

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA
MESTRADO EM PSICOLOGIA
LINHA PSICOLOGIA CLÍNICA E SUBJETIVIDADE**

Guilherme Augusto Souza Prado

A Voz do Silêncio:

**Inquietações entre arte e produção de
sentido na ressignificação em saúde
mental**

Prof. Leonardo Pinto de Almeida

Orientador

Departamento de Psicologia - UFF

Niterói – RJ: Dezembro de 2012

Guilherme Augusto Souza Prado

**A Voz do Silêncio: Inquietações entre arte e produção
de sentido na resignificação em saúde mental**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Psicologia do Departamento de Psicologia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. LEONARDO PINTO ALMEIDA – Orientador

UFF

Prof. Dr. EDUARDO HENRIQUE PASSOS PEREIRA

UFF

Prof. Dra. HELIANA CONDE RODRIGUES

UERJ

Dedicatória

À minha mãe Celina, base de apoio incondicional, com todo amor e dedicação.

Aos companheiros de Loko na Boa, inspiração de aprendizados profundos e marcantes; viagens, passagens, ensaios, shows e dias que juntos passamos e nos quais estamos sempre.

AGRADECIMENTOS

A Leonardo Almeida, orientador, pela da leitura atenta, pelos valiosos apontamentos, pelas críticas pontuais, pelo acolhimento e companhia no insensato jogo de pensar a loucura e por topar correr lado a lado no deserto de gelo. Obrigado, Leo!

A Eduardo Passos e Heliana Conde pela leitura criteriosa, contribuições inestimáveis, compreensão e pelo fôlego na apneia.

À CAPES pela bolsa de fomento concedida e que possibilitou a confecção do trabalho.

Aos funcionários e professores da pós-graduação em psicologia da UFF. Aos professores Cláudia Abbês, Luiz Antonio, Marcelo Santana e Marcia Morais, pela paciência e escuta.

Aos companheiros de grupo de estudos LIMIAR – UFF, pela colaboração e problematização de alguns pontos-chaves para esta dissertação, em especial a ideia de deformação ativa.

Aos vários amigos do caminho, sem os quais não seria possível suportar o peso dos pensamentos. Companheiros de Minas, Rio, São Paulo e Galicia. Entre tantos, deixo agradecimentos especiais a Aline, Annelise, Barbara, Bruna, Calil, Claritcha, Cris, Dalva, Davisson, Diogo, Edson, Elton, Estéfani, Fernandinha, FHC, Gaby, Hugo, Ilana, Juninho, Julia, Kau, Leandro, Leo, Lilian, Matheus (ambos), Pedro, Phablo, Phillippe, Tania, Tati Massaro, Thalita, Vanessa, Vitor, Xará, Yan. De maneiras menos ou mais evidentes vocês estão presentes.

Ao Felipe pelo suporte ao insustentável dos pré-pensares.

Ao pessoal do Caps de Assis e aos parceiros de Loko na Boa, em especial Célia Felina, Claudenir, Josefa, Marcelo e Wilson.

Aos professores e companheiros de Assis, especialmente Dani, Justo, Lu, Má, Marieli e Sílvio.

Ao parceiro de noitadas de música e conversa, por me lembrar sempre da terceira margem do rio e por reiterar a importância de gaguejar, obrigado Serginho.

À Carol pela proximidade e irmandade ímpares. Ao Kwame pela dedicação e insistência. À Pamela pelas cores, paciência e incentivo constantes. Pelos sonhos, carinho, companhia e amor de vocês é que os possíveis são desenhados no horizonte.

Por fim, à minha família, às mulheres batalhadoras da vida. À tia Genesi, à vó Rosa e à minha mãe, sem vocês nada disso seria possível.

Resumo

A presente dissertação discorre sobre a loucura em suas diferentes modulações e como possibilidade de construção de uma saúde na interlocução com a produção de possíveis através dos procedimentos artísticos. Para tanto, nos valem do conceito de ausência de obra como plano comum à loucura e à arte em relação com o fora para a concepção do discurso menor da loucura no cerne do discurso maior da razão. Com isto, a linguagem interdita da loucura passa a funcionar por auto-implicação, abrindo a experiência para o múltiplo e o fragmentário. Este procedimento se dá em detrimento do ordenamento de mundo assentado na unidade e na razão apontado por Foucault na noção normalização, que designa o atravessamento do poder sobre a vida que incute em homogeneização do campo. Por outro lado, abordamos em Canguilhem uma concepção de normatividade orientada para a vida como valor maior, posicionamento que propicia uma compreensão de saúde a partir de variabilidade e da singularidade. Auxiliados pelos conceitos de impessoal, de fora, de trágico e de pequena saúde, tomamos a transgressão dos limites do eu e da linguagem na ressurgência da desrazão no pensamento e na experiência enquanto possibilidade de suspensão dos vínculos que ligam obra e sujeito, exercendo um deslocamento dos campos que reúnem por exclusividade a loucura ao patológico.

Palavras-chaves: loucura, trágico, menor, ausência de obra, fora, pequena saúde, norma.

Abstract

This dissertation discusses the madness in its various modulations and as a possibility of construction of a health in a dialogue with the production of possibles through artistic procedures. For this, we use the concept of absence of work as a common plan to madness and art in relation to the outside for the conception of the minor discourse of madness at the heart of the major discourse of reason. With this, the forbidden language of madness becomes to work for self-implication, opening the experience for the multiple and the fragmentary. This procedure occurs at the expense of the ordering of the world based on unity and reason pointed out by Foucault in the notion of standardization, which designates the crossing of power over life that instils in homogenization of the field. On the other hand, we handle in Canguilhem a conception of normativity oriented to life as the higher value, positioning that provides an understanding of health through the ideas of variability and uniqueness. Aided by the concepts of impersonal, outside, tragic and little health, we take the transgression of the limits of self and language in the resurgence of irrationality in thought and experience as the possibility of suspension of the ties that between work and subject, exerting a displacement on the fields that gather by exclusivity madness and the pathological.

Key-words: madness, tragic, minor, absence of work, outside, little health, norm.

Sumário

Introdução.....	9
1 – Ausência de obra.....	14
1.1 - A palavra da loucura: interdito e auto-implicação	16
1.2 - O terror, o encantamento e o apaziguamento da desrazão.....	19
1.3 - Ausência de obra e o mar da linguagem: o canto de Orfeu e o canto das sereias..	24
1.4 - O procedimento.....	30
1.5 - A produção da loucura.....	34
1.6 - Limite e transgressão.....	36
1.7 - Obra e desobramento.....	43
1.8 - Arte e Loucura: regimes de auto-implicação.....	54
2 - A loucura como doença: normatividade, patologia e saúde.....	58
2.1 - A questão do saber em Foucault: violência e distância.....	58
2.2 - Vida e função.....	64
2.3 - Jogos entre a loucura e a razão.....	68
2.4 - Normatividade e o anormal.....	70
2.5 - Singularidade e a loucura capturada pelo corpo.....	76
2.6 - Norma e a operação estética de atribuição de valores.....	87
2.7 - Normalização: Foucault e a vida lida pela morte.....	90
2.8 - Pierre Macherey e a imanência da norma.....	94
2.9 - Canguilhem e o saber trágico.....	100
3 - Experiência trágica e minoridade da loucura.....	108
3.1 - O sentido do trágico em Nietzsche.....	108
3.2 - O Pensamento trágico.....	111
3.3 - A experiência trágica da loucura: entre o nada e a negativização.....	115
3.4 - Uma face impessoal: o neutro.....	124
3.5 - O problema do fora.....	132
3.6 - Multiplicidade e fragmento.....	136
3.7 - Minoridade e o discurso menor da loucura.....	142
3.8 - Trágico e minoridade na crítica ao exclusivismo da razão: abertura e criação de possíveis.....	146
Conclusão defesa.....	158
Referências Bibliográficas.....	162

Introdução:

A loucura é constituída historicamente por um parâmetro de diferenciação perante a experiência cotidiana comum. Segundo Foucault (1979), ela encarna o outro de nossa cultura, como aquilo que tem que ser excluído sob pena de comprometer os sistemas de validação e de ordenamento dos saberes e dos poderes que organizam a vida em sociedade.

De fato, a desrazão rompe com as regras, ocasionando em inacabamento e transgressão daquilo que é tido como limite. Ora, os limites do eu e da linguagem estabelecem o estrito campo do que é permitido e, a partir destes interditos, a loucura é submetida a um regime de silenciamento.

Enquanto fator contrário à consistência e à obra, a loucura é colocada à parte, num isolamento traduzido na função material do internamento desde o século XVII. Sua linguagem não referencial e não referente é lida como vazio de sentido na medida em que dita suas próprias regras num regime de auto-implicação.

A ascensão do humanismo enquanto sistema de organização e produção do pensamento ocidental assentado na ideia de homem moderno tem início com o ocaso da desrazão que, passa a ser tomada como outro da razão, sendo paulatinamente excluída do pensamento e da experiência. O internamento da loucura substitui o lugar de fascínio e terror que ela ocupava até a idade Média.

Sob o manto vazio de silêncio e clausura da loucura, permanece um fundo de desrazão que os saberes sobrecodificam, numa conjugação que define o fora-de-si a partir de uma relação específica com a verdade. Neste contexto, a loucura deixa de ser uma questão para o pensamento e passa a ser um problema a ser interpelado pelos saberes, deixando de ser algo da esfera do encantamento e da temerosidade para se tornar uma variável dentro dos sistemas de conhecimento – jurídico, psicológico, médico, etc. Esta mudança configura a passagem da loucura do registro de outro da cultura para o do indivíduo excluído. Ali, na figura do sujeito louco é refletida a humanização da loucura e, conseqüentemente, rompem-se os grilhões que prendem os loucos, pois os limites são dados na linguagem e sua prisão é seu interior, o lugar desvalido de expressão a que são relegados.

Uma vez que os limites são dados na linguagem (FOUCAULT, 2001[1963]), a transgressão, enquanto campo possível para a ausência de obra e o não definitivo, também é desdobrada na linguagem, configurando o vazio denso de potencial do qual

emergem a multiplicidade dos sentidos. Vazio a partir do qual se estabelece um jogo perigoso no qual há a possibilidade de ser arrastado até uma dimensão de mortificação na qual a loucura acarreta necessariamente em doença ou pode se estabelecer relações de trânsito com o fora como produção de sentidos e valores atravessada pelo nada, o desconhecido e o infinito.

Ora, nosso interesse na literatura se dá na medida em que ela constrói a partir da relação com este fora, outros mundos possíveis. Este é o ponto chave da articulação com a ideia de ausência de obra. Por outro lado, a loucura é o fora excluído pelo homem, mas no qual o humano não deixa de se identificar, nisto consiste seu fascínio e sua ameaça. Portanto, literatura e loucura não devem ser lidas pelo interior personalista, mas como exposição ao fora que se reintegra à experiência nas formas que lhe são permitidas em nossa cultura, justamente a loucura e a literatura. Uma vez que a loucura é reduzida à doença, é na literatura e na arte que reaparece a desrazão na modernidade.

Segundo Foucault (1979), a estrutura da loucura é a linguagem que, enquanto tal, se constitui como potência impessoal e de despersonalização. A partir desta configuração é que entendemos a construção de novos possíveis através da linguagem num procedimento que denominamos produção da loucura, para aquilo que a loucura produz de abertura no ser e na experiência, em sua capacidade criativa de afirmação do valor maior da vida. Esta concepção se dá em contraposição a uma produção de loucura, que corresponde à clausura do fora no sujeito, ao indivíduo que de fato decai em doença, no momento em que a loucura é capturada pelo corpo.

A produção da loucura passa pelo contato com o vazio da morte na construção de outras relações com ser e linguagem, com valores e sentidos. Este arranjo dá corpo ao discurso menor da loucura que surge no cerne do discurso maior – orientado pelo privilégio da razão – como possibilidade de se estabelecer uma pequena saúde como coloca Deleuze (2011), apoiado na ideia nietzschiana de grande saúde enquanto experimentação de criação. Assim, partimos das relações de transgressão operadas na linguagem para aproximarmos literatura de loucura, na desobrigação com a significação e o ordenamento intrínsecos aos sistemas submetidos aos saberes e ao eu.

Ora, é no cerne de uma relação de linguagem que, transgredindo estes limites, a loucura se constitui para além da doença. Porém, isto não significa que a experiência transgressiva negue a existência de limite. Antes, a transgressão leva aos limite, engendra novos limites afirmando o ilimitado e o limitado paroxisticamente. Esta operação remete à colocação do ser no desconhecido. Uma vez que a produção da

loucura é pré-individual, pré-discursiva e desvia da exigência de identificação, ela exige entrar em contato com o desconhecido em sua relação de estranhamento para romper com o já dado que enclausura o fora da loucura na doença e o da arte na obra.

Destarte, partimos de algumas aproximações e diferenciações entre Foucault e Deleuze para desdobrar o texto. O primeiro define o fora a partir do ser da linguagem enquanto o segundo leva a questão do fora ao pensamento, e conjectura que a força do fora é a própria vida, em uma conjunção com a primazia do valor vital em Canguilhem, referência utilizada para tratar de normatividade e patologia.

Por outro lado, Foucault toma a loucura como objeto de pesquisa da arqueologia e Deleuze a pensa como um elemento de condição do pensamento do impensável a partir da noção de fora. Enquanto Foucault se preocupa com as condições de possibilidade, Deleuze se volta para as condições de realidade da expressão e da constituição – daí a terminologia em torno da noção de território. Enquanto este último leva a questão da vontade de potência em Nietzsche à afirmação radical da vida (problematizando os processos de subjetivação), de encontro com Canguilhem, Foucault (2010) se volta para o problema da governabilidade (problema que se desdobra numa preocupação com o poder), conjecturando que somente é capaz de governar aos outros, aquele que pode governar a si.

Concomitantemente, ambos se interessam pela loucura enquanto forma de sair do binarismo recauchutado pela dialética na lógica da unidade que conduz o ser ao mesmo e ao assujeitamento. Desta forma, a loucura, promovendo o trânsito entre o pensar e o não-razional, pode se constituir enquanto discurso menor no bojo do discurso maior da racionalidade fazendo variar esta ordem maior.

Contudo o discurso maior, lugar referencial dos sentidos e valores, não é abstraído ou substituído pelo menor. A minoridade não compete com o majoritário, antes, é inacabamento nas tensões da linguagem, seu discurso é configurado pelo dever num esgotamento da ordem maior. De maneira que o discurso menor da loucura é da ordem trágica e acolhe a multiplicidade ao passo em que faz frente ao discurso maior da razão pautado pela unidade. Afinal, as questões levantadas no texto devem ser entendidas sob a luz das questões nietzschianas do sentido e do valor enquanto crítica à exclusividade da razão em nossa cultura.

Tendo isto em vista, no primeiro capítulo, desenvolvemos a noção de ausência de obra no entendimento do plano de intersecção entre loucura e literatura. Neste ponto comum são evidenciadas as relações de trânsito ou clausura com o fora e a

problematização de ambas enquanto linguagem interdita e de auto-implicação perante a dimensão mortífera e encantadora do canto das sereias.

Desta forma, apontamos que a desrazão, outrora fonte de terror e encantamento, é silenciada, colocada em uma lógica de exceção a partir da era clássica. Isto se dá sob a estrutura do internamento, indicativo da exclusão da loucura da experiência e do pensamento que está nas bases de sua redução à interioridade do sujeito e à concepção de doença. Ao final, cunhamos o conceito de produção da loucura para designar o procedimento linguístico da loucura em relação de transgressão com os limites que lhe são impostos enquanto ação de desobramento essencial à obra.

No segundo capítulo, tratamos das relações de conhecimento intrínsecas ao reconhecimento e ao trato com a loucura em nossa cultura. Tomamos aquilo que Foucault (2002, 2008) denomina normalização, enquanto ação de homogeneização das diferenças e contenção do múltiplo na experiência, pelo fundamento da produção de loucura, juntamente aos elementos do discurso maior da razão. De fato, a leitura foucaultiana elucida os parâmetros de violência e distância na relação dos saberes sobre a vida, tornados possíveis a partir da ideia de função e de uma leitura da vida pelo viés da morte, que redundam em controle da experiência através de tecnologias, como a disciplina e o biopoder.

Paralelamente, pensamos a partir de Canguilhem (2002, 2008) a noção de normatividade enquanto ação de produção de normas no intuito de lidar com as dificuldades e os impasses que nos coloca a existência tendo em vista a colocação deste autor de que as ciências da vida agem em prol da vida. Neste contexto, assinalamos os jogos que se estabelecem entre anômalo, normal e anormal em sua influência para a constituição da singularidade e variabilidade dentro dos movimentos de saúde que podem ser estabelecidos a partir da produção da loucura. Assim, se a atividade de normar constitui uma operação estética de atribuição de valores, ressaltamos em Macherey (2009) uma dimensão de imanência da norma para com aquilo que ela produz e com seus efeitos para retomar em Canguilhem a afirmação da vida em um caráter trágico.

No terceiro capítulo, debatemos as bases da noção de trágico em Nietzsche (1992) e suas ressonâncias com os demais autores trabalhados. Ademais, trazemos a ideia da experiência trágica da loucura que se estabelece anteriormente à consciência crítica desta que, a partir do século XVII, lança as bases da concepção moderna de sujeito e dos saberes acerca do homem. Estes últimos incorrem na negativização da

loucura e na supressão da desrazão, enquanto outro da razão, a um inofensivo nada numa operação de redução, ação de forças reativas – em termos nietzschianos – sobre a experiência.

Por fim, no engendramento do discurso menor da loucura em meio ao discurso maior da unidade, os procedimentos de produção da loucura propiciam a emergência de um impessoal em contraposição à concepção ensimesmada que delimita o sujeito à sua loucura. Ali emerge o neutro, como marca da presença do fora na experiência, desbaratando as concepções de interioridade e exterioridade, e como consequência, construímos outros possíveis para além da lógica da unidade. Em passagem pelo múltiplo e pelo fragmentário, concluímos que o discurso menor da loucura se constitui sob a lógica dos devires em inacabamento e inventividade e, desta maneira, abre os possíveis da experiência para que, a partir da produção da loucura, possamos estabelecer uma saúde para além dos campos que ligam a loucura exclusivamente à doença.

1 - Ausência de obra

Para Foucault em *História da Loucura* (1979) pensar a loucura é pensar a diferença e suas formas de exclusão em nossa cultura, ambas definem e demarcam o lugar no qual a primeira é alocada em e por nossa experiência. Já em *As Palavras e as Coisas* (2000), Foucault pondera que enquanto este seu livro trata da aproximação entre as coisas – mais especificamente de uma experiência de proximidade, organizando-a em um quadro para percorrê-la –, *História da Loucura* trata de como uma cultura postula de forma maciça e geral a diferença que a limita.

O pensamento da loucura ou a experiência da loucura é aquilo que difere da ordem racional reinante em nossa cultura que leva e encarna o sujeito, o homem antropológico¹ – a sombra do discurso divino após a morte de Deus na experiência moderna. Concomitantemente, surge na modernidade a psiquiatria, saber cujo gesto inaugural se dá em um contexto no qual a desrazão é enclausurada em um ditame de liberdade. Deste ponto em diante, o louco, não mais atado a um sistema de coesão física materializado nas correntes, é enclausurado em uma liberdade subjetivista, submisso a um discurso que ele não pode alcançar. O que, evidentemente, não diz respeito a sua capacidade, mas a seu reconhecimento de colocação em nossa cultura – um louco não pode ser livre, ele é escravo de alguma coisa alheia à razão, tal como instintos, paixões, animalidade, demônios. Ali, sob tal regime de contenção e retraimento, o louco se encontra totalmente impotente perante os mecanismos que o excluem da ordem da produção e do reconhecimento (o indivíduo louco é desvalido até da luta contra o que o oprime). O que outrora caracterizara um silêncio cercado de tensão, o qual sinaliza a ruptura e o parâmetro de desigualdade contido na relação discurso racional e desrazão, se transforma em loucura balbuciante a partir de uma ruptura mais radical instalada pela

¹ O homem, conceito moderno que remete à antropologia de cunho humanista, é colocado por Foucault (2000) na berlinda. Figura de existência recente, ele pode, conseqüentemente, se desfazer em nossa experiência por vir. O homem é uma espécie de compensação à figura metafísica do Deus enterrado com a emergência da modernidade; ele é a figura decalcada da linguagem em fragmentos do fim do discurso da era clássica e que centraliza a tarefa de pensar a finitude a partir da filosofia do sujeito e das ciências humanas. O homem se vê no lugar de objeto de saber e sujeito conhecedor, que o discurso moderno funda na liberdade, mas que Foucault entende como fundado em um limite muito específico, e a partir desta compreensão, encaminha seu projeto enquanto despojamento do humanismo e da dialética, mas também da antropologia que é a luz que guia o sonho do saber e a sede de conhecimento desde a falência do modelo da representação da era clássica. O humanismo pode até recheiar as concepções de homem, mas nenhum dos dois é uma constante em nosso pensamento, o homem é uma oscilação entre o indivíduo jurídico e o disciplinar, entre reivindicação e exercício de poder (FOUCAULT, 2006).

própria ordem racional e que tem a forma do corte, tornando-a fala desvalida de qualquer poder de expressão – este calar é o verdadeiro silêncio da loucura.

Em outras palavras, a loucura passa de elemento integrado ao pensamento renascentista, a uma cisão com a experiência na cultura ocidental. O ponto chave desta virada é o classicismo, a partir de quando a loucura passa a ser sistemática e paulatinamente excluída daquilo que é abarcado por nossa cultura não somente no nível de saber, mas em nível de vivência e experiência. Exclusão que é radicalizada na modernidade. Nossa cultura descobre a loucura e a recobre de um manto de silêncio. A experiência trágica da loucura traz à tona a relação do homem com o impossível dele mesmo, uma dor que não está no corpo ao qual ele pertence. No curso desta história, perde-se a relação com a desrazão, sobrando apenas outra coisa que é menos que a sombra dispersa do que fora a loucura do Renascimento, resta a doença mental. Trata-se de um processo que dispersa seus poderes assustadores e fascinantes através de uma sobrecodificação – na qual uma miríade de signos e sentidos já dados, preestabelecidos, formam o espesso véu dos saberes sobre a loucura.

Tendo isto em vista, há algo de estranho em tomar a loucura como inacabamento quando vivemos em regimes de espacialização e verbalização que a delimitam à insígnia de diferença, erro e, mais refinadamente, doença. Reduzida a objeto de estudo das ciências humanas e da vida (medicina aí inclusa), a loucura é estritamente objetivada em uma generalidade desvalida dos poderes sombrios que tivera. Não que se careça de versões sobre a loucura, no entanto, mesmo sua sobrecodificação passa por relações que presumem dela excesso ou falta, nunca a deixando, entretanto, um espaço lacunar de significação ou no qual a loucura possa dar sentido a si mesma enquanto experiência distinta da ordem racional e moral de verdade.

Na tarefa de pensar como nos tornamos o que estamos sendo agora – como as coisas se transformam no que são ou ainda, como a loucura se tornou doença – tomamos a constituição do discurso moderno sobre a loucura a partir da fundação da psiquiatria. A revolução c(l)ínica operada por Pinel, tornada ato mítico por seu discípulo Esquirol num golpe sobre a memória ocidental. Tal revolução foi possível a partir do giro conceitual em torno da negatividade que definia a loucura, esta deixa de ser o outro de razão e, antes ainda, desrazão, tornando-se falta de razão para posteriormente ser objetivada em falta de saúde. Trata-se da passagem do entendimento da loucura de anti-racional para não-racional e daí para patologia (que corresponde a uma racionalização, momento em que a razão incide sobre a loucura sujeitando-a e tomando-a como objeto).

Desde o século XVIII, restam, contudo, à desrazão e ao desatino, as obras de Nerval, Nietzsche, Artaud, dentre outros; obras que são “indefinidamente irreduzíveis a essas alienações que curam, resistindo com sua força própria a esse gigantesco aprisionamento moral que se está acostumado a chamar, sem dúvida por antífrase, de a libertação dos alienados por Pinel e Tuke” (FOUCAULT, 1979, p. 503).

Seguindo as pistas da análise arqueológica foucaultiana que toma o curso da história através dos papéis que exercemos hoje, pretendemos buscar na obra a colocação dos loucos entendidos enquanto os sem-história. Isto é, a formação da loucura, que nas palavras de Foucault (1999b[1961]), no prefácio à primeira edição de *História da Loucura*, seria em sua materialidade final, ausência de obra. Pois o objeto da arqueologia é o homem e suas verdades criadas, com a ressalva de que a própria noção de homem é ela mesma uma verdade inventada. Sendo o referido livro a arqueologia do silêncio imposto pelo discurso da racionalidade à loucura.

Há de se questionar, entretanto, o que haveria de se silenciar na experiência da loucura se os loucos são os sem-voz? O que há de se calar na experiência da loucura não é uma voz localizável no louco ou em um louco, mas a voz que emerge da experiência da loucura que é intolerável à ordem e ao registro, ao sujeito e à história; a um só passo insuportável aos limites que fundam a experiência e à continuidade com o transcendente. Contudo, uma voz vinda de muitos lugares não se identifica com lugar algum (não se até a identidade alguma), ela é, antes, a presença material da ausência de vozes. O múltiplo não pode ser enclausurado em unidade porque unidade alguma o comporta, sob ele recai a insígnia do interdito.

1.1 - A palavra da loucura: interdito e auto-implicação

Em *A Loucura, Ausência de Obra*, Foucault (1999[1964]) afirma que a loucura percorreu os quatro tipos de transgressão da palavra: as faltas de linguagem relativas às leis; as palavras blasfematórias, que não podem circular; as palavras que são submetidas à censura, por conta de sua significação intolerável; e a palavra que causa um excedente mudo, ou seja, que são submetidas a outros códigos de linguagem que não os que dela fazem parte – esta última chamada por ele de palavra esotérica.

Esta palavra esotérica é pura apresentação. Isto é, ela não representa nada mais que si mesma, designando simplesmente sua expressão, de maneira a se diferenciar

inclusive da palavra mágica ou supersticiosa, as quais presumem o desencadear de algo que lhes confira sentido. A palavra esotérica lança sentido ao infinito, é linguagem ao infinito; isto é, já que ela não remete a algo que a delimite ou a encaixe num jogo de estrutura e dominação, a cada vez que se dá, esta palavra expressa sua própria apresentação no vazio de sentido que soçobra desta própria experiência. É a “dobra essencial da palavra”, aquilo que a palavra tem de fugidia – e que constitui um espaço indeterminado sem luz – que as sociedades têm dificuldade em aceitar (no comum movimento de tolerância, repressão, etc.). A palavra, portanto, só é transgressiva em seu jogo, nas relações que ela estabelece, e não em seu sentido ou em sua matéria verbal, mas é justamente por conta desse desprendimento radical de qualquer sentido que a palavra esotérica é interdita; enquanto linguagem sem referentes e que não serve de referência.

Não obstante, se a loucura é a palavra interdita, linguagem excluída da linguagem, a reforma de Pinel não rompe com esta exclusão, antes a confirma reiteradamente. Sua reforma pretende calar as palavras sem significação dos imbecis; as sacralizadas dos furiosos e violentos; ou ainda as significações interditas ou proibidas dos libertinos e obstinados.

Assim sendo, uma vez que o humanismo atualizado na reforma de Pinel é o cale-se da palavra interdita, da linguagem excluída, não seria surpresa alguma que o enlace entre loucura e doença mental se desfizesse com o esmaecimento do conceito de homem; como deixassem de fazer parte de mesma unidade antropológica. E assim, afastando-se do patológico e mais perto da linguagem, a loucura se efetuará em dobra de algo sem dúvida visível, mas ainda não-nomeável para nós.

Até lá, no entanto, todas as categorias de linguagem dos loucos apontadas acima são justificadamente excluídas. Conjectura Foucault (1999 [1964]. p. 190),

talvez, um dia, não saibamos mais muito bem o que pode ter sido a loucura. Sua figura terá se fechado sobre ela própria, não permitindo mais decifrar os rastros que ela terá deixado. Esses rastros mesmos, seriam eles outra coisa... [dia este no qual] Artaud pertencerá ao solo de nossa linguagem e não à sua ruptura; às neuroses e às formas constitutivas (e não aos desvios) de nossa sociedade.

O que queremos ressaltar com isto é que a ordem contextual que objetiva a desrazão transformando-a em loucura e doença mental não é de uma ordem natural, desde sempre dada como tal. Tampouco ela se interpôs por uma evolução do saber médico em direção à verdade última da loucura, supondo-se que haja uma; ou ainda como uma unidirecional humanização crescente do cuidado e trato com a loucura. O humanismo não é a natureza da humanidade, nossas ações e o decorrer da história não

são uma caminhada rumo ao melhor, são contradição e embate; a arqueologia nos mostra isto indo até partes negligenciadas dos discursos, resgatando elementos convenientemente rasurados ou esquecidos dos enunciados como forma de reconstruir ou reordenar a construção dos saberes, compondo um outro nível de história.

A respeito das diversas formas de se lidar com a palavra da loucura, Foucault (1999 [1964]) pondera que a descoberta da Freud realocou a loucura no campo das linguagens, retirando-a do espaço unívoco de exclusão, de linguagem excluída. Com isto, a palavra da loucura passa a constituir, em relação à língua que cria, sua própria razão de ser e seu próprio sistema de valores – ela contém os signos de sua própria decifração. A loucura, palavra proibida ou intolerável, passa a ser linguagem que envolve a si mesma em seu desvelamento. A psicanálise aborda a loucura pela linguagem, restabelecendo a possibilidade de diálogo com a desrazão. “Algo que se havia calado por muito tempo ou que não possuía outra linguagem a não ser a fulguração lírica, outra forma a não ser a fascinação da arte, tenta de novo falar” (BLANCHOT, 2007, p. 180); ou seja, aquilo que é expressado sob uma forma radical como um grito ou uma ruptura em Goya e Sade, por exemplo, ganha outro campo de expressão com a psicanálise, enquanto domínio de expressão do indizível. Contudo, por conta de seu funcionamento através de interpretação que busca significados velados que sejam capazes de restituir o sujeito ou elementos que o representem, a psicanálise acaba insensível às vozes da desrazão e incapaz de lidar com os signos que emanam daí e que são incompatíveis com esta ordem que a submetem. Se no asilo o olhar alienista concretiza o monólogo da razão, com a psicanálise, é do paciente que parte a fala sem resposta que engendra a desigualdade no movimento dialógico da comunicação².

No momento em que a loucura se inscreve como linguagem esotérica, não comunica mais nada senão a própria criação irruptiva da língua que ela mesma fala. Após Freud, a loucura é uma não-linguagem ou uma linguagem de reduplicação sem ter sido duplicada³, “uma matriz de linguagem que, em sentido estrito, não diz nada. Dobra

² O sistema asilar preza a lei do silêncio enquanto o psicanalítico assimila uma lógica de confissão que redunde em culpa. Não obstante, a psicanálise é um saber que exerce violência a partir da interpretação que se impõe como aparato racional/estrutural, reduzindo por fim e ao cabo as saídas e as entradas que conduzem até o inconsciente aos meandros do instinto ou a uma sobrevalorização do passado. Enquanto interpretação, subjugua seus conteúdos impondo uma forma e um sistema de hierarquização específicos.

³ Guardemos esta colocação de uma reduplicação sem duplicação para desenvolvermo-la mais adiante. Pois não se trata de um duplo, como um sentido verdadeiro sob a superfície, algo a ser decifrado, como uma metafísica de ilusão a ser desmascarada por uma interpretação certa. Mas da verdade que se desenrola na superfície, camadas que se interpõem sucessivamente, figuras que não chegam a um fundo de verdade. A reduplicação sem duplicação é atirar-se ao vazio e ao porvir da experiência no que ela pode outorgar.

do falado que é uma ausência de obra” (1999[1964], p. 196). O que Freud faz é levar ao extremo a saturação da palavra da loucura, até ali onde não diz nada senão ela mesma, até o ponto em que expressa tão somente sua existência.

Pois a loucura não tem seu sentido e seu significado, pois, velado em uma verdade das profundezas. Antes, a loucura pode guardar um excesso de significação, num processo de superfície de incessante produção de sentido que não se amarra ou se restringe ao já dado da experiência. Porém, não é que Freud tenha descoberto uma verdade da loucura que subjaz à racionalidade (dos saberes da psiquiatria e da psicologia de então) como algo que vem à superfície ser banhada pela luz da razão para ganhar sentido. A descoberta freudiana alivia a experiência da loucura do pesado manto que a razão lhe impõe, afastando-a daí, do mandato da consciência, recorrendo ao vazio de sentido para devolvê-la às palavras que, em regime de auto-implicação são algo muito além ou muito aquém dos sentidos dados.

1.2 - O terror, o encantamento e o apaziguamento da desrazão

Há de se questionar: como fora a loucura antes, porém, de toda experiência freudiana e antes ainda de Pinel? Qual fora a relação que se estabelecera entre a loucura, sua expressão e sua linguagem? Neste contexto, as torções que mais nos interessam se deram de maneira paulatina. Primeiramente, na Idade Média, os quadros de Bosch atormentavam porque eram a conversão da desrazão que circulava no mundo pela nau dos loucos, a mesma pintada pelo próprio pintor dos países baixos. Na era clássica, a loucura é ainda imiscuída à desrazão e, enclausurada nas fronteiras do internamento, sucumbe em silêncio. Silêncio este que se prolonga até a modernidade; aí sim, por meio do asilo – que tem a clausura como recurso último –, a psiquiatria, signo do monólogo que o discurso racional impõe à loucura, objetiva esta em doença mental.

