positivista emergente, a psiquiatria busca se constituir como uma ciência por excelência do funcionamento orgânico, quando na verdade se alicerça no julgamento moral dos indivíduos – assim se apresenta como vitoriosa, todavia não aniquila outras forças²⁴¹, mas trava uma batalha, mesmo que na obscuridade de uma luta incessante, que em Nietzsche configura-se na possibilidade de crítica e na ascendência de uma consciência trágica da loucura, conforme a terminologia foucaultiana.

²⁴¹ Relação de força estritamente nietzschiana, que se dá antes por resistência e relação do que por aniquilamento.

A loucura se vê, portanto, aparentemente renunciada de sua força trágica existente no Renascimento, para assumir, doravante, uma configuração epistemológica, nosográfica. No entanto, a loucura em sua configuração trágica é a inversão de valores, que conjuga a racionalidade ao irracional. Loucura não como demência, mas antes como transcendência imaginária. Aqui talvez repouse a possibilidade nietzschiana do “filósofo louco” em confluência ao projeto foucaultiano de *História da Loucura*, pois, tanto Nietzsche como Foucault demonstram como a trama bem elaborada, na tragédia grega para um e no período renascentista para o outro, se fundam no entrelaçamento entre a não-racionalidade e a criatividade, a genialidade e a loucura – características que permanecem vivas na modernidade.

Preocupados em interrogar os limites do pensamento moderno, noção a qual podemos também incluir Machado de Assis ao introduzir irônica e satiricamente sua personagem Simão Bacamarte como um homem moderno habilitado a designar as fronteiras que demarcam a linha tênue da razão e da loucura, na representação de uma consciência crítica consolidada no saber médico por meio da cientificidade e do poder que lhe é conferido; Nietzsche e Foucault se põem além na possibilidade de crítica ao concebido como razoável, apresentando, de forma clara, a transgressão (LEBRUN, 1985, p. 22).

Nietzsche, bem como Foucault, propõe uma nova imagem do pensamento, este não mais condicionado puramente pela racionalidade dominante dos instintos, mas antes como um jogo próprio do devir, da aventura que é viver e desfrutar. Por isso, pensar, para ambos, “não é o exercício natural de uma faculdade; é necessário que uma violência se exerça sobre o pensamento e que o force, lançando-o num devir activo” (DELEUZE, 1978, p. 08)²⁴².

Mesmo que um sistematize mais profundamente seu pensamento que o outro, a filosofia, em ambos, se exerce enquanto arte do pensamento por si mesmo. Nietzsche cristaliza sua forma poética e ditirâmbica na própria escrita, conforme o súbito aparecimento dos pensamentos mesmos; enquanto em Foucault, em sua fase arqueológica (de onde provém *História da Loucura*), trata-se mais de poesia do que discurso de método²⁴³. Assim Foucault conclui a defesa de sua tese em maio de 1961:

²⁴² Excerto extraído do prefácio de Emídio Rosa de Oliveira à obra “Foucault”, do filósofo francês Gilles Deleuze.

²⁴³ Deleuze (1978, p. 39) também se refere à filosofia foucaultiana como expressão poética: “Pode ser que Foucault, nesta arqueologia, faça menos um discurso do método do que o poema de sua obra anterior, e chegue ao ponto em que a filosofia é necessariamente poesia, poesia pujante daquilo que é dito, e que é tanto a do não-sentido quanto a dos sentidos mais profundos”.

“Para falar de loucura seria preciso ter o talento de um poeta’, conclui Foucault, depois de fascinado o seu júri e o auditório pela fulgurante representação do seu trabalho. ‘Mas o senhor tem-no’ responde-lhe George Canguilhem [epistemólogo e relator da tese de Foucault]” (ÉRIBON, 1990, p.137).

Torna-se, assim, Foucault, também um poeta trágico da existência, poeta que emite seu juízo contrário à abnegação da condição humana por meio da mais desumana exclusão que se encerra desde o mundo correcional da época clássica até a consolidação da psiquiatria moderna. Juízo emitido ao considerar a loucura como uma alteridade possível, um saber outro, o qual reconhece em Nietzsche, mas também em Artaud, Nerval, Höderlin, entre outros, conforme afirma Robert Mandrou:

“(…) a loucura é por ele [Foucault] considerada como um meio de conhecimento, uma verdade outra e não outra; e o fato de ela já não encontrar o seu lugar no nosso mundo que não seja por uma formulação lírica, de Nerval a Artaud, é precisamente o que fere o nosso autor. Ele toma violentamente partido contra essa exclusão” (MANDROU apud ÉRIBON, 1990, p. 149).

De forma instigante, Foucault concebe a loucura não como patologia orgânica como intentou a medicina psiquiátrica, mas antes como um meio de conhecimento, que reconhece na insânia uma fidelidade ao passado próprio do período renascentista, e uma possibilidade de crítica à modernidade por meio de artistas e filósofos que não se resignaram ao silenciamento. Muito pelo contrário, transferiram o silenciamento do indivíduo para a culpabilidade mundana, cabendo a esta justificar-se, caso contrário, silenciar-se.

Afirmamos haver, segundo Foucault, uma inovação analítica possibilitada por uma nova hermenêutica moderna do vir-a-ser, na resignação da identidade substituída então pela diferença. Possibilidade adquirida por meio de Marx, Freud e Nietzsche. No entanto, é sobre o último, que assume destaque em nosso empreendimento, que Foucault (2005, p. 62) afirma: “uma hermenêutica que se desenvolve por si, entra no domínio das linguagens que devem implicar-se mutuamente, nessa região intermediária entre a loucura e a pura linguagem. É aqui que reconhecemos Nietzsche”.

É exatamente por meio do domínio e afrontamento da linguagem racional, nessa tenuidade entre a loucura e a sanidade expressa por meio de Nietzsche na pureza da linguagem, que a

leitura foucaultiana²⁴⁴ reconhece o empreendimento do filósofo alemão como resgate de uma consciência trágica da loucura e, sobretudo, na possibilidade de crítica à modernidade e à submissão que esta impôs ao silenciamento da loucura na tentativa de aniquilar sua forma expressiva de transgressão.

Façamos, doravante, um breve esforço para compreender o fracasso de tal tentativa.