Contudo, nesta última experiência, sobressaltam as vozes da desrazão soterradas durante três séculos na cultura ocidental – as vozes da desrazão retornam na literatura e nas artes⁴. São dessas vozes que vamos tratar nesta parte do texto. Afinal, se é no registro de sua linguagem que a loucura mostra seu ser, é através da literatura e da arte

⁴ Foucault (1979) aponta distintas referências da emergência da desrazão em vários campos de expressão que vão de maneira mais tímida e incipiente de Goya a Sade, e que explodem de vez em Nietzsche e Van Gogh, culminando em Artaud.

que é desmantelado o denso manto de silêncio sobrecodificado que isola a loucura. A partir deste novo horizonte de expressão do ser da loucura, podemos entrar em contato com sua experiência e retomar o contato com a desrazão sem a mediação inquisitória de um saber (médico ou “psi”).

Entretanto, o que quereremos dizer com desrazão, afinal? Para Foucault, desrazão é aquilo que não está de acordo com uma razão vigente, inoculada à ordem dominante – de fato, a desrazão abarca a loucura, a mesma que veio a se tornar doença mental, mas compreende também aquela série de categorias sem nenhuma filiação comum que foram reunidas no interior do Hospital Geral durante a era clássica. Ou seja, mais que uma diferença de termos ou mesmo conceitual, a distinção entre loucura e desrazão presume maneiras diferentes de tratamento e colocação, especialmente a partir do ponto em que a loucura começa a ser reduzida à doença mental no século XVII.

Valendo-nos de *Doença Mental e Psicologia* (1975), que trata da loucura como alienação, podemos traçar linhas de uma arqueologia na qual o alienado moderno não é mais um ser possuído por um espírito maligno, mas um sujeito despossuído de si, despossuído da liberdade que caracteriza o homem da consciência – o cidadão de dever da nascente organização burguesa do Estado. Como apontamos acima, o louco é destituído judicialmente da condição de cidadão e socialmente do convívio comum. A compreensão do louco como doente mental deságua em transferência de seus direitos e de seu poder de decisão para outra pessoa. Como apontado no terceiro capítulo de *História da Loucura*, “O Mundo Correcional”, não é que o louco perca a liberdade no asilo, mas sua liberdade é ali circunscrita, restringida e organizada. A loucura implica certa relação do homem com a verdade e com a sua verdade, o que acaba por acarretar consequências à sua liberdade.

A partir da era clássica, a relação do louco com sua verdade passa a ser dada do exterior. Na era da representação⁵, o louco é aquele incapaz de representar a si mesmo no esquema social. A loucura é destituída de sua capacidade de enunciação que gerara medo e terror num contexto de experiência trágica. No entanto, se a época clássica percebe e distingue o indivíduo louco, ela oferece apenas uma definição nosográfica de loucura, uma representação assentada no jardim das espécies. Ela é uma doença de definição abstrata para a medicina de então, que daí propõe as figuras que ilustram a desrazão no plano concreto. Lembrando que a desrazão abrange uma ampla gama de

⁵ Em *As Palavras e as Coisas* e demais obras do período arqueológico, Foucault sustenta que a era Clássica é sobretudo o domínio da representação na experiência.

vida errante que soma ao meramente irracional o primitivo, o mágico, o numinoso, certas categorias de deficiência e marginalidade, dentre outros tipos marcados pela exclusão da ordem da razão vigente. Bane-se o louco e todos aqueles que pensam mal (entenda-se, diferentemente), confinando-os ao mesmo lugar, atirando-os à mesma (falta de) sorte.

Neste contexto, a alienação da qual trata, de um lado, o filósofo, e do outro, o médico, se prestam uma à outra encarnando a mesma figura, a do louco que reúne alienação mental e alienação social e do ser sob o pretexto de uma incompatibilidade geral (leia-se negação) para com os esquemas racionais-representacionais daquele regime de verdade.

Escutemos essa sentença: trata-se de um momento decisivo da história ocidental: o homem, como consumação da razão, afirmação da soberania do sujeito capaz do verdadeiro, é a *impossibilidade* da loucura, e decerto pode acontecer de os homens serem loucos, mas o homem mesmo, o sujeito no homem, não poderia sê-lo, pois só é homem aquele que se consoma pela afirmação do Eu soberano, na escolha inicial que faz contra a Desrazão; infringir, de algum modo, essa escolha seria precipitar-se para fora da possibilidade humana, escolher não ser homem. (BLANCHOT, 2007, p. 176)

A afirmação filosófica do eu soberano, senhor de si e (capaz) da verdade se reúne ao objeto médico bem-ordenado, aquele que se enquadra aos pressupostos do prático – o médico, o cirurgião da época clássica; o descendente daquele mesmo charlatão com funil na cabeça que extrai a pedra da loucura num quadro de Bosh. Não por acaso, são praticamente contemporâneos a abertura do Hospital Geral em Paris e a publicação do *Discurso do Método* de Descartes. Este último é a figura que proclama a hostilidade com o que considera uma extravagância, fechando as portas do pensamento para qualquer relação com a loucura, dando início ao processo que será cumprido na aurora da modernidade de excluí-la totalmente do pensamento.

Não é que a loucura tenha simplesmente desaparecido das discussões da filosofia durante séculos por uma escolha aleatória. Ela é empurrada para alhures do universo do pensar por uma escolha fundada na ameaça que constitui para a ordem do pensamento ocidental entendido a partir da era clássica. Os efeitos deste rechaço são de um lado o silêncio do discurso da loucura e de outro a maçante produção discursiva e extradiscursiva acerca da loucura. Em lugar da aura mística e lírica que rodeia, mesmo que ameaçadoramente, a desrazão, a loucura passa a ser entendida como um problema social ou subjetivo, de saúde, ou ainda, da família. Ao passo em que se passa a exercer um maior controle sobre a loucura, seu rosto assustador e encantador se esvaece em meio a instituições de cuidado, medicamentos e tecnologias que aparelham esta

transição. No contemporâneo, isto é acompanhado do reconhecimento que há “um pouco de louco” em cada um de nós e do apaziguamento das loucuras mais desviantes.

No decorrer do processo em que a loucura deixa de ser uma questão e passa a ser um problema aos saberes (PELBART, 1993), sua positividade é definida na modernidade do século XIX, ainda por uma relação de excepcionalidade com a verdade. A verdade do sujeito psicológico normal é definida a partir da anormalidade que é objeto da psicologia, a loucura, que é definida como doença mental na reestruturação da experiência caracterizada pelo giro da era clássica. Nesta reorganização é que loucura e desrazão são apartadas definitivamente em nossa experiência. Ou seja, é quando a alienação médica se desvencilha da alienação de postulação filosófica que a loucura se separa de vez do campo da desrazão, sendo convertida, através de uma operação de redução, em patologia. Aparta-se de vez o contato com a desrazão dos sem-razão. Tal ruptura é marcada pela criação de um espaço delimitado exclusivamente à loucura: surge o manicômio no rastro dos hospitais gerais⁶.

A separação acontece em duas frentes, o movimento daqueles indivíduos internados que não querem coabitar o espaço com a loucura se dá paralelamente à função de correção dos internos para fins de recuperação da mão-de-obra. O que acaba por atar cada vez mais a loucura à internação e que propicia que em algumas leituras do problema, sob os auspícios da escusa de um mal irremediável, a loucura seja tida como um mal incurável.

A loucura é então objetivada e posta sob a dupla lógica de sujeição e liberação, pautada pelo conceito moderno-burguês de liberdade (segundo o qual entende-se que o louco é tolhido de sua liberdade por ele mesmo, por sua própria condição) que rege as instituições asilares e o alienismo de Tuke e Pinel. Pois a concepção de louco em *História da Loucura* se dá perante a imposição do confinamento e do silêncio a partir da era Clássica e se soma, arqueologicamente ao reconhecimento da medicina. Pinel põe

⁶ Em *As Palavras e as Coisas*, Foucault (2000, p. 67) coloca que “o louco, entendido não como doente, mas como desvio constituído e mantido, como função cultural indispensável, tornou-se, na experiência ocidental, o homem das semelhanças selvagens. Essa personagem, tal como é bosquejada nos romances ou no teatro da época barroca e tal como se institucionalizou pouco a pouco até a psiquiatria do século XIX [...] Segundo a percepção cultural que se teve do louco até o fim do século XVIII, ele só é o Diferente na medida em que não conhece a Diferença; por toda a parte vê semelhanças e sinais da semelhança; todos os signos para ele se assemelham e todas as semelhanças valem como signos. Na outra extremidade do espaço cultural, mas totalmente próximo por sua simetria, o poeta é aquele que, por sob as diferenças nomeadas e cotidianamente previstas, reencontra os parentescos subterrâneos das coisas, suas similitudes dispersadas”. São pelas marcas da experiência com a linguagem, por relações de estranhamento e proximidade com a linguagem – relações de distorção, pois – que ele associa nesta obra o poeta e o louco na episteme clássica que é a da ordem e organização.

em jogo outro tipo de submissão do corpo, não mais uma relação heterônoma de aprisionamento, pura e simplesmente, mas de submissão voluntária do corpo ao tratamento (a cura sendo a sujeição ao outro e ao sistema econômico). O alienismo incorre em uma configuração de interiorização da relação loucura/razão, intimamente relacionada à moralidade, fundando um posicionamento e uma atitude crítica para com a loucura.

Nesta ordem, o embate entre loucura e razão passa a ser da alçada da interioridade porque o pensamento não o comporta mais, ele é expulso da ordem da experiência e passa a ser do domínio exclusivamente individual, subjetivo, porém, restrito ao sujeito louco. De fato, a ascensão da atitude crítica para com a loucura só pode ocorrer com o decair da experiência da desrazão, gradativamente soterrada e silenciada desde o início da era clássica. Os loucos da Renascença são, sem dúvida, marginais, embora não totalmente excluídos, são de certa forma integrados ao funcionamento da sociedade, integram o pensamento e a cultura. Foucault (1999[1970], p. 214) afirma que “depois do século XVII, produziu-se uma grande ruptura: toda uma série de modalidades transformou o louco enquanto um ser marginal em um ser completamente excluído”. Por meio de ações policiais de manejo e internação do louco, a humanidade ocidental constituiu uma das escolhas originais mais importantes da sua história. Desde então, a loucura, separada das figuras da desrazão que a acompanhavam até a era clássica, vem a ser entendida como doença e ela (a doença loucura) passa a expressar a verdade última do sujeito, desnudando-o até o ponto de satisfação da leitura antropológica de homem, definida anteriormente no texto. Assim, o rompimento da loucura com a desrazão propicia que a doença seja ontologizada. O diagnóstico adquire poderes de enunciação sobre o ser do indivíduo que examina, nisto consiste a verdade que o saber quer impor sobre sua não-relação com a loucura, ignorando sua linguagem de auto-implicação e submetendo-a a seus regimes de objetividade e coerência. Ressaltando o processo no qual a loucura deixa de fazer parte do pensamento e passa à alçada do encantamento, Foucault (1979, p. 19) é enfático:

conversão fundamental do mundo das imagens: a coação de um sentido multiplicado o libera do ordenamento das formas. Tantas significações diversas se inserem sob a superfície da imagem que ela passa a apresentar apenas uma face enigmática. E seu poder não é mais o do ensinamento mas o do fascínio.

Ou seja, quando passa ao âmbito de uma prisão de formas, na tentativa de se positivar uma forma determinada, calcada nos saberes e tendo como pano de fundo a mediação de uma racionalidade imperante, é que a loucura, ausência de obra se abre às

inúmeras significações. Fundo e figura se mesclam desestabilizando as relações sujeito e objeto, e aquilo que avaliza o conhecimento racional. A loucura excluída não representa nada.

Por fim, se a relação de exclusão que se dá com a desrazão e a loucura não é tão diferente, o que muda sobretudo, é a relação da sociedade com esta exclusão e com aquilo que é excluído. Este é o ponto central da argumentação foucaultiana e levanta algumas questões. A partir daí, podemos conjecturar que a estranheza da “humanização” da loucura corresponde processo de desaparecimento total da desrazão e seus traços escusos de outrora em prol do paradigma da doença mental, asséptica e sobre a qual guardamos mais uma inofensiva quase indiferença do que medo ou encantamento.

É através desta humanização que nossa sociedade engloba a loucura que lhe seria exterior, uma vez que “a modernidade, tornando tudo familiar, aprendeu a domesticar o Estranho, seja sob o modo da tutela clínica, da dominação técnica ou da oposição antitética.” (PELBART, 1993, p. 95). Isto é, através de uma operação marcadamente de controle, a desrazão se torna a forma primordialmente soterrada quando a loucura aparece em cena.

A desrazão marca uma diferença deveras incontornável e capaz de exercer sobre o homem poder maior do que qualquer loucura e a relação fundamental de sua exclusão se dá antes mesmo das grandes interações que denuncia Foucault (1979) e de maneira ainda mais radical do que acontecera com esta. Pois a desrazão carrega as marcas de uma intransponível resolução de exterior, designada sob diversas formas, “como Caos do Mundo, Aventura da Linguagem, Estranheza da Natureza, Transcendência do Divino, Fúria da Morte, Sagrado dos Elementos, Bestialidade do Humano etc.” (PELBART, 1993, p. 95). Através destes termos, é que o homem se relaciona com aquilo que é impossível a seu estatuto e à sua linguagem, com aquilo que lhe é diferente e absolutamente estranho enquanto homem e enquanto depositário do discurso da unidade, tornando-o descentrado em relação à experiência de nossa cultura.

1.3 - Ausência de obra e o mar da linguagem: o canto de Orfeu e o canto das sereias

A linguagem da literatura, por sua vez, é o descentramento das palavras da linguagem corrente, da língua padrão. A escrita suspende o domínio da língua, logo, o

papel da crítica literária consiste justamente no trabalho sempre inacabado de drenar de volta as palavras, da língua (descontextualizada) para a língua comunal (e das regras de linguagem) – de um discurso menor, para um discurso maior, como exploraremos no terceiro capítulo mais a frente.

Se a escrita literária opera a suspensão das regras da língua, mesmo que se faça dela e apesar de se fazer nela, a crítica não é mais que uma segunda linguagem confabulada exteriormente à literatura e que pretende dar conta deste vazio – estabelecido entre a psicologia de sua criação e o ato de sua leitura, na intimidade da obra, como ressalta Blanchot (2011b). A crítica tampouco pode pretender encerrar a obra na língua que cria, que é sempre provisória. Isto é, a crítica é o movimento imprescindível embora nunca totalmente realizável em plenitude, de produção de sentido para a obra. Foucault (1999[1964], p. 197) coloca isso nos termos do jogo em que a “fala é reconduzida à sua língua, e através do que a língua é estabelecida sobre a fala”.

Não é que loucura e literatura sejam frutos do mesmo funcionamento psicológico, pois a primeira não é o nascimento de uma obra ou sequer sua manifestação. Foucault (1999[1964], p. 197) assinala na mesma página que antes, a loucura entendida como uma linguagem “designa a forma vazia de onde vem essa obra, quer dizer o lugar de onde ela não cessa de estar ausente, no qual jamais a encontramos porque jamais ela aí se encontrou”. Concepção que, depois de Mallarmé, Roussel e Artaud, a literatura têm se aproximado cada vez mais, pois o ser da literatura tem a ver com a auto-implicação e com seu duplo, não se apoia no sentido, tampouco na estrutura.

Podemos afirmar que o interesse e aproximações com a literatura se dá em três eixos na obra de Foucault: A) o que a associa à loucura, com Artaud e Hölderlin; 2) o que gira em torno do problema da sexualidade com Sade e Bataille; e 3) o que se faz perante o problema da linguagem, com Mallarmé e Blanchot. Em *Loucura, Literatura e Sociedade*, Foucault afirma que a obra de Sade só foi possível porque a figura humana Sade passou pelo sistema de exclusão ao qual fora submetido. Seu interesse por escritores tão distintos como Mallarmé, Artaud, etc. se dá no ponto em que “o mundo da loucura que havia sido afastado a partir do século XVII, esse mundo festivo da loucura, de repente fez irrupção na literatura” (1999[1970], p. 215), neste ponto seu interesse pela loucura vai ao encontro com o interesse pela literatura.

Até o final do século XVII, escreve-se para circular em determinado círculo social, com o intuito de ensinar ou divertir. Depois disto, à medida em que se assemelha

à loucura como atividade vertical e intransmissível, a escrita pode existir sem um público (em um ou outro momento Blanchot e Piglia referem-se a livros escritos para não serem lidos e assim se perderem no universo de obra). Pois a loucura é a palavra destituída de seu valor de troca,

mas, no fim das contas, os dois extremos se encontram. Essa escrita não circulatória, essa escrita que se mantém de pé é justamente um equivalente da loucura. É normal que os escritores encontrem seu duplo no louco, ou em um fantasma. Por trás de todo escritor esconde-se a sombra do louco que o sustenta, o domina e 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[1970], p. 220).

O risco de ser levado nestas correntezas é característica do ato de escrita. Aí reside a subversão da escrita, aquilo que o texto foucaultiano toma de empréstimo a Barthes, considerando o caráter intransitivo da escrita e sua função de transgressão. Piglia (2004) relata em *Formas Breves*, a audácia e perspicácia de Joyce que fora capaz de ouvir o canto e a voz secreta das sereias, tão sinistro quanto sedutor, para depois contá-lo sobre sua escrita, fazendo desta o relato velado desta transmissão imprecisa. Não obstante, o escritor argentino conta-nos ainda um trecho muito interessante que se soma à sua opinião sobre o escritor irlandês. Quando estava escrevendo *Finnegans Wake*, Joyce escutava muito sua filha Lúcia, a qual, tida como psicótica, era encorajada pelo pai a escrever, como uma das formas de atravessar as passagens que sua condição que relegara. Eis as palavras de Piglia (2004, p. 55-56):

Joyce nunca quis admitir que sua filha estivesse doente e procurava instigá-la a sair, a buscar na arte um ponto de fuga. Uma das coisas que Lúcia fazia era escrever. Joyce a instigava a escrever, lia seus textos, e Lúcia escrevia, mas ao mesmo tempo se colocava sempre em situações difíceis, até que por fim recomendaram a Joyce que fosse consultar Jung. Estavam vivendo na Suíça, e Jung, que escrevera um texto sobre o Ulysses e portanto sabia muito bem quem era Joyce, tinha ali sua clínica. Joyce então foi vê-lo, para lhe expor o dilema da filha, e disse a Jung: "Aqui estão os textos que ela escreve, e o que ela escreve é o mesmo que eu escrevo", porque ele estava escrevendo o *Finnegans Wake*, um texto totalmente psicótico, se o olharmos dessa perspectiva: inteiramente fragmentado, onírico, atravessado pela impossibilidade de construir com a linguagem outra coisa que não seja a dispersão. Assim, Joyce disse a Jung que sua filha escrevia a mesma coisa que ele, e Jung lhe respondeu: "Mas onde você nada, ela se afoga". É a melhor definição que conheço da distinção entre um artista e... outra coisa, que não vou chamar de outro modo que não esse.

O autor trata, neste espaço de nadar, nadar no mar da linguagem, donde o louco está à deriva, atirado aos mares e às marés, enquanto o escritor é capaz de enfrentá-los entrando neles – é capaz de escapar da deriva e impor ritmo e rumo à sua trajetória. Entre nadar e se afogar há, evidentemente, uma diferença não apenas de condição, mas de manejo. O manejo é sempre singular, para cada caso ou para cada escritor; é a maneira como, loucura ou literatura, se lida com a ausência de obra. Para discorrermos sobre os riscos e as promessas deste vazio abismal no qual James e Lúcia Joyce têm

distintas posições, evocamos a literatura como escuta do canto das sereias que precede uma navegação no mar da linguagem.

Foucault, em *O Pensamento do Exterior*, sustenta que ao aproximar frases impossíveis como “eu minto”, “eu escrevo” e “eu deliro”, nos aproximamos das culturas que assimilaram louco com divindade, besta ou signo. “E surpreender-se-ão, sem dúvida nenhuma, que nos 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” (1999[1964], p. 198) – talvez o canto de Orfeu que se faz na e pela pulsante ausência de Eurídice⁷.

Se “eu minto” fora capaz de constranger o sistema de enunciação grego, segundo o qual aquele que falava era também sobre o qual era falado, o “eu escrevo” é a chave para a literatura moderna. Ora, o “eu” não pode escrever literatura moderna, não da maneira como Foucault (2001[1966]) juntamente com Blanchot (2011b) e outros pensadores compreendem-na. Da mesma maneira, como é complicador o “eu faço obra”, só se pode haver obra quando e como haja ausência de obra.

Se no “eu falo” a linguagem se assume em estado bruto, desfazendo-se de qualquer responsabilidade do sujeito que fala sobre ela, uma vez que é exterioridade pura, ela se faz passagem à interioridade apenas superficialmente. Trata-se, antes, de uma passagem ao fora⁸ – a linguagem escapa à forma de ser do discurso. Logo, a literatura consiste no alheamento não apenas do eu, como também afastamento da linguagem das regras, da linguística ou da sintaxe, que a pretendem subjugar, distanciando-se dos signos e dos significados eles mesmos.

Enquanto o “eu penso” cartesiano afirma a existência de um sujeito (do sujeito tal qual concebido pelo pensamento cartesiano), a antítese do “eu falo” remete à dissolução de qualquer possibilidade de sujeito e sujeição – inclusive a sujeição da linguagem é colocada em xeque aí, como se esta de repente se rebelasse contra o sujeito e libertasse as palavras dos objetos. Se por um lado o pensamento do pensamento leva a uma profunda interioridade, por outro, a fala da fala leva à literatura, este fora no qual desaparece o sujeito, dando lugar a outras formas de ser.

Porém, retornemos ao problema de Orfeu e do canto das sereias para desenvolvermos a reflexão sobre a ausência de obra. Blanchot (2011b, p. 186) afirma que “quando Orfeu desce em busca de Eurídice, a arte é a potência pela qual a noite se

⁷ Referimo-nos, ao belo texto de Blanchot (2011b) em *O Espaço Literário*, “O Olhar de Orfeu”.

⁸ O conceito do fora, muito importante para a dissertação, é devidamente elucidado no terceiro capítulo.

abre”. Entretanto, Eurídice é no máximo musa, nunca canção; ela não canta, quem canta é Orfeu, que canta sua falta.

Por outro lado, o canto das sereias, não é como um resíduo artístico, ou o arcabouço imaginário da humanidade. Não são imagens, tampouco são reproduções – que passariam pela imagem. O canto das sereias é a promessa do por vir da obra. Quase como se escrever fosse unicamente um desdobramento deste canto primeiro. O canto mudo das sereias é como o rosto de Eurídice voltando à terra dos mortos, ambos são o vazio sobre o qual se faz obra. Em outros termos, a figura do rosto de Eurídice é tanto quanto o canto das sereias um vazio pleno em potência, condição para a obra. Potência de significação que aparece como não-significação.

O canto das sereias é tão somente encantamento e apreciação, não é uma direção de vida, não resolve dilemas, não ajuda nas escolhas; o canto das sereias não dá lição. Transita entre a mais pura falácia e a mais audaz das verdades. Mentira primeira que é verdade última, ou vice-versa. As sereias cantam, contudo, seu canto não satisfaz. É um canto imperfeito que anuncia todo canto por vir, levando aquele que o ouve à possibilidade de produção de canto (obra). A verdade derrisória cantada pelas sereias leva ao ponto que se desaparece e no qual desaparece também a música. Verdade que é dita através da morte. Verdade inegável e inconsolável reiterada na morte da tripulação do herói na Odisseia e na volta de Eurídice à terra dos mortos no mito de Orfeu. Inegável prazer da queda, abertura em que se perde o eu (BLANCHOT, 2005)⁹.

O vazio aberto ou indicado pelo canto das sereias é o de uma criação que presume sacrifício, um eu que se esvai. “A obra exige que o homem que escreve se sacrifique por ela, se torne outro, se torne não um outro com relação ao vivente que ele era, o escritor com seus deveres, suas satisfações e seus interesses, mas que se torne ninguém, o lugar vazio e animado onde ressoa o apelo da obra” (BLANCHOT, 2005, p. 316). Deixa-se o eu para que haja canto, para que haja obra. É a travessia do mortal canto das sereias que restitui¹⁰ o inominável do outro lado da travessia, que é a obra. Isto mesmo, de um lado da travessia, o vazio, do outro, a obra. Vazio que é condição, entretanto, da obra. O canto das sereias é condição de possibilidade para o canto de Orfeu. Ora, a verdade da travessia é assentada no poço de ilusões que são as sereias.

⁹ É neste ponto que reside a fala do neutro impessoal, desvincilhada de eus, de sujeitos

¹⁰ Deleuze e Guattari (2000) consideram a arte uma das formas específicas de expressão do pensamento. Partindo do que ela tem de cisão e de abertura, entendem-na como uma possibilidade de restituição do infinito que passa pelo finito. Blanchot (2005), por sua vez, entende que há restituição como um elemento de composição que se dá no encontro com o vazio do abismo. Restituição que restitui aquilo que não fora tido anteriormente, restitui algo totalmente novo que, embora inscrito no passado, só se realiza no futuro.

Ilusões de um poço muito real, a partir do qual (das ilusões que daí emanam) são criados reais.

A obra é o canto das sereias contado, o jogo de presença-ausência que torna este canto tão fascinante apesar de sinistro. Portanto, para Blanchot (2005) a luta entre a trajetória heróica de Ulisses e o encontro mortal com o canto das sereias é a luta entre aquilo que de fato há na obra e o vazio que é condição a esta. O poema (a palavra literária, a escrita – o canto de Orfeu) é o produto desta luta que se dá no encontro de Ulisses com a força e a voz do abismo. A abertura para o infinito se dá neste encontro, infinito de significação da obra, que se dá na realização da ausência de obra, pela implosão de toda significação estável.

Pois a obra é o infinito do mar a navegar, mas também é o porão que guarda e priva da esperança do navegar. Mesmo que não se afogue, nada, entretanto, garante os destinos das águas deste mar de linguagem. “A palavra de ordem que impõe aos navegantes é esta: que seja excluída toda alusão a um objetivo e a um destino” (BLANCHOT, 2005, p. 6-7). O canto mudo das sereias é sedutor como o é a vertigem que se sente não apenas ao olhar para baixo de um ponto alto, mas também de se olhar de baixo para um ponto muito alto. O navegante não consegue fixar o alvo ou predizer o destino de sua navegação – ele está insistentemente reduzido à deriva destas superfícies.

Enquanto Ulisses navega, a voz é a possibilidade de narração, de vida, para Orfeu, o lamento, a perda absoluta – a profundidade que esvai na superfície. Um faz epopeia, o outro canta sua própria ruína, materializada e traduzida na queda de Eurídice que nela se perde para sempre. Ulisses, no entanto, pode se arrepender de não ter cedido ao sedutor canto mortal, enquanto Orfeu, pode se resignar em ter visto o rosto proibido no momento mesmo em que ele se desfazia na noite eterna. Afinal, Eurídice – que é nada mais que a promessa de um rosto tal como as sereias são apenas a promessa de um canto e do que viria após este – é chamada da sombra pelo canto que aplaca a morte.

É interessante destacar o comentário de Foucault do olhar de Orfeu sobre a morte – a vida se desfazendo, desaparecendo e da qual se preserva apenas o nada –, o mais terrível que se pode enxergar, em seu extraordinário poder de atração.

A esse olhar que, no limiar oscilante da morte, vai buscar a presença desaparecida, tenta trazê-la de volta, imagem, até a luz do dia, mas dela conserva apenas o nada, onde o poema justamente pode aparecer (...) O olhar de Orfeu recebeu a mortal potência que cantava na voz das sereias (2001[1966], p. 235-6).

De fato, há uma linha que liga a visão da queda de Eurídice a todo canto posterior de Orfeu. Pois Blanchot afirma que o canto das sereias não satisfaz, ele no máximo aponta

os caminhos para onde devem caminhar a felicidade da obra. Uma vez que a sedução do canto das sereias reside justamente no vazio que ele abre¹¹.

Navegar no mar da linguagem, antes ou depois de passar pela ilha das sereias e o que se faz com a audição do canto delas. Esta parece ser a questão da ausência de obra, de literatura ou de loucura, de James e de Lúcia Joyce. Uma questão de procedimento.

1.4 - O procedimento

No capítulo intitulado “A Transcendência do Delírio” de *História da Loucura*, Foucault (1979, p. 237) afirma que “a linguagem é a estrutura primeira e última da loucura. Ela é sua forma constituinte, é nela que repousam os ciclos nos quais ela enuncia sua natureza”. Ou seja, a loucura tem por instrumento e expressão a linguagem. Por sua vez, Deleuze (2011, p. 20) aponta que “a psicose é inseparável de um procedimento lingüístico variável. O procedimento é o próprio processo da psicose”. Ora, podemos presumir que entre delírio e linguagem há poucas coisas em comum. Uma é o parâmetro de traduzibilidade da comunicação entre os homens, representa as possibilidades formais de partilha, outra é a impossibilidade e a quebra deste sistema de significação e partilha pela intrusão de incursões particularíssimas. Mas o que os reúne num procedimento que diz respeito à psicose (afecção delirante) e à linguagem necessária e simultaneamente^{12?}

No segundo capítulo de *Crítica e Clínica*¹³, “Louis Wolfson, ou o procedimento”, Deleuze (2011) postula que o procedimento é um colocar-se na língua, escutando o canto das sereias e sobrevivendo a ele para contá-lo posteriormente. Terreno donde as palavras são desvinculadas das significações que as ligam aos objetos ou à linguagem corrente e, mais importante ainda, livra a linguagem da exigência

¹¹ Aí residiria o mútuo atravessamento do vivido e do vivível é a questão é a questão da obra, como coloca Deleuze em *Crítica e Clínica*. Todos estes elementos – olhar, canto, voz, travessia – são imprescindíveis à obra.

¹² Afinal, o que diferencia a loucura da literatura é o saber. Problematização a ser abordada no capítulo seguinte.

¹³ Livro no qual Deleuze se põe a estudar a literatura de língua inglesa, especialmente a norte-americana; acreditamos que tocado pelo fato, segundo suas palavras, de que “o ato fundador do romance americano, o mesmo que o do romance russo, consistiu em levar o romance para longe da via das razões e dar nascimento a esses personagens que estão suspensos no nada, que só sobrevivem no vazio, que conservam seu mistério até o fim e desafiam a lógica e a psicologia” (2011, p. 107). Esta literatura e seus personagens não podem ser entendidos ou não faz sentido lê-los através dos postulados racionais ou da psicanálise, que o autor considera ainda um sopro último da razão sobre a existência. Romancistas que olham, pois, para o mundo com olhos de profeta, não de psicólogo.

mesma de esquemas de significação objetivos e univalentes; é o lançamento de si num espaço que abre a linguagem à multiplicidade; um uso intensivo da linguagem, sem amarras a significações; esta linguagem da diferença é o que o filósofo francês chama de procedimento.

Entretanto, o procedimento é, ele mesmo, um acontecimento, marcada indelevelmente por singularidade. Por isso a fórmula de Bartleby exposta no décimo capítulo do supracitado livro condiz a Bartleby apenas, não se estendendo como fórmula geral para aventureiros no mar da linguagem. O fim abrupto revela a indeterminação daquilo que Bartleby recusa, como se na verdade ele não recusasse, mas afirmasse. E, afirmando sua recusa com certa pompa de inatingível ele parece tornar-se de fato inalcançável pelas palavras do advogado na peça. Este fala na linguagem corrente, língua dos homens frívolos e mundanos que habitam os lugares-comuns da fala e das heranças, alimentam os clichês e as tradições sem um pingão de questionamento – configurando aquilo que Deleuze denomina de um personagem particular. Um personagem particular porta características que o formam e formam sua imagem de acordo com o meio em que são inseridos na obra – este é afetado pelo meio.

Já Bartleby, podemos considerá-lo, juntamente com Deleuze, um personagem original, um personagem que afeta o meio. Pois ele é inexplicável, não justifica seus atos e sua existência e tampouco é por eles justificado. Bartleby sabe de alguma coisa muito grande ou muito poderosa que ninguém sabe e isto o coloca num lugar de destacamento à generalidade expressiva humana. Ele sabe algo inexplicável e inexprimível, seu irracionalismo superior é a marca de sua fórmula, o legado e o que propicia a aplicação de seu procedimento.

No fundo, sua fórmula não chega sequer a ser uma recusa, mas a afirmação de uma preferência. Bartleby prefere não (*I would prefer not to...*). A fórmula implode a ordem dialógica dicotômica da escolha, demole o preferível e o não-preferível. Ela é a colocação de uma escolha sem termo, no bojo da qual cresce o indiscernível e indeterminação, nunca a certeza ou a clareza esperadas de uma escolha. A fórmula de Bartleby é seu procedimento, consiste em arrasar a vontade subtraindo-lhe qualquer preferência inteligível como escolha. Escolha que expressa não uma vontade de nada (como um vazio estrutural), mas um nada de vontade pulsante e violento à própria lógica da escolha. É como se o sim ou o não de Bartleby fossem demasiadamente fracos para exercer alguma vontade. O paradoxo do nada de vontade se dá porque a vontade

presume um mínimo de saída do zero para existir e o “prefiro não” não é um preferir nada, mas um nada preferir, não-preferência.