A psiquiatria que se funda no “gesto libertador” de Pinel e Tuke não se mostrou libertadora do aprisionamento moral do classicismo, visto que, na modernidade se interna um mundo em que o que se encontra em jogo é o mal e a punição; a penitência e a correção, e, sobretudo, a libertinagem e a imoralidade²⁴⁵. Isto é, a loucura é liberada de seu parentesco com o crime para se encerrar num espaço de determinismo objetivista. Objetivação essa que o pensamento psiquiátrico irá procurar na totalidade de seu determinismo conceitual: a doença mental. Objetividade científica que carrega consigo a acusação moral do indivíduo.

A cura do louco restaria, então, na razão do outro – a razão enquanto verdade da loucura. Ou seja, agora, na modernidade científica:

“(…) toda a loucura e o todo da loucura deverão ter seu equivalente externo, ou melhor dizendo, a essência mesma da loucura será objetivar o homem, escorraçá-lo para fora de si mesmo, estendê-lo finalmente ao nível de uma natureza pura e simples, ao nível das coisas” (FOUCAULT, 1978, p. 516).

Ao estender a loucura ao nível de uma natureza simples e pura, “ao nível das coisas”, na tentativa de uma objetivação semelhante à organização do mundo natural, a linguagem que provém da psiquiatria se faz rica em sua promessa, todavia, irônica em sua redução e em sua tentativa sintomática de enquadrar o doente mental concebido então como uma “espécie de infância cronológica e social, psicológica e orgânica do homem” (FOUCAULT, 1978, p. 512). Assim que a verdade da loucura só podia ser envolvida em um discurso que lhe parecia exterior, fundamentado no exercício mesmo da razão, pois, ela, a loucura, em si mesma, sempre foi coisa muda e responsável por sua própria produção, segundo critérios psiquiátricos.

Portanto, se a psiquiatria, por um lado, com os ‘quakers’ (Pinel e Tuke), transferiu a culpa da loucura para os indivíduos por meio do isolamento, auto-reflexão e auto-conhecimento de sua

²⁴⁴ As primeiras influências da leitura de Nietzsche por Foucault datam de 1953, segundo Éribon (1990), e se consolidam nessa sua primeira incursão teórica de fôlego que é *História da Loucura* [1961].

²⁴⁵ Nietzsche, considerando-se como o primeiro imoralista em sua vida lúcida, não escaparia aos mecanismos de poder e coerção desta ciência emergente.

anomalia; haverá, em Nietzsche, a inversão de tal perspectiva que, em sua vida solitária, demonstra a culpabilidade da loucura na sociedade, na humanidade, fazendo com isso que o mundo se interrogue sobre sua própria loucura e que se justifique frente à loucura do outro. Pergunta sem resposta.

É dessa forma que Foucault conclui *História da Loucura*. Uma loucura circular, isto é, um desmascaramento da culpabilidade do homem para encerrar a loucura em um “Círculo Antropológico”, conforme intitula seu capítulo conclusivo.

Expressão máxima deste círculo antropológico da loucura encontra-se em Nietzsche, este que, antes de derrubar seu martelo, isto é, antes de sua morte filosófica enquanto ausência de crítica acarretada pelo colapso, realiza a transferência da culpabilidade da loucura. Ou seja, é por meio da mediação da loucura, esta como um saber certo em demasia (NIETZSCHE, 1992, p. 186), que o mundo se torna culpado aos olhos da obra, como não ocorrido ainda na cultura ocidental (FOUCAULT, 1978, p. 530).

Foucault reconhecerá, conforme já notamos, em filósofos e artistas, tais como Goya, Sade, Artaud, Van Gogh, Höderlin e Nerval²⁴⁶, o movimento ascendente da consciência trágica da loucura em plena modernidade. Mas é em Nietzsche que há, na coerência de nosso trabalho, a expressividade de uma loucura transposta, a verdade da obra no encorajamento da doença, perceptível em *Ecce Homo*. Loucura que aparece como último instante da obra, pois, “*ali onde há obra, não há loucura*” (FOUCAULT, 1978, p. 530), e é onde a insanidade se faz contemporânea ao inaugurar o tempo de sua verdade. Obra e loucura, loucura que pertence à obra e que, em Nietzsche, assume a perspectiva crítica da modernidade em toda sua forma corrompida de vida, e onde há a possibilidade de um começo do tempo, talvez futuro, em que o mundo se vê determinado e responsável por tudo que ali existe. Artifício e triunfo da loucura na possibilidade de o mundo se justificar, ou ainda de se silenciar, retirando, dessa forma, o caráter silente e moribundo que a loucura do indivíduo se viu encerrada no período clássico e moderno. (Des)silenciamento da loucura. Aparente silêncio mundano. É isso que expressam as últimas palavras de *História da Loucura*:

²⁴⁶ Assim afirma: “ (...) a partir de Höderlin e Nerval, o número dos escritores, pintores e músicos que ‘mergulharam’ na loucura se multiplicou, mas não nos enganemos a respeito; entre a loucura e a obra, não houve acomodação, troca mais constante ou comunicação entre as linguagens; o confronto entre ambas, é bem mais perigoso que outrora, e a constatação que hoje fazem não perdoa; o jogo delas é de vida e de morte” (FOUCAULT, 1978, p. 528-529).

“(…) a loucura de Nietzsche, isto é, o desmoronamento de seu pensamento, é aquilo através do qual seu pensamento se abre sobre o mundo moderno. (...) mas isso significa que através da loucura, uma obra que parece absorver-se no mundo, que parece revelar aí seu não-ser e aí transfigurar-se nos traços apenas do patológico, no fundo engaja nela o tempo do mundo, domina-o e o conduz; pela loucura que a interrompe, uma obra abre um vazio, um tempo de silêncio, uma questão sem resposta, provoca um dilaceramento sem reconciliação onde o mundo é obrigado a interrogar-se. (...) Artificio e novo triunfo da loucura: esse mundo que acredita avaliá-la, justificá-la através da psicologia, deve justificar-se diante dela, uma vez que em seu esforço e em seus debates ele se mede por obras desmedidas como a de Nietzsche, de Van Gogh, de Artaud. E nele não há nada, especialmente aquilo que ele pode conhecer da loucura, capaz de assegurar-lhe que essas obras da loucura o justificam” (FOUCAULT, 1978, p.529-530).

Na experiência dionisíaca de Nietzsche, cabe à loucura a verdade sobre si mesmo e sobre o mundo. Não por acaso que Nietzsche (2001, p. 147-148), ao criticar o cristianismo, põe na boca de um louco sua idéia da morte de Deus.

Embora Nietzsche proponha freneticamente o retorno à tragédia grega, época forte segundo sua tipologia, encontramos, na perspectiva de nosso trabalho e conforme a terminologia de Foucault, um resgate da consciência trágica renascentista no filósofo alemão, pois, ao subverter os valores, ao colocar a verdade científica como algo patológico e a exaltação trágica de sua loucura como enunciação da realidade, é a psiquiatria e a humanidade que devem se justificar frente à sua loucura, devendo-se, para isso, se auto-avaliar a partir do delírio dionisíaco nietzschiano.

Auto-avaliação que sucumbe de sua própria crítica que, ao tornar a razão, norma por excelência da modernidade, em uma idiosincrasia de degenerados que se impõem à realidade comprometendo o futuro da humanidade, Nietzsche busca (des)silenciar-se a si próprio – visto que em sua autobiografia busca incessantemente torna-se visível e audível frente à inteligibilidade carregada de mediocrização de seus contemporâneos que não o viram, sequer o ouviram – mas também (des)silenciar a própria condição moderna da loucura que se viu reduzida a tal fatalidade, translocando, desse modo, as perspectivas ao demonstrar o estado patológico da modernidade mesma.

Assim que o filósofo trágico, como maior antípoda de qualquer espécie de pessimismo, em sua afirmação da alegre aventura que é viver, acaba por ‘divinificar’ a loucura como uma espécie de felicidade outra, já não mais existente na modernidade. “Quando o sofrimento, a crueldade, a dissimulação, a vingança, o repúdio à verdade eram virtude, enquanto o bem-estar, a sede de

saber, a paz, a compaixão eram perigo, ser objeto de compaixão era ofensa, o trabalho era ofensa, a *loucura uma coisa divina* [grifo nosso]” (NIETZSCHE, 1998, p. 104). A loucura chega e atravessa Nietzsche, mas sua filosofia torna-se indissolúvel. Assim realiza o trânsito: de sua loucura para a loucura da modernidade. Ambiciona que o braseiro que o devora devore o mundo moderno – este sim estritamente patológico. Possivelmente esta tenha sido a leitura de Foucault.

Indagado por Demonbynes (FOUCAULT, 2005, p. 72-73) sobre nosso objeto, que é o (des)silenciamento da loucura na modernidade:

“A propósito de Nietzsche, você disse que a experiência da loucura era o momento mais aproximado do conhecimento absoluto. Posso perguntar em que medida, na sua opinião, Nietzsche teve a experiência da loucura. Se tivesse tempo, naturalmente, seria bastante interessante para si debruçar-se na mesma questão em relação a outros grandes espíritos, tanto se tratasse de poetas e escritores como Höderlin, Nerval, ou Maupassant, mesmo sendo músicos como Shumann, Henri Duparc ou Maurice Ravel. Porém continuando o plano de Nietzsche, se compreendi bem? Já falou bem, brilhantemente desta experiência da loucura. Era isto que você queria realmente dizer? (...)Crê verdadeiramente que se possa atingir ...que grandes espíritos como Nietzsche possam atingir ‘a experiência da loucura’?”

Foucault responde: “Sim, Sim”.

Assim torna-se contundente nossa indagação, que aqui se transmuta na afirmação - em conformidade com a leitura de Foucault -, de que há, então, em plena modernidade, a possibilidade da libertação desse silenciamento da loucura na perspectiva da “possibilidade nietzschiana do filósofo louco” (FOUCAULT, 1978, p.142) – este que afirma que “por muito tempo a terra foi um hospício!” (NIETZSCHE, 1998, p.82), e que, de forma ditirâmbica, faz pela primeira vez o mundo sentir sua culpabilidade da loucura, não estando esta mais em indivíduos, mas sim em povos, raças e épocas (NIETZSCHE, 1992, p.80). Pensamento que abre, nesse sentido, um vazio, no qual o mundo, a razão, o conhecimento dito científico experimentaria o silêncio, obrigando-se a se interrogar. Possibilita-nos afirmar, então, haver em Nietzsche um retorno ao período barroco, isto é, à “consciência trágica da loucura”, período no qual a loucura, segundo Foucault, era audível. Talvez um novo elogio da loucura, em que o mundo, através de uma nova apropriação desta, justificar-se-á diante dela, utilizando-se, Nietzsche, da própria loucura a ponto de desnaturalizá-la do primado iluminista do reino da razão e instrumentalizá-la

como referencial de crítica à modernidade. Noção que exploramos na relação confortável de Nietzsche com sua doença e, por conseguinte, com sua filosofia.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Partimos, portanto, da problematização que Foucault realiza em torno da loucura, problematização intrínseca aos escritos foucaultianos na análise das experiências-limite que cercam a vida.

Seu esforço crítico, na obra por nós estudada, não se direciona à psicanálise, embora reconheça nessa uma inversão do diálogo no qual o paciente dirige a palavra ao médico. No entanto, reconhecerá Foucault, nessa mesma, ainda a presença dos poderes taumaturgos do médico sob a defesa arcaica do psicanalista: ‘sou psicanalista, no entanto não sou louco’. Assim, Foucault (1999, p. 42) notará que, em nossa época, o que revalorizou um “pouquinho” o status do louco foi a psicanálise e os psicotrópicos, todavia, este último reforçou o silenciamento da vontade do sujeito, cabendo-o, somente, sua valorização enquanto objeto científico. Entretanto, em ambos os recursos, psicanálise e psicotrópicos, a exclusão do louco nas sociedades ocidentais burguesas não findou²⁴⁷.

Se ausentando e restringindo a discussão psicanalítica em *História da Loucura*, Foucault delimita sua crítica ao monólogo estabelecido pela psiquiatria em sua legitimidade racional para o silenciamento do louco. Silenciamento que se funda desde a coerção física, na medicalização e institucionalização do louco, até a coerção psíquica fundamentada no desajuste moral.