Com efeito, Bartleby nem afirma nem nega, constituindo assim uma dobra da linguagem na qual ela volta-se a si mesma. A fórmula e sua aplicação colocam Bartleby num ponto de estrangeiramento (estranhamento) em relação à língua (apesar de nascer dela), que seria gerida por outras regras que não as que comumente se usa. Contrariando todo e qualquer referencial, a língua original é impessoal e inumana. Ela não lida com escolhas do cotidiano ou da existência, pois está fora do cotidiano e da existência. Na medida em que não trata de particular algum, não obedece às regras gerais nem se prende a semelhanças, assim como não respeita referências, esta linguagem é explosão em diferença. Logo, a literatura se exerce enquanto terreno despojado de eu ou razão. Não se trata da fala do escritor ou do leitor, mas de uma terceira pessoa, uma potência impessoal capaz de atingir a máxima singularidade.

Afinal, Bartleby desestabiliza toda lógica de pressupostos gerais, antepostos da razão no agir. O advogado dirá que ele não é um homem de suposições, mas de preferências. E a preferência de Bartleby pela ação de não preferir, desfaz todo referencial da língua com relação às coisas e também às ações e estados de coisas. Ele escapa aos esquemas de definição, é o vagabundo (o sem-lugar) do não-movimento, aquele que, não se movimentando, é vagabundo porque é deslocado em referência (novamente, a ausência de referências) ao movimento do mundo.

Deleuze comenta que Bartleby é demasiadamente liso para que se possa pendurar qualidades que o definiriam. Não sabemos de sua história e praticamente nada podemos dizer de suas características. Ele é o homem em um estado outro de coisas – está num estado de indiferente diferença. Não por acaso, na peça, Bartleby é aquele que não é visto, ele obedece ao estranho regime imposto pelo advogado de ficar a trás do biombo. Aliás, ele entra de cabeça neste regime, não abandona o biombo e emite a fórmula quase como uma palavra esotérica, cuja possibilidade de significação está contida apenas nela mesma.

Palavra que diz a si mesma e, dizendo-se, longe de tautologia ou de cadeia de significações (que são ainda assim cadeias, aprisionam sentidos) faz a linguagem cair no silêncio que, mais que vazio, é a plena manifestação de um nada de vontade. Abrindo a linguagem para além do que fora permitido a ela designar. O destino de Bartleby não deixa dúvidas, ele para de copiar as palavras: não pode mais copiar. Incapacidade de

fazer igual à linguagem rasteira do cotidiano, esta é a marca operacional de sua língua original.

Não obstante, “a fórmula germina e prolifera. A cada ocorrência é o estupor em torno de Bartleby, como se se tivesse ouvido o Indizível e o Irrebatível. E é o silêncio de Bartleby, como se tivesse dito tudo e de chofre, esgotado a linguagem” (DELEUZE, 2011, p. 93). Ele repete com mais ou menos variações a fórmula nas mais variadas situações. Neste ponto, cada nova modulação, na verdade, cada enunciação (modulada ou não) da fórmula, soma mais loucura ao redor de Bartleby, loucura que acomete sobretudo o advogado que parece, desajeitado, se afogar cada vez mais perante a fala monótona de um outrora submisso Bartleby. Este sobrevive à distância destas manifestações, distância que é gerada pelo suspense de sua não-escolha.

Ora, o procedimento se dá como acontecimento, ele não se restringe à fala ou ao pensamento, mas seu efeito é sobre a ação. Logo, ao enunciar a fórmula em que consiste seu procedimento, Bartleby não apenas para de copiar, a fórmula afirma a negação daquilo que ele não quer fazer e daquilo que ele fazia – o que, em tese, preferiria continuar fazendo.

Uma vez que o procedimento refere-se a um colocar-se na linguagem (e não no eu, no sujeito), é o caráter representacional – de percepção e do pensamento – que diferencia os fenômenos (alucinação e delírio) dos sentidos saudáveis. Evidentemente, não cabe diferenciar percepção e alucinação, ambos incorrem na produção de mundos por vieses distintos. Deleuze ressalta três aspectos que aparecem na experiência de produção de mundos pelo ato de escrever: a despersonalização, ascendência do impessoal; a criação de uma língua menor e, nesta operação, a experimentação de um limiar. Através do procedimento entramos em contato com certa dimensão do real na qual a vida passa na linguagem, constituindo mais que visões, audições ou mesmo ideias, construindo possíveis para a experiência.

Neste ponto se apresenta um momento elementar ao procedimento, que é a desconstrução da desconstrução, dela se forma o por vir da experiência de criação artística. Trata-se de um procedimento que tem como fim um outrar-se. Tornar-se outro num processo inconscientemente consciente. Piglia (2004) sustenta ainda a opinião de que a psicanálise é a empreita de escuta da voz das musas que os escritores convocam, como uma música que se dá no cerne da linguagem, mas que é ainda diferente da linguagem, como outra linguagem que nasce traindo a linguagem primeira. Criação que é o engendramento que se dá por uma ruptura e por um contingente inconciliável,

comum à literatura e à loucura. Ora, Deleuze (2011, p. 95) insiste que “é próprio da psicose pôr em ação um procedimento que consiste em tratar a língua ordinária, a língua *standard*, de modo a fazê-la ‘restituir’ uma língua original desconhecida”. Parece-nos que o drama que envolve Bartleby é a habitação deste espaço sem lugar, o hiato reflexo do procedimento de estrangeiramento da língua. Procedimento que provoca a experimentação do agramatical e faz uma linguagem anti-natural, sem vínculos óbvios, evidentes ou ocultos. Escancarando radicalmente que tudo é criação, conclui-se pelo engendramento de uma língua inumana. Processo de linguagem que diz sobre uma produção, mas também sobre uma loucura.

1.5 - A produção da loucura

Aqui chegamos ao ponto de problematização desta dissertação. Até agora, preparamos o terreno para a ideia de que literatura e loucura se reúnem sob a égide da ausência de obra. Ambas suspendem todo sentido pré-estabelecido, se dispõem perante um vazio abismal, um nada de significado que é ainda assim possibilidade de toda significação, apesar de não chegar nunca a um sentido último. Por isto afirmamos que a ausência de obra é o que possibilita a própria obra; no caso da literatura, o livro, no caso da loucura, o que chamamos aqui de produção da loucura. Um conceito que criamos a partir de certo parentesco com o que Deleuze (2011) chama de procedimento em *Crítica e Clínica*.

Mantendo a ambivalência, entendemos por produção da loucura, algo que transita entre a loucura produzida e aquilo que a loucura produz. Esta noção compactua com o procedimento que começamos a descrever acima: a extração da outra face da língua, a execução de certa arte de bricolagem que corta e recompõe os nexos (desterritorializa e reterritorializa¹⁴). A produção da loucura é algo entre os produtos

¹⁴ Valemos-nos da noção de território para pensar as superfícies e percepções da loucura a partir das modulações da arte. Em se considerando a concepção da realidade enquanto composição de linhas, a noção de território condiz a um emaranhado interpenetrado de fluxos de forças e linhas abstratas e se dá a partir da expressão do que o caracteriza, “há território a partir do momento em que componentes de meios param de ser direcionais para se tornarem dimensionais, quando eles param de ser funcionais para se tornarem expressivos” (DELEUZE & GUATTARI apud ALVAREZ & PASSOS, 2009, p. 133). Deleuze e Guattari (1992) ponderam que a arte pretende nos restituir, através dos perceptos (que nos retiram dos lugares habituais) e afectos (que consistem nos aspectos não-humanos dos devires que nos atravessam) que cria, algo que fora perdido, num jogo cujo fim é justamente não ter finalidade alguma. Assim que, com a reterritorialização que propomos, afirmamos mais que a criação de um novo território, a emulação de uma topologia distinta, a qual constitui uma linha de fuga aos preceitos sob os quais é tomado o louco.

advindos da loucura, ou melhor, as condições e formas de tal produção e o processo de subjetivação da loucura (valendo-nos novamente de Deleuze, dizemos que é algo que se dá mediante processos de corte e conexão). Pois a loucura não é ausência de subjetivação, mas uma subjetivação que não se amarra ao que sustenta a subjetividade dos não-loucos; estes últimos são entendidos ora como estruturados, ora como sujeito ensimesmado, enquanto os fora-de-si não podem se apregoar aos ditames que definem estas categorias, porque perante eles, a loucura é capturada na forma de doença. Referimo-nos aqui a um procedimento que é um enlouquecimento não da linguagem, mas um enlouquecimento que passa pela linguagem.

Afinal, esta é a tese defendida por Deleuze no livro citado acima, a de que a linguagem carrega as possibilidades de construção para além do corte que ela necessariamente incorre. Tendo em vista as manifestações de loucura possíveis a partir da modernidade –apontadas por Foucault (1979) em obras como a de Nietzsche e Artaud, para nos resumirmos a dois nomes – localizamos neste ponto de ruptura com a sua redução em doença mental, o que denominamos produção da loucura. O que interessa à produção da loucura enquanto procedimento é a desconstrução do produto da desconstrução operada pelo corte. Ela é a reterritorialização do que fora desterritorializado, não para fins de restituição do território primeiro (o estado pré-adoecimento se falamos de saúde; as formas originárias se tratamos de processos de criação), mas para constituir novos territórios, novas expressividades e expressões – restituição, pela abertura ao vazio, de algo que nunca existira, isto é, engendramento do novo na experiência. Pois Deleuze (2011, p. 30) aponta que “o procedimento impele a linguagem a um limite, mas nem por isso o transpõe”, ou seja, o procedimento leva aos limites, radicalizando o ser no seu contato com o vazio.

A linguagem, por ela mesma, não confere sentido, a linguagem apenas ratifica e retifica e faz ambos de acordo com regras bem delimitadas em cada tipo de discurso, de acordo com o espaço no qual se dá cada linguagem. De maneira que os nexos e as ligações que estabelecem a produção da loucura são aqueles da ordem que liga a loucura à literatura, para além do enlouquecimento da linguagem. Nexos que se dão sob a forma de experiências que extrapolam as formatações restritivas e desvinculam a loucura da doença mental, nem que seja por um instante fugaz, o momento em que a produção da loucura exerce sua ação de composição.

A desterritorialização, por sua vez, presume o arrancar fulminante de um território, conduzindo necessariamente a outro, produzido no processo ou já dado.

Na literatura, o contato com o vazio da morte anunciada no canto das sereias remete à criação de um mundo possível. No cruzamento com o que há de frágil no homem e na loucura, por sua vez, este vínculo é expressado na herança com a lepra, que consiste na exclusão daqueles que sentiram, em vida, a presença da morte. Foucault (2001[1963b], p. 47) aponta em *Linguagem ao Infinito* que esta proximidade com a morte é o que possivelmente cava “no ser e no presente o vazio a partir do qual e em direção ao qual se fala”, e que, pela mesma sorte, impulsiona à escrita.

Neste contexto, a produção da loucura é apresentada sob três aspectos: 1) como um entreposto na interface entre arte e loucura – ambas se encontram no limiar de uma experiência-limite, donde experiencia o vazio da morte; 2) uma vez que o mundo do presente é negado à loucura, resta àqueles em contato com o vazio da morte, se atirarem na presença pulsante de um mundo porvir, procedendo não por negação deste mundo, mas por afirmação de uma outra relação com a língua (mundo) e nesta afirmação, terminam por minorar a língua maior (fazer um uso menor da língua) na qual falam em seu próprio exercício; 3) pela linguagem outra da loucura, a que escapa ao estereótipo tanto da língua padrão quanto à que a doença proporciona como sintomatologia e percepção. A linguagem outra da loucura se dá por uma ação que propicia na língua o estrangeiro, isto é, pela minoração de uma língua no seio da língua em que se escreve fabrica-se possíveis e reais.

Estas problematizações são desenvolvidas no decorrer do texto. Em sequência, transitamos por outras relações estabelecidas entre a produção da loucura e a construção de possíveis.

1.6 - Limite e transgressão

É fato que literatura incorre em certo procedimento de produção de mundos, no entanto, o que este procedimento teria em comum com a loucura? Em nossa cultura, a relação entre linguagem e experiência é marcada por uma indelével diagramação dos signos, dos objetos e dos enunciados que desemboca numa lógica de similitudes e semelhança – a ordem do imperativo do mesmo que exige e assegura a lógica sistemática de estruturação do saber ocidental tal qual constituído desde Descartes. Os procedimentos artísticos de composição e o enlouquecimento perturbam esta relação. O poeta, observa Foucault (2000, p. 68)

põe-se à escuta de “outra linguagem”, aquela, sem palavras nem discursos, da semelhança. O poeta faz chegar a similitude até os signos que a dizem, o louco carrega todos os signos com uma semelhança que acaba por apagá-los. Assim, na orla exterior da nossa cultura e na proximidade maior de suas divisões essenciais, estão ambos nessa situação de “limite” — postura marginal e silhueta profundamente arcaica — onde suas palavras encontram incessantemente seu poder de estranheza e o recurso de sua contestação. Entre eles abriu-se o espaço de um saber onde, por uma ruptura essencial no mundo ocidental, a questão não será mais a das similitudes, mas a das identidades e das diferenças.

Logo, é por uma relação de perturbação com relação à lógica das similitudes que organiza a linguagem padrão que literatura e loucura desdenham, no jogo das identidades e diferenças, das regras que ligam as palavras às coisas. Fazendo tremer estes vínculos, ambas liberam as palavras às suas próprias implicações. Pois a linguagem se torna absoluta se livrando de toda representação – a palavra liberta, é isto o que designamos neste texto por apresentação.

Alheios às similitudes e aos signos estão o louco e o poeta. Neste contexto, a produção da loucura é algo dado como transgressão no limite da suportabilidade entre um e outro. Contudo, há de se assinalar que nem sequer a loucura tomada pura, destacada e simplesmente não é, necessariamente, transgressiva. A loucura é transgressiva no jogo que interpõe com os limites impostos pela cultura, pelo eu e pela linguagem.

Pois se Foucault se apoia no pensamento de Georges Dumézil para descobrir a forma estruturada da loucura – a exclusão social –, o faz com o uso de noções de geometria como fora, limite, situação, dentro, separação etc.¹⁵ De maneira que limite, em seu pensamento é imprescindível à transgressão, como exposto em *Prefácio à Transgressão* (2001[1963]). A transgressão que engendra a experiência da loucura repousa no entendimento de que ela é o *outro* não só da sociedade, mas do próprio sujeito tomado em termos de identidade. Ou seja, enlouquecer passa por ser outro de si, outro em relação à razão e à consciência, rompendo com a entidade idem do ser, sendo alheio à ordem subjetivante ensimesmada.

Entretanto, a loucura não é transgressiva em si, ela o é relacionalmente, pois se é no estreito espaço da linha do limite que reside a transgressão, a loucura, tomada em si mesma, está além ou aquém dessa linha em relação à razão e ao limite que uma cultura traça para definir o que é exterior a ela. Porque antes de a loucura ser objetivada pelo saber médico ela é uma experiência marcada por uma distinção da experiência racional, os parâmetros que a regem são de outras ordens. Ela se faz distintamente da experiência

¹⁵Para maiores detalhes sobre esta afirmação conferir o ótimo texto de M. Serres (1969) *La Geometria de lo Incomunicable: La Locura*.

racional, assinalada privilegiadamente pela diferença e pela forma de lidar com sua marca indelével: a exclusão.

Se a loucura, tomada como o que é expelido pelo limite que a cultura coloca, não é, em si mesma, transgressão é porque o terreno privilegiado desta é o da linguagem e é no cruzamento da linguagem com a loucura que a transgressão deve ser encarada como a possibilidade de múltiplos sentidos e não como mais um sentido determinado em si mesmo. A transgressão é uma profanação sem objeto, ela é uma alteração (alter-ação: ação de outro ou de outros) em relação ao discurso da unidade, emulado por Deus na era Clássica e pelo homem na modernidade, ela impossibilita o primeiro como o que limita pelo ilimitado e o segundo como ilimitado limite próprio de si mesmo.

A referência à transgressão que Foucault faz se baseia em Nietzsche e a morte de Deus, a qual é referente à própria fundação do pensamento moderno. Este por sua vez simboliza a ordem emulada pelo homem – o simulacro moderno do que fora Deus para o pensamento clássico – enquanto seu próprio ilimitado limite. De maneira que, se para o pensamento clássico Deus era o limite ilimitado da experiência, com o giro para a era moderna, o homem não é mais limitado por este ilimitado Deus (onipotente, onisciente, etc.), antes, ele descobre seu próprio limite e numa dobra do pensar desdobra-se enquanto limite ao infinito (pelas ciências humanas e pela concepção de um saber universal). Num movimento que, ao mesmo tempo em que desfaz limites, incrusta novos, constituindo transgressão em cima de transgressão na experiência.

O que Foucault sinaliza com a morte de Deus em *Prefácio à Transgressão* (2001[1963]) é que esta desfaz o limite do ilimitado em que se calcava a experiência clássica. Enquanto a modernidade é marcada pelo ilimitado do limite, que é o próprio homem, sujeito e objeto de saber. No entanto, o que o autor francês indica com a morte de Deus não é a tardia consciência de sua inexistência, mais que isso, é o espaço em que produzimos nossa experiência a partir da era moderna – espaço este fundamental à literatura. Com a experiência moderna esgotamos as possibilidades de transcendência do ser por algo exterior a ele próprio – o ser é o ser do homem; igualmente, ela designa o reino da liberdade e da interioridade que, contudo, não indica a ausência de limites, mas justamente o ilimitado do limite e, subsequentemente, o horizonte possível de sucessivas transgressões – daí a ligação da transgressão com a morte de Deus em Nietzsche.

Em outras palavras, o desaparecimento da limitação pelo ilimitado divino desdobra radicalmente a existência, levando-a reiteradamente aos seus limites¹⁶, levando as coisas e os valores a seus limites, onde passam a ser definidos por uma afirmação não positiva, ou são positivados numa negação (em se levando o problema aos meandros da ontologia), isto é, são afirmados numa contestação que os lança a seus limites.

O ser da transgressão e o do limite estão implicados um no outro; ligados por relação menos de oposição do que de complementaridade, um é a condição de existência do outro – é preciso desfazer a dualidade dicotômica que os opõe e que coloca a transgressão num intuito de abolição total de limites. Se transgredir é transgredir um limite que delimita um excesso em relação a ele, transgredir é compor novas margens para uma experiência, propor novos termos para o contorno do ser. Se partirmos do discurso da unidade primordial, a transgressão visa abranger o que fora expelido da experiência como excedente, drenando-o de volta ao campo da experiência. Nesta volta, o que fora expelido, retorna revigorado, como um elemento que recupera sua força – pois a transgressão deve a densidade de seu ser ao limite, e o ser do limite é disposto segundo as possibilidades de transgressão que se impõe a ele.

De fato, estar sob o domínio do limite é signo de estar sujeitado a algum sistema de leis ou regras, impostos pelos simulacros de Deus (leia-se o ilimitado) sob a terra. Ou seja, o regime de limite é uma imposição do reino do limitado. O reino do ilimitado não faz dos limites sua estrutura de colocação no mundo. Com relação à literatura, ela nasce no ponto em que Hölderlin se intera que somente pode fazer literatura se afastando dos deuses e que a linguagem se dá como possibilidade de ultrapassar a morte¹⁷. Este afastamento carrega algo de paradoxal, a criação se equipara a certo sentimento de experimentação do divino na construção de um mundo. Mas é um sentido de divino ligado à profanação; esta encarna a descontinuação dos interditos (rompendo com estes) e do sagrado, a continuidade entre o ser e a transcendência, dada inclusive para além dos limites da finitude. Roberto Machado (2005, p. 60) comenta que “a transgressão organiza a continuidade, a fusão, nascida da violência”, rearranjando o ser a partir do

¹⁶ Foucault (2001[1963], p. 31) escreve: “a morte de Deus não nos restitui a um mundo limitado e positivo, mas a um mundo que se desencadeia na experiência do limite, se faz e se desfaz no excesso que a transgride”. Ainda neste texto, a morte de Deus e o pensamento trágico são apontados pelo pensador francês como imprescindíveis para a ultrapassagem da dialética que opõe ser a limite.

¹⁷ “É o momento (ou quase) em que Hölderlin percebeu até a cegueira que não poderia mais falar a não ser no espaço marcado pelo circuito dos deuses e que a linguagem não devia mais senão ao seu próprio poder manter a morte afastada. Então se desenhou embaixo do céu essa abertura em direção à qual nossa palavra não cessou de avançar” (FOUCAULT, 2001[1963], p. 52)

prolongamento, o que vai de encontro ao que poderíamos presumir num raciocínio rasteiro que liga a experiência transgressiva à descontinuidade com relação aos limites.

Se os interditos são relativos à sexualidade e à morte, as leis, por sua vez são características do reino dos limitado, condizem à morte de Deus na modernidade. Sendo assim, Bataille (apud MACHADO, 2005, p. 60-61) entende que

a transgressão excede, sem destruir, um mundo profano [isto é, de limites], do qual ela é complemento. A sociedade humana não é apenas o mundo do trabalho. Simultaneamente – ou sucessivamente – o mundo profano e o mundo sagrado, que são duas formas complementares, a compõe. O mundo sagrado se abre a transgressões limitadas. É o mundo da festa, dos soberanos e dos deuses

Logo, a transgressão preserva uma lógica de limites, não podemos relacioná-la a uma liberdade anterior à civilização. Sua organização de violência presume limites assim como a violação e transgressão destes. É neste espaço de engendramento da finitude pela morte que a literatura moderna se desdobra ao infinito, passando ao largo, entretanto, da palavra divina, palavra do ilimitado capaz de limitar a linguagem. Aliás, trata-se justamente do contrário, a literatura é a palavra ilimitada da/na experiência do limitado, ela é o “infinito atual da miragem que constitui, em sua vacuidade, a espessura da obra – esta ausência no interior da obra de onde esta, paradoxalmente, se ergue” (FOUCAULT, 2001[1963b], p. 57). Portanto, afirmamos categoricamente que a transgressão é da ordem do limitado e, uma vez que carece da existência de limite ainda, há exigência de cumplicidade entre ambos.

Categoricamente, Foucault extrai a transgressão de Bataille como tema filosófico que se liga à morte de Deus nietzschiana a fim de contrapor toda ideia de dialética e de fenomenologia. O reino do ilimitado do limite é instituído a partir da morte de Deus na modernidade, localizável entre o século XVIII e o XIX. É partindo do vazio da morte que se fala, para a morte e contra a morte. Logo, os limites são imprescindíveis para que haja uma linguagem ao infinito – linguagem reduplicada (sem duplicação, porém; linguagem que não representa nada). Acerca deste tema, Blanchot (2005, p. 54) ressalta que se “Artaud escrevia contra o vazio e para escapar a ele. Escreve agora expondo-se a ele, tentando exprimi-lo e tirar dele uma expressão”, fazendo deste vazio uma potência de sentido e de enunciação, colocando-o como condição de produção e não de encerramento da experiência.

Retomando, afirmamos que o limite tem um estatuto positivado para o ser da transgressão, ele é imprescindível a ela e ambos formam um conjunto. Há, portanto, de se desfazer os vínculos que tomam a transgressão por julgamentos morais carregados de negatividades. A ontologia histórica de nós mesmos nos conduz, na análise dos limites

(ao olharmos para eles), à possibilidade de sua própria transgressão. Esta não se contrapõe ao limite, nem o nega, ela o afirma sobre todas as coisas; ambos estão inseparavelmente ligados, um carece do outro para ganhar corpo. Foucault (2001[1966]) observa que a transgressão não opõe nada a nada, não é dialética, subversiva ou má nela mesma – sua afirmação mais radical é a do limite, sem este ela não há como ser. De maneira que ela apenas é a pura e simples afirmação de novas regras, aos novos limites que imediatamente se interpõe numa transgressão – ela é uma abertura à diferença. Ou seja, afirma o ilimitado – transpondo as barreiras fronteiriças do limite – e a finitude – estipulando novos limites a partir deste ponto.

Assim sendo, a transgressão tem como condição de existência o vazio no qual ela se lança e a partir do qual ganha expressão. Como ser que se define pela transitoriedade e precariedade, podemos afirmar que ela é sustentada por um não-ser e que, por isto, não se define em termos de sujeito, nem se caracteriza como objeto. Uma vez subvertidas as categorias de sujeito e objeto, tampouco a dialética e a ontologia são capazes de abarcar esta transgressão que, despojada então do ser do homem, aponta para o ser da linguagem como aurora da construção de possíveis na experiência.

O ser da linguagem é uma designação que aparece primeiro em *Prefacio à Transgressão*, e tem o ápice em *As Palavras e as Coisas*. Foucault afirma que ele emerge em nossa experiência a partir da literatura, donde a palavra é liberada de significações ocultas ou já dadas. Junto à loucura, o ser da linguagem remete à capacidade inexorável de articular seu próprio princípio de deciframento. Relacionando a literatura à loucura e à morte, o ser da linguagem é capaz de instaurar novas regras alterando os valores na língua mesma, numa ordem em que o homem e o significado são excluídos.

Acerca das imediações entre loucura e obra, Foucault (1979, p. 528) é categórico ao afirmar:

a partir de Hölderlin 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 contestação que hoje fazem não perdoa; o jogo delas é de vida e de morte.

Não se trata de uma zona limítrofe de conforto que uma vez alçada se estabilizaria em uma produtividade inócua e inofensiva, há uma dimensão de perigo ao escutar o canto das sereias. Com o distanciamento dos deuses, Hölderlin certamente se interou da face profana da criação – profanação sem objeto como expomos acima – fundante de um corte deveras profundo com a linguagem, desvinculando-se de toda

regra languageira e se descolando dos significados. Uma literatura sem essência, autônoma, um “contradiscurso”, coloca Foucault em *As Palavras e as Coisas*, como aquilo que compensa o sistema de significação, aquilo que existe apesar deste sistema, e nunca aquilo que o confirma. Buscamos-la do lado do significado ou do significante (pouco importa qual dos dois), mas sempre no lugar onde ela não está e, no entanto, a partir do qual ela não cessa. O espaço literário é antes o não-lugar, ele nasce do fogo e ao fogo é atirado, por seu caráter fulgurante, por sua face intolerável. É a experimentação do limite como uma experiência mística de linguagem esotérica – apresentação que nada representa. Deleuze (2000) apresenta em *Lógica do Sentido* as palavras-valise de Lewis Carroll para ilustrar estas relações de contração e condensamento, circularidade e disjunção de sentidos numa só palavra que remete tanto á casa vazia quanto ao ocupante sem lugar. Já em *Crítica e Clínica*, Deleuze (2011, p.9) observa que “o limite não está fora da linguagem, ele é o seu fora: e feito de visões e audições não-languageiras, mas que só a linguagem torna possíveis”, ressaltando que a transgressão se dá em um nível linguístico, apesar de não ser um efeito de linguagem. Linguagem e eu são limites da experiência e por isso são objetos a serem transgredidos. A obra é o não-definido que não representa aquele que a faz ou sequer aquilo do que é feita, mas que diz sobre a contestação, o desfalecimento e subsequente transposição destes limites.

A categoria sujeito não encontra nada que lhe dê sustentação ou que a avalize na literatura moderna – não é de um eu que se trata ali, não se escreve sobre complexos e traumas que supostamente fundariam uma personalidade e monopolizaria toda produção e tudo que emana deste sujeito. Antes, a estrutura, a lógica, a coerência e a liberdade (tal qual colocadas como insígnias do homem moderno) se desfazem perante o processo de auto-implicação linguagem que funciona na literatura – processo da ordem de um impessoal e que se dá na presença fulgurante da morte na experiência. Aniquila-se o eu, o sujeito, guardião do discurso da ordem e da unidade, emerge a diferença em termos de obra e desobramento, nascimento e ruína.

Escreve-se e assim aniquila-se um eu, esta é a obra da literatura moderna. Obra que se cumpre como se estivesse na borda do precipício, no limite: nem em cima do cume rígido e fixo da pedra do sentido, nem na queda abismal do total não-sentido. A crítica incide em ler o não-presente, ler a obra ainda ausente, que é, vale ressaltar, radicalmente diferente da ausência de obra. A obra está liberta do homem, mas também de seu autor e da biografia deste, nem sequer a obra se prende a seu próprio trajeto, ou

seria uma peça de museu que fala tão unicamente por sua assinatura e nela já contém tudo o que necessita. A obra presume uma ligação com a ausência de obra, isto é, a obra se faz no lugar sem lugar no qual a própria obra cala e no qual, no entanto ela não cessa de falar; dimensão na qual, entre obra e não-obra, se destaca uma relação diferencial que consiste em fazer obra pela via do desobramento.

1.7 - Obra e desobramento

A ideia de desobramento em Blanchot (2010) remete à criação literária como o movimento da ausência de obra. Que por sua vez, corresponde à atração do fora naquilo que Foucault, em *O Pensamento do Exterior* de 1966, coloca como estar, no bojo da linguagem, em contato com o vazio da morte. Nisto consiste o pensamento do fora, exaltado por Pelbart em *O Fora da Clausura e a Clausura do Fora*, um contraponto do pensamento ensimesmado, devotado à reflexão e debruçado sobre a interioridade.

Tratamos aqui de uma dimensão que não é simplesmente o vazio – o qual ainda pressuporia estrutura – mas uma plenitude de vazio (ou um lugar incerto, desterritorializado, e que mais a frente relacioná-lo-emos ao expatriado), “como se o vazio fosse menos uma falta que uma saturação, um vazio saturado de vazio” (BLANCHOT, 2012, p. 75). Esta densa ordem de vazio é que, por outro lado, sustenta o silêncio sob o qual é alocada a loucura. Tanto que, sob a lógica do silêncio, o vazio é aquilo que abre portas inclusive aos movimentos de sobrecodificação. Em outras palavras, é este silêncio que dá condições à saturação de códigos tanto acerca da loucura, quanto acerca da palavra literária. Como aponta Blanchot no texto “O Último a Falar”, há na obra um tensionamento extremo da linguagem “numa união que não cria unidade, palavras doravante associadas, unidas por outra coisa que não o seu sentido, apenas orientadas na direção de...” (BLANCHOT, 2012, p. 75) – a ideia de ausência de obra não condiz a uma lacuna, apesar de ser colocada sob uma lógica de espaço lacunar em nossa cultura.

Num extremo, a ausência de obra é objetivada em textos referências ou cooptada em modos de ser padrão – por um lado, está a crítica literária e a obrigatoriedade dos se ter nos clássicos o parâmetro e a medida da literatura e, por outro, o discurso maior sobre a loucura e a fabricação da loucura estereotipada. O que acaba por dar margem a

implicações alheias a estas experiências e que nada têm a ver com as próprias. Isto acontece tanto com a interpretação maciça de textos literários quanto com o posicionamento social da loucura no cerne de algo que lhe é historicamente estranho: a loucura pareada à patologia e, mais recentemente, a expansão e invenção de novas categorias nosológicas correspondem a esta lógica.

Para sintetizar, afirmamos que o vazio, enquanto condição de possibilidade do contato com o fora, se desdobra ou em sobrecodificação ou em criação. No primeiro caso acarreta aprisionamento, clausura do ser e do sentido, no segundo, pode provocar um alçar ao infinito, uma possibilidade de vida e de expressão que tem um forte tom de liberdade. A literatura é o encontro com o vazio donde emana o desobrimento, vazio tornado central na experiência transgressiva que resulta em obra literária ou em loucura no fechamento do fora em ambas as formas – obra literária de um lado e loucura, do outro.

Por um lado, a obra de linguagem difere da obra literária, pois ela é prostrada sob uma língua já imposta e que remete aos ditames de uma leitura limitada por um sistema de decifração muito específico – “deve-se ler isto e isto e aquilo nas seguintes linhas”, este é o imperativo que emana de uma obra de linguagem. Contudo, a obra literária cria sua própria ordem de decifração, no bojo da intimidade da leitura. Por outro, como expomos acima, a fala da loucura, a partir de Freud, a fala do louco passa a ser não-linguagem ou linguagem-dupla, que, mais do que deter sua significação nela mesma, vem a significar sua própria expressão. Ora, o ponto comum entre arte e clínica é o regime de auto-implicação; ambas têm a orientação de produzirem suas próprias regras, ambas estas práticas tencionam os signos e a experiência, a vida e os sentidos, levando-os ao extremo, na possibilidade de criar suas próprias chaves de significação.

Se “a Obra, absoluto da voz e da escrita, se desfaz, antes mesmo de realizar-se, antes de arruinar, ao realizar-se, a possibilidade da realização” (BLANCHOT, 2010, p. 208), no silêncio assistimos ao desenrolar infinito das palavras. Entre loucura e obra se estabelece no máximo, um intercâmbio de linguagens. A noção de ausência de obra anula toda pretensão de continuidade, seu tempo é o da origem – o mesmo de um personagem original e de uma língua original, como pontuamos acima–, seu espaço, isto é, seu material, diferenciação intransponível e inconciliável – verdadeira síntese disjuntiva, uma ideia que desenvolveremos no terceiro capítulo –, indefinição permanente e, redundantemente, inacabamento incessante. Uma vez que, como pondera Blanchot (2010, p. 203),

a obra toma consciência de si própria e desse modo apodera-se de si própria como aquilo que coincidiria com a ausência de obra, esta então desviando-a para que jamais coincida consigo mesma e destinando-a à impossibilidade. Movimento de desvio em que a ausência de obra escapa sempre mais, reduzindo-se a não ser senão a Obra sempre já desaparecida [...] Escrever é produzir a ausência de obra (o não obrar) [...] escrever como não obrar (no sentido ativo dessa palavra) é o jogo insensato, o acaso entre razão e desrazão.

O obrar se faz no desobramento. Ali onde se torna inviável a decifração de conteúdos e insuficiente a forma material. O que perpetra a obra é a multiplicação que só a ausência de obra pode lhe conferir. A obra constituída remete à realização no bojo de um trabalho, a ausência de obra remete ao desastre e aí se afirma como absoluta. A obra contém a ausência de obra mantendo-a a distância, entretanto não a contém dentro de si, a ausência de obra não seria somente mais um conteúdo da obra. De maneira que, no entendimento da loucura como ausência de obra em nossa cultura, a objetivação e tradução (em padrões de inteligibilidade e coerência, estranhos termos da loucura que contém, ela própria, os signos de sua decifração) da obra constituída pela loucura se mostra arbitrária. A produção da loucura não se presta para a razão dizer “o louco é isto”, mas para radicalizar a própria noção de obra, uma vez que, na constituição desta, se pauta pelo desobramento deixando em evidência a abertura do vazio pelo qual se engendra.

Peter Pál Pelbart (1989) assinala que o termo original em francês para desobramento, *desoeuvrement*, remete a inação, ociosidade, passividade e talvez até algo tedioso. Desobramento seria a atividade de uma passividade, uma passividade que excede o ser, ou que o esgota, levando à impessoalidade. Ausência de obra é indubitavelmente uma experiência de transgressão, valor positivo que afirma o limitado e o ilimitado do ser (FOUCAULT, 2001[1963]), seu porte de finitude, mas também o horizonte do inclassificável, do inesgotável que se lança em sua experiência ao impensável e se realiza em seu inacabamento. Pretere-se desta noção as relações que conectam o ser ao trabalho e à linguagem, à obra e à palavra, ao foco e à inteligibilidade. Ali se torna desobrigado das exigências de lembrar para ser, mas tampouco se aplica no esquecimento, sendo o próprio esquecimento igualmente esquecido. A ausência de obra, despersonalização da obra, desvencilha todo ser da exigência de ser o mesmo.

Vemos que é a obra que é histórica. Por um lado, obra é concentração num feixe em prol da unidade que confere consistência e estrutura, isto é, tornar o trabalho material no espaço e cravar o nome no tempo da história, por outro, a “ausência da obra

vale como critério-limite para discriminar o produtor do improdutivo, o estruturado do desmanchado, o existente do desistente, o são do insensato” (PELBART, 1989, p. 173).

O trabalho do louco provoca rachaduras no trabalho de constituição e consistência, que enquadra e confere inteligibilidade à obra. Ora, se na era clássica o desatino fora o absoluto silêncio e o nada manifestados no pensamento, a partir do século XVIII a loucura é grito e furor que sulcam o silenciamento que lhe é imposto, reclamando o direito de se fazer ouvir na forma obra e, assim, compromete justamente o que assegura o senso de unidade que amarra mundo, sujeito e a conciliação de ambos. Porém, no que consistem estas vozes quando a psiquiatria atira a loucura aos meandros da medicina?

“Após Sade e Goya, e a partir deles, o desatino pertence àquilo que há de mais decisivo, para todo o mundo moderno, em toda obra: isto é, àquilo que toda obra comporta de mortífero e de constrangedor” – com esta passagem, Foucault (1979, p. 528) enlaça o que parece inconciliável: a linguagem e o delírio. Ele conjectura que se as obras pertencem àqueles que a produzem (não enquanto sentido e significado ou mesmo autoria, mas enquanto procedência), as loucuras destes pertencem às suas obras, do ponto onde a loucura contesta a obra em sua constituição ao delírio que deixa de ser só e simplesmente loucura, para ser ratificado como obra. Continua Foucault na mesma página: “A loucura do escritor era, para os outros, a possibilidade de ver nascer, incessantemente renascer, nos desencorajamentos da repetição e da doença, a verdade da obra”. Neste desencorajar do mesmo, da repetição e da doença, ressaltamos um ponto em que a loucura pode ser algo que não doença: por um lado, o inacabamento, o enlouquecimento no bojo de uma linguagem implica em criação e inventividade; por outro, a loucura depositada na “verdade da obra” pode ser saúde, talvez aquela mesma frágil e pequena saúde¹⁸ que nos fala Deleuze (2011) em *Crítica e Clínica*. A frágil saúde não diz necessariamente sobre o estado do organismo, mas de um aumento das potências do ser pela abertura aos possíveis, abertura que se dá a partir do estado de debilidade. Neste aspecto, não impressiona a frequência com que artistas são doentes do corpo, sobre isto, Deleuze e Guattari (1992, p. 224) afirmam que “é porque eles viram na vida algo de grande demais para qualquer um, de grande demais para eles, e que pôs

¹⁸ Diferenciamos propositalmente Saúde que remete à saúde padrão, ou dos padrões definida por cânones e manuais científicos daquilo que Deleuze (2011) em *Crítica e Clínica* trata de uma “frágil saúde”, ou uma saudezinha, *petit santé*, em contraposição a este conceito amplo e pesado demais, por isso inacessível. A primeira remete a um estado orgânico, enquanto a segunda trata de uma afecção, da debilidade enquanto forma diferencial no ser, nas interlocuções que mantém com a grande saúde em Nietzsche (1992).

neles a marca discreta da morte. Mas esse algo é também a fonte ou o fôlego que os fazem viver através das doenças do vivido”. A saúde frágil não é sequer um decréscimo de saúde, nada falta à grande saúde e tampouco ela funciona como abolição ou interdito, antes, é o enfrentamento dos riscos da existência e não assepsia. Na pequena saúde, a fissura é desejável e não abolida. As doenças são a possibilidade uma saúde intensiva, assim, constituindo o que Nietzsche chama de grande saúde, o artista seria médico não apenas dele mesmo, mas do mundo.

Seguindo esta linha de pensamento, valemo-nos das reflexões de Deleuze (2011 p. 138) para ressaltarmos o procedimento de gagueira não da fala, mas da língua mesma, “uma linguagem afetiva, intensiva, e não mais uma afecção daquele que fala”, como constituinte da produção da loucura. Logo, são as vozes do múltiplo que ressurgem no que resvala de desrazão no exame crítico que o espírito moderno exerce sobre o que vem a chamar agora de doença mental. Com relação à pertença da loucura a nossa cultura, Foucault (1979, p. 529) sinaliza que

a loucura de Artaud não se esgueira para os interstícios da obra; ela é exatamente a ausência de obra, a presença repetida dessa ausência, seu vazio central experimentado e medido em todas as suas dimensões, que não acabam mais. [...] A loucura é ruptura absoluta da obra; ela constitui o momento constitutivo de uma abolição, que fundamenta no tempo a verdade da obra; ela esboça a margem exterior desta, a linha de desabamento, o perfil contra o vazio. A obra de Artaud sente na loucura sua própria ausência, mas essa provocação, a coragem recomeçada dessa provação, todas essas palavras jogadas contra uma ausência fundamental da linguagem, todo esse espaço de sofrimento físico e de terror que cerca o vazio ou, antes, coincide com ele, aí está a própria obra: o escarpamento sobre o abismo da ausência de obra. A loucura não é mais o espaço de indecisão onde podia transparecer a verdade originária da obra, mas a decisão a partir da qual ela irrevogavelmente cessa, permanecendo acima da história, para sempre.

A produção da loucura entreabre um silêncio através do barulho que faz de maneira a questionar o mundo que, num duplo movimento, rechaçando a loucura, não deixa de englobá-la, em seu contorno. Em suma, a loucura, ausência de obra, tem como função de expressão fundamental justamente as obras que produz, no entanto, vale-se destas para fazê-las ruir, desabar, minar por dentro. Isto significa que a produção da loucura se dá a partir do dismantelamento da língua materna (desterritorialização), fundamento basal daquilo que confere sentido a uma experiência existencial (território) num esquema padrão. Este procedimento corresponde à injunção de uma grande saúde que atua explorando as conexões e assim inventando novos possíveis para a língua e para a existência.

Em seu comentário acerca de *História da Loucura* Pelbart (1989) entende as experiências da desrazão e a da loucura num hiato forçosamente fundido em coincidência na nossa experiência contemporânea. Ele pondera que a desrazão é

cerceada e resumida à loucura. A mesma desrazão que Freud se prestava a escutar e que era veementemente rechaçada pela psicologia da época que, soterrando qualquer traço de expressão daquela, se fecha no arcabouço do que é cientificamente apreensível. Assim, a psicologia acaba ignorando a desrazão, uma vez que esta é alheia à temporalidade e à origem, uma vez que é despersonalização e anonimato na neutralidade impessoal. Com efeito, o sintoma da histérica carrega o teor de violência, presente também na obra e no grito do louco, cada um a sua maneira, tentando romper as delimitações que lhes ocorrem. Evidentemente, não queremos colocar lado a lado num sentido de equivalência manifestações tão díspares e de consequências tão distintas para os indivíduos como obra e histeria, mas sinalizarmos que o movimento de exacerbação da desrazão se manifesta de distintas maneiras. O barulho do grito desarrazoado sacoleja as camadas aparentemente estáveis que se sobrepõem à experiência da loucura em sua inércia padrão.

A desrazão que pode surgir em nossa experiência não pode ser deduzida ou reduzida da loucura, antes, ela é, numa quase paradoxal relação, “o Fora enclausurado na loucura, cuja irrupção só é possível — numa época em que se confinou o Fora na loucura e na doença mental — através da própria loucura” (PELBART, 1989, p. 176). A desrazão, esta loucura que advém do enclausuramento do fora, pode ter como forma de expressão a obra. O que não significa, contudo, que não haja diferença entre artista, mas ajuda a entender a maneira pela qual tornam-se loucos alguns indivíduos em contato com a desrazão como aquilo que se desprende da experiência racional cotidiana.

Destarte, o fora, em relação imediata com a desrazão, seria o canto das sereias, guardada toda sua dimensão de perigo. E, enquanto de um lado a loucura se torna necessariamente sofrimento e miséria quando encapsulada sob a forma da patologia, por outro, o delírio não deixa de ser a constatação de uma vivência e de uma experiência qualitativamente diferencial na medida em que funda um mundo distinto daquele vivido. Neste jogo é que a desrazão faz sua presença em nosso mundo pelos meios de expressão que lhe são possíveis, ora a arte, ora a loucura.

A loucura é inexoravelmente ligada à transgressão, seja em sua linguagem, seja nos comportamentos dos loucos. Sua morada é o terreno do interdito, do que deve ser coibido de ação e de linguagem das sociedades, seus gestos e palavras devem ser suprimidos. O período das internações ilustra claramente esta ordem. De alguma maneira, o enclausuramento pretende tirar de circulação também o que incomodava nas falas das pessoas, de bruxarias à Sade – da prática de profanação religiosa por

excelência àquele que encontrou a desrazão enclausurada em alguma cela em que esteve preso no século XVIII.

Contudo, o mesmo fora – enquanto experimentação do vazio da morte em impessoalidade – que origina a ausência de obra, é manifestado no elucubrado espaço da obra, não deixa de extravasá-la. Reduzindo muito e talvez indevidamente, podemos pensar o fora como uma pressão interna que não cabe naquilo que lhe comportaria, e que, ao invés de explodir, implode não em densidade interiorizada, aquela das significações veladas, mas em indefinição, densidade de potência, capaz de borrar as fronteiras numa experiência-limite de transgressão. A operação da ausência de obra se dá na profundidade da superfície do múltiplo e não no aprofundamento ontologizante do significante. Operação que não leva nunca a uma essência, mas ao desenrolar infinito e ao jogo incessante dos sentidos.

Pelbart (1989) afirma que é pela errância na proximidade com o fora que a obra se faz ausência de obra, tal qual Sade começa a escrever na alcova ou como Goya começa a pintar suas séries de *dibujos*. O dia, a técnica e o domínio fazem arte, sem dúvida, mas parecem não garantir a obra. Não obstante a fruição da obra, há de se parar de escrever, há obra porque há um ponto final, sempre provisório, é verdade, mas existe uma última página que vem a ser possibilitada na esfera da escrita, não pela mão que escreve, esta apenas aparentemente domina quando na verdade é dominada pelo lápis. O que livra a deriva da escrita é a mão que não escreve, a que é capaz de submeter e afastar o lápis, de parar então de escrever. Por outro lado, a loucura (delírio) que se encontra em deriva revela um movimento perigoso; “é sempre um quase que transforma um desarrazoado (aquele que tem relação com o Fora) em insano (aquele que está dentro do Fora), um artista num delirante ou um delirante num pensador do Fora” (PELBART, 1989, p. 172), é tênue o momento de urgência em que a desrazão pode passar a ser produção expressiva ou que descamba em doença.

Esta relação de confluência se dá porque ambas as experiências passam pelo fora que se faz na obra através da ausência de obra, fazendo estremecer a obra, arrasando-a sem esgotá-la em seu ser, contudo. No sentido de que a obra é o seu próprio canto do cisne, seu esmaecimento e sua efetivação, sua consumação, mas sem a intempérie tempo-espaçial ontológica de se desfazer. Pois o devir pertence a um espaço ontológico atemporal e se efetiva concomitantemente a sua dissipação, mas o faz de forma incessante e nunca se evanesce totalmente enquanto se realiza.

Contudo, é num espaço restrito que o fora pode se manifestar. Se a loucura enclausura o fora podendo produzir tormenta, por outro lado, da mesma maneira como a obra aloca a ausência de obra em um lugar em que ela seja inofensiva, nossa experiência moderna também o faz, deixando à desrazão as preciosas migalhas de desprezo e alheamento dos quais surgiram obras do Qorpo Santo e tantos outros¹⁹ (quantas vezes na história houve pensamento subversivo? A escrita de Bataille é somente um dos desenhos desta “fórmula”). De maneira que, se a desrazão se vale daquilo a que fora reduzida (entenda-se loucura) para se manifestar, a ausência de obra se manifesta na própria obra. A produção da loucura questiona profundamente o mundo da profundidade e da interioridade, minando o ponto exato que o binômio razão-loucura não a contém, não a suporta, nem a preenche na radicalidade de sua experiência.

A arte para Deleuze e Guattari (1992) não é uma comunicação, seu objetivo não é transmitir informação alguma, antes a criação artística é um ato de resistência à morte que passa pela morte como vimos acima, logo, arte é aquilo que conserva. Para além de seus meios e condições de preservação material, ela conserva. Mesmo que alguma arte se desfça materialmente, o que fez aquilo artístico não é desfeito. Pois ela é um combinado de trajetórias e devires extensivos e intensivos que se efetiva enquanto acontecimento²⁰ e, contendo os signos de sua própria decifração, ela é muito mais uma linguagem esotérica que apresenta, do que uma representação, abstração ou racionalização de algo imaginado.

Enquanto acontecimento, a arte preza uma linguagem desobrigada de significações fixas e não necessariamente acontece na ordem material das coisas. Uma vez que aquilo que O acontecimento não cabe na antecipação, não tem seu sentido previamente determinado, o acontecimento é sempre da ordem da singularidade, é coextensivo ao devir e por isso rompe com o sujeito. A ordem do acontecimento é a mesma do próprio devir e está, portanto, na linguagem. Logo, o acontecimento não diz respeito somente à efetivação de algo na ordem do real, não se refere a um estado de coisas, ou sequer a uma ação que o atualize, o acontecimento está imanente ao tempo, remete não somente ao presente do que está acontecendo, tampouco se prende a este

¹⁹ Blanchot (2010) no terceiro volume de *Conversa Infinita* ressalta esta clausura do escândalo da ausência de livro, que ele prefere à ausência de obra.

²⁰ Para Deleuze (2000, p. 34), “O acontecimento é o próprio sentido. O acontecimento pertence essencialmente à linguagem, mantém uma relação essencial com a linguagem; mas a linguagem é o que se diz das coisas”. No entanto um acontecimento, ao contrário do que se presume, não se resume a sua efetuação num espaço-tempo presente, ele é da ordem da simultaneidade, pois não é limitado por estado de coisas algum. O acontecimento refere à possibilidade de concomitância entre os sentidos e o devir, apesar de não ser reduzido à ou pela linguagem, ele adentra esta, não comprometendo seu funcionamento.

para tratar do passado e do futuro, mas o acontecimento como aponta Deleuze (2000) é a possibilidade de abarcar estes tempos numa síntese que não exclua necessariamente aspectos de um em detrimento do outro, mas que atue por inclusão.

A exemplo da arte, o acontecimento não se esgota nem pode ser resolvido com a efetivação de sua ação ou efetuação daquilo que dele se espera, muito menos por uma elucubração linguageira; o acontecimento não é um truque. Ele está na linguagem e no mundo, mas não sob a forma de uma proposição (uma afirmação) ou de um estado de coisas. Ele é uma relação que se dá entre os sentidos e as coisas – pois existe na linguagem porque pertence ao mundo –, é o sentido e o devir, potência da linguagem e do mundo que se aplicam simultaneamente uma à outra. Pois “o brilho, o esplendor do acontecimento, é o sentido. O acontecimento não é o que acontece (acidente), ele é no que acontece o puro expresso que nos dá sinal e nos espera” (Deleuze, 2000, p. 152), é o que faz com que nos tornemos filhos de nossos acontecimentos e não filhos de nossas obras, uma vez que é este filho do acontecimento que produz a obra.

Portanto, no acontecimento chega-se a ser quase-causa do que se produz no ser, mas não como confirmação mística ou preanunciada de si mesmo, mas como impessoalidade pré-individual, nem particular nem coletivo. O acontecimento é fundado em si mesmo, seu tempo é o da imanência, e sua conjugação não se dá por sujeito, mas pelo *on* da singularidade impessoal e pré-individual. Momento chave no qual morrer vai contra a morte, no desdobramento pela impessoalidade, perdendo-se no fora-de-si, algo que a morte de alguma maneira ajuda a construir sobrepõe o eu no ser. Isto que é criado então é relacionado a um sentido de infinito a ser tornado inteligível na experiência.

Este infinito se dá na relação estabelecida com a conservação que nos referimos à arte, que é da ordem do virtual. A arte existe não apenas de sua efetivação, realização e no ato de criar, mas necessariamente a partir e em direção aos três. A pretensão da arte não é mais que a intenção de expressar. Ela trata da criação de um possível a partir da realidade dos meios dela mesma (palavras, música, pintura, etc.) que acontecem, e nem tanto de criar um real pelo irreal. Se arte é ato, fazer arte é consumá-la, arte feita é o fazer artístico consumado e, a cada leitura, a cada audição, a cada visão, a arte vai até o fim que é também o recomeço, donde está o final de tudo, resultado e produto, o qual nunca cessa de iniciar novamente, incorrendo na reduplicação que acontece mesmo sem duplicação.

Ademais, a própria “obra existe como um movimento que de algum modo a anula sempre, levando-a de volta à ausência de obra, mas nunca definitivamente.

Oscilação inconclusa, eis a obra da modernidade: desobramento” (PELBART, 1989, p. 177). Esta oscilação corresponde à dimensão de trânsito que se estabelece entre ausência de obra e constituição, que desemboca na despersonalização do eu e no processo de reduplicação, conduzindo por fim a uma relação de imanência que nos fazem referência Foucault e Deleuze. Pois desde que o fora em nossa sociedade está restrito à obra ou à loucura, a obra do indivíduo louco é a possibilidade de realização concomitante tanto da loucura quanto da ausência de obra num estrato diferenciado. Assim sendo, os artistas loucos não compõem uma fusão entre um exemplar discursivo (a sua arte) e outro psiquiátrico (a sua doença), mas se expressam com as discursividades que lhe emprestam e conferem nossa época.

Produção da loucura que se torna possível perante uma obra não apenas marcada pelo enlouquecimento da linguagem, mas que tem em certo tipo de loucura ou, melhor dizendo, de desrazão, a marca de seu procedimento. Em *As Palavras e as Coisas*, Foucault (2000) afirma que o ser da linguagem ressurgiu como efeito na literatura e, conseqüentemente, produz um alheamento perante a ordem do homem, a mesma que reduz a loucura exclusivamente a patologia. Pretendemos explorar com a produção da loucura a suspensão deste vínculo entre loucura e falta de saúde dentro da ordem do sentido, produzindo um lapso, uma pausa neste ordenamento pautado pelo ser do homem. Neste sentido, aparece a alternativa ontológica do ser da linguagem, não como uma retomada do ser, mas sobretudo como possibilidade de abarcar a ordem do impessoal em seu jogo.

Ou seja, não prescindindo da colocação moderna de homem que avaliza a ligação entre loucura e doença, atemo-nos aos processos materiais da composição artística, os modos de feitura donde surgem como possível e a partir de possibilidades, novos modos de existência. Um efeito da comunhão de práticas estéticas e processos de subjetivação num entendimento crítico-clínico é a construção de um estilo que é um paradigma estético, sem dúvida, mas que acarreta implicações éticas. Não que seja um estilo ser louco, longe disto; contudo, o estilo é o engendramento do novo na arte e na vida e do singular para a obra e a existência. E nossa busca gira em torno do que pode constituir uma nova colocação para uma existência.

Pois o artista “excede os estados perceptivos e as passagens afetivas do vivido” (DELEUZE; GUATTARI, 2000, 222) e, apesar de carregar as marcas de quem viu algo demasiado grande e intolerável, sua obra não desvela a biografia ou a personalidade de alguém, não é a doença que produz obra, esta não é uma tradução dos traumas,

complexos ou desejos, reprimidos ou não, do artista. A arte está mais ao lado de um estado de exceção, de um excedimento destes elementos biográficos. A arte estende o vivido e o vivível na medida em que lança o ser e o sentido ao infinito do por vir dado a partir do vazio denso do canto das sereias – ou vazio ativo, como coloca Blanchot (2005). Se a obra nada diz sobre o destino daquele que a compõe, ela diz sobre o destino de um por vir que é sempre coletivo, não em número, mas em função, porque é da ordem do impessoal. Mesmo vindo de um indivíduo sua potência emana dos inúmeros indivíduos, desde aí sua origem e implicação com o coletivo.

A produção da obra, por sua vez, se anula no sacrifício que é também o sacrilégio de sua realização. A criação é o ofício sagrado de confecção de elementos reais e materialidades que conferem expressividade. Ela corresponde ao momento em que o homem mais se aproxima do divino, o qual, no entanto, presume profanação, pois a criação é menos harmônica do que algo violenta. Ela proporciona a obra e o faz perante um ato (que é sórdido e obscuro) não de desvelamento, uma vez que a produção não é incólume, mas de corrupção daquilo que é produzido no fazer, do desfazimento no próprio fazer. O fazer artístico consome a arte em seu procedimento, a qual tomamos por acontecimento.

Mas não nos deixemos iludir, absolutamente nada encontraremos por baixo da superfície que integra a experiência da ausência de obra, não há essência na loucura, nem na arte, mas camadas sobrepostas sob o denso manto de sobrecodificações. Daí a observação de Foucault (1999[1961]b, p. 143) no prefácio à primeira edição de *História da Loucura*, “*Folie et desrazion*”: “o que é então a loucura, em sua forma mais geral, porém a mais concreta, para quem recusa, desde o início, todas as possibilidades de ação do saber sobre ela? Nada mais, sem dúvida, do que a *ausência de obra*”.

Sob a obra o que há é indeterminação, o não definitivo, a mais imediata aceção de ausência de obra; o acaso, que é não o simples desleixamento, mas justamente as determinações não definitivas que se dão por motivos de ordem outrem que não essência ou natureza; e por último, o que pulsa no bojo do devir e da experiência é a diferença.

Retomando Deleuze (2011, p. 11), escrever “é um processo, ou seja, uma passagem de Vida que atravessa o vivível e o vivido”. O primeiro é aquilo que poderia ter sido na ordem das leituras possíveis, mas se interpõe ao segundo como aquilo que pode ainda ser, no que transformar aquilo pertence não mais ao sujeito, mas que se dá em uma ordem impessoal de devir. De forma que a indeterminação é o vivível e o não

definitivo, o vivido que constitui o ser do sujeito. A indeterminação que constitui as discursividades que se desdobram em arte ou em loucura é dada pelo devir na medida em que a experiência artística ou de enlouquecimento implica a si mesma no plano de enunciação.

1.8 - Arte e Loucura: regimes de auto-implicação

Após distinguir loucura de doença mental, Foucault, no já citado texto *Loucura, a ausência de obra* de 1964, afirma que, fundidas em nossa sociedade, ambas podem estar em movimento de destacamento uma da outra. Com as colocações do pensador francês, fica evidente que a única possibilidade de uma essência ou natureza da loucura é que ela é sempre dada como uma função de outro, enquanto outro da referência racional e do parâmetro histórico constitutivo da experiência ocidental marcado pela racionalidade – experiência esta de constituição do homem antropológico. Portanto, a loucura desarranja o homem conceitual, desconserta as estruturas que fazem do sujeito signo e possibilidade única do ser. Assim, a loucura se define como o fora enclausurado do limite que é o homem.

Seguindo as linhas de certo pensamento pautado pela diferença, os aforismos de Nietzsche dão voz a vários deuses adormecidos, postos de lado em prol da univocidade, a qual diz respeito menos ao monoteísmo que ao sujeito. Acerca da diferença e multiplicidade das palavras, Blanchot (2010, p. 44) comentado René Char salienta que

aquilo que fala essencialmente nas coisas e nas palavras é a Diferença, secreta porque diferindo de falar e sempre diferente daquilo que significa, mas igualmente tal que tudo faz signo e se faz signo por sua causa, dizível apenas indiretamente, não silenciosa: operando no desvio da escrita.

Uma diferença essencial em diferenciação. Pura potência diferencial que faz mover as estruturas do sujeito e daquilo que ele representa e do que vem a representá-lo, em forma ou intenção, estética ou politicamente. Num movimento de ressignificação incessante, composição e consumação abrem, através da arte, possíveis nos emaranhados meandros da existência. E fazem isto perscrutando as relações investidas sobre a vida pelos poderes.

Pois a diferença engendra muito mais que um lapso diferencial que rompe com a continuidade. Junto à descontinuidade, irrompem a singularidade e a auto-implicação nas relações. Por um lado, a produção da loucura instala uma cena subjetiva à parte da discursividade e do ser, ela abre territórios infindáveis que não cabem nos estritos

sistemas ontológicos ou discursivos que até agora temos. Por outro, funcionando num regime de auto-implicação, a produção da loucura trabalha em função própria, constituindo aquilo que Guattari (1992) chama de “focos de subjetivação parcial” em *Caosmose*. Isto é, formas de ser distintas e auto-implicadas nela mesmas, maneiras de ser que extrapolam as relações sujeito-objeto por uma espécie irrupção da diferença no cerne da língua e do ser. Por isso afirmamos que as experiências fomentadas na produção da loucura levam ao limite a ontologia e a discursividade.

O modo de funcionamento da produção da loucura é o deslocamento, diferente de um destacamento, porque não trata da retirada ou do privilégio de uma concepção em detrimento de outra. Mas é um deslocamento que trata de uma colocação do ser radicalmente no desconhecido. O que leva a produção da loucura a ser um processo pré-individual e pré-discursivo, alheio a toda identificação e a qualquer exigência de identificação.

A arte enquanto acontecimento tem em comum com a produção da loucura este viés de deslocamento nas formações de sentidos e dos estados de coisas. A contestação da unidade e a auto-implicação dos e nos procedimentos da produção da loucura se dão em função de um ser que, remodelando territórios existenciais, constrói uma ponte que atravessa a linguagem para além da discursividade e que é capaz de agregar a diferença em seu cerne. O que faz da produção da loucura, um operador de transformação na produção de um mundo possível.

Com efeito, se possibilidade é também o outro nome da liberdade ou efeito direto desta em se tratando de território e expressividade, a vida do artista em suas interlocuções com a experiência da loucura pode, mais que conferir sentido, dar corpo ao valor de liberdade. Pedimos licença poética para uma menção honrosa ao *Romanceiro da Inconfidência* de Cecília Meireles (1989), ali a poetisa coloca que liberdade é palavra que ninguém explica, mas que não há pessoa que não saiba o que é. Neste âmbito, colocamos a arte como operadora nos processos de realocação da experiência da loucura.

Nossa questão são as condições de produção daquilo que denominamos produção da loucura no espaço de transgressão da linguagem e como ausência de obra. Nossa hipótese é uma aposta no afrouxamento do vínculo que reúne por exclusividade a loucura à patologia – o que identificamos como problemático é a exclusividade da ligação que objetiva a primeira como doença mental. Para tanto, tratamos no capítulo seguinte das condições desta objetivação que desemboca em negativização.

Neste capítulo tratamos de um enlouquecimento da linguagem na relação do louco com o mundo, na qual ele pode criar um mundo para viver escapando (trançando uma linha de fuga) assim ao aprisionamento a que a patologia o relega. O que não corresponde, contudo, ao enlouquecimento do indivíduo ou sequer ao procedimento presente na obra literária – tal como já diferimos a loucura (capturada) do enlouquecimento da linguagem.

A partir do momento em que entendemos a loucura como uma forma diferente de organização do todo humano (resumidamente, percepção, sensação e pensamento) buscamos os meandros pelos quais ela possa construir algo que não seja patologia, mas experiência de criação de alguma coisa. É claro que há o indivíduo que, de fato, adoece, quebrando com a linguagem padrão e decaindo em sofrimento. No entanto, como o avesso do avesso, nosso interesse é com a produção capaz de romper, em determinada graduação, em certo sentido, com que o enclausura em doença.

Com produção da loucura, visamos a possibilidade de uma linguagem partilhada: o que alguns em determinados espaços, podem chamar de obra de arte, e que para nós tem o sentido de uma produção do indivíduo que, mesmo louco, é capaz de expressar algo que não seja retrato de sua loucura. Ou que não pode ser signo de doença, mas mesmo quando fala de seu sofrimento, extrapola as barreiras da patologia mesma. Para tanto, aludimos a nosso conceito central, ausência de obra, tal qual entendido, abarcado e ampliado por alguns pensadores franceses contemporâneos, notadamente, Foucault e Blanchot. Por último, nos valeremos das reflexões de Deleuze acerca da arte e da criação artísticas em interseção crítico-clínica com os procedimentos de enlouquecimento. Nos interessa a elucubração de um discurso menor da loucura a partir dos escritos que trazem uma frágil saúde na invenção de possíveis na experiência e de um povo por vir em nossa cultura.

No próximo capítulo nos debruçaremos sobre a constituição da loucura enquanto doença relacionando às concepções de normatividade em Canguilhem e normalização para Foucault, um índice de valoração que é, sobretudo, estético, captando uma veia nietzscheana no pensamento do primeiro. Valeremo-nos destas reflexões para analisar como estas relações se dão perante algo silenciado, desclassificado, posto sob tutela e clausura como é a loucura e o modo como pela expressão, pela obra e pela fala, podemos almejar o incomunicável, uma partilha do interdito, do impartilhável a que se resume a loucura enquanto linguagem e experiência notadamente distintas. Sob o silêncio imposto à desrazão, refletimos sobre a experimentação de escuta das vozes

múltiplas e indefinidas, dos murmúrios do fora enclausurado na loucura, daquilo que é manifestado na ausência de obra, enquanto loucura ou produção de uma obra, escutamos aí o ímpeto de ser outro, o arrojo de ser diferença.

2 - A loucura como doença: normatividade, patologia e saúde

O capítulo anterior abordou a constituição da loucura como ausência de obra perante o discurso do exclusivismo racional e das práticas e saberes que transformam desrazão em loucura e objetivam esta em doença mental. Postulamos o conceito de produção da loucura, a partir de procedimentos que vêm à tona sob um índice de desobramento e como emergência impessoal que, num alheamento à concepção de sujeito moderno, é expressão de um fora que designa uma relação diferencial com o ser que não a passa pela unidade. Este conceito de produção da loucura tem íntima correlação com o ressurgimento da desrazão na modernidade pelas vias da arte e da escrita ou da composição artística, atua dando corpo a uma experiência de ser e de pensamento que abarca a integralidade da experiência da loucura, naquilo que ela possa ter de numinoso e aterrorizante, encantador e sagrado.

Na presente parte, faremos uma inflexão pelos meandros nos quais o discurso da razão age pela via daquilo que Foucault (2006, 2008) denomina de uma normalização, e que remete a um achatamento das nuances e retraimento do múltiplo no mundo. Em consonância, refletimos sobre o estatuto do patológico e do normal partindo do pensamento de Georges Canguilhem. Sobre estes desdobramentos, visamos problematizar não apenas o vínculo da loucura com a patologia na forma de doença mental, como o próprio engendramento de valores na definição e escolha do que vem a constituir a norma a ser seguida num movimento intrínseco à vida, uma vez que Canguilhem entende a vida como um movimento normativo. Nesta lógica a razão exerce menos função de comando que uma função instrumental no apaziguamento das tensões. Por fim sinalizamos um caráter imanente, intrínseco à produtividade inerente à norma que em sua positividade assinala para uma escolha, de afirmação trágica da vida.

2.1 - A questão do saber em Foucault: violência e distância

De acordo com um entendimento foucaultiano da questão do saber, mostramos que há um ideal de assepsia da relação de conhecimento que, longe de ser abstrata e incólume, pode levar a concepções de higienismo e a lógicas de pureza e depuração das

experiências e dos objetos baseadas num arcabouço de intuições direcionadas por um plano ideal.

“Entre o conhecimento e as coisas que o conhecimento tem a conhecer não pode haver nenhuma relação de continuidade natural” (FOUCAULT, 2001, p. 17), pois a relação de conhecimento exerce violência com aquilo que tem como objeto, desde o ponto em que os hierarquiza, num movimento que é intrínseco ao modo de produção de conhecimento moderno. Não é que mundo e objetos a serem conhecidos sejam carentes de forma, de sabedoria ou de algo que o conhecimento possa lhe conferir ou restituir. Mundo e objetos revelam-se indiferentes às leis criadas para decifrá-los, inclusive a partir da resistência que exercem ao domínio do saber, resistência aleatória e descompromissada. O que não os exime da violência que o poder necessariamente incorre sobre eles, camuflada na suposição (naturalizada na forma de percepção) de que o que vem a servir de objeto no mundo se oferece ao reconhecimento e à identificação para com aquele que o conhece.