O que nos salta é que Foucault não trabalha a história da filosofia para cercar seu objeto, mas, sob a inspiração nietzschiana, realiza a genealogia da história moral da loucura. Isto é, há a exploração de uma trajetória explicativa da moral, objetivando demonstrar a inexistência de um conhecimento “em si” da loucura, na impossibilidade de um conhecimento em absoluto na apropriação de determinada coisa; apontando, por isso, na impossibilidade conceitual de

²⁴⁷ Em suas palavras: “Afinal, hoje eu quis mostrar o caráter traumatizante que nossas sociedades ainda possuem. Se em nossa época alguma coisa revalorizou um pouquinho o *status* do louco, foi o surgimento da psicanálise e dos psicotrópicos. Mas essa abertura apenas começou. Nossa sociedade continua excluindo os loucos. Quanto a saber se este é o caso apenas nas sociedades capitalistas, e o que acontece nas sociedades socialistas, meu conhecimento sociológico não é suficiente para fazer uma avaliação” (FOUCAULT, 1999, p. 242).

definição na variação própria de seu objeto. Não a essência eterna, se não a história mesma inexistiria – esse foi, sobretudo, o erro da metafísica em sua ausência de tempo que impede a análise histórica efetiva –, mas sim a diversidade significativa conforme o contexto.

No mesmo sentido, em Nietzsche, palavra, conceito, lógica e valor não indicam um significado unívoco, mas antes, interpretações. Arbitrariedade da interpretação que põe o conhecimento em determinadas perspectivas no afrontamento de linguagens, onde foi possibilitada e legitimada, sob a insígnia do controle racional, a psiquiatria moderna positivista.

Assim, na arte de interpretar, a filosofia nietzschiana se firma como interpretação da interpretação, abrindo espaço para o questionamento da validade do conhecimento por meio da genealogia que busca reescrever a história das interpretações. Por isso, Foucault, assumindo-se como interlocutor do pensamento nietzschiano, pôde afirmar que:

“(…) interpretar é se apoderar por violência ou sub-repção, de um sistema de regras que não tem em si significação essencial, e lhe impor uma direção, dobrá-lo a uma nova vontade, fazê-lo entrar em um outro jogo e submetê-lo a novas regras, então o devir da humanidade é uma série de interpretações” (FOUCAULT, 1979, p.26).

De forma violenta, as interpretações realizam-se, portanto, no campo das relações de força. Distintamente não é a invenção de uma ciência legitimada a monologar com o irrazoável, que, na perspectiva foucaultiana, é posta antes como um poder sobre a loucura do que um conhecimento de fato digno de validade. Em Nietzsche, há, a todo o instante, a análise das relações de força, valores como frutos de condições históricas. Por exemplo, a idéia de liberdade só assume sentido através da dominação de uma classe por outra; os valores bem e mal como produtos da dominação de um homem sobre o outro²⁴⁸; bem como a lógica que aparece no domínio dos homens sobre as coisas (MARTON, 1985).

Dessa forma que tudo é sempre e novamente reinterpretado para novos fins, é requisitada uma nova maneira e redirecionada a interpretação mesma para novas utilidades,

“(…) por um poder que lhe é superior, de que todo acontecimento do mundo orgânico é um *subjugar* e *assenhorear-se*, e todo subjugar e assenhorear-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o ‘sentido’ e a ‘finalidade’

²⁴⁸ Esta discussão encontra-se na “Primeira Dissertação: ‘bom e mau’, ‘bom e ruim’” de “Genealogia da Moral” (NIETZSCHE, 1998).

anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados” (NIETZSCHE, 1998, p. 66).

Sob esta perspectiva é que o conhecimento como um todo, ou o conhecimento psiquiátrico, em específico para nossa análise, torna-se ofuscado e duvidoso na filosofia nietzschiana que, conforme a análise de Foucault, fará com que ela, a ciência psiquiátrica, se auto-avalie em sua autocrítica e, na impossibilidade de resposta, se silencie frente à loucura mundana.

Há, portanto, no encontro de Foucault e Nietzsche, a desclassificação do sujeito do conhecimento, em que, somente na morte deste haveria a possibilidade de um retorno à linguagem, ou seja, a possibilidade de questionamento do louco enquanto sujeito e não pura e simplesmente na condição de objeto, como intentou a psiquiatria.

O conhecimento, então, surge como algo não dado da natureza humana, não uma descoberta como um véu que se retira para mostrar o óbvio, mas, antes, como uma invenção cruel de conflitos instintivos, uma contra-natureza humana, isto é, contra-instintivo. Assim são os temas trabalhados pela filosofia nietzschiana, dos quais Foucault fará grande valia: conhecimento, verdade, moral, religião, ideais; todos assuntos cunhados inventivamente pelos homens sob o nome da racionalidade, esta como uma fábrica de ilusões ao propor o controle dos instintos no confronto e afrontamento com estes mesmos – resultado, portanto, de uma luta, do acaso e do combate, mas não da natureza humana instintiva propriamente dita.

Nietzsche, afirmará Foucault, ao utilizar-se da racionalidade trava um combate com ela mesma, pois, para ele, todo o devir histórico é e deveria ser instintivo. Contraponto ao conhecimento que, sob o conceito, como o de doença mental, busca impor lei e finalidade em um mundo naturalmente caótico. Aqui, Foucault apresenta a ruptura de Nietzsche com a tradição filosófica ocidental, isto é, a morte não só de Deus, mas do próprio sujeito do conhecimento, ou seja, do médico²⁴⁹ em sua incessante busca da cura e de domínio sobre a loucura:

“Se é verdade que entre o conhecimento e os instintos – tudo o que faz, tudo o que trama o animal humano – há somente ruptura, relações de dominação e subserviência, relações de poder, desaparece então, não mais Deus, mas o sujeito em sua unidade e soberania” (FOUCAULT, 1999a, p. 22).

²⁴⁹ Ruptura com o sujeito do conhecimento e, por consequência, com o médico, pois, entende-se a consciência médica enquanto prolongamento de uma consciência crítica da loucura, esta que tem sua invenção no racionalismo cartesiano.

Ruptura que se dá, sobretudo, com o cartesianismo clássico na representação de uma consciência crítica da loucura, esta que impôs a partilha entre a razão e a desrazão, mas também com toda a filosofia que, desde Platão, caracterizou o conhecimento como semelhança, logocentrismo, adequação, unidade, pois, para Nietzsche, segundo Foucault (1999a, p. 22), “não há no conhecimento algo como felicidade, e amor, mas ódio e hostilidade; não há a unificação, mas o sistema precário de poder”.