Do outro lado da moeda, há o movimento que afasta, num movimento estranhamente comum às ciências humanas, o homem objeto de conhecimento do homem que lhe aplica e operacionaliza o saber. Desafortunadamente, é assim que se desdobram as relações de saber aplicado em imparcialidade e neutralidade com aquilo que se dispõem a conhecer. Esta conjuntura, que fundamenta a objetivação e a redução operadas pelo saber médico, parte de um sistema que tem em seu cerne o olhar, a ação da visão²¹. Olhar que supõe uma separação concebível, carece de uma distância controlada, a partir da qual restitui-se aquilo que a própria distância priva. Em outras palavras, o olhar é uma relação intervalar que, empreendida pela mediação da visão, visa restituir ou disfarçar o distanciamento entre os que se relacionam.

São sustentadas pela imagem (garantia da separação entre sujeito e objeto de conhecimento) a certeza de que se está apartado daquilo que se vê e a verdade que a visão quer fazer crer, segundo a qual, a distância é percorrida pelo ato de ver e quando não desfeita, ela é compensada no ato do exame – que funciona como um olhar técnico que estabelece as visibilidades, hierarquiza e sanciona, classifica e julga a experiência, fixando as marcas das diferenças nela encontradas (FOUCAULT, 1977). Tal relação

²¹ Em *Nascimento da Clínica*, Foucault (2011) afirma que na constituição do saber médico, o giro de compreensão da medicina das espécies para a medicina moderna, é da ordem funcional ligada à idéia de vida e ao conceito de norma. Não obstante, um dos principais operadores do saber médico, especialmente em seus primórdios, é o olhar fulminante do médico, que presume de certeza e retidão irrepreensíveis em tal experiência.

estabelecida pela visão designa a ação de controle depreendida da necessária separação entre sujeito e objeto, donde advém seu caráter violento. Ademais, a visão opera a (re)aproximação na distância que restitui a unidade, designando a unidade e a comunhão perdida a partir do ponto em que o pensamento moderno se desfaz do equilíbrio apoiado em Deus.

Tudo isto se dá conforme o conhecimento entendido a partir da iluminação, à propósito, “a clareza é a reclamação daquilo que se faz ouvir claramente no espaço da ressonância” (BLANCHOT, 2011,p. 68), isto é, a relação de clareza que pressupõe o conhecimento racional corresponde a uma clareza que é uma vontade de clarear (um querer pôr luz) àquilo que está numa zona obscura (sobre a qual não conseguimos exercer nosso olhar) no distanciamento entre aquilo que conhece daquilo que é conhecido. Não obstante, a partir de tal relação, a própria noção de sujeito é viabilizada desde Descartes numa continuidade que reúne e naturaliza em seu traço a sede de conhecimento, o instinto do saber e a verdade que emana das coisas.

Foucault (1979) empreende então uma metodologia diferente quando estuda a loucura na Idade Clássica; o que ele denomina arqueologia dos saberes é uma história das condições do que torna os saberes possíveis, um método que não pretende esconder ou alisar as diferenças de seus objetos, mas que as acata e até as ressalta, pois não devemos separar o objeto de nossa análise das formas como ele se apresenta a nós. Paul Veyne (2010, p. 16) ressalta que a “concepção da verdade como correspondência do real fez com que se acreditasse que, para Foucault, os loucos não eram loucos, e que falar de loucura era ideologia”; entretanto, a verdade estudada pela arqueologia é o que se considera verdadeiro, não havendo correspondência com o real necessariamente.

De fato, em algumas de suas reflexões primordiais, Foucault (1999[1961]b, p. 140) chega a admitir pensar a loucura isolada, em estado bruto; um estado primeiro, um “grau zero da história da loucura, no qual ela é experiência indiferenciada, experiência ainda não partilhada da própria partilha”, momento este anterior à sua captura pelos saberes e discursos que a constituiriam nas diferentes culturas como coloca no prefácio presente na primeira edição de *História da Loucura*. Embora o autor não explicita de quais elementos se valeria para se pensar essa loucura primordial, logo ele se dissuade desta ideia.

Com efeito, Foucault marca o terreno da arqueologia como uma história acerca dos saberes que invoca a referência não daquilo que se tornou o que hoje se apresenta como determinada ciência em função da história a ser contada. Portanto, a arqueologia é

uma história pautada não pelo desenrolar das reminiscências de um saber, mas fundada no parentesco que um antigo saber estabelece com outros campos de saber da mesma episteme – que é o conjunto de códigos de uma época, determinada pelo espaço e tempo, constituído por distintos campos que vêm a ser o objeto da análise arqueológica. Contando a história não em função do que temos hoje, ele desloca a noção de continuidade; minando a ideia de evolução natural dos campos de saber em direção da natureza essencial ou da aproximação com o objeto. Muito originalmente, o autor francês, ao fazer sua história da loucura, a coloca em relação aos saberes e às práticas de cada época e não em relação ao desígnio recente que lhe foi outorgado de patologia, objeto científico da psiquiatria.

Foucault se interessa pelas discontinuidades num mesmo saber e pelas continuidades – privilegiadamente na forma de regularidade discursiva – perante os demais campos agregados sob o mesmo solo de enraizamento que ele chama de episteme. De maneira que, tomando as formações discursivas como objetos da arqueologia, a ruptura se dá em nível de variação que afeta o regime geral de uma ou várias dessas formações discursivas. Em *As Palavras e as Coisas* – livro cujo subtítulo é *Uma Arqueologia das Ciências Humanas* – ele conta não como a história natural se tornou, por um ordenamento crescente do saber em um movimento inerente à sua evolução, biologia; mas coloca lado a lado a história natural, a análise das riquezas e a gramática geral em função do intercâmbio estabelecido entre elas mesmas e não em função das ciências modernas em que se desdobraram, respectivamente, biologia, economia e filologia.

O autor francês focaliza em seu trabalho não a linha contínua de evolução dos saberes, mas a contiguidade e continuidade entre os saberes de uma mesma episteme²² estudando os discursos e as práticas. Com perspicácia, ele não interpreta os documentos buscando significados latentes, mas trata-os como práticas numa visão crítica sobre qualquer exclusivismo em relação ao dizer verdadeiro que remeta a uma “versão oficial” e que ultrapassa os pressupostos de uma ideologia nos jogos de poder analisados por Foucault.

A arqueologia não se interessa pela origem das coisas, mas pelas regularidades dos enunciados; ou seja, pouco importa o momento tornado mitológico de fundação da

²² Edgardo Castro (2009) sinaliza que posteriormente, em *Arqueologia dos Saberes*, Foucault presume outras formas de fazer arqueologia não necessariamente orientada pela episteme, mas orientada por outros eixos, como a sexualidade, as artes ou a política.

experiência da loucura, tampouco a loucura em seu grau zero. O importante é como a história amarra significados e leituras diversas sob o desígnio que se produz como loucura. Se todo conhecimento é menos descoberta que invenção, Foucault (2005) toma de empréstimo os termos de Nietzsche para colocar que o que interessa não é a origem (*Ursprung*), mas sim a proveniência (*Herkunft*), o ponto de onde se determina o efeito de verdade a partir de falsificações. Assim que, *História da Loucura* remete a formações históricas e, mais especificamente, à historicidade das práticas e dos dizeres acerca da loucura, por exemplo, mas não constitui, à despeito disto, um método da historiografia. A noção arqueológica de descontinuidade conflita com os pressupostos básicos de causalidade e continuidade da historiografia tradicional.

Tampouco poderia ser uma epistemologia, embora a epistemologia seja uma de suas bases²³. Porém, enquanto a epistemologia se preocupa com os saberes e se encontra comprometida com a evolução dos saberes em uma linearidade cronológica que contrasta com o projeto arqueológico, este, por sua vez, se encontra despojado dos pressupostos de cientificidade nas várias implicações que isso possa acarretar. Buscando elementos, argumentos e fontes as mais diversas e considerando todo o extrato do estritamente científico como apenas mais um dos circuitos de enunciação de verdade possível, o método arqueológico extrapola o que a metodologia circunscrita pelo campo da cientificidade engloba como matéria constituinte de saber.

Na arqueologia, os discursos são tomados como práticas, práticas discursivas. Nisto é que consiste o estudo daquilo que Foucault (1986, p.136) denomina formações discursivas, “um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa”. Por isso dizemos que a preocupação da arqueologia são os *a priori* históricos de cada saber, aquilo que os torna possíveis em determinado espaço-tempo, atentando àquilo que é dito e que, como tal, é praticado como discurso.

No afã de tal tarefa, o método arqueológico não abrange unicamente os saberes, mas pretende lidar com enunciados de outros campos, os quais, como indicado acima, não deixam de ser um estrato da ordem discursiva. Talvez a contribuição mais original deste método seja o rompimento com a ideia desenvolvimentista de uma constante evolução no sentido de melhoria, ou de maior apuração das ciências com o decorrer do

²³ Para aprofundamento no tema ver: PORTOCARRERO, V. *As ciências da vida: de Canguilhem a Foucault* (2009), do qual nos valemos ainda neste capítulo.

tempo e das mudanças de ordem intrínseca. Não há progresso da razão humana ou dos conhecimentos em direção a uma verdade final e acabada, rumo a um saber absoluto, portanto, da realidade.

Não obstante, a arqueologia ressalta o âmbito processual das formações discursivas, entendendo a verdade invariavelmente como um construto, não como um invariante que uma vez atingido se esgotaria na veracidade última que aí reside. Seu campo é o da experiência – no caso de *História da Loucura*, o campo é o das experiências da loucura e das percepções das experiências desta.

No entanto, como procedimento que precisa da história enquanto instrumento conceitual, a arqueologia não deixa de ser, por sua vez documental. Mas novamente aqui ela guarda peculiaridades com relação à historiografia mais tradicional, pois ela pode envolver tudo o que é cultural como objeto possível, como prerrogativa de sua intervenção. Afinal, entendemos como uma valiosa lição da arqueologia o paradigma do caminhar dinâmico no sentido da constituição de um saber que não é incólume, apartado do mundo, ou de seu objeto.

A arqueologia não tem por fim costurar sentidos imiscíveis ou conferir significados às experiências, antes, seu comprometimento é com a demonstração justamente do oposto desta ordem representativa. Podemos afirmar, assim, que a arqueologia poderia ser delineada como algo em torno de uma análise histórica do presente, na medida exata em que trata do atual, de como viemos a nos tornar o que somos. A ontologia de nós mesmos é uma atividade que diagnostica as condições de possibilidade da formação do presente que se desdobra em nossas relações com a verdade (como construímos nosso conhecimento), o poder (numa dinâmica dos jogos de força) e a ética. Neste ponto, o olhar histórico foucaultiano se debruça sobre o problema de como determinada experiência veio a se constituir como se apresenta agora, buscando neste processo não as linhas que levam ao mesmo, as que costumam um sentido único e providencial ao que se vive hoje, mas a ruptura e o destacamento (arbitrário) que instala uma discursividade distinta. O alvo da análise são práticas que não têm correspondência com as anteriores e que, no entanto, talvez o tenha com outras práticas e outros campos discursivos contemporâneos.

Retornando ao nosso ponto, Foucault – a fim de estudar os modos pelos quais os saberes e os poderes objetivam os sujeitos na modernidade – empreende uma questão muito interessante: como algo se torna um problema a ponto de se tornar objeto de um saber? Como são construídos os objetos, as verdades e, de maneira mais intrincada, os

sujeitos? Preocupações estas que podem ser conduzidas por grupos ou indivíduos específicos, ou como discursos que podem se perder em meio a um dizer de tal maneira generalizado a ponto de se tornar uma resposta anônima (PORTOCARRERO, 2009). Isto acontece na naturalização das relações criadas pelos saberes, onde é abafada a noção de que tal insurgência se deu em algum momento no tempo ou então, como apontado acima, converte-se dissimuladamente o engendramento de tal percepção em algo da ordem de uma evolução dos sistemas de conhecimento, uma aproximação da verdade ou um aprimoramento dos saberes.

2.2 - Vida e função

No contexto do pensamento moderno, relacionado ao entendimento do homem enquanto conceito antropológico, “a vida se insere num quadro filosófico de distanciamento de nosso presente, cuja meta é diagnosticá-lo, criticá-lo e imaginá-lo diferente” (PORTOCARRERO, p. 143). Se por um lado, a condição para a concepção das ciências sobre a vida é ser tomada como um objeto empírico, por outro, a própria fundação do conceito de vida, nos afasta da própria vivência concreta; isto porque esta fundação é apoiada na afirmação não de valores inerentes à vida, mas de valores transcendentais. Notadamente, mais que as ciências humanas, são as hoje chamadas ciências da saúde (herdeiras dos saberes e do conhecimento da vida) e os saberes relacionados a um suposto bem-estar que acarretam em idealizações de como a vida deveria ser²⁴. Estas concepções ideais que somente são possíveis a partir das margens abertas pelo distanciamento e pelo olhar crítico sobre a vida que tornam esta objeto empírico de saber.

Com efeito, a episteme clássica que Foucault foca em *História da Loucura* se organiza em torno da noção de representação e busca distinções entre os elementos para prover ordenações e separações em um quadro representativo, enquanto a modernidade busca funções para se fundar uma síntese, as coisas seguem o fluxo de seu próprio devir e não das representações. Lembremos que para a medicina clássica, pouco importa qual era o local da enfermidade no corpo, o importante sendo a posição da doença no quadro

²⁴ Mais a frente, veremos como Canguilhem trabalha com os conceitos de norma e ideal e como os saberes sobre a vida e a forma como são organizados dão margem à produção do mito do paraíso perdido, e demais abstrações e sobrevalorizações baseadas na noção de ideal, despotencializando o presente em função do ausente ou de um futuro não menos mítico e inalcançável.

geral das espécies. Neste entendimento, a doença tem um curso natural o qual, desde que não seja atrapalhado, termina em morte ou cura do indivíduo, seguindo o que é tido como seu curso natural (FOUCAULT, 2011).

O classicismo organiza o conhecimento possível em simples e complexo. O primeiro advém da *mathesis* e tem como método a álgebra, e o segundo é o campo propriamente dito das representações, donde se dá o domínio dos signos e a constituição através de um olhar taxonômico do quadro de representações, ícone do conhecimento clássico. No entanto, a representação não se retira totalmente do campo do saber com o giro das epistemes; por um lado, deixa de ser eixo estruturante de toda possibilidade de conhecimento, por outro, continua a existir como objeto de estudo da linguagem, que forma com vida e trabalho o triedro de empiricidades tramadas naquele tempo a serem investigadas pelo conhecimento moderno. Ou seja, a representação persiste no arcabouço do saber como elemento da linguagem e não como índice de operação global que incide e abarca todo campo e toda possibilidade de conhecimento. A representação passa a funcionar nas relações do homem mediadas pela linguagem em que se constrói uma representação de algo a fim de conhecê-lo e somente aí é que o saber é disposto através da representação.

Enquanto a representação media o conhecimento da linguagem, a concepção de vida orienta outros saberes modernos. No entanto, a problematização do conceito de vida no século XIX (FOUCAULT, 2000) – a partir da noção de função, presente na biologia – coincide com o entendimento da possibilidade de existência de uma vida patológica ao lado de uma vida normal. Entendimento que, por sua vez, só se torna possível com um índice gradual da afecção, segundo o qual a vida patológica atinge níveis no vivo, não mais como um mal inscrito numa ordem natural e incontornável, mas como forma inscrita no devir da vida.

Ao lado destas duas concepções, há na modernidade a fusão dos saberes, o que chamamos hoje de campo científico, com a vida social, econômica, moral e política do indivíduo. O cruzamento destas com os saberes influencia abertamente as práticas modernas que se coadunam a um paradigma de intervenção que pode auxiliar no funcionamento e na recuperação do corpo doente, diferentemente da concepção clássica de um curso natural da patologia. No entanto, o outro lado dos saberes modernos sobre a vida é que eles podem incorrer, a partir desta expansão dos tentáculos de observação e intervenção, em uma idealização do campo operando recomendação, imposição e restrição de comportamentos e atividades baseados numa perspectiva de normatividade

ideal. De fato, na modernidade, o conhecimento sobre o homem inaugura o impulso a esta normatividade ideal, que trata de uma apreensão metafísica e de formas ideais em seu entendimento e atuação. Nela, as ciências da vida obnubilam as relações do indivíduo com o existente, especialmente daquele que é afetado por elas em nível de objeto, atendo-se a formas de espacialização e verbalização numa diagramação ideal²⁵.

De fato, é muito curioso pensar como elementos tão díspares foram organizados e emparelhados sob a alcunha de doença mental. No começo do século XIX, primórdios da psiquiatria, a paralisia cerebral é tida como a doença padrão, perfeitamente cabível na equação do corpo do saber da época, é chamada “doença boa”, em contraposição à má doença, que Foucault exemplifica em *História da Loucura* com a histeria. Lembrando que uma doença má não é necessariamente a pior ou a mais danosa para o indivíduo, mas a que causa problemas para classificação e tratamento dentro do sistema médico de conhecimento. Mais tarde, em outro contexto histórico, a histeria vem a ser um impasse para a anátomo-fisiologia, minando o sistema de decifração da doença que parte daí, porque neste paradigma, o sofrimento remete à dor, que é calcada na base de trauma, no sentido de lesão. No entanto, na direção contrária a estas primeiras proposições, com relação à histeria, a dimensão psíquica, social e histórica do indivíduo é que vai dizer sobre a doença mais que a anátomo-fisiologia do doente.

Os saberes sobre a vida e o discurso antropológico acerca do homem compõem a experiência da episteme moderna. E, da mesma maneira que a percepção cognitiva da doença é anterior à formação da concepção de normalidade, o saber sobre a vida começa a se formar e a se estruturar por sua negatividade, do indivíduo morto²⁶. Ou seja, no ideário foucaultiano, o conhecimento da vida se dá pela importância conferida à combinação de função e funcionamento concomitante à ordenação dos planos de conhecimento, o qual tem a ordem como lei interior. Por conta deste privilégio da ordem como lei dos saberes é que o quadro classificatório de Borges no começo de *As Palavras e as Coisas* nos causa tamanha estranheza. É sobre a organização e a ordem que se estabelece a relação inexoravelmente hierarquizada de violência sobre os

²⁵ É o que vemos com determinada concepção de saúde psíquica que presume a supressão de qualquer possibilidade de conflito ou dor psíquica ou, o que no âmbito de saúde global, podemos ver em qualquer academia de ginástica, a busca de um ideal de saúde que é uma *normatividade ideal*, segundo o vocabulário de Canguilhem.

²⁶ A medicina moderna começa com os estudos de anátomo-fisiologia, se debruçando sobre os cadáveres para construir um saber sobre a vida. De acordo com Portocarrero (2009), trata-se, para Foucault, da “nova concepção de morte compreendida como uma série de processos ou mecanismos múltiplos no espaço e dispersos no tempo, que não se identificam com os mecanismos da vida nem com os da doença” (p. 147 e 148), marcada pelas idéias de função e funcionamento.

elementos pelo saber – este desapropria os objetos forçando-os a uma paisagem algumas vezes desoladora.

Esta configuração do saber que almeja esquadrihar o caos do mundo tem como fator complicador de sua ordem, mais que a incongruência e a aproximação indevida, a apreensão de uma variável de desordem a qual exprime a evidência de que há inúmeros sistemas de ordenação possíveis. A estrutura do saber é minada por essa evidência que solapa a unidade do ordenamento racional que se pretende completo e universalizante, evidenciando a tensão que há entre a razão da ordem estabelecida como forma oficial e as demais possibilidades de razão. Estas últimas apenas são impossibilitadas de produzirem verdades num determinado esquema de saber/poder. Em realidade, as possibilidades lógicas de qualquer discurso são inesgotáveis e o reposicionamento dos pontos de vista, inumeráveis. Ressaltamos, contudo, que o pensamento de Foucault não incorre absolutamente em um relativismo, antes, está atento às modulações mais ou menos capazes de determinar os valores e as posições tomadas nos discursos.

A instabilidade entre conteúdo e contingente abala o escopo de um discurso racional instituído, aquele que vem a produzir verdades em determinada contingência, pois nem nessa particularidade ele pode conter toda a razão do mundo. Esta é uma das lições que podemos depreender do item “h” do quadro de Borges reproduzido por Foucault em *As Palavras e as Coisas* e que o inspirou a escrever e este livro:

os animais se dividem em: a) pertencentes ao imperador, b) embalsamados, c) domesticados, d) leitões, e) sereias, f) fabulosos, g) cães em liberdade, h) incluídos na presente classificação, i) que se agitam como loucos, j) inumeráveis, k) desenhados com um pincel muito fino de pêlo de camelo, l) et cetera, m) que acabam de quebrar a bilha, n) que de longe parecem moscas” (BORGES apud FOUCAULT, 2000, p. IX).

Ao incluir como subcategoria a categoria geral de todos os elementos incluídos na descrição, o autor provoca um desarranjo num sistema que, se examinamos um pouco mais detidamente, não conseguimos pontuar um pano de fundo comum, não há como traduzir estas descrições de classes de elementos para uma mesma unidade coesa de integração e medida.

Esta é uma das decorrências do problema apontado por Foucault de um exclusivismo do discurso racional a que nos referimos no capítulo anterior. É através dele que é instituído o descrédito de qualquer discurso que não o da ordem racional instituída, aquela mesma que praticamente detém o monopólio da produção de verdade.

A explanação sobre o discurso das ciências que tratamos acima tem sua justificativa nas seguintes questões: uma vez que a desautorização do discurso do louco está intimamente ligada ao objeto de nosso estudo, o discurso da loucura, a pergunta que se segue é a de como a loucura pode ser algo que não patologia? Este é nosso problema e, de fato, entendemos que ele está intimamente ligado ao que a loucura pode dizer ou fazer. Nosso intuito é o de pesquisar a ação de um enlouquecimento e aquilo que este enlouquecimento produz como forma de vida, para além ou aquém da patologia. Entendemos que esta questão passa inevitavelmente por um problema de valoração, de atribuição de valores que acontece perante e como ação das normas sobre o vivo.

2.3 - Jogos entre a loucura e a razão

Foucault (1979, p. 510) ressalta que o que a loucura pode dizer sobre si no século XIX, donde a desrazão reaparece na literatura, na filosofia de Nietzsche e na pintura de Van Gogh, por exemplo, “é uma verdade do homem, bastante arcaica e bem próxima, silenciosa e ameaçadora (...) uma verdade que é a retirada profunda da individualidade do homem e a forma incoativa do cosmos²⁷”. Neste sentido, Goya mantém acordado o desatino que o classicismo encerra, nesta noite que é o *Sono da Razão*, e que, não obstante, é uma noite que leva o homem às suas profundezas, naquilo que ele se comunica com o que há de mais íntimo em si mesmo e que questiona sua formação ensimesmada.

Na modernidade, é através do estudo do louco que se criam os saberes psi, pois muito embora o patológico seja o outro destes saberes, ele é concebido anteriormente. Foucault (1975, p. 60) observa que “a psicologia nunca poderá deter a totalidade da loucura, já que é esta que detém a verdade sobre a psicologia”, logo, a psicologia enquanto ciência de normatização nasce sob o signo do anormal, daquilo que observa outras regras que não as instituídas. A positividade do saber psicológico é definida a partir do que ele mesmo designa como negatividade. Seguindo esta linha de raciocínio, podemos afirmar que é por aquilo que vem a designar o polo negativo da experiência moderna, o fora-de-si que se inicia o sujeito da consciência e da interioridade

²⁷ Associamos esta colocação ao *impessoal* que nos aponta Blanchot no terceiro volume de *A Conversa Infinita* (2010) ou o *impessoal e singular* para Deleuze no quarto capítulo de *Crítica e Clínica* (2011), ambos a serem utilizados mais a frente.

ensimesmada na psicologia. Neste jogo, o louco acaba adquirindo uma capacidade de verdade maior do que ele mesmo, uma vez que é através dele que são descobertas as verdades sobre a totalidade dos homens, o que faz do louco mais que um objeto de atração e fascínio, de interesse científico.

O paradoxo da psicologia ‘positiva’ do século XIX é o de só ter sido possível a partir do momento da negatividade: psicologia da personalidade por uma análise do desdobramento; psicologia da memória pelas amnésias, da linguagem pelas afasias, da inteligência pela debilidade mental. A verdade do homem só é dita no momento de seu desaparecimento; ela só se manifesta quando já se tornou outra coisa que não ela mesma (FOUCAULT, 1979, p. 518).

Ou seja, através dos saberes psi, o louco se torna tardiamente objeto de conhecimento em sua especificidade de louco, mas também de (re)conhecimento do homem, já que é dele que emerge o discurso da psicologia, que em seu caráter universalizante, pretende abranger os são numa verdade comum. Tardiamente na medida em que “a reflexão não quer acolher esse reconhecimento, ao contrário da experiência lírica” (FOUCAULT, 1979, p. 511). Embora não se depreenda de ver o louco como coisa médica, ele passa por uma implacável redução a objeto sendo relegado a uma menosprezada superfície porque não há lugar para o louco nos saberes que se debruçam sobre a profundidade ao humano – loucura fica relegada aos efeitos substanciais de superfície materializados nas obras em que está presente.

Porém, não cabe à loucura apenas esse papel de coisa objetivada. Em decorrência de sua formação como exclusão social, o indivíduo são somente lida com o louco mediado pelo médico – mediação exercida não por acaso pela medicina, que é a guardiã da ordem normatizante. Uma vez que a loucura é intolerável à razão, esta não pode concebê-la como um elemento ou fundamento. Ela é primeira na consecução do saber que funda não somente o anormal ou o patológico, mas também o normal. Isto se dá na conjuntura dos saberes modernos que tornam o homem seu próprio limite, onde a consciência recolhe o lastro do pensável em suas fronteiras, desautorizando qualquer expressão da loucura que extravase o estrito nicho a que é designada. Sob várias formas, o louco é aquele que tem o discurso desvalido: na ordem jurídica ele é interdito, do mundo do trabalho ele é coibido, das ruas ele é varrido, tudo isto caracteriza sua exclusão da convivência no extrato social.

Foucault (1979) ressalta que na loucura são reconhecidos o poder de geração de mal (*maladie*), as consequências das más influências do meio, as sérias determinações orgânicas, todas variáveis apreensíveis pelos instrumentos de uma razão que se prediz salvadora. Distingue-se a loucura das doenças do corpo porque ela pode despertar uma “maldade em estado selvagem”. Para o discurso moderno, a loucura é o contrário da

liberdade do homem, por isso é enclausurada, em si ela seria já a prisão a forças inomináveis que para a era clássica são irrepresentáveis e para a modernidade sequestram a vontade e a responsabilidade do homem são. Há de se argumentar que com a revolução de Pinel, os loucos não são mais maltratados ou violentados. No entanto, se a loucura não é violentada aberta e francamente, é porque através do exercício de outra ordem de violência – a violência que a arranca de vez do discurso, lhe tomando qualquer possibilidade de enunciação –, ela já não é tão ameaçadora. Sua inimputabilidade advém da admissão da força e da intensidade dos conteúdos psicológicos que arrastaram o indivíduo até este ponto, a despeito do remanescente de razão que (pela leitura de Pinel) persiste nele e que é condição de possibilidade para a terapêutica pineliana. Pois há de se assinalar, contudo, que este resquício de razão é algo acessório no processo, uma vez que para a nascente psiquiatria do século XIX, “a cura do louco está na razão do outro – sua própria razão sendo apenas a verdade da loucura [...] Portanto, o homem não dirá o verdadeiro de sua verdade a não ser na cura que o conduzira de sua verdade alienada à verdade de homem” (1979, p. 514). Neste contexto, se é através da loucura que o homem, enquanto conceito antropológico, descobre sua verdade universal, é partindo desta verdade que pode haver cura.

2.4 - Normatividade e o anormal

Mas, afinal, o que é a cura? Seria uma restituição ao estado anterior ou uma melhora qualitativa em relação ao presente da presença da doença no indivíduo? Ou, antes disto, como a loucura se transformou em patologia? Começando pela segunda questão, loucura se torna doença na modernidade apoiada na operação que toma como base o tripé homem, sua loucura e sua verdade (FOUCAULT, 1979). Operação a partir da qual é solapada a organização binária da desrazão renascentista dada e assentada num pêndulo de oscilação entre verdade e erro, ser e não-ser sendo baseada, sobretudo nesta relação pendular de trânsito entre um e outro estrato – não simplesmente engolfando ou aniquilando o não-ser no ser, mas promovendo entre ambos uma verdadeira relação dual de troca e intercâmbio em que um e outro se coabitam.

A partir dos saberes modernos, a loucura é colocada perante uma relação de saber descrita na cena de fundação da psiquiatria. Esta passa a ser entendida como

decorrência natural da evolução do saber sobre a loucura e da humanização no trato com os loucos e é a partir deste ponto que a loucura passa a ser tematizada como doença. Compreendemos que seja muito difícil falar da loucura como se faz de outra doença qualquer, como as afecções orgânicas. Sem dúvida, é extremamente problemático entender a percepção da loucura como não-saúde pelo parâmetro da existência de um episódico ou eventual fato (a doença que acomete o indivíduo) combinado à carência de um valor (a saúde).

Contudo, se a loucura é apreendida como doença, vamos abordá-la por aí. Valendo-nos de Canguilhem (2002, 2008) para a compreensão do estatuto de uma doença perante a vida, partiremos de algumas reflexões de *O Normal e o Patológico*, para compreendermos conceitualmente a patologia, a fim de melhor operacionalizar com esta concepção desdobrando as questões acima. Para entendermos cura, temos que pensar primeiramente em saúde. Para a medicina, o chamado estado normal pode ser duas coisas: 1) o estado habitual dos órgãos ou 2) o estado ideal de saúde. O papel atribuído à medicina curativa seria o restabelecimento do estado habitual. Contudo, quem decide normal neste âmbito, o médico ou o doente?

A vida coloca questões para os vivos que eles respondem bem ou mal. Se respondem mal procuram um médico para o restabelecimento do estado normal habitual, do poder de lidar com as questões que o mundo lhe coloca, ou de sua capacidade normativa, capacidade de estabelecer normas diante das circunstâncias que vêm a calhar. Ou seja, em última instância, é o doente que define, cabendo a ele a escolha de chegar ao médico na busca pela restituição do estado habitual.

Porém, há de se colocar que o médico não é um solucionador de anormalidades. Com efeito, não podemos confundir anormal com anomalia ou com anômalo sob o risco de tomarmos anormal como adjetivo de anomalia, e não de anormalidade; esta confusão gera a conversão de doente em anormal e, mais complicado ainda, de anormal em patológico. O adjetivo para anomalia é anômalo, enquanto anormal refere-se àquilo que está fora de uma norma, fora de um padrão preestabelecido.

Canguilhem (2002) pondera que o anômalo remete a desigualdade e irregularidade, que podemos entender como rugosidade e saliência num plano liso. Portanto, anomalia é um termo que designa descrição e, mais apuradamente, um fato, e isto marca sua diferença com o anormal, que é um termo valorativo de apreciação. Ambos não devem ser confundidos, colididos e muito menos trocados. Em suma, a anomalia é uma descrição e anormal é uma comparação referente a um tipo específico

de normatividade, como veremos um pouco mais a frente. Com efeito, o anômalo é uma diferença que está na base da diferenciação e constituição do normal e do patológico, anômalo não é uma concepção relativa à normalidade, mas ao modelo do insólito.

Por tudo isso, é preciso entender logo que o anormal não é o patológico, o patológico é aquilo capaz de diminuir a capacidade normativa do vivo, minando sua normatividade vital, configurando um movimento que contra a vida. De maneira que o indivíduo não-patológico é normativo, capaz de estabelecer novas normas segundo um paradigma de plasticidade, de estabelecimento de normas compatíveis com um valor vital positivo, o que não acontece com o patológico.

Considerado isto, o que marca o posicionamento de Canguilhem a respeito do conceito de vida biológica associada à vivência e à ideia filosófica de vida vem a ser a concepção de vida enquanto prática social ligada à normatividade, de maneira que o restabelecimento da normatividade deve estar relacionado aos hábitos do vivo. Em *O Normal e o Patológico* (2002), o autor coloca duas perspectivas de realidade: uma realidade objetivada, calcada na biologia positivista feita prioritariamente em laboratório, que tem como expoente Claude Bernard e que ignora voluntariamente os valores da vida (a dizer, os valores vitais). E outra que privilegia um real que chamaremos aqui de existencial, pois tem como problemática a experiência do adoecimento, este é o paradigma que entende a medicina como uma arte, uma combinação de fatores que vão além da análise física ou laboratorial.

Este segundo posicionamento revela ao mesmo passo, uma preocupação com o problema do vivo como um sujeito da experiência e um engajamento menor para com o projeto positivista para as ciências da vida e uma preocupação com uma “arte da vida” – nos termos do próprio Canguilhem (2008) – que, no entanto, é esclarecida pela consciência concreta dos seus problemas (impasses para uma normatividade vital positiva) considerados enquanto tais. Seguindo esta linha de raciocínio, não deixa de ser problemático que uma normatividade ideal, advinda da teoria da medicina e baseada em outros valores que não os da vida corrente, seja levada a cunho na prática médica.