Assim, o conhecimento, enquanto saber, não é fruto da filosofia, mas sim dos jogos políticos do poder. Possibilidade histórica e pontual de determinadas condições perspectivas. Noção que faz da filosofia mesma um caráter múltiplo, perspectivo e parcial frente a uma situação estratégica que o homem se encontra, visto que o conhecimento dito “essencial” ou “em si” torna-se sempre desconhecido, no máximo como fruto de um duelo de forças, como é, para nosso caso, a psiquiatria que vimos, via Foucault, se constituir como uma medida política, econômica, cultural e social, e não puramente enquanto saber.

É no interior dessas relações que houve a possibilidade de um sujeito do conhecimento, o médico-psiquiatra, portador de um discurso cientificamente aceito e legitimado a designar o que bem compreender por loucura. Esta é, indubitavelmente, conforme notamos, a crítica no universo simbólico da literatura machadiana que, ao protagonizar a razão na personagem Simão Bacamarte, demonstra a diversidade de experimentos e teorias em torno da patologia que cerceava o pequeno vilarejo. Invenções e reinvenções impossibilitada de veracidade para uma doença antes, ali, inexistente, e que na introdução de um sujeito do conhecimento científico, o alienista, há a produção. Produção que se finda em si mesmo, engendrando sua própria loucura no encarceramento de sua razão que trancafiava o mundo para fora de si. Esta é, para nós, a confluência da crítica à consciência crítica da loucura e seu prolongamento na consciência médica em sua presunção de demarcar sanidade e insanidade. Lugar-comum onde encontramos Foucault, Machado de Assis e Nietzsche. Ou seja, lugar encontrado na dúvida da legitimidade deste saber que se impôs na relação de força e na proteção de um escudo maior próprio do século XIX: a ciência.

Assim, na constituição de um conhecimento impuro, arbitrário, não objetivo, mas carregado de parcialidade, a psiquiatria se fez uma ‘ciência duvidosa’ que se consolida somente por meio das proteções do poder que lhe é conferida. Uma medicina não do corpo fisiológico, mas, sobretudo, do corpo social na regularização e normatização dos indivíduos; ao contrário das

‘ciências sérias’²⁵⁰ que tentam organizar o mundo natural mais passível de cognição. Definível torna-se, portanto, apenas aquilo que não tem história (NIETZSCHE, 1998, p. 68).

Contraditoriamente, nesse sentido, a loucura, enquanto patologia histórica de um imaginário social, conforme demonstra Foucault na minúcia de sua analítica, foge às mãos da psiquiatria ao se tornar um objeto indefinível no mundo correccional. O castigo, método por excelência da correção, por exemplo, em Nietzsche (1998), assume distintos e múltiplos significados – neutralização, compensação, isolamento, festa, correção, o despertar do sentimento de culpa, o remorso, a má consciência, entre outros – e não um sentido unívoco²⁵¹. Assim, o castigo, a punição e, ou, a correção para qualquer objeto histórico, aqui para nós a loucura, conforme o pressuposto genealógico de análise, assume diversos sentidos e espécies de utilidade.

O louco escorraçado por uma falta moral se vê obrigado a se responsabilizar pelo seu ato e, conseqüentemente, a assumir a culpabilidade deste. Nas palavras de Nietzsche (1998, p. 72), no sentido do castigo, o louco no internamento se veria “no acréscimo do medo, intensificação da prudência, o controle dos desejos: assim o castigo *doma* o homem, mas não o torna ‘melhor’”. Não o torna melhor na própria impossibilidade de correção. E Nietzsche, como o imoralista por excelência, não se enquadra nesse homem domado da ‘moralidade dos costumes’, isto é, no animal de rebanho, mas sim foge à cultura e transvalora os valores impostos pela própria moral, assumindo, na sua loucura, a culpabilidade do mundo e não do homem.

Assim, não é pelo simples acaso que a noção de ética permeia todo o empreendimento de Foucault em *História da Loucura na Idade Clássica*, mas sempre em sua relação com a utilidade historicamente situada. Utilidade mesma criada no universo racional da ‘moralidade dos costumes’ e na maximização dos indivíduos a fim de torná-los produtivos. Utilitarismo fortemente criticado por Nietzsche na contraposição de seu tempo, isto é, da modernidade e suas idéias, o cristianismo, e qualquer forma de igualitarismo dado o preconceito democrático da igualação das singularidades, ou seja, da igualação conceitual no que de fato, na realidade, se mostra desigual.

Nesse sentido, seu ataque se fundamenta também na psiquiatria, esta que se apoderou da loucura e, em nome da cientificidade, unificou-a em uma única classificação igualitária: a doença mental.

²⁵⁰ A terminologia ‘ciência duvidosa’ e ‘ciências sérias’ é utilizado por Dreyfus e Rabinow (1995).

²⁵¹ Sobre um estudo detalhado das relações da filosofia nietzschiana com as questões do castigo e da justiça, ver: “Nietzsche e a Justiça”, de Eduardo Rezende Melo (2004).

Conceituação homogeneizadora de doença mental que se torna, por consequência, negligente para com as singularidades dos indivíduos, que, na conceituação da psiquiatria moderna, na barca do mundo moral do classicismo, deixa escapar a singularidade essencial dos indivíduos para uni-los no espaço homogêneo do internamento.

Com relação à conceituação da psiquiatria como tentativa de igualação do desigual, na conformidade da leitura de Foucault em proximidade com a filosofia nietzschiana, podemos afirmar haver a presença desta noção sob a percepção clássica da desrazão que, na grande internação, aglomerou uma heterogeneidade de rostos distintos por meio da experiência moral da loucura que acabou por silenciar pobres, ociosos, devassos, bêbados, homossexuais, blasfemos e toda a gama da imoralidade no espaço homogêneo do hospital. Assim tornar-se-ia possível compreender *História da Loucura* como uma crítica visceral à democracia formal, em conformidade com a crítica nietzschiana sobre o igualitarismo conceitual da democracia, ou seja, na própria crítica à noção objetiva de doença mental que na busca da identidade patológica obscurece a diferença²⁵².

Nietzsche, em sua crítica do igualitarismo mas não da liberdade²⁵³, se torna mordaz no que diz respeito à igualação dos indivíduos em desrespeito negligente com suas singularidades. Assim que o filósofo alemão demonstra a heterogeneidade no que se acreditava homogêneo, além de, por meio da análise filológica, sem a qual sua filosofia não seria possível, demonstrar o nascedouro das conceituações como algo aristocrático, cunhado pelos próprios homens.

Desse modo que a psiquiatria, no contexto favorável do século positivista, tem sua emergência. Ou seja, possibilitada sobretudo após a Revolução Francesa que, com Pinel e Tuke, no gesto da “libertação dos acorrentados” que se alicerçou em ideais modernos, na verdade

²⁵² Aqui não há uma valoração política em torno da obra de Foucault, muito menos de seu pensamento. A idéia de antidemocracia não se refere à uma crítica à democracia enquanto regime político, embora essa haja em Nietzsche; mas, aqui, em Foucault, o que há é pura e simplesmente a proximidade da crítica que Nietzsche realiza em torno do conceito de igualitarismo, isto é, a busca da igualação do desigual. De fato, esta é uma das críticas de Foucault ao seu objeto, a loucura, pois, objetivada pela psiquiatria, suas singularidades transgressivas desaparecem para se tornar, então, algo único, naturalizado, redutível e igualitário – a doença mental.

²⁵³ Pois, esta, a liberdade, deve existir, visto que é ela que constitui o gênio, a vida, o pensamento mesmo e, sobretudo, o caminho pelo saber perspectivo. Não há, portanto, uma crítica à idéia de liberdade na própria exaltação nietzschiana da vontade via instinto – “Tudo *bom* é instinto – e, portanto, leve, necessário, livre” (NIETZSCHE, 2006, p. 40). O que se sustenta também na própria denominação nietzschiana do tipo forte de homem que é o “espírito livre” em contraponto ao homem domesticado como o é o animal de rebanho. Pois, embora haja a lei como algo domesticador no plano geral da vida, há, também, a necessidade de ser livre frente a esta, pelo menos no plano imaginário – o que dá sentido na superação da arte, mas não da ciência, ou seja, fazer da vida uma obra de arte, livre e criadora.

estavam realizando o prolongamento da moralidade clássica, na conceituação própria e unívoca da psiquiatria, para a designar então a loucura, que era tida como desrazão, como doença mental.

Refúgio a esta conceituação Foucault encontrará em Nietzsche, este que, mesmo após sua morte nos deixou uma multiplicidade de interpretações de sua filosofia, estudos continuados até atualidade na batalha da afirmação de sua razoabilidade, mesmo que por meio do irracionalismo como forma elementar de crítica; bem como na tentativa de interpretação de doença mental desde seus escritos, onde *Ecce Homo* assume lugar de destaque.

Todavia, contrariando o saber médico-psiquiátrico, e na impossibilidade também de torná-lo um sujeito normal ou racional, o que acarretaria no silenciamento da peculiaridade de sua transgressão; Nietzsche, conforme notamos, (des)silencia a condição moderna da loucura por meio da auto-superação da doença que atribui voz à sua filosofia, pois, ao afirmar a moral como imposição negadora da vida, impõe sua filosofia como imoralista, anticristã, enferma, ou ainda “louca”, se assim a chamaram, mas que possibilita o infundável Sim à vida – afirmação dionisíaca do estado caótico que é a vida mesma, na sua oscilação entre vida e morte e na eterna repetição do mesmo.

É em seu sofrimento, isolamento e solidão que Nietzsche encontra sua saúde; colocando em suspeição o que se tinha até então como normalidade, saudável e razoável na modernidade. Noções possibilitadas somente pelo viver, isto é, experiências vividas de onde emergem os múltiplos caminhos perspectivas da filosofia, bem como da vida mesma, ao contrário do cientista em sua busca unilateral de veracidade no atrofiamento de seus músculos. Esta é propriamente a figuração do cientista encontrada em Simão Bacamarte, aquele que mal dormia e mal comia, na total abnegação de si em nome de uma verdade jamais alcançada, ou talvez, em uma única verdade: trancafiar-se em seu mundo paralelo, enclausurando sua razão num mundo inventariado por si mesmo, impossibilitando-o o viver.

É verdade que por muito tempo Nietzsche vivenciou a carreira catedrática de filólogo na retidão erudita, mas por meio da doença afastou-se e então sua filosofia se cristalizou com uma visão mais dura e uma terrível percepção da realidade, conforme afirma em seu discurso autobiográfico (NIETZSCHE, 1995, p. 90).

Isto é, encontrou em si, na possibilidade dionisíaca, o sinal transbordante que na doença se fez saúde, e na debilidade fisiológica fez-se a filosofia da subversão dos valores, em uma linguagem própria para dizer o que era até então inaudito, ou ainda, silente. Em Nietzsche (1992,

p. 186) é a própria loucura que se torna uma “máscara para um saber desventurado, certo em demasia”. Sua transgressão se funde na possibilidade da crítica, pois a condição ‘normal’ do homem ‘bom’, na modernidade, seria o próprio estado doentio. O homem moderno vive, portanto, a condição doentia, mas não a compreende; enquanto Nietzsche, em sua singularidade ou fatalidade presunçosa, enxerga em si a distinção de qualquer normalidade dentro dos parâmetros da norma moderna.

Portanto, a normalidade aparece não só como doença, mas como caso exclusivo de loucura – “A loucura é algo raro em indivíduos – mas em grupos, partidos, povos e épocas é a norma” (NIETZSCHE, 1992, p. 80).

Assim que a força instintiva é concebida como saúde, enquanto o ‘bom senso’ racional, norma da psiquiatria e da modernidade como se constituiu, é signo de fraqueza e doença em sua própria vontade de verdade, isto é, em seu ‘mundo verdadeiro’ que foi a maior mentira instituída pela interpretação perspectiva de homens propriamente doentes que caluniaram e falsearam a existência no aqui e agora a fim de criar um ‘mundo ideal’.

A normalidade moderna, tal como a concebemos e de onde provém a psiquiatria como tecnologia e manutenção do corpo social, na perspectiva nietzschiana não passa de algo doentio, por isso afirma que “Já por muito tempo a terra foi um hospício!...” (NIETZSCHE, 1998, p. 82). Assim que, em sua experiência dionisíaca e trágica – o que não implica em pessimismo, mas sim na afirmação da vida mesma – cabe à loucura a verdade sobre si mesmo.