Portanto, segundo Canguilhem (2002), o que configura o patológico é o sofrimento – e nisto consiste a atualidade que tem o termo em voga no Brasil: pessoa em sofrimento psíquico –, não a desmesura, não o fato de estar fora do desvio padrão da curva normal referente à frequência de determinados comportamentos numa amostragem. Pois sim, ao final de contas, normal é um conceito estatístico que advém

da matemática, de uma relação de abstração. Quem define o normal, ou pelo menos definiria, neste esquema, é o doente. Pois desde a aurora da modernidade, a prática e o pensamento das ciências da vida são inconcebíveis sem as noções de normal e de patológico. Porém, estes conceitos não são dados de antemão, eles são produzidos a partir de um conjunto de normas e de uma lógica normativa. Em termos de complexificação desta definição, a vida humana tem sentidos biológico, social e existencial.

Canguilhem (2002) postula que o normal pode ser um fato, designado por uma amostra estatística; ou pode ser um tipo ideal, um princípio positivo de avaliação, um protótipo da boa forma. Não raro, entretanto, estes dois tipos de normatividade estatística e ideal são fundidos, e talvez esta fusão se dê por conta da singularidade do fenômeno vital. A afirmação que a norma que aparece com mais frequência é a que teria mais valor se assenta na pressuposição que a maioria dos indivíduos obtém sucesso vital, isto é, sobrevivem “bem”. No entanto, Bichat afirma que apenas o fenômeno vital diverge de seu “tipo natural” – não existindo, portanto, uma física ou uma astronomia patológica, por exemplo – e em sua versão do vitalismo, ele coloca esta instabilidade do vivo como sua característica fundamental.

Em outras palavras, se não há um campo especial para as anomalias em física e química, a existência deste campo nas ciências da vida auxilia a definir sua especificidade a partir dos valores do vitalismo. Pois vida e morte não são problemas da física ou da química – em ambos não é importante o espaço que se ocupa no mundo, com que número de partículas ou ainda com que constituição atômica. Estes são problemas dos saberes da vida e definem sua positividade, orientando-as pelo componente de normatividade intrínseco à vida.

Todo exercício de normatividade, enquanto ação fundamental da vida, presume uma escolha de fundo, uma opção que muitas vezes não é por aquilo que se escolhe viver, mas, mais apuradamente, como viver aquilo a que a vida relega, já que os termos de escolha nem sempre são claros, conscientes ou objetivos. Em outras palavras, o problema de como lidar com aquilo que é posto ao vivo na experiência é a base da afirmação que viver é preferir e excluir, mesmo nas formas mais precárias e simples de vida. Tomada neste sentido, a anomalia é traduzida como um valor vital negativo, advindo do vitalismo em seu componente de insólito. Este sistema não conta, contudo, que nesta inconsistência pode haver uma afirmação profunda da vida que, contornando o fato vital tido como negativo em primeira ordem, pode reiterar um valor positivo ao

final, constituindo um movimento de saúde ainda – uma pequena saúde (DELEUZE, 2011) mesmo na debilidade perante a Saúde padrão, ou perante uma medicina assentada na normatividade ideal.

Preocupado com a afirmação das ciências da vida, Canguilhem (2008) conjectura que se há qualquer medicina é porque há pessoas que se sentem doentes, e não porque há médicos capazes de diagnosticar uma doença – algo como um mal, ou um gérmen maléfico em sua natureza, tal qual entendido pela medicina da era clássica. Não cabe à medicina desenraizar o mal que ela mesma julga, nem estabelecer normalização de uma população por retificação, o que fatalmente homogeneizaria os indivíduos, ela não é instrumento de achatamento das diferenças. O que justifica e legitima sua ação é, mais uma vez, a presença de sofrimento e não a normalização de um anormal numa função análoga ao que seria a correção e o alinhamento do anômalo. A normalização lida com as disparidades, homogeneizando as diferenças, enquanto o estabelecimento de normatividades (objetivo das ciências da vida), tem a ver com a concepção de normas em determinado contexto, num jogo determinado pelo indivíduo.

Aliás, o epistemólogo complementa que o anormal geralmente é tomado equivocadamente por aquilo que não tem norma ou que perdeu a norma ideal quando, na verdade, o anormal vive segundo novas normas, ele não carece de capacidade normativa. O anormal tem uma normatividade diferente, não uma normatividade ausente – isto é, ele produz normas distintas das hegemônicas, tendo a sua normatividade num estrato distinto da normatividade padrão tomada como referência.

As formas vivas são organizações cuja validade é referida ao eventual sucesso de sua vida. Canguilhem (2008) afirma que o valor está no vivo e por isso nenhum julgamento deve ser feito sobre ele. O nexos que reúne valor a saúde é a vitalidade - em latim, *valere* significa “estar bem” – e o sistema de valoração vital deve estar voltado para a vida do vivo em sua singularidade. Ora, se “a singularidade individual pode ser interpretada tanto como uma falha ou uma tentativa, quanto como uma falta ou uma aventura” (CANGUILHEM, 2008, p. 125), as formas vivas, enquanto tentativa e aventura, não são consideradas um tipo fiável, pois sua validade – seu valor ou a maneira como é valorado – depende do eventual sucesso da sua vida. Podemos afirmar que neste ponto é instalado o paradigma de instabilidade no bojo do sistema normativo.

Tomado isoladamente, nem o vivo nem o meio²⁸ pode ser considerado normal, este tem que ser derivado de uma relação entre ambos, ou então teremos que considerar como anormal toda diferença individual perante um tipo estatisticamente dado muito específico. Em termos de normatividade, o anormal designa tão somente um grau de diferença, ou, mais especificamente, uma diferença em grau, uma desigualdade. Contudo, como ressalta Canguilhem (2002), não é uma relação de contrariedade que se coloca entre o normal e o anormal, mas sim de polaridade e inversão, como se fossem dois lados da mesma moeda, não duas coisas separadas, apartadas e isoladas ontologicamente uma da outra.

Mesmo as normas vencedoras, não alcançam um patamar que as garantam e salvaguardem, elas exercem uma superioridade de equilíbrio que é sempre relativa e precária. O postulado de inversão e polaridade das normas se assenta na colocação de que aquilo que obtém sucesso é uma falha postergada e aquilo que falha é um sucesso abortado. Canguilhem (2008, p. 126) enfatiza que “o que define o valor de uma norma é o que vem dela”, assim, toda valoração intrínseca ou anterior ao exercício da norma no mundo constitui uma impropriedade perante uma normatividade orientada positivamente para o vital.

No entanto, a própria ideia de norma²⁹ define um enquadramento, aquilo que não está nem à direita nem à esquerda, normal é aquilo que deixa de pé, que retifica. O normal é definido a partir de uma norma dentro de um determinado sistema de normatividade e que remete ao estabelecimento de uma regra, portanto. Canguilhem entende o normal simultaneamente sob o prisma de um estado habitual e um estado ideal, designando pelo primeiro um valor de regularidade oriundo do que experimenta o vivo e pelo segundo aquilo que o vivo deve ser; havendo ainda um terceiro ponto de vista, que prioriza a restituição ao estado inicial, anterior à patologia, este remete ao vivido.

Porém, o historiador das ciências enfatiza que a vida é uma atividade normativa que depende das condições em que está inserida, complementando que qualquer julgamento que determina uma norma é normativo, estando subordinado

²⁸ Lembrando que Canguilhem (2008) refere-se à noção de meio segundo um ponto de vista epistemológico sobre o termo, remontando às suas origens newtonianas, que o compreende a partir de uma relação entre indivíduos separados aparentemente sem relação, para defini-lo como fruto de uma operação de determinação pelo próprio indivíduo. Assim sendo, quando o indivíduo não consegue operacionalizar os termos desta equação, ele adocece.

²⁹ Canguilhem (2002), seguindo um princípio de frequência estatística, toma uma média definida por desvios amplos e raros como norma e por isso a norma é dada em função da infração.

prioritariamente àquele que o institui. De maneira que se torna inviável pensar em uma ciência do normal, o que há, nas suas palavras, é uma ciência das situações e das condições consideradas ou a serem consideradas normais.

O equilíbrio do indivíduo considerado são certamente é conquistado mediante embates e rupturas; problemas, enfim, que a vida apresenta ao indivíduo aos quais ele apresenta respostas distintas. Estas respostas é que delineiam o horizonte de normalidade, anormalidade ou patologia; assinalando, entretanto, que a possibilidade de ficar doente faz parte da constituição do ser saudável. Estar saudável é poder jogar o jogo de formulação e assimilação das normas.

Retomando, enquanto o anormal não implica patologia, o *pathos* implica sofrimento e impotência, estar dominado por forças inomináveis e sobre as quais não se consegue exercer tipo algum de “controle”. Poderíamos defini-lo, de acordo com uma acepção vitalista, como uma contrariedade para com o movimento ou os valores vitais da vida. De maneira que, apesar de o anormal não ser necessariamente patológico, o patológico é invariavelmente anormal, comparativamente, aquilo que não é da ordem vital positiva. Desta forma, voltamos ao ponto em que a produção de loucura remete ao indivíduo preso a um movimento mortífero (que envolve uma dimensão de mortificação) de deriva, acorrentado a forças inomináveis, dentro deste paradigma, o louco seria arrastado a contra-gosto pelo canto das sereias.

2.5 - Singularidade e a loucura capturada pelo corpo

Deleuze (apud DOSSE, 2010) se referindo a Beckett, afirma que há, tanto na anormalidade quanto na doença, um *quantum* criativo. A debilidade não deixa de ser a possibilidade de uma abertura, um desarranjo favorável a encontros – a debilidade aqui retoma o sentido de um estado alterado da constituição, portanto, como um movimento de sair de si, sair do mesmo, estar aberto a outras e novas relações. Contudo, ao dizer isso, não queremos fazer uma apologia da loucura. Como aponta Deleuze (2011), existe um procedimento comum à loucura e ao que o enlouquecimento da linguagem produz. Este procedimento pode até partir de um sentido, preestabelecido e delimitado, ou de uma ordem de sentido, mas desemboca necessariamente em polifonia e agramaticidade (como será abordado em no próximo capítulo).

De um lado, a loucura é sofrimento quando capturada na ordem do corpo. Esta captura é o movimento que chamamos de produção de loucura, no ponto em que ela é patologia, reduzindo o indivíduo à doença, a um movimento patológico, encerrando-o (no sentido de fechamento mesmo) num processo de mortificação. Este julgamento é dado em parte pela convocação das ciências da vida à avaliação que por sua vez se dá a partir de uma visão do acontecimento vivido, visão que implica contato com o empírico da situação, e não a partir de uma divisão, enquanto ação do conhecimento, especialmente o analítico (CANGUILHEM, 2008). Para todos os efeitos estes são os termos de medida um tanto arbitrários que não deixam, no entanto, de estar vinculados à vivência do vivo em seu embate com o meio. Isto é, estes são os termos nos quais que o conhecimento da vida surge – mediante o verdadeiro embate que se dá não entre conhecimento e vida, mas entre homem e mundo – como efeito de deslocamento do homem e do mundo. Como coloca Canguilhem (2008), o campo do conhecimento busca, através da colocação de questões, a redução dos obstáculos e a assimilação da experiência de viver. Isto, num contexto em que afinal vem à tona a finalidade do conhecimento enquanto um método geral para lidar com as tensões entre homem e mundo.

Não obstante, este processo de produção de loucura que passa pela clausura da loucura no corpo difere totalmente da abertura aos possíveis e à criação de sentidos propiciada pela produção da loucura que abordamos na primeira parte do texto. Por outro lado, o louco adocece de fato, não de direito – isto é, aquele que enlouquece incorre em sofrimento real – enquanto de outro, o procedimento de produção da loucura parte de uma esquizofrenia da língua, relegando seus compositores a uma loucura que faz um campo potencialização de vida e não um que o atire fora do campo vital.

Não obstante, as doenças mentais têm um estatuto diferenciado no jogo da normatividade. Recorrendo a Eugène Minkowski – psiquiatra francês do início do século XX ligado à fenomenologia – para reiterar a posição de que a alienação, tomada já como anomalia psíquica, tem características que a concepção de doença não comporta, Canguilhem (2002, p. 45) chama a atenção para alguns dos aspectos singulares e incongruentes da assimilação entre loucura e doença:

E. Minkowski pensa também que o fato da alienação não pode ser reduzido unicamente a um fato de doença, determinado por sua referência a uma imagem ou a uma idéia precisa do homem médio ou normal. É intuitivamente que classificamos um homem como alienado, e o fazemos "como homens, e não como especialistas". O alienado "não se enquadra" não tanto em relação aos outros homens, mas em relação à própria vida; não é tanto desviado, mas sobretudo diferente. "É pela anomalia que o ser humano se destaca do todo formado pelos homens e pela

vida. É ela que nos revela o sentido de uma maneira de ser inteiramente 'singular', e o faz primitivamente, de um modo muito radical e impressionante. Essa circunstância explica por que o 'ser doente' não esgota absolutamente o fenômeno da alienação que, impondo-se a nós sob o ângulo de 'ser de modo diferente' no sentido qualitativo da palavra, abre imediatamente caminho para considerações psicopatológicas feitas sob esse ângulo".

Ou seja, a idéia de doença não é suficiente à concepção de alienação. A alienação é um índice sobretudo de diferença do indivíduo em relação aos demais, é diferente comparativamente aos homens sãos, e não de desvio perante uma norma, por mais que tentamos delimitá-la. Em suma, se tivermos referência a normatividade, não podemos reduzir a loucura à doença mental, sob risco de patologizar a singularidade da anomalia.

Já vimos que a anormalidade é um índice de negativização e seu contraponto, o índice de positivação, é dado em função da força ou importância vital. Enquanto num plano sistemático, o anormal não rompe com as semelhanças, a anomalia se caracteriza precisamente por ser uma diferença descritivamente comparativa. Especificamente, Canguilhem afirma que no caso da doença mental, não se trata em absoluto de um simples alargamento do que é considerado normal psíquico – a pessoa é definitivamente “outra”, tem outra normatividade. Ele faz uma ressalva à Minkowski na medida em que concebe que a saúde é um valor igualmente individual nas doenças somáticas, não apenas nas doenças mentais, como acredita o segundo.

De fato, Canguilhem sustenta até as últimas consequências o postulado de que só há norma a partir da infração, a primeira se constitui referencialmente à segunda – concepção que carrega consigo a máxima de Leriche acerca da saúde como vida no silêncio dos órgãos. Apesar de tudo que foi dito, a vida não deve ser entendida como uma potência de superação como Minkowski, sob influência de Bergson considera. Esta colocação justifica o pareamento no tratamento de afecções somáticas e mentais, o que, segundo Canguilhem não deve ser feito, neste ponto ele recorre a Goldstein, para sustentar que na patologia, a norma é individual.

Ora, qualquer patologia é subjetiva em relação ao futuro, pois não há como prever seu desdobramento baseado em uma essência. Num raciocínio ainda via Canguilhem, a categoria competente para designar doença é o significado, e não a causalidade na matéria que é mensurável, a doença não é ausência de matéria, carência de qualidade. O ser vivo não é algo que se possa uniformizar. Sem entrar em pormenores da semiótica, há que se perguntar: o que é o significado daquilo (doença)? No sentido de que há na doença capacidade criativa de se colocar em perspectiva. Pois o corpo não é algo dado em ciência, o corpo é a percepção de corpo. Portanto, não há

hiato entre estética e analítica – não há como construir valores longe do mundo; algo designado como bom, melhor, ou como qualquer juízo de valor usado na tentativa de justificar um “bem maior” em uma intervenção hierarquizada de saber deve ser cautelosamente destacado.

Visto que a objetivação da vida passa pela quantificação dos efeitos corporais, Canguilhem e, posteriormente, Foucault, destituem a ciência do altar idealista e positivista indo até os casos ignorados ou convenientemente esquecidos pelo campo do saber. Os dois pesquisam sob referenciais distintos, o primeiro se atém às especificidades do conhecimento e às suas condições, mostrando que sua história não é tanto um movimento de aperfeiçoamento, mas antes de mudança dos campos de validade e constituição. Enquanto o segundo foca nas rupturas dentro do mesmo campo de saber e com formações com outros campos discursivos, seu problema é o estabelecimento dos saberes – a questão aqui não é a estrutura das ciências e sim o domínio do saber. No entanto, ambos vão até os casos ignorados pelos historiadores das ciências, pegando aqueles casos que deram errado e, se negando a presumir de longe as coisas, vão estudar os enunciados de perto, se metendo nos meios onde eles se dão efetivamente.

Ambos são impulsionados por uma questão de fundo: a de como se produz verdade dentro do paradigma científico com suas regras muito bem definidas e demarcadas.

Todavia, a ciência não necessariamente e não somente se atém ao real sensível. Ela tem pressupostos característicos e outros subderivados específicos para cada modalidade em que se empreende – por conta disto, é problemático o conceito da Saúde, enquanto conceito vago e abstrato, uma verdade “forjada em laboratório” que tem influência decisiva no cotidiano das pessoas. Para Canguilhem (2002), o campo filosófico analisa a pluralidade de verdades que a ciência certamente produz em sua prática – a filosofia questiona as questões da ciência. Esta posição de destacamento do campo da filosofia marca sua uma das suas principais diferenças em relação a Foucault, Canguilhem coloca a filosofia nesse lugar privilegiado de pensar a questão dos valores lançados pelo campo científico.

Ele observa que a natureza nada tem de harmônica em sua constituição³⁰. De maneira que qualquer organismo não é automática e tranquilamente abraçado pelo meio,

³⁰ Um exemplar deste ideal ingênuo, muito difundido atualmente, pode ser observado no filme *Avatar* de 2009, ali repousa um entendimento equivocado de uma natureza harmoniosa de espécies em plena

segundo uma ordem espontânea das coisas. O argumento da harmonia espontânea da natureza dá margem à apreensão da saúde como uma constante invariável, uma vez que é o já dado, e a doença seria a variação.

Entretanto, a premissa de que os seres vivos não são abrangidos harmonicamente de antemão pelo meio nos leva a um outro tipo de problematização. Se temos em vista que a normatividade é o poder de criar as normas, de adaptação, e mais que isso, de variação, de acordo com uma sensibilidade que contempla pressões externas ou interna do ser vivo, é o patológico que não varia, de maneira que a doença se configura como estática. Em outras palavras, o patológico é o que é incapaz de produzir novas normas que atuem em prol de um valor vital positivo.

Ressalta Canguilhem (2002, p. 103):

o normal, em biologia, não é tanto a forma antiga mas a forma nova, se ela encontrar condições de existência nas quais parecerá normativa, isto é, superando todas as formas passadas, ultrapassadas e, talvez, dentro em breve, mortas. Nenhum fato dito normal, por ter se tornado normal, pode usurpar o prestígio da norma da qual ele é a expressão, a partir do momento em que mudarem as condições dentro das quais ele tomou a norma como referência. Não existe fato que seja normal ou patológico em si. [...] Sua normalidade advirá de sua normatividade. O patológico não é a ausência de norma biológica, é uma norma diferente, mas comparativamente repelida pela vida.

Ou seja, trata-se da produção de normatividades, ou de um processo de normatização, que difere em grau e gênero de normalização. Algo considerado normal o é perante um valor já estabelecido e provado. No entanto, uma normalidade não exclui automaticamente outras anormalidades, pois o anormal não é a ausência de norma e, em último caso, até a morbidez é um modo de viver e constitui uma norma de vida. Ademais, “o valor de todos os estados mórbidos consiste no fato de mostrarem, com uma lente de aumento, certas condições que, apesar de normais, são dificilmente visíveis no estado normal” (NIETZSCHE apud CANGUILHEM, 2002 ,p. 15). Logo, a experiência de normalização é antropológica ou cultural, ela produz uma norma que não pode ser original visto que, por outro lado, a natureza é uma normalidade sem normalização.

A fim de compreender estas relações entre normatividade, produção de norma e patologia, voltemos aos autores trabalhados em *O Normal e o Patológico*. Para Leriche, não basta definir doença como aquilo que impede o homem nas suas ocupações, para definir doença devemos desumanizá-la. Com efeito, ele entende a doença como uma anomalia histológica causada por uma desordem fisiológica enquanto Goldstein, que é

cooperação e paz, quando a regra da natureza é a lei da selva, é guerra, é seleção natural, é conflito, é a lei do mais forte num sentido amplo da força, que abarca a adaptação, mas também, muito nietzschianamente, o acaso em sua ordem.

citado muitas vezes no livro, coloca doença assentada em um comportamento catastrófico e acaba individualizando a norma, fazendo com que a fronteira entre normal e patológico fique mais nebulosa, uma vez que é a regra (variável) que acarreta a relatividade do normal. Neste plano, afirmar que alguém está doente é afirmar a passagem por uma experiência qualitativamente diferente. No plano oposto, está Claude Bernard, herdeiro positivista na medida em que passa a entender o plano da doença como uma variação quantitativa da saúde. Juntando as partes, reconhecemos então que a doença é um conjunto que atua em relação ao meio produzindo uma diferença perante as normas, engendrando um outro que, justamente por ser o outro da saúde como vida padrão tem acesso ao que não se tem nos estados chamados normais – esta é a hipótese nietzschiana que exploraremos mais a frente.

“Rigorosamente falando, ‘patológico’ é o contrário vital de ‘saudável’ e não contrário lógico de ‘normal’” (CANGUILHEM, 2008, p. 131). Dado que o patológico não é a ausência ou perda de normatividade, ele é um aspecto da vida regulado por normas que são vitalmente inferiores que restringe a experimentação do mundo e a capacidade de atuação do indivíduo. É deste paradigma que nos serviremos para tratar da doença no texto a partir de uma diferença marcada, ou antes, engendrada por uma escolha, que confere valor positivo a uma norma em específico, negativizando as demais.

Como Goldstein coloca, as normas da vida patológica são aquelas que obrigam que o organismo viva em um meio ‘encolhido’, que difere qualitativamente, estruturalmente, de seu ambiente de vida anterior; o organismo é obrigado pela sua incapacidade de enfrentar as exigências de ambientes novos (sob a forma de reações ou iniciativas ditadas por situações novas) a viver exclusivamente em este meio encolhido. Agora, viver, já para os animais e mais ainda para o homem, não é apenas a vegetar e conservar-se. É para confrontar riscos e para vencê-los. Especialmente no homem, a saúde é precisamente uma certa latitude, um jogo determinado pelas normas de vida e de comportamento. O que caracteriza a saúde é a capacidade de tolerar variações nas normas nas quais apenas a estabilidade de situações e ambientes – aparentemente garantida apenas no fato de ser sempre necessariamente precária – confere um valor enganoso de normalidade definitiva (CANGUILHEM, 2008, p. 132).

Ou seja, a saúde não é tão somente apaziguamento como também enfrentamento. Seu jogo não admite garantias, saúde é um processo incessantemente retomado de estabelecimento e reavaliação de normatividades criadas. A saúde é, em suma, o luxo de poder ficar doente e se recuperar.

Canguilhem ressalta que a própria normalidade consiste em uma tendência a variabilidade e, não obstante, resiste em tomar a anormalidade como inadaptação social por entender que tal equivalência derivaria em um aceite incontestado das determinantes da sociedade onde se vive. “Se as sociedades são conjuntos mal unificados de meios, podemos negar-lhes o direito de definir anormalidade pela atitude de subordinação que

elas valorizam com o nome de adaptação” (CANGUILHEM, 2002, p. 244). Além do mais, ele pondera que adaptação é um conceito técnico, um modo de procedência do homem com seus instrumentos e, mais avançadamente, com seus comportamentos. O que torna a ideia de saúde ou normalidade pautada por um ideal exterior inviável – o exemplo para a normatividade ideal do corpo biológico seria (unicamente) o corpo do atleta.

A vida é intraduzível e inapreensível em um conhecimento não sensível à normatização e à indeterminação – que são movimentos característicos intrínsecos a ela³¹. A perspectiva de vida neste ponto é uma visão grega segundo a qual o corpo do vivo presume de autorregulação e a normatividade vem a ser a autorregulação da natureza. A partir daí Canguilhem postula seu vitalismo como uma forma de depreciação do poder da técnica sobre a vida em medicina e nas ciências da vida; ele coloca o vitalismo “mais uma exigência do que um método, mais uma moral do que uma teoria” (CANGUILHEM apud FOUCAULT, 2007, p. 363). Sem entrar em pormenores desta questão, ele afirma uma exigência permanente da vida sobre o vivo enquanto mecanicismo e o animismo – as teorias metafísicas rejeitadas pelo vitalismo (PORTOCARRERO, 2009) –, por outro lado, afirmam uma atitude permanente do homem para com a vida. Considerando que, neste contexto, o homem é entendido como um ser vivo separado da vida pela ciência e que, no entanto, tenta se reintegrar à vida pela ciência.

Por tudo isto, podemos dizer que o vitalismo carrega uma herança hipocrática (isto é, há uma *natura medicatrix*) mais que aristotélica, apesar de seus sentidos terem sido apropriados e assimilados às premissas da filosofia aristotélica de atribuição e clarificação dos saberes na natureza. A crítica do racionalismo filosófico e do mecanicismo biológico ao vitalismo é de que, mesmo como uma exigência, ele é obscuro e vago. Entretanto, estes dois posicionamentos, atuando como método, são restritos e imperiosos e à respeito disto, podemos objetar: a vida em si não é algo circunscrito e facilmente definível.

Logo, a finalidade de cada processo de normatização não tem significado em si, o valor se forma a partir da experiência. A norma é sempre algo que vem resolver uma desavença, neutralizar um impasse, produzindo valores, mesmo que não

³¹ Sobre normalização e indeterminação nas relações de saber ver o texto de Foucault (2007) *A Vida: a experiência e a ciência*. Entretanto, este texto postula uma divisão entre filosofias da experiência como as de Sartre e Merleau-Ponty e filosofias da racionalidade e do conhecimento, na qual se encaixa Canguilhem, que não nos pareceu conveniente de ser explorada na presente dissertação.

intencionalmente. Como já ressaltamos, o que existe entre normal e anormal é uma relação de inversão e polaridade e, dado que a norma é o que serve para pôr de pé ou em uma posição perpendicular, ela se propõe como uma maneira de unificação de um território diverso, ela reabsorve, rearranja diferenças eliminando entre elas a oposição hostil, a norma referencial é vencedora historicamente, vence o conflito, sem nunca ser espontânea, esta norma é arbitrária e o signo disto é a historicidade das normas. O que é normal em uma época, não o é em outra; ela é, pois, necessariamente histórica.

A partir destas reflexões podemos afirmar a importância da história da pessoa no/para o entendimento da doença e, conseqüentemente, para o tratamento. O que torna incabível, portanto, a existência de um normal objetivo e de uma patologia objetiva, dado que a clínica é inseparável da terapêutica, a qual pretende sempre a instauração de uma normatividade. Sobre isto, afirma Canguilhem (2002, p. 146)

curar, apesar dos *deficits*, sempre é acompanhado de perdas essenciais para o organismo e, ao mesmo tempo, do reaparecimento de uma ordem. A isso corresponde uma nova norma individual. Pode-se compreender o quanto é importante reencontrar uma ordem durante a cura se atentarmos para o fato de que o organismo parece, antes de tudo, querer conservar ou adquirir certas peculiaridades que lhe permitirão construir essa nova ordem. É o mesmo que dizer que o organismo parece visar, antes de tudo, à obtenção de novas constantes. Encontramos eventualmente, durante a cura — e apesar dos *deficits* que persistem —, transformações, em certos campos, em relação ao passado, mas as propriedades tornam-se novamente, constantes. Encontramos, de novo, constantes, tanto no campo somático quanto no campo psíquico.

Em outras palavras, o que confere estar melhor perante uma patologia é poder lidar com as adversidades da vida. A cura é a retomada da capacidade de normar, de criar normatividades, o que pode ter ou não relação com um estado anterior — saúde tem a ver com a capacidade normativa. Mesmo até porque não se esquece que se adoeceu, o indivíduo carrega, de certa maneira e a seu modo, marcas da patologia. Há de se desconstruir a ideia de que cura é a restituição de algo que foi perdido para mais ou para menos, e partir para um critério de produção de saúde. A plasticidade da normatividade é a saúde.

Com efeito, a simbiose entre os atributos de normal e saudável é bem recente, até o século XVIII, falava-se em saúde, não em normal, como uma ideia que vinha de um corpo são, não de uma continuidade em relação a um estado diferente quantitativamente. A noção de continuidade entre saúde e doença é que propiciou a analogia com a normalidade, no que se refere então a estar na norma e, mais agudamente, a estar na zona de discrepância na distribuição estatística da curva normal. Ou seja, o paradigma de continuidade entre saúde e doença, tendo esta como uma

variação quantitativa daquela é a base da ideia de normal como balisadora das ciências da vida.

Há de se ressaltar, contudo, que se a doença é definida em oposição radical e capital à saúde e não ao normal, existe descontinuidade intransponível entre saúde e doença, como se elas tratassem de espécies diferentes. A condição de perpétuo simultâneo coloca o doente quase como em um estado de exceção da humanidade. Neste contexto, “o doente não passa de uma doença que adquiriu traços particulares” (PELBART, 1989, p. 208), não por acaso, seguindo um plano representacional de ordenamento em um quadro semelhante ao que Lineu postulou das espécies animais ou botânicas, a medicina clássica já havia entendido a própria doença dentro de um curso natural. Baseando-se nisto, toda terapêutica teria como fim expulsar a doença, ou o *mal*, do corpo do doente (FOUCAULT, 2011). Ora, até fins do século XVIII, não há distinção entre o vivo e o inanimado, aquele sendo apenas um prolongamento deste. O estatuto clássico toma a natureza a partir do mecanicismo e seres e coisas são entendidos dentro desta máquina que considera um a continuação do outro, ambos são pareados de acordo com suas semelhanças no quadro representacional, que até esta época é a forma de conhecimento e ordenamento das coisas no mundo.

Na epistemologia da medicina ontológica, a decadência desta está relacionada à medicina do sintoma (o olhar clínico do médico) e ao aparecimento da anatomia patológica no qual o estatuto ontológico da doença não poderia então ser tão diferenciado do da saúde. Pelo olhar clínico o que demarca a doença são seus sintomas e a partir daí a doença é tida como alteração do curso da saúde³².

Levando em consideração a tese em voga no século XIX – de que o fenômeno patológico não é semelhante, mas igual ao normal, apenas diferindo dele por uma variação quantitativa – e cruzando-a com as análises de Foucault em *Nascimento da clínica* e *As Palavras e as Coisas* poderíamos fazer um comparativo. Ora, enquanto o quadro representacional da episteme clássica apreende a doença em sua “essência”, dando dela um conhecimento apartado de qualquer estado de saúde, ou mesmo de doença que não fosse ela mesma; com a episteme moderna, o patológico é tido como parte do mesmo material da saúde sendo diferente somente em grau – desproporção, exagero ou desarmonia.

³² Neste sentido, poderíamos afirmar que o significante sintoma e o significado doença se unem perante a impossibilidade de uma essência da doença.

Uma vez que não há assentamento que delimite ontologicamente a doença da saúde, a doença passa a ser entendida como variação desta, seja por excessos, faltas ou digressões de outras ordens. A partir de então é que o anormal ganha duplo sentido, perante uma mudança no curso do funcionamento normal do corpo e como anormal em uma relação de discrepância estatística. Não se trata mais da infiltração da espécie híbrida “doença” no corpo – uma encarnação do mal –, mas é o corpo que se torna doente e atuando como foco e origem da doença, e não como reduto separado da dicotomia operada entre polo patológico e polo da saúde. Na superfície sintomática, a história é preterida por uma geografia (do corpo ou da doença). Isto é, busca-se o sentido da doença na sua localização no corpo, desprezando-se a fala do vivente no que esta conjectura sua vivência.

Aqui é que entra a concepção técnica de Leriche, no século XIX, sintetizada na célebre máxima “a saúde é a vida no silêncio dos órgãos” (CANGUILHEM, 2002, p. 57), segundo a qual sentimos a saúde na inconsciência do nosso corpo. Isto implica que ao focar na opinião do doente sobre seu estado, abre-se espaço para uma percepção mais concreta do fenômeno patológico desvencilhando-o da concepção abstrata do quadro das doenças. Leriche parte de uma técnica clínica organizada em torno da patologia, enquanto Comte, em uma posição contrária, defende a assepsia do campo teórico da biologia, que ele não fosse contaminado pelas práticas médica e terapêutica. Claude Bernard – que por sua vez mantém ressonâncias de um positivismo científico em seu pensamento – se interessa pela fisiologia mais que pela patologia, partindo da observação clínica com foco no que supõe como mais digno de estudo, que é o estado normal. Estes dois últimos são incontestavelmente expoentes da hipótese da variação quantitativa na relação saúde-doença e Canguilhem lhes dirige críticas distintas. Partindo de um princípio científico, Claude Bernard acaba por fundar um determinismo biológico baseado num equilíbrio físico-químico; enquanto a reflexão filosófica de Comte, apesar de todo o esforço na busca de variáveis unicamente quantitativas, deixa transparecer certas brechas qualitativas.

A concepção de variação quantitativa na saúde presume no fundo um ideal de assepsia, que toma o normal como a partir de uma metafísica do que é apreendido científica ou filosoficamente como melhor. Porém, o normal é um valor que a vida estabelece em defesa de si e por interesse próprio. O que nos remonta àquele pensamento de ressonâncias nietzschenianas que já citamos: viver é escolher, preferir e excluir. Não obstante, faz parte de ser saudável, abusar da saúde, isto é, se não sentimos

nenhum sinal de patologia vivemos sem nos preocupar com algo que pode desencadeá-la. Desta maneira, alivia-se a carga negativa imprimida sobre o anormal – este é o diverso, o que desvia –, enquanto o patológico é tomado como aquilo que imprime sofrimento, é o que contraria a vida.

Não devemos esquecer, contudo, que o patológico é anormal apesar de o anormal não ser necessariamente patológico, pois há ainda um terceiro elemento que entra em cena: a Anomalia. Esta se dá em um plano espacial de descrição de uma diferença concomitante, enquanto a doença é uma variação que se dá como diferenciação num plano temporal cronológico. Isto é, a anomalia se difere na apresentação simultânea ante o indivíduo e o padrão, enquanto a doença carece de índice temporal e comparativo no próprio indivíduo – a doença incorre em anormalidade comparativa e em relação a si mesmo, ao próprio indivíduo; enquanto na anomalia o indivíduo é tido como anormal quando pareado a outros indivíduos, mas teria de ser considerado normal se remetido a seu estado habitual. Canguilhem (2002) cita como exemplo alguém que tenha luxação no quadril e não o sabe até que precisa exercer alguma função que não lhe é possível para demonstrar que aquilo que é anômalo é de uma ordem que, mesmo sem conhecimento prévio, o indivíduo não pode ater-se a um estado anterior, distintamente do que acontece na doença.

Em suma, anomalia é uma variação individual em algum nível específico e apenas se torna patológica quando é repelida numa relação que envolve o meio, embora não se restrinja à relação com o meio; ela designa uma diferença factual e não um fato necessariamente patológico. Anomalia é, de alguma maneira, a consequência da singularidade de cada caso. Além do mais, não se define normal simplesmente por um referencial estatístico, mas comparando o indivíduo com ele mesmo, num esquema temporal tal como exposto acima. O esquema centrado norma e nos processos normativos, podemos entender os casos individuais concretos e, com efeito, o índice de adaptação ao meio tem vez como um dos pressupostos deste esquema de produção de saúde.

Portanto, enquanto o vínculo do anormal com a anomalia se dá no espaço, nas relações com os outros; no patológico se dá em relação a si, sendo conferido pelo sujeito. A saúde, por sua vez, é a capacidade de instituir novas normas para a vida, perante a qual a doença não deixa de ser uma norma, mas uma norma insuficiente perante os valores alternos e imprevistos da vida. Uma inadaptação não pela diferença, mas pela incapacidade de proceder perante o diverso – só o saudável detém a

plasticidade. Uma vez que o normal é normativo, isto é, instituição de normas, toda ação de normatização, é produzida, pois toda norma é necessariamente individual e particular.

Em suma, a anomalia pode transformar-se em doença, mas não é em si patológica, diferentemente do anormal, à respeito do qual o patológico é uma sub-derivação. Numa precária teoria dos conjuntos, podemos afirmar que o patológico está contido no grupo maior do anormal, mas com relação ao anômalo o patológico apenas tem pontos de interseção. Apesar de muito difícil, é primordial diferenciar, no entanto, anomalia de doença para não acabarmos considerando diferenças como patologias visto que existem fatos que são anômalos em si, mas não existem fatos que sejam em si patológicos – o normal não se refere a algo preestabelecido, já dado e desde sempre uniforme. Pois a vida entendida a partir de uma ordem de propriedades, organiza uma hierarquia de funções e de forças perante uma estabilidade precária, que se preocupa com o equilíbrio e com a compensação entre as forças. Olhando por este lado, podemos enxergar a singularidade como um índice de diferença nela mesma e não como acidente.

2.6 - Norma e a operação estética de atribuição de valores

A fim de desenvolver e aprofundar um pouco a discussão da valoração intrínseca aos sistemas normativos vamos nos afastar por um instante do paradigma de valoração normativo baseado nos valores de vitalidade positivos que é o parâmetro avaliativo das ciências da vida.

Se o que funda a norma é precisamente o que lhe escapa, é na transgressão que surge o desejo da regressão, de voltar a um estado anterior. A anterioridade histórica do anormal gera o furor normativo de restituição. Contudo, se o anormal é existencialmente anterior ao sistema normativo, ele é aquilo que põe o sistema normativo para trabalhar. Pois o “normal é o efeito obtido pela execução do projeto normativo” (CANGUILHEM, 2002, p. 205) e não algo dado de antemão.

Não obstante, é o próprio normal que institui a ideia de paraíso (e de paraíso perdido); aquilo que opera no discurso mítico é o discurso normativo. Existe um parâmetro de idealização que conduz o pensamento de uma norma inexistente e, com frequência, inatingível, a um plano ideal qualquer. Este abrange inúmeras variáveis entre um paraíso perdido no passado e a promessa de um futuro redentor nunca

definido, mas cujas esperanças repousam em um julgamento de fé. Fato é que há na promessa de outro lugar (uma metafísica), um estado de coisas apaziguador dos conflitos e diferenças que marcam a experiência. A existência de uma “Era de Ouro” é uma atuação deste discurso – o normal enquanto prática de discurso é performático e há sempre uma prática normativa em jogo.

Por outro lado, o próprio caos está inscrito nesse discurso de ordem. Não existe caos absoluto, este é sempre normativo em torno de uma ideia social. Poderíamos pensar no caos da mitologia grega, a despeito do qual vieram os deuses e ordenaram o mundo – e, é evidente, a associação entre normatividade e mito não se resume a este exemplo. O caos é sempre multiplicidade, agitação, ele é o correlato da impotência do homem, que fica à mercê das forças do mundo, desorientado de um lado para outro.

Novamente, é a infração o que permite a instalação de uma estabilidade, mesmo que provisória. A infração é a origem da própria regra, gera a regra. E o que se tem na linha que delimita estas relações é a transgressão. A transgressão é um fato existencial, o que se faz com ela, no entanto, é de outro âmbito. As ciências da vida estão imbuídas de valor, dado, fundamentalmente, como toda atribuição de valor, por uma operação estética. Nas palavras de Canguilhem (2002, p. 109)

a inversão de uma norma lógica não tem como resultado outra norma lógica, e sim, talvez, uma norma estética, assim como a inversão de uma norma ética não tem, como resultado, outra norma ética, e sim, talvez, uma norma política. Em resumo, sob qualquer forma implícita ou explícita que seja, as normas comparam o real a valores, exprimem discriminações de qualidades de acordo com a oposição polar de um positivo e de um negativo. Essa polaridade da experiência de normalização, experiência cientificamente antropológica ou cultural — se é verdade que por natureza se deve entender apenas um ideal de normalidade sem normalização —, baseia a prioridade normal da infração na relação da norma com seu campo de aplicação. Uma norma, na experiência antropológica, não pode ser original. A regra só começa a ser regra fazendo regra, e essa função de correção surge da própria infração.

Isto é, o normar se dá como apreciação estética porque a norma tem como base a possibilidade de inversão daquilo que é considerado normativo. Logo, o normal é dinâmico, não algo estático ou inerte à passagem do tempo e ao que o circunda. Assim, o falso se torna verdadeiro através de uma operação estética, através dela algo vem a ser considerado verdadeiro, bom, ou melhor, é através dela que se assimila não apenas a historicidade das normas, mas toda transitoriedade em que ela incorre. No fundo, é a passagem de uma ética para uma política que está em jogo nas mudanças no campo do vivente. Toda valoração é inexoravelmente estética, isto significa que é apenas mediante uma operação estética que incrustamos os juízos de valor – bem ou mal – em algum objeto ou julgamos alguma experiência com os parâmetros de bom ou ruim. De forma que bom ou ruim acaba sendo fruto de movimentos conceituais que não se dão ao acaso

ou sequer por uma lógica do melhor sempre (e muito menos que um julgamento destes seja definitivo).

Uma vez que as noções de equilíbrio e harmonia que conferem sustentação e resolubilidade a uma norma são conceitos de apreciação estética, emparelha-se os dados reais aos valores produzidos e determinados pela conjuntura, propiciando que a escolha pela polarização positiva ou negativa apoie-se não numa exigência intrínseca à norma, mas no campo onde tal prática de valoração está inscrita. Normar diz respeito à ação de um endireitar³³ que acaba qualificando como tortuoso, desviante ou erro o outro polo da dinâmica, sob o qual não agiu; isto, ao mesmo tempo em que é a própria norma que cria a possibilidade de inversão entre estes termos.

Mas se a efetivação da norma é condicionada por sua aplicação na ordem do campo em que se encontra, a norma não é algo que se impõe por si mesma, como uma variável incontestável. Neste jogo, ela precisa ser imposta a partir do exterior como algo que é dito e considerado melhor (ou algo que convença e justifique a tomada de sentido em direção a determinada normatividade). Assim que, a transitoriedade da inversão de uma norma (considerada) lógica tem como postulada a polarização e reversibilidade que faz da instauração normativa, uma operação estética.

Por isso a possibilidade da inversão de termos presente em toda norma compactua para a resolução de desavenças a que ela se propõe no intuito de reincorporação das diferenças à unidade correspondente ao normal. A instituição de uma norma como dominante se dá perante uma escolha, ela é fruto de uma preferência. Afinal de contas, uma norma somente existe no que ela move, a existência da norma se dá no duplo exercício de desvalorização de algo e valoração de seu oposto. Não existe nada que seja normal ou patológico em si e, mesmo algo que possa parecer tão eximido de tais relativizações como a saúde, sob um olhar atento revela-se repleto de valorações não somente estéticas (um corpo em harmonia, “equilibrado”, como apontado acima), como morais (detentor de um mal e, por isso, passível de regulação) e ainda políticos (ordenamento e hierarquização). A valorização que combina estes valores estéticos e políticos formam um esquema de normatividade padronizada, incorrendo naquilo que Foucault (2000, 2002, 2006 e 2008) denomina normalização³⁴.

³³ Tendo em vista que direita em francês, *droit*, carrega todos os significados comuns ao português e ainda significa “reto”.

³⁴ De fato, já em 1966, data da publicação de *As Palavras e as Coisas*, existe uma preocupação com aspectos da normalização, Foucault (2000, p. 522) escreve que “a etnologia mostra como se faz numa cultura a normalização das grandes funções biológicas, as regras que tornam possíveis ou obrigatórias

2.7 - Normalização: Foucault e a vida lida pela morte

A constituição de regulações, mais ainda que a de regras, se dá a partir de infrações. Algo que, no discurso da Saúde, leva à conclusão que não há experiência que não seja atravessada por um código de valores de cunho mais ou menos normalizador, definindo o que é bom ou mau, saudável ou não. Para Foucault (2008, p. 62), uma norma não é um princípio, ela “é um elemento a partir do qual certo exercício do poder se acha fundado e legitimado” e que se exerce pela força de exigência e coerção que detém. A normalização é a regulação da vida considerada biologicamente pelos elementos do biopoder, a disciplina e a biopolítica, que abrangem os indivíduos, seu corpo em específico, e o corpo das populações. Estas estratégias tomam corpo como poder sobre a vida biologicamente considerada, desenvolvendo tecnologias, mecanismos e técnicas de submissão do indivíduo e das populações perante as normas; neste regime, a normalidade é tornada mais importante que as leis configurando um espaço simultâneo de individualização e totalização (FOUCAULT, 2002).

Em psiquiatria, a norma é o que reúne (costurando seus sentidos) as regras de conduta à regularidade funcional; propiciando que o anormal em condutas (o desordeiro, o excêntrico) seja referido ao anormal do corpo do indivíduo (que decorre em mau funcionamento ou patologia). De maneira que é pela norma que a psiquiatria se institui ao lado da medicina orgânica através do modelo da neurologia (FOUCAULT, 2001).

Consideramos que a diferença mais marcante entre o pensamento de Foucault e o de Canguilhem em nosso trabalho diz respeito aos desdobramentos da concepção de norma: a categoria central para o primeiro é a de normalização enquanto para o segundo é a de normatividade. A reflexão de Canguilhem é centrada sobre a ideia de vida num embate entre o vitalismo e o mecanicismo, para ele, quaisquer erros nos procedimentos seriam ou poderiam ser corrigidos pela normatização já que entende a normatividade no plano da vida. Assim sendo, a saúde é valor inerente à vida definido pela normatividade, o que afirma simultaneamente o valor da clínica e a importância do indivíduo no procedimento singular de definir o que é saúde e o que é doença. Para Canguilhem, a

todas as formas de troca, de produção e de consumo, os sistemas que se organizam em torno ou sobre o modelo das estruturas lingüísticas”.

saúde é um bem coletivo, que diz respeito a todos; ao cruzarmos tal compreensão com as noções políticas implicadas com o poder, ela é traduzida como direito de todos.

Já nas análises da arqueologia e da genealogia foucaultianas, o discurso sobre a vida é atravessado pela morte. Desta forma, a importância e a preocupação com a doença na modernidade se deve ao lugar atribuído à morte, que marca a leitura da vida na modernidade e, de certa maneira, a esclarece. Em *O Nascimento da Clínica*, Foucault (2011) parte de Bichat – autor com o qual já houvera trabalhado Canguilhem (2002) – para conjecturar que a experiência clínica oferece ao doente a possibilidade de viver, na medida em que aparece como condição de restituição de um estado de saúde (saúde que neste esquema não deixa de ser uma construção objetiva do saber definida pela própria experiência clínica), ao mesmo tempo em que afirma de uma maneira ou de outra a necessidade da morte, que aparece como verdade, segredo ou mesmo princípio em relação à vida.

Ao mesmo tempo, no entanto, Foucault busca uma positividade dos saberes sobre a vida e, alocando a categoria de lesão na anátomo-clínica do século XIX como eixo estruturante, postula que o normal surgiu através do protótipo pedagógico e sanitário. Ambos advêm de uma exigência de racionalização – tomada como natural – ligada à gestão das populações lembrando que o conceito de população havia acabado de ser criado, justamente quando os governos passaram a se preocupar em gerir a vida de seus governados, cuidando da educação e da saúde. Contudo, esta racionalização no governo de uma população tem como condição de possibilidade a normalização. Somente a partir da modernidade é que o humano passa a ser um objeto da ordem médica – a partir da preocupação com a vida e sua normalização. Na modernidade é que poder e vida se encontram implicados. O que há de novo é que o poder começou a se preocupar com a vida, antes não se importava, a vida passou a ser um objeto de investimento do poder, por isso a normalização toma um lugar de destaque no pensamento de Foucault (2002, 2008).

Na modernidade é que o poder se debruça sobre a vida. Incurrendo em uma mudança no investimento do poder, enquanto o soberano deixa viver e faz morrer – isto é, seu poder sobre a vida repousa na ameaça de fazer morrer –, o biopoder deixa morrer e faz viver de acordo com o que é postulado e decidido em parâmetros de normalização que levam, ao extremo paradoxal do homicídio justificado pelo Estado (FOUCAULT,

2002)³⁵. O biopoder é uma estratégia que atua pela positivação de comportamentos e não pela negação e, desta forma, reprime e não exclui aquilo que é detestável segundo sua ordem. O poder passa a funcionar cada vez menos em torno da forma da lei (que reinava junto ao poder soberano) do que como norma, privilegiando os aparatos de conduta da racionalização e da economia.

Podemos afirmar, portanto, que para Foucault, a norma qualifica e corrige (ou pelo menos almeja isso) e não rejeita os elementos, o poder normativo tem efeito não de exclusão, mas de intervenção e transformação; o que confere à normalização uma concepção (e por que não poderíamos dizer função?) positiva, técnica e política.

Logo, o cuidado com a saúde da população passa a ser uma forma de normalização e de exercício do poder disciplinar especialmente desde o século XIX. Pois os processos de promoção (e seleção) da vida são tipicamente modernos – a eutanásia, por exemplo, passa a ser uma questão a partir daqui. Para Foucault, os erros da vida são seu poder de errância, por isso ela precisa ser normalizada, carece de uma normatividade que a normalize. No entanto, para ambos os pensadores, não é possível superpor a ordem social à ordem vital, da vida.

No pensamento foucaultiano, assim como em Canguilhem, não se identifica como possível o fato patológico em si. Não podemos considerar a doença mental baseando-nos em uma essência patológica ou via algum antecedente comum à patologia orgânica e à mental. Desde *Doença Mental e Psicologia* (1975), Foucault sinaliza que só podemos tratar de patologia mental apoiados em uma reflexão sobre o homem, sobre o sujeito, tal qual fundado na e pela experiência moderna. Com efeito, as primeiras definições de patologia mental são assentadas em uma essência e, apesar de anteriores e independentes dos sintomas que causam, são localizadas a partir da sintomatologia que desencadeiam. Foucault (1979), contudo, não se orienta por estas indicações; antes, sua busca é pelo *a priori* da patologia, a história e como veio a se tornar possível tal elemento da análise. Tal ênfase é parte integrante do projeto de análise histórica do presente. Ademais, como indicamos acima, se superpõe uma relação deveras violenta de hierarquia através das operações de saber/poder, a partir da qual as coisas vieram a se

³⁵ No curso *Em Defesa da Sociedade*, Foucault (2002) entende que é a existência do racismo de Estado que autoriza o assassinio no transcorrer da normalização. Mas neste contexto, a morte é entendida como uma vasta gama de ações que ultrapassam em muito a morte biológica e variam da morte política, à exclusão, à exposição à morte, ao facilitamento desta, etc. Ou seja, para o biopoder, a morte tem função não de extermínio dos inimigos como para o poder soberano, mas de eliminação de algo que fere uma norma (biológica ou não) a ser reproduzida.

tornar o que são hoje, atentando para que a análise de sua conjuntura e contexto históricos não seja orientada por seu destino, isto é, por sua configuração no presente.

Fato é que toda estruturação do saber, sua organização em função e funcionamento e sua classificação – em sistemas de espacialização e verbalização – transbordam o âmbito discursivo, constituindo o campo da experiência e das visibilidades. Pois o que é discursivo, reside na forma dos enunciados, restando às visibilidades, o que é apreendido de maneira não discursiva. Na primeira categoria podemos reunir o grande espectro que gira em torno da linguagem em geral, como as ciências (enquanto saberes, como tomado na análise foucaultiana), a literatura, a filosofia, mas principalmente da filosofia do sujeito. Já o segundo é da ordem das instituições, das práticas, do que apreendemos fora da experiência discursiva ao todo, o que transcende o campo da linguagem em sua arte, a feitura das coisas.

Ora, Foucault (2000) aponta que no classicismo a metodologia do saber gira em torno do quadro de representações, este sendo também uma técnica de exercício de poder que enclausura o múltiplo. Tendo isto em vista, nossa proposta passa por um delineamento de como o múltiplo é vigiado e cerceado em nossos tempos, especificamente o múltiplo da loucura, advindo de uma experimentação da ausência de obra. Pois as tecnologias atuais controlam o espaço e o tempo, colocando o múltiplo sob custódia através da linha que o liga à unidade, numa manobra que torna possível, num único lance, reconhecer o indivíduo como tal e organizar o campo da multiplicidade.

Instrumento desta operação, “o exame reúne a cerimônia do poder e a forma da experiência, o desdobramento da força e o estabelecimento da verdade” (PORTOCARRERO, 2009, p. 201), ou seja, trata-se de uma técnica do olhar que atua na normalização do existente pautada pelo princípio da visibilidade. Pressupondo que o saber seja a luz e que o poder seja invisível, o exame pretende desnudar aquilo que objetifica e através dele – pautado pela normalização e hierarquização – se sujeita os objetos e se objetifica os sujeitos, impondo-os o regime de visibilidade. Os saberes sobre a vida se impõe desta maneira Porém, Macherey (2009) observa que esta relação de sujeito e objeto que presumiríamos no par médico-doente é complicada a partir da anatomia patológica, donde uma mediação estrutural necessariamente se interpõe entre ambos. Baseando-nos na obra deste autor, acrescentamos que as relações que a própria norma exerce, no contexto das ciências da vida, é mais complicada do que foi exposto até agora.

2.8 - Pierre Macherey e a imanência da norma

Pierre Macherey (2009) afirma no artigo *Pour une histoire naturelle des normes* que há uma produtividade intrínseca à norma e nos abre outras perspectivas ao falar de uma imanência da norma em Canguilhem e Foucault. Partindo da premissa de que não devemos nos restringir a uma concepção negativa de norma advindo sobretudo de um modelo jurídico de exclusão e regulamentação; voltemos nossos olhos para a concepção positiva de norma que cumpre uma função biológica de inclusão e regulação, atuando por regularização através da distinção entre o normal e o patológico.

O autor sustenta que a ação das normas sobre a vida dos homens é capaz de determinar as relações sociais estabelecidas e o tipo de sociedade em que vivemos como sujeitos. Recorrendo à *História da Loucura* para demonstrar as diferentes formas de incidência das normas, podemos afirmar a partir de Macherey (2009) que a era clássica recorre ao modelo jurídico enclausurando a desrazão segundo seu entendimento desta pelo índice ontológico de negatividade – a loucura definida a partir de falha e limitação. Com a modernidade a loucura passa pela libertação das correntes dos loucos, transformados então em doentes mentais sob um paradigma médico-biológico de saber sobre o homem. Nesta segunda conjuntura acerca da loucura, há um duplo movimento de negativização, como um negativo do ser que se dá perante uma positividade de saúde, e de positividade, que toma e define a doença pelo que ela tem de real, destacada de uma metafísica do mal.

Desta maneira, se o limite não limita efetivamente, ele é assistido de perto por um controle externo que, em última instância, o legitima. Levando este raciocínio ao paroxismo, é assim que o asilo se torna um lugar “livre”, transformando loucos em alienados. O biopoder começa com um movimento de aparente expansão dos limites da sociedade que esbarra numa intransponível ordem de regulação. Esta liberdade e positividade do biopoder advêm do confronto entre as práticas de normas que vimos acima. Práticas que seguem um princípio de exclusão ou de integração e revelam o intrincamento da ação das normas de saber, as quais produzem critérios de verdade cujo valor é constitutivo ou restritivo em relação à ação das normas de poder que por sua vez determinam as condições de liberdade através de regras externas e leis internas.

Logo, a ação das normas se desdobra em duas frentes: uma, a partir de sua relação com os objetos, interiores ou exteriores, que é fundada por extremidades, no caso jurídico ou por limites biológicos; e outra, da relação da norma com o sujeito. O

que atua por exclusão ou integração na primeira relação, na segunda desqualifica ou identifica os sujeitos, em termos de ignorância ou reconhecimento. Segundo Macherey, do problema de uma anormalidade em *História da Loucura* ao da normalidade em *A Vontade de Saber*, as diferenças no ponto de vista de Foucault correspondem à mudança de domínios nas suas pesquisas. De uma maneira ou de outra, a norma separa e distingue.

Levando em consideração tanto o modelo jurídico quanto o biológico, a ação negativa e restritiva das normas funciona como imposição e dominação que presume espontaneidade na ação dos indivíduos e que os ordena “como uma forma capturada em conteúdo impondo suas formas de organização”³⁶ (MACHEREY, 2009 p. 75). Mas a norma atua ao mesmo tempo por positivação e expansão, num movimento criativo que recua progressivamente os limites de seus domínios constituindo o próprio campo de experiência sob o qual as normas se aplicam, isto é, determinando a existência do campo de incidência da norma – nisto consiste a produtividade da norma. O autor se vale do exemplo da confissão que ao mesmo tempo que é base da *scientia sexualis*, não deixa de ser um ritual de produção de verdades que não estão inscritas numa realidade objetiva do sexo, mas que são produzidas pela própria confissão.

Neste sentido, é a partir da entrada em um dispositivo normativo de homogeneidade e continuidade que o indivíduo se transforma em sujeito. O campo das experiências possíveis põe a si mesmo como sujeito de uma sociedade normalizada que faz prevalecer suas regras, instaurando um domínio de sujeição preparado ou inclinado a certo tipo de ação bem especificado pelo sistema de regras. O que está se afirmando aqui é que o sistema de regras é que interpela os indivíduos em sujeitos.

O sujeito é tornado elemento e ator da análise dos saberes segundo um processo global definido pelo campo atual das experiências possíveis e que só pode estar situado no interior do sujeito. Posto isto, se há singularidade do sujeito, não é como ser isolado determinado unicamente por suas relações consigo mesmo, não é como um eu ou como um universo abstrato da coisa pensante cartesiana. A singularidade se dá a partir da filiação (*appartenance*) que liga o sujeito aos outros com os quais ele se comunica e ao processo global que o constitui como normalizante, de onde vem (origem) seu próprio ser. Assim, há de se questionar, em consonância com a questão da crítica kantiana analisada por Foucault (2000[1984]), se ser sujeito é pertencer a uma comunidade

³⁶ Todas as traduções das obras de Macherey (2009) e Canguilhem (2008) que não estão em português, são do autor.

humana em geral – o que, traduzido para um sentido moral e jurídico é o Estado de Direito³⁷?

Não obstante, as regras que ligam o indivíduo a uma sociedade ou a uma comunidade em geral, tratam de um eu – dependem da consciência, da lei moral do eu que vem do interior deste. Este é um tipo de produtividade submissa à identificação e ao direito (sob formas de regulação), que passam a ser entendidos como condições de todas as ações dos indivíduos. Neste sentido, o eu é obrigado a uma forma pura que tira sua eficácia do fato que ela é livre em relação a todo conteúdo. Pois é a filiação às regras e ao ideal comunitário que define o sujeito desejante ao mesmo tempo em que submete seu desejo ao peso destas regras.

Aparentemente, para Macherey (2009, p. 83) colocar formalmente a questão do sujeito na ordem simbólica é fazer dele produto das regras, um sujeito que aparece previamente delimitado por um “domínio significativo de legitimidade precisamente circunscrita” que vem a garantir e manter a identidade do sujeito. Isto marca o início da relação de filiação a uma comunidade racional e desejante. Há nesta concepção, portanto, uma dimensão negativa, ou antes, negativate da produtividade da norma que tende à instauração de um limite no sujeito mesmo. O qual, posteriormente, aparece necessariamente transversalizado pela lei, sujeito cindido ou fendido – sujeito sobre esta falta que é chamada desejo, é assim que o autor apresenta um sujeito de ressonâncias lacanianas.

Como escapar desta linha de interpretação de sujeito e partir para uma concepção positiva da produtividade da norma? Macherey recorre ao capítulo V de *História da Loucura* sobre *Os Insensatos*, para afirmar o nascimento da razão no espaço de uma ética. Na era clássica, a loucura aparece perante uma ética, antes mesmo da necessidade dos julgamentos morais ou do reconhecimento de uma doença. Ela é antes um erro ético que designa de uma má vontade ligada ao mal não de uma maneira cósmica ou mesmo transcendente como na Renascença, mas ligada ao mal no campo estrito das escolhas e das intenções. Este é o início da formação de uma consciência ética da loucura, base do que vem a se desdobrar *a posteriori* na consciência crítica da loucura.

³⁷ Jean-Luc Nancy (1999) propõe um tipo distinto de associação, e não de filiação como no sistema kantiano, baseada em diferenças e não em identificação, uma comunidade desobrada, feita de não-sujeitos.

“E se o homem clássico percebe seu tumulto, não é a partir de um ponto constituído por uma pura e simples consciência razoável, mas do alto de um ato de razão que inaugura uma escolha ética” (FOUCAULT, 1979, p. 141). O mal – sob a lógica do qual é entendida a loucura e, separadamente, a doença – é aí individualizado, associado à vontade individual. Logo, a vontade de acordar o espírito ao conhecimento, de se manter desperto faz jus a este entendimento.

Entretanto, o embate entre desatino e uma ética não é uma novidade da era clássica, está presente desde o início do pensamento ordenado, e sustenta a base e a premissa de liberdade sob a qual esse se assenta. “Toda loucura oculta uma opção, assim como toda razão oculta uma escolha livremente realizada” (FOUCAULT, 1979, p. 142), escolha através da qual o homem modifica sua relação com a loucura e que propicia que esta passe a ser entendida exclusivamente através do prisma da doença. O entendimento da loucura como uma escolha abre brechas para a culpabilização e bestialização do louco e, como um desencadeamento em corrente, ela passa a ser alvo de olhares, passa a ser mostrada; os loucos, tidos como monstruosidades, são demonstrados à sociedade. É daí que deriva, no outro extremo, o olhar das ciências da vida sobre a loucura.

Esta digressão no pensamento de Foucault atua no argumento mostrando que a filiação não se dá tanto no nível do simbólico, mas no do real. A loucura é marcadamente objetivada no plano concreto pelas ciências da vida. A teoria kantiana do direito racional não se refere a uma ordem humana, mas a uma ordem natural necessária às coisas; como “um poder sobre um poder”, pois são consideradas leis da natureza mesma num sentido físico e não jurídico, são tidas como algo acima do homem. Isto faz com que a relação de filiação se dê de maneira positiva (causal, em termos espinosistas, referência de Macherey no texto). Considerar sua própria história como uma filiação a um certo tipo de sociedade em condições de uma atualidade leva a um pensamento diferente. A nova tese levantada sobre o problema foucaultiano da norma e sua ação é o da produtividade da norma e da imanência dela.

Para reconhecer a imanência da norma, não podemos enxergá-la sob um viés restritivo de repressão, de interdito e de um sujeito dado de antemão (ao qual deve-se identificar ou reduzir para caber no esquema de saber). A tese de Macherey é que a libertação (tanto da loucura, como das práticas penitenciárias, como da sexualidade) reforça a ação das normas e não acaba com ela, como poderíamos supor. Neste sentido, Foucault decifra a maneira como desejo (uma insígnia da liberdade) e poder se

articulam e acaba com a ideia de uma energia rebelde, com o embate que se daria entre uma energia selvagem natural do vivo e contra uma alta ordem que lhe serviria de obstáculo. A equação é um pouco mais complicada do que supõe uma hipótese repressiva, ela não se resume a um esquema em que desejo é reprimido pela lei, antes, esta é que é constitutiva do desejo e da falta que o instaura.

A relação de poder está instalada onde está o desejo. Neste esquema, a relação de poder é anterior, portanto, ao desejo e tem como ação justamente instauração do desejo. A repressão se dá depois de engendrado o desejo, como uma busca de um desejo fora do poder – desejo, no caso, produzido pelo próprio poder. Logo, pensar a lei (como sentido de regra social e não estritamente jurídica) como constitutiva do desejo é pensar numa produtividade da norma.

Contudo, ao se pensar a relação da lei com o desejo, há de se interrogar sobre o tipo de causalidade que se estabelece entre ambos, se é transitiva ou imanente. Não podemos supor de antemão uma relação causal que identifique o desejo do sujeito como um efeito da lei ou sendo causada por esta. Não adianta pensar a efetividade e a eficácia da norma como um modelo determinista simétrico ao discurso da repressão/liberação como uma imagem em espelho, invertida desta identificação. Há de se distinguir um e outro na análise que se faz em termos de repressão dos instintos.

Um e outro recorrem a uma representação comum de poder que pode ocasionar duas consequências distintas: a primeira é de uma promessa de liberação do desejo, perante a qual há o risco de tomá-lo como algo exterior ao poder; a segunda tomando o desejo como fatalisticamente submetido ao poder como constitutivo dele (do desejo) a partir da afirmação “você (já) está desde sempre preso”. Se assim decorrer, a lei funciona como uma natureza de causa, antecipando seus efeitos possíveis. Há, no entanto, uma terceira via, que afirma simultaneamente a produtividade da norma e seu caráter imanente.

A hipótese da imanência da norma parte da ideia que a relação causal que define a norma não é uma relação de sucessão que liga termos separados segundo um determinismo mecanicista. Antes, ela supõe a simultaneidade, a coincidência e a presença recíproca dos elementos que a norma reúne; de maneira que não se deve pensar a norma à frente ou atrás das consequências de sua ação, como que independente delas, mas considerar que a norma age sobre seus efeitos numa ordem de concomitância. Os efeitos da norma agem não limitando a realidade a um simples condicionamento a estes, mas conferindo o máximo de realidade que eles são capazes.

Portanto, a verdade – ou o que é considerado como tal – é manifestada através de uma experiência originária que faz da loucura, nosso objeto de reflexão, um fenômeno histórico-social que depende das condições objetivas que a produz. Não há origem que não na experiência e, para escapar ao mito das origens, há de se ter em mente que não há norma em si nem lei pura, que como emergência de si mesma seria capaz de marcar negativamente seus efeitos nos limites e naquilo que delimita.

Poderíamos afirmar, portanto, que é a lei da formação da loucura, ou melhor, da sua conversão em mal da cultura e depois, em mal do indivíduo, em doença do seu corpo da que cria artificialmente o domínio de sua intervenção. Formando um esquema no qual não há primazia nem da lei nem do sujeito. O texto de Macherey (2009, p. 89), contudo, usa o exemplo da sexualidade e preza que

a sexualidade nada mais é do que o conjunto das experiências históricas e sociais da sexualidade, sendo que estas experiências, por [ou para] serem explicadas, têm que ser confrontadas com a realidade de uma coisa em si, que está situada na lei ou no sujeito ao qual ela se aplica, realidade que será assim a verdade destas experiências. Aí é onde está a chave do ‘positivismo’ de Foucault: não há verdade fenomenal, sem referência a um princípio de direito que antecipe a realidade dos fatos aos quais ela se aplica.

É a lei que cria seu domínio de intervenção ou pelo menos a forma sobre a qual intervém ao mesmo tempo em que atua sobre ela. Assim, a história da loucura não é a história de algo que existe como conteúdo objetivo, como sujeito ou como lei anterior às transformações que identifica a loucura a estes processos e elementos, seu sentido se dá a partir das experiências da loucura. Foucault renuncia à hermenêutica (sobre o tema ver Dreyfus e Rabinow, 1995) buscando não um sentido para o que pesquisa (formações históricas ou subjetivas), mas uma ausência de sentido para além dos nexos que reúnem os elementos em torno de uma forma de saber. Desta forma, a loucura, tal como tomada objetivamente por Foucault, não é nada mais que o conjunto de assertivas que constituem seu inventário global e, portanto, sua verdade deve ser buscada na sucessão histórica dos enunciados que constituem a ela e ao domínio de suas experiências.