Ao deslocar os privilégios da razão e da normalidade da humanidade, Nietzsche despatologiza as diferenças e reconhece a singularidade na qual ele mesmo vive. Desqualifica a norma, a normalização, a razão e o que até então se considerou forte e saudável, por meio do diálogo com o saber médico-psiquiátrico, conforme notamos em *Ecce Homo*. Ao se colocar na condição de paciente e médico de si mesmo, noção que possibilitou a auto-superação de seu estado doentio, encontrou o estímulo ao mais-viver, reconhecendo na própria ‘norma’ o estado patológico; crucificando, dessa forma, a moralidade dos costumes por meio da dupla projeção (médico e paciente) e, por conseguinte, rompendo com os ditames científico e psiquiátrico de poder-saber e sujeito-objeto. Colocando-se como sujeito de seu objeto e objeto de si mesmo, Nietzsche rompe com o monólogo entre razão e loucura, possibilitando, assim, um retorno à consciência trágica da loucura na sua relação de estrita e mútua reciprocidade com a razão.

Desmantelando qualquer noção de conhecimento puro, absoluto, objetivo e universal, como intentou a ciência em sua ação desinteressada; Nietzsche faz de sua vida e filosofia ações puramente interessadas, uma pluralidade instintual de perspectivas, o que acaba por aniquilar o conceito de doença mental e sua não inteligibilidade com as diferenças.

Ao reconhecer sua singularidade, ou sua própria loucura frente aos ideais modernos – traço distintivo de Nietzsche – o filósofo instrumentaliza-a (sua loucura) a ponto de transformá-la em um elemento cognitivo de crítica capaz de superar a doença da modernidade, esta que em sua filosofia se transmuta em escárnio, crendo na possibilidade imanente de um além-homem, tal como seu Zarathustra, que realizará o projeto de transvaloração de todos os valores para o benefício da vida terrena. Tal tarefa simboliza-se, em sua própria filosofia, por meio da irrupção de uma loucura festiva, em que, a loucura, em seu ritmo tão alegre o faz a exceção, o perigo, e, em sua magnitude profética, uma fatalidade frente às crenças recentes, como a ciência, e remota, como o cristianismo (NIETZSCHE, 2001, p. 104-105).

Em uma loucura circular e antropológica, conforme afirma Foucault, Nietzsche (1995, p. 117) ao inverter a culpabilidade para o mundo e atribuir o novo triunfo da loucura, proclama o último grito de sua autobiografia: “*Dionísio contra o Crucificado...*”. Por um lado a representação possível de Dionísio encarnado no próprio filósofo, na embriaguez, aniquilação e construção; por outro lado o Crucificado na representação possível da norma, da moralidade cristã – estas que Nietzsche pretendia transvalorar. Está declarada a guerra que será interrompida quando o martelo cair das mãos do filósofo, ou seja, na irrupção de seu colapso que impossibilitará sua filosofia.

Interrupção. É o reconhecimento que Foucault não deixará escapar no acaso do estado de infantilidade de Nietzsche, seu sonho comum, mas ao mesmo tempo a impossibilidade da obra:

“O último grito de Nietzsche, proclamando-se ao mesmo tempo Cristo e Dionísio, não está nos confins da razão e do desatino, nas linhas de fuga da obra, seu sonho comum, enfim tocado e que logo desaparece, de uma reconciliação dos ‘pastores da Arcádia e dos pescadores de Tiberíades’; é bem o próprio aniquilamento da obra, aquilo a partir do quê ela se torna impossível, e onde deve calar-se; o martelo acabou de cair das mãos do filósofo” (FOUCAULT, 1978, p. 529).

Obra interrompida. Mas a possibilidade de crítica que Nietzsche nos legou não se finda no esgotamento do contágio do colapso.

Concluindo. Não procuramos fazer juízo da sanidade ou não de Nietzsche, muito menos por meio de Foucault realizar uma apologia da loucura como forma por excelência de sabedoria; mas apenas em que medida o projeto foucaultiano de *História da Loucura* se faz pertinente e inequívoco com o pensamento nietzschiano, sobretudo na relação amigável com a doença, o que notamos em *Ecce Homo* e onde há, de fato, a possibilidade de crítica à modernidade - cenário de emergência da psiquiatria.

Este foi, portanto, nosso percurso. Partindo de uma analítica histórico-filosófica, via Foucault, demonstrar o silenciamento histórico e arbitrário que a psiquiatria, sob a insígnia da razão, realizou com a loucura; apontando, posteriormente, a crítica machadiana à razão estritamente científica em sua própria vontade de verdade que produz e se faz produto da loucura no universo simbólico que representa a constituição do alienismo no Brasil do século XIX; para, então, solidificar a crítica na confluência do projeto de Foucault com a filosofia de Nietzsche que acaba não só por enclausurar a razão médica-científica, ineficaz em seus tratamentos, mas, sobretudo, silenciá-la por meio do gesto transgressivo de (des)silenciamento da loucura ao impor e translocar a culpabilidade para a modernidade.

A episteme (des)silenciadora da loucura: “des” no sentido da desconstrução que a filosofia nietzschiana realiza com os saberes normalizadores, como é a psiquiatria, que acabam por formar verdadeiros animais de rebanho; para, então, no sentido da criação do projeto nietzschiano, haver a libertação do silenciamento por meio da linguagem que expressa, em si mesma, a crítica. Possivelmente esta tenha sido a interpretação de Foucault na obra por nós estudada.

Assim, pôde Nietzsche (2001, p. 104) proclamar que “sobre ela [a humanidade] pairava e continua pairando, como o perigo maior, a irrupção da loucura”.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

ANDRADE, Daniel Pereira. *Para além da normalidade e da loucura*. 2005. 305 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

ASSIS, Machado de. *O Alienista*. [1882]. Porto Alegre: L&PM, 1998.

BENATTI, Antonio Paulo; HARA, Tony. Nietzsche, Foucault, a genealogia e a história. *Cadernos da F.F.C. : Michel Foucault: histórias e destinos de um pensamento*. Marília, v.9, n.1, p. 117-130, 2000.

BILLOUET, Pierre. *Foucault*. In: Figuras do Saber. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

BRUNI, José Carlos. Foucault: O Silêncio do Sujeito. *Tempo Social, Rev. Sociologia USP*, São Paulo, n.1, p. 199-207, 1 sem. 1989.

_____. O Tempo da Cultura em Nietzsche. *Ciência e Cultura, Revista da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência*. Ano 54, n. 2, p. 33-35, Out./Nov./Dez. 2002.