Macherey coloca que no fundo, a ação da norma é normar a própria norma, pois a imanência da norma reside no fato de que ela produz a si mesma na medida em que produz aquilo que é produzida. Porém, nenhuma lei pode ser entendida sob num âmbito especial, separado e inalterável como se a norma que a designa fosse um valor em si mesmo. Antes, a norma ordena a função normativa, não atuando como algo já dado uma vez que depende de encontrar um campo de realidade receptivo a sua intervenção.

Foucault (apud MACHEREY, 2009, p. 91) observa que em Canguilhem, “formar conceitos são formas de viver e não de matar a vida”. Neste sentido, ele afirma

que a elaboração da relação dos conceitos e das normas do saber com as normas do poder corresponde a engendrar a si mesmo. A ideia de uma imanência afasta o discurso da origem transcendente do sujeito e da norma – baseado em uma ordem do melhor, desde sempre já dada e que leva o sujeito a cair na própria armadilha de se colocar como valor superior a partir de sua gênese. Pois a atividade normativa não apenas cinde os domínios de legitimidade, mas integra-os, incorporando-os progressivamente a proliferação contínua de suas manifestações.

A imanência das normas afirma o caráter natural e necessário de sua força exercida na ação normativa, inviabilizando assim, qualquer ideia de força transcendente ou poder artificial e arbitrário. A norma se produz incondicionalmente e despojada de limites produzindo a partir daí seus próprios efeitos e, dentre estes, os limites. Não há transcendência na norma. Isto que Foucault quer dizer quando se refere a uma positividade da norma, ela decorre de uma substancialidade, está inscrita na ordem do mundo e das coisas, neste sentido, toda lei tira sua força do ser e da substância em experiência.

Recorrendo a Espinosa, o autor afirma o poder não é definido necessariamente apenas pela dominação, que ele toma historicamente a partir das formas de dominação, mas que na verdade há um contra-poder intrínseco às leis. Ora, se viver em sociedade incute gerir e regular as mesmas relações de força que determinam o conjunto das relações inter-individuais e não torná-las excepcionais por um regime instável e circunstancial, há uma produtividade positiva neste processo. A normatividade pode engendrar, como efeito do contra-poder da normalização que atua pelas leis, novas atitudes e perspectivas de posituação dos valores da vida. Nisto consiste a possibilidade de fazermos uma clínica da loucura que não seja orientada unicamente pelo viés sinistro e como performatização do saber investido pelo poder, tal qual o modelo entendido pelo biopoder. Uma clínica capaz de acolher a diferença em seu bojo como um valor vital positivo. E, para tal empreita, encontramos respaldo na aposta e no investimento de Canguilhem na positividade das ciências da vida.

2.9 - Canguilhem e o saber trágico

Filósofo estudioso das ciências da vida, Canguilhem busca a afirmação destas baseado em um princípio de posituação vital e, como homem das ciências, defende um

racionalismo que, aplicado à vida, reconheça a primazia e a originalidade desta, sendo capaz de reconhecer os limites próprios das ciências e de incorporar as condições de suas práticas. Em suas pesquisas ele entende que não há conflito entre conhecimento e a vida, não há separação fundamental entre um suposto conhecimento puro, cristalino, transparente e desinteressado apoiado na razão, por um lado, e as forças irracionais, dinâmicas e obscuras da vida de outro. Ele considera este equívoco prejudicial à história e ao entendimento da especificidade das ciências da vida.

Ao buscar o significado e os fins do conhecimento como forma de organização da vida, Canguilhem (2008, p. XVIII) pondera que

não é verdade que o conhecimento destrói a vida. Em vez disso, o conhecimento desfaz a experiência da vida, buscando analisar as suas falhas assim como abstrair de ambos os fundamentos para uma prudência (sabedoria, ciência, etc) e, eventualmente, as leis para o sucesso, a fim de ajudar o homem a refazer que a vida tenha feito sem ele, nele, ou fora dele.

Neste sentido, conhecimento e vida têm de ser considerados perante uma perspectiva histórica. Canguilhem considera ainda que, uma vez que o conflito não é entre pensamento e vida no homem, ele se dá entre o homem e o mundo na consciência humana de vida. Nisto se sustenta a definição do conhecimento como uma construção por assimilação que visa uma segurança, uma redução dos obstáculos. No entanto, esta organização e dominação da vida aponta um parâmetro de liberdade para com a vida, e não de controle, como movimento de restrição da vida (tal qual aparece pela leitura pelo biopoder em Foucault). O que acaba por colocar o conhecimento junto à religião e à arte como atividades que defendem a vida, que são a favor da vida, Canguilhem toma-o sob uma postura tão amigável porque o entende sob uma lógica instrumental e não de comando como visualiza Foucault – e, para tanto, Foucault inicia a descrição dos saberes sobre a vida pareando-os com a morte, como algo que advém literalmente dos cadáveres.

Canguilhem parte da ideia de conhecimento como um método geral para resolver tensões e desavenças entre o indivíduo e o meio para ponderar que o conflito se dá entre o homem e o meio (segundo este preceito, de não imanência e continuidade entre homem e o meio, o autor parece se distanciar de Foucault e Deleuze) e não entre a vida e o conhecimento. Este é entendido como uma prática humana de transformação do mundo, no sentido de balanço e adaptação ao meio e de criação de novas formas de vida. O conhecimento é entendido, enfim, como uma forma que agrega valores à vida e esta, por sua vez, é entendida ao largo de uma força cega – só se é cego em se procurando por uma luz, por uma iluminação.

A aposta de Canguilhem é que não há nada de tão irracional assim nas forças da vida. Daí o nome de uma das obras a que recorreremos, *O Conhecimento da Vida* (*Knowledge of life*, ou *La Connaissance de La Vie*, no original) que se refere tanto ao que produzimos ao tomarmos a vida como objeto de conhecimento quanto ao conhecimento produzido pela própria vida, aquilo que, tomando a posição de sujeito de conhecimento, a vida produz ao mesmo tempo em que confere valores à experiência. A vida, assim como o vivo, é simultaneamente objeto e sujeito de conhecimento, sem ser completamente um ou outro. Neste sentido a vida é poder e inacabamento e não deve ser entendida a partir de um confronto com os valores negativos ou de um estado ideal estático de constituição.

Se por um lado a vida se encontra e se reconhece através dos erros presentes em todo vivo, erros que constituem sua incompletude, seu inacabamento; por outro, Canguilhem (2002, p. 111) observa que “é no furor da culpabilidade, assim como é no grito de sofrimento, que a inocência e a saúde surgem como os termos de uma regressão tão impossível quanto desejada.” Isso ilustra a uma só vez, um dos mitos da normalidade e da promessa de restituição do normal. Normal não deve ser tomado por um valor absoluto no processo de cura, o indivíduo tem que se desobrigar com relação ao ideal de restituição. Estes mitos exprimem o contato com a ameaça do sofrimento e da morte a que todo vivo está sujeito e no bojo da qual reside sua singularidade enquanto vivo. Ora, Macherey (2009) afirma que a vida como valor e o valor da vida residem em sua precariedade e que, não obstante, a intrínseca relação da vida com a morte é experienciada através da experiência clínica da doença.

Acerca das relações dos saberes da vida com a morte podemos afirmar, com base no que foi trabalhado neste capítulo, que *O Nascimento da Clínica* e *O Normal e o Patológico* criticam, cada um à sua maneira, a pretensão ao objetivismo em biologia. O primeiro examina a formação da clínica médica a partir da dissecação e desmontagem do corpo humano, acabando por fundar as bases de um conhecimento do organismo e do homem, objetos da medicina biológica e das ciências humanas. Já o segundo, numa perspectiva muito influenciada pela fenomenologia, constrói sua crítica baseando-se na experiência concreta do vivo acerca do jogo das normas sem deixar de afirmar a normatividade intrínseca à vida. No entanto, podemos objetar, enquanto a fenomenologia questiona o vivido (*vecû*), Canguilhem questiona o vivo (*vivant*), como coloca Edgardo Castro (2009).

De fato, o que está em jogo quando Foucault aponta um processo social e político (por uma arqueologia das normas, e não fenomenologia) de nascimento da clínica é um esboço do exercício de um olhar normalizador. Sua definição de medicina é a de um conjunto das técnicas e saberes necessários à cura e do conhecimento do homem saudável, que lhe serve como modelo. Esta caracterização autoriza o médico a dar conselhos para a vida sã e determinar as relações físicas (quarentena, isolamento, internação) e morais do indivíduo para com a sociedade em que ele vive.

Remontando à gênese da normalidade como modelo epistemológico que de certa forma determina os saberes e como modelo político capaz de ditar e delimitar os comportamentos (permitidos), Foucault fica muito preso ainda às concepções estruturais e discursivas, enquanto Canguilhem se arrisca nos problemas existenciais mesmo. Isto porque a análise foucaultiana parte de uma experiência desindividualizada da clínica, que é tomada sob um viés histórico e coletivo na descrição de uma atividade socialmente reconhecida e controlada, de uma medicina que parte da observação, do “olhar do médico” (termo tantas vezes retomado) para chegar à experiência. O que leva a uma estruturação histórica da experiência clínica que estabelece a equação entre o vivo e o morto e insere, assim, os processos mórbidos em um espaço orgânico – é desta forma que a relação de vida e morte passa pela medicina clínica. Os elementos desta equação não são, contudo, definíveis meramente por sua natureza biológica dada em si, mas passam por operações de valoração para tanto.

Canguilhem, por sua vez, se preocupa com as condições capazes de estabelecer normalidade ou adoecimento. Entretanto, como observa Pierre Macherey (2009) no artigo *De Canguilhem à Canguilhem en passant par Foucault*, a partir da revisão que faz na década de 60 de sua obra *O Normal e o Patológico*, Canguilhem passa a pensar a norma sob um viés muito mais marcadamente de normatividade que de normalidade, nisso consiste a passagem do vital ao social. Pois o investimento na normatividade do vivo é baseada na premissa de que as normas não são tão somente condicionadas socialmente, tendem a ultrapassar e não a ficarem confinadas à ordem social. Tampouco o vital impõe seu modelo normativo ao social numa operação organicista.

Antes, o conhecimento do vital é algo perpassado pelo social. É o domínio específico do humano, o social, que convoca o vital para frente de si mesmo. Por isso afirmamos que a norma, mesmo a vital, é uma invenção, engendrada nos meandros de um saber atravessado por um poder – em termos de norma, é impossível reduzir a um determinismo unilateral as relações entre o social e o vital.

Tendo isto em vista, Macherey caracteriza de maneira muito interessante duas posturas perante a criação e a ação das normas. O vivo do vivo que é o movimento da vida polarizada levada ao extremo, a abertura que provoca a doença como forma de subjetivação e produção de valores. E o vivo do vivido que são as constantes normais, aquilo que se estabiliza enquanto norma, é o normalizado. A realidade da experiência, contudo, não se restringe a um ou outro, ela é composta de ambos.

Poderíamos nos questionar se o cadáver aberto é o vivo do vivido? Esta é a verdade interna da doença tal como coloca a ordem da anatomia patológica. Porém, a análise das estruturas da experiência clínica sinaliza as bases de um sistema de regras de uma certa arte de viver que é dada em relação às noções de saúde e normalidade que Canguilhem funda num inocente biologicismo.

Se quiséssemos pensar em uma objetividade estrita, encontraríamos respaldo ainda na ideia de que o vivo não deixa de ser portador de uma experiência vivida e isto faz do doente um sujeito consciente. De fato, seu ponto de vista é o verdadeiro na medida em que exprime e declara seu mal que é, afinal, seu vínculo com a medicina. Contudo, encontramos em Canguilhem a saída para tal objetivismo na observação que não aparece nada da ciência no doente e que este deve ser a fonte da verdade da doença e não teoria ou *corpus* médico. Esta parte da equação que enuncia a consciência da doença é o vivo do vivido – enquanto aquilo que passa por uma estabilização, mesmo que seja, via de regra, precária.

A outra experiência, o vivo do vivo, se dá abaixo ou nos limites da consciência, naquilo que Canguilhem chama de esforço espontâneo da vida e, como tal, é anterior e exterior à reflexão consciente, pré-consciente. Baseando-nos na ideia de que os fenômenos não se resumem a uma normalidade estática, mas advém de normatividades que são dinâmicas, que se modificam a cada caso, afirmamos a ausência de obra como o vazio pleno de potência da norma. Ora, “o ser errático do vivo, sujeito a uma infinidade de experiências, é, no caso do ser humano vivo, a fonte positiva de todas suas atividades” (MACHEREY, 2009, p. 102). Assim, tomamos o vivo do vivo como força facultativa, instância criadora de norma, ausência de obra sentida como vazio e que sustenta uma dimensão de inacabamento.

A tese central do ensaio de Canguilhem é que a vida não deve ser entendida como submissão às normas que agiriam sobre ela do exterior, estas são produzidas de maneira imanente à vida em seu movimento próprio. Além do mais, a especificidade das ciências da vida se fundamenta na relação necessariamente normativa que os

indivíduos estabelecem com a vida visto que o vivo não é e nem pode ser indiferente às condições de vida internas (que caracterizam saúde ou doença) ou externas (das relações com o meio). Há uma normatividade essencial intrínseca ao vivo (criador de normas) para sua existência e, não obstante, as normas são a expressão de sua polaridade constitutiva, a qual pode ser desdobrada como uma possibilidade que exprime, por um lado o inacabamento e por outro, o risco de adoecimento.

No pensamento de Canguilhem, a preocupação em ligar as ciências da vida com o termo da avaliação valorativa mostra sua veia nietzschiana ao apoiar a criação de valores na afirmação radical da vida como potência última da norma. Somente a partir do termo do valor é que se instaura a discussão de um limite entre a dimensão vital ou de falecimento de uma norma, entre normatividade que engendra saúde ou doença. Enxergamos aí, pois, a inspiração nietzschiana que afirma a positividade normativa, mesmo no estado patológico.

Dentro deste paradigma, retornamos à questão da clínica da loucura e uma questão se impõe: há, nos espaços de normalização operada pelos saberes, lugar para a normatização? Se tomarmos a discussão sobre individualização/totalização dentro do esquema do biopoder como o discurso maior operante numa lógica de saber e poder, corremos o risco de considerar a doença como erro, e aí identificamos uma tendência a acabar com a doença eliminando o doente.

Contudo, Canguilhem trata, em última instância, das ciências da vida e, portanto, tende a justificar os pressupostos da vida, afirmando-a radicalmente através da valoração positiva do vital. Neste esquema é que Canguilhem afirma o caráter trágico da vida, e partimos da escolha na valoração vital positiva das normas para afirmar uma pequena saúde na doença. O conhecimento trágico está intimamente relacionado às marcas da experiência da morte no vivo e ao aprendizado do desfalecimento, o que já estava presente em Raymond Roussel, onde a experiência da linguagem está no lugar de uma experiência clínica.

À título de retomada e conclusão do capítulo, sintetizamos o cerne de nosso problema no questionamento de como a loucura pode ser alguma coisa que não doença, ou como a loucura pode ser saúde. Questão que passa necessariamente pelo que a loucura pode dizer e fazer. Assim, entendemos que no processo de lidarmos com o sofrimento psíquico, a saúde que devemos empreender é pautada pelo indivíduo que de fato adocece, pela capacidade normativa e de valoração que este pode estabelecer. Trata-

se enfim de produzir saúde. Não de uma Saúde como um estado ideal; pois saúde não deve ser subordinada a fatores ou elementos exteriores àqueles a quem dizem respeito.

A saúde sequer pode ser entendida como um estado, como algo já dado ou estático a se atingir. Uma lição muito importante advinda da fisiologia é que a saúde não pode ser estável, porque o corpo nunca é estável, muda constantemente de “vontade” (em se supondo aqui uma vontade do corpo saudável). Não se trata, pois, de ausência de movimento, de um bem-estar ocioso; saúde é, antes, movimento constante e tentativa – nos termos de Canguilhem, capacidade de instituir novas normas. O que significa que não devemos postular os movimentos do corpo como rígidos e estagnados para uma concepção de saúde – isto vale para os comportamentos e ideias (saber e ser capaz de lidar com a diversidade de ação e de opinião, em si mesmo e nos outros).

Absolutamente, compreende-se saúde mental não como extinção de impasses psíquicos, algo inapreensível, mas como capacidade de lidar com eles. Dejours (1986, p. 9) pondera que “a saúde mental não é certamente o bem-estar psíquico. A saúde é quando ter esperança é permitido”. Ou seja, não é ausência de estados que nos movimentem ou excitem, mas é justamente não se ater à presença de estados preestabelecidos e, no afã e na capacidade de se movimentar normativamente, poder construir valores e lidar com as (ad)diversidades. Entendemos que há perigo quando não se tem inventividade normativa e que por isso, certo estado de tensão ocasionado pelo vazio é necessário à saúde mental.

Para Dejours (2006, p. 10) como para Canguilhem, a definição de saúde depende mormente do indivíduo, “a saúde é uma coisa que se ganha, que se enfrenta e de que se depende”. Neste ponto fica clara a inviabilidade de uma generalização universalizante, afinal, um conceito geral de saudável é pouco produtivo, o que importa é cada saúde de cada indivíduo. De tal forma, saúde não chega sequer a ser um estado, mas um movimento de saúde, um processo ou um procedimento que gira em torno de liberdade e singularidade.

Afinal, se todo processo de normalização é cultural ou, em nossa sociedade, antropológico, o normal é uma forma nova – uma nova norma – que encontra condições de possibilidades para se exercer. De maneira que o valor de todo processo de autorregulação ou de normatividade não é preestabelecido, não está já dado, mas se confere justamente na experiência. O processo de restituição da saúde se dá pelo critério de produção de saúde, a partir de normas que sustentam um valor da vida em defesa da própria vida num posicionamento trágico, portanto. E se qualquer regra tem sua origem

na infração, buscamos não uma harmonia, mas uma saúde que pulsa, que faz barulho perante o vazio, lugar a partir do qual o indivíduo é capaz de produzir saúde, e apesar daquilo que é já dado na doença. Destarte, a síntese de nosso trabalho converge para o ponto em que o indefinido, o inacabamento têm papel preponderante neste processo, o processo de compreensão da loucura como ausência de obra e de uma pequena saúde como afirmação dos valores trágicos na construção de um discurso menor dentro do discurso maior. Estes problemas são o tema de nosso próximo capítulo.

3 - Experiência trágica e minoridade da loucura

Pensar a loucura através da tragédia ou como experiência trágica certamente não é pensá-la sob um fundo de julgamento depreciativo capaz de despertar complacência pela condição de ruína. No entanto, é inegável a dimensão de ruína no trágico, enquanto expressão de um conflito de forças marcado essencialmente por uma disparidade entre as partes envolvidas. O trágico não procede pelo apaziguamento das contrariedades, antes, tem no antagonismo o centro de seu *modus operanti*.

No intuito de compreender este posicionamento, expomos um pouco do pensamento nietzschiano acerca da tragédia e retornamos a *História da Loucura* para elucidar o que Foucault compreendera com a noção de experiência trágica da loucura em sua relação com o ser. A partir do trágico, enquanto paradigma de afirmação da vida, o processo de invenção de normas para a própria existência pode tomar os rumos de uma normatização para além da normalização por um lado, e como ressurgência da desrazão no bojo da experiência de criação de possíveis na arte, por outro. Neste segundo ponto retomamos a noção de ausência de obra, no que se vincula a uma abertura possível na convalescência, à produção de uma pequena saúde no indivíduo e à construção de um discurso menor da loucura.

3.1 - O sentido do trágico em Nietzsche

O trágico grego é a forma pré-socrática de respeito aos mistérios do mundo, anterior à vontade onipotente do saber que esvazia o mundo sob uma forma (não menos fictícia) de valoração das coisas, o conhecimento, o qual lança suas bases a uma suposta universalidade em sua validação. Segundo Naffah (1996), os gregos trágicos antigos têm um sistema de conhecimento e atribuição, não baseado em eus, que pode nos parecer muito estranho pois comporta o múltiplo e o polivalente que atravessam o homem que, atirado ao mundo, se vê isento da fatalista insígnia da moralidade.

Em *O Nascimento da Tragédia* (1992), o trágico, como proposta, emerge da união entre apolíneo e dionisíaco e confere uma forma estética ao transbordante da vida. No entanto, este indefinido transbordante da vida assusta o homem que o sente como ameaça e trata logo de enclausurar os elementos do mundo sob as formas do verdadeiro e do falso, margem para os valores bem e mal, cuja negação produz os juízos de bom e

ruim – juízos considerados pelo alemão decadentes e fracos, pois não se originam de uma potência de criação, mas da negação daquilo que não são.

Entretanto, a crítica de Nietzsche não é ao saber racional por ele mesmo, mas à prioridade e ao exclusivismo deste conhecimento, que chega a acarretar certo *furor curandi* sobre a humanidade e, numa ignorância aos mistérios do mundo, pretende reduzi-lo ao que caiba em sua compreensão. O conhecimento não deve ser tomado como legislador que julgue e sentencie o pensamento e a experiência. Em outros termos, o problema não é especificamente a intenção de conhecer o mundo, mas a maneira que se faz isso, despindo-o e depurando-o por inteiro para corrigi-lo. Eximindo o mundo em sua pluralidade de tudo o que é incompatível com a ordem racional que esquadrinha aquilo que lhe concerne, desenhando um mundo que caiba nas estruturas do saber, o domínio do racional se fecha às vozes da multiplicidade resumida ao reduto do mesmo.

O conhecimento racional está intimamente ligado ao controle do mundo através dos valores metafísicos e dos valores morais. A metafísica funda o verdadeiro derivando-o da racionalidade enquanto a ideia de bem é lançada como que por um imperativo moral. A partir de então, a vida é pautada pelo verdadeiro e pelo bem, ela deixa de ser tomada em sua totalidade e funda um humanismo que dá margem a um cientificismo que, não apreendendo o mundo em sua dimensão integral, desloca as noções de responsabilidade e razão de um impessoal da ordem das coisas ao âmbito do indivíduo³⁸ ou, mais especificamente, do sujeito – esta forma criada pelo próprio sistema de ordenamento do pensamento e da experiência.

Ao mirar suas armas na moral, Nietzsche atinge a história da filosofia. Operação esta que pode ser esclarecida tendo em mente os nexos estabelecidos pela supressão do trágico num âmbito filosófico, que acaba por relegá-lo às artes e suas manifestações. Nietzsche parece conclamar o pensamento trágico em sua radicalidade desde quando faz filosofia fora do formato comum, se valendo de aforismos ou quando compõe uma espécie de epopeia na qual seu herói, Zarathustra, emula e carrega nas costas os valores frisados pelo autor-filósofo, ou ainda através poemas que fazem as longas e cansativas explanações típicas da filosofia de seu tempo parecer anacrônicas vistas hoje. Ele acaba deslocando os campos da arte e da filosofia, imiscuindo um no outro.

De fato, a ideia de verdade como balizadora, atua em duas frentes: afastando o trágico e não só naturalizando a presença da moral, mas tornando-a necessária, na

³⁸ A respeito desta discussão, ver o excelente livro de Alfredo Naffah Neto, *Nietzsche: a vida como valor maior* (São Paulo: FTD, 1996)

medida em que é através da moral que se posiciona um automatismo da busca da verdade. Uma moral que, atuando lado a lado com a verdade e o conhecimento racional visa minar os instintos, que são anteriores e própria possibilidade do pensar – a verdade e a moral estão implicadas no conhecimento, uma vez que não se entende que haja ciência sem pressupostos.

Mas para Nietzsche, a filosofia deve acompanhar as forças da vida e, pelo pensamento, afirmá-la. Ele define a filosofia como “a busca de tudo o que é estranho e problemático no existir (...), tudo aquilo que foi, até agora, banido por meio da moral” (NIETZSCHE apud NASCIMENTO, 1998, p. 41-42), afastando aquilo que há de cômodo e artificialmente harmonioso no saber. Assim, a filosofia fica caracterizada como um lugar de desconforto para o pensamento estático; ora, o pensamento trágico é a afirmação incontestada e incondicional expressada no eterno retorno do mesmo – imediatamente contrária aos moralistas e metafísicos que desejam o mundo das essências, sobreterreno capaz de conferir grandes sentidos, meta-narrativas que abarcariam tudo o que cabe no restrito mundo do saber.

Contudo, o sentido da realidade pode ser qualquer ou nenhum sentido, nessa evidência se apoia o pensamento trágico – nisso consiste a realidade entendida como jogo de máscara sob máscara, sem chegar a uma verdade última mais verdadeira que a de uma própria máscara. O pensamento nietzschiano é crítico a toda hierarquização do existente que se faça em direção a uma verdade suprema. Ele postula a vontade de potência como errância, uma errância perspectivista e dinâmica, pois se por um lado os valores são produções, por outro, aqueles que criam estes valores têm seu ser no vir-a-ser, assim como todas as coisas do mundo.

Nietzsche critica a filosofia no que ela busca a verdade nas valorações morais de bem e mal, numa relação clareada pelo conhecimento de base sensível e suprassensível, mas é a partir dos impulsos que são criadas as relações entre sensível e suprassensível. A verdade num sentido extramoral estaria ligada à ordem mundana do trágico e do indeterminável, e não na metafísica dos conceitos valorativos. A moral é uma “interpretação equivocada” (*Missdeutung*) dos afetos porque os relaciona a uma finalidade forjando a necessidade de uma relação estrutural de bem e mal para compreendê-los. Seu pensamento conduz a uma filosofia do perigoso “talvez” a todo custo.

Nosso intuito com esta explanação sobre o trágico é mostrar um ponto que consideramos chave para a compreensão da problemática da loucura, que consiste no

sobrepujamento da razão pela via da moralidade. O que é entendido como um movimento naturalizado signatário de uma suposta evolução do pensamento ocidental ou simplesmente como algo natural e intrínseco ao humano. Neste contexto, o que Nietzsche (2006) nos mostra é que Descartes, contrapondo-se a uma madura tradição do pensamento trágico abafado pelos séculos de domínio cristão, ajuda a estabelecer um individualismo renovado no sujeito que, colocando a razão individual como o tribunal máximo do conhecimento em que a evidência é o único meio de prova aceitável, coloca sob a óptica da moral todo o existente.

Desta maneira, a polifonia do mundo real acaba sobrepujada pelo valor de unidade de um mundo ideal e lógico, genérico e universalizante; neste contexto, o saber singular do indivíduo tardara muito tempo para reaparecer³⁹. Ao localizar o essencial do ser no vazio, Nietzsche, expoente do pensamento trágico, mina as bases do dualismo entre matéria e espírito, procedendo, pelo trágico, a uma filosofia de encontro à categoria de ser, já que se pauta pela transitoriedade inerente aos movimentos da vida – que são desejo, necessidade, instintos; aquilo que vem do corpo antes do pensamento para que ele se efetue.

3.2 - O Pensamento trágico

Após esta explanação sobre o sentido do trágico em Nietzsche, desdobramos as consequências deste pensamento tomado enquanto tal. A concepção nietzschiana de trágico só pode ser entendida dentro de um sistema que preza a contradição e o antagonismo contra a harmonia e a conciliação. De maneira que o pensamento trágico toma os sentidos pelo inacabamento e pressupõe uma relação facultativa e não de sobrepujança para com o conhecimento, como um meio-caminho entre a definição e o não-definido. Segundo Blanchot (2007, p. 31), “o homem trágico vive na extrema tensão entre os contrários, remonta do sim e não confusamente misturados aos sim e não claramente mantidos em sua posição”, oscilando no embate de maneira a não se ver obrigado a uma posição entre a palavra absolutamente verdadeira e o silêncio absoluto. Por isto, o trágico é definido em oposição radical ao *cogito* cartesiano, que repousa sua

³⁹ Tal como explorado no segundo capítulo de *Nascimento da Clínica* (FOUCAULT, 2011b), o saber que emana da clínica é uma reavaliação da possibilidade de procedência do saber. Segundo a lógica clássica, todo saber deveria ser deduzido de termos gerais e universais, assim ele seria igualmente acessível a todos, o saber da clínica pressupõe a razão do indivíduo, que passa ao largo da experiência comum, é do âmbito de sua vivência privada.

verdade na segurança calma do que tem como certeza. Tão certo quanto incerto do que afirma, o trágico assume a tensão sem mediação nem desfaçatez entre ser e não-ser.

Blanchot (2007) coloca que a razão começa não por iluminação, mas por uma obscuridade não-manifestada, num jogo em que esconde as multiplicidades e as oposições que o pensamento trágico, por sua vez, não tem necessidade de calar, já que não incorre em conciliação ou supressão das diferenças. O conhecimento trágico mantém o desconhecido manifesto, sustenta a manifestação do que não cabe no saber, do que este não pode decifrar e que, mesmo presente, é tido por ausente. Conhecimento do incompreensível sem tentativa de decifração que acolhe a pluralidade do entorno em seu bojo, o pensamento trágico evidencia que, a despeito da incompreensibilidade e pluralidade pulverizada dos elementos, uma coisa é certa: uma escolha tem que ser feita. Sob a inevitabilidade da escolha, entretanto, há uma consequência inescapável, a de assumir os riscos da escolha, mesmo se ela foi feita de antemão.

A escolha, muita das vezes é tomada sob um princípio de finalidade e esta noção de fim último das coisas é o que torna o movimento de justificação necessário e dá à moral abrangência e força muito grandes. A vida carece antes de engano, não de moral, seu caráter errático advém do fato de que ela não segue as linhas traçadas por uma doutrina qualquer e, sob esta ótica, sua dinamicidade é seu erro. A crítica nietzschiana à constituição da verdade (advinda das ciências, mas que se assenta no erro anterior, da própria filosofia) é que esta se orienta não por uma ordem dionisíaca ou trágica, mas pela distinção entre bem e mal, identificados respectivamente com o supra-sensível e o sensível. A moralidade é, pois, uma interpretação equívoca dos elementos e acontecimentos que os implica num fim, numa finalidade que leva em conta o bem e o melhor e que não pode deixar de iluminar nenhum aspecto tocado pelo saber, sob risco de ser assediada por algo da ordem do mal.

A interpretação dos sentidos leva a um questionamento intrínseco e incontornável acerca dos valores, na medida em que são eles que supõem e levam às avaliações que julgam e produzem os sentidos. O que Deleuze coloca em *Nietzsche e a Filosofia* como questão central é o valor dos valores, a criação que os engendra. Esta criação está associada à avaliação enquanto um modo de ser daquele que julga, Deleuze inverte o raciocínio usual e afirma que as avaliações é que são os princípios para os valores, partindo delas é que estes julgam.

Tendo isto em vista, a tarefa crítica consiste em remeter coisas a valores, que por sua vez são referidos a algum ponto original que lhes definem, de maneira que, alto,

nobre e suas antíteses não vêm a ser valores, mas são justamente os lugares de onde se anunciam os valores, são posicionamentos que se toma numa avaliação. Então, no que consiste o posicionamento trágico? Trata-se de um pensamento desenvolvido a partir da consciência da finitude do homem e que, ao invés de solucionar os problemas colocados pela efemeridade e contradição dos elementos da existência, parte da estratégia de se colocar acima deles. Esta estratégia, que Nietzsche (1992, p. 15) associa com Dioniso, é sintetizada na observação que “o dionisíaco é o dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; é a vontade de vida”, afirmação desta a partir de uma filosofia da fruição, do devir. Em outras palavras, o trágico é o conteúdo da relação entre pensamento e a vida que toma esta como critério de avaliação, minando as bases do conhecimento racional que busca justificar a vida relacionando o sensível com o supra-sensível.

O pensamento de Nietzsche parte criação de valores, do engendramento do novo no âmbito valorativo como uma visão crítica à mera avaliação que se faz com os valores já dados, preestabelecidos. Por outro lado, nossa proposta é que em Canguilhem, isto se traduz pela primazia do engendramento de normatividades perante os problemas colocados pela vida, atentando para que estas normas não se restrinjam aos valores impostos por aquilo que Foucault denomina normalização, valores muitas vezes baseados naquilo que é considerado melhor, numa ordem estrutural de bem e mal transcendente aos valores da vida do vivo. Esta é o ponto de interseção entre a questão nietzschiana dos valores e Canguilhem, cujo pensamento se orienta por um posicionamento trágico de afirmação da vida mesmo em suas condições mais adversas.

Entendemos que a crítica nietzschiana (diferentemente da kantiana) é pautada pelo que o filósofo alemão chama de ação em contraposição a reação. A crítica nietzschiana corresponde ao ataque primeiro e não à vingança ressentida. Desta maneira, deve-se afirmar novos valores, não se restringir aos já estabelecidos inventariando-os e utilizando-se deles, nem tampouco se limitar na desmontagem dos próprios.

Ora, os valores reativos, em nome de sua pretensa superioridade, limitam a vida não porque sejam fortes o suficiente para ofuscar seu brilho, mas porque minam e sabotam os valores afirmativos da vida. Enquanto as forças ativas correspondem à fruição, apropriação, incorporação e demais movimentos de afirmação da vida, numa capacidade ativa de produção e engendramento do novo na experiência que prescindem de *a priori*s. As forças reativas são aquilo que pretende explicar e justificar a vida desde os

valores colocados como superiores, fundando, desde a perspectiva do homem superior, uma