_____. A Água e a Vida. *Tempo Social, Rev. Sociologia USP*, São Paulo, n.5, p. 53-65, novembro de 1994.

CHAUVIN, Pierre Chauvin. *Construção e implicações dos contrastes em 'O Alienista', de Joaquim Maria Machado de Assis*. 2001. 133 f. Dissertação (Mestrado em Teoria Literária e Literatura Comparada) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

CRESPI, Franco e FORNARI, Frabrizio. *Introdução à Sociologia do Conhecimento*. Bauru: Edusc, 2000

DANTAS, Luiz. O Alienista de Machado de Assis: a loucura e a hipérbole. In: RIBEIRO, R. J. (Org.). *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, p. 144-152, 1985.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Rio, 1976.

_____. *Foucault*. Lisboa: Vega, 1987.

_____. *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed.34, 1992.

DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica - para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

ÉRIBON, D. *O Livro e seus duplos*. Michel Foucault, 1926-1984. Lisboa: Coleção Vida e Cultura, 1990.

FAE, Rogério. A genealogia em Foucault. *Psicol. estud.*, v.9, n.3, p.409-416, 2004. Disponível em: <www.scielo.com.br>. Acesso em: 13 jun. 2005.

FORNAZARI, Sandro Kobol. *Sobre o suposto autor da autobiografia de Nietzsche: Reflexões sobre Ecce Homo*. São Paulo: Unijuí, 2004.

FOUCAULT, Michel. *História da Loucura na Idade Clássica* [1961]. São Paulo: Perspectiva, 1978.

_____. *Doença Mental e Psicologia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

_____. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, p. 45-57, 1997.

_____. *Ditos e Escritos I. Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

_____. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau, 1999a.

_____. *Nietzsche, Freud e Marx – Theatrum Philosophicum*. São Paulo: Landy, 2005.

FRAYZE-PEREIRA, João Augusto. Do império do olhar à arte de ver. *Tempo Social, Rev. Sociologia USP*, São Paulo, n.7, p. 151-162, outubro de 1995.

_____. A loucura antes da história. In: RIBEIRO, R. J. (Org.). *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, p.126-135, 1985.

_____. *O que é loucura?* São Paulo: Brasiliense, 1985.

GOMES, Roberto. O Alienista: loucura, poder e ciência. *Tempo Social, Rev. Sociologia USP*, São Paulo, n.5, p. 145-160, novembro de 1994.

HABERMAS, Jürgen. *Técnica e Ciência como Ideologia*. Lisboa: Edições 70, 1997.

HALÉVY, Daniel. *Nietzsche: uma biografia*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

ITAPARICA, André Luís Mota. Filosofia, literatura, desconstrução. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 5, p. 61-73, 1998.

LAVRIN, Janko. *Nietzsche: Uma Introdução Biográfica*. Rio de Janeiro: Bloch, 1974.

LEBRUN, Gerard. Transgredir a finitude. In: RIBEIRO, R. J. (Org.). *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, p. 09-23, 1985.

_____. Por que ler Nietzsche hoje? *Passeios ao léu*. São Paulo: Brasiliense, p. 32-40, 1983.

LOPES, José Leme. *A Psiquiatria de Machado de Assis*. Rio de Janeiro: Agir, 1981.

MACHADO, Roberto. *Ciência e Saber: A Trajetória da Arqueologia de Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

MACHEREY, Pierre. Nas origens da ‘História da Loucura’: uma retificação e seus limites. In: RIBEIRO, R. J. (Org.). *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, p. 47-71, 1985.

MANNHEIM, Karl. *Ideologia e Utopia: uma Introdução à Sociologia do Conhecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

MARIA, Luzia de. *Sortilégios do Averso: Razão e loucura na literatura brasileira*. São Paulo: Escrituras, 2005.

MARTINS, Carlos José. Michel Foucault: filosofia como diagnóstico do presente. *Cadernos da F.F.C.: Michel Foucault: histórias e destinos de um pensamento*. Marília, v.9, n.1, p. 149-167, 2000.

MARTON, Scarlett. Foucault leitor de Nietzsche. In: RIBEIRO, R. J. (Org.). *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, p.36-46, 1985.

_____. Décadence, um diagnóstico sem terapêutica: Sobre a interpretação de Wolfgang Muller-Lauter. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 6, p. 03-10, 1999.

_____. *Nietzsche: A Transvaloração dos Valores*. São Paulo: Editora Moderna, 1993.

MASSAINI, Márcia Ignez. *O tema da loucura na obra de Machado de Assis*. 1992. 257 f. Dissertação (Mestrado em Literatura Brasileira) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1992.

MELO, Eduardo Rezende. *Nietzsche e a Justiça: crítica e transvaloração*. São Paulo: Perspectiva, FAPESP, 2004.

MENDONÇA, Alexandre. Ecce Homo: um livro quase homem. *Cadernos Nietzsche* São Paulo, n.4, 1998.

MISKOLCI, Richard. “A loucura de Nietzsche e sua filosofia”. (texto inédito de acesso somente na internet). Disponível em: <www.ufscar.br/richardmiskolci>. Acesso em: 03 mar. 2006.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Nietzsche: Civilização e Cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MUCHAIL, Salma Tannus. O Lugar das Instituições na Sociedade Disciplinar. In: RIBEIRO, R. J. (Org.). *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, p.196-208, 1985.

NALLI, Marcos Alexandre Gomes. Figuras da loucura em Histoire de la Folie. *Psicol. estud.*, v.6, n.2, p.39-47, 2001. Disponível em <www.scielo.com.br>. Acesso em: 10 jul. 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. [1908]. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Humano, Demasiado Humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Aurora*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

ROTTERDAM, Erasmo de. *Elogio da Loucura*. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

ROUDINESCO, Elisabeth. et al. *Foucault: Leituras da História da Loucura*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

SCHWARZ, Roberto. *Ao Vencedor as Batatas*. São Paulo: Duas Cidades, Ed. 34, 2000.

SCHWARZ, Roberto. *Um Mestre na Periferia do Capitalismo: Machado de Assis*. São Paulo: Duas Cidades, Ed. 34, 2000a.

TERNES, José. Michel Foucault e o nascimento da modernidade. *Tempo Social, Rev. Sociologia USP*, São Paulo, n.7, p. 45-52, outubro de 1995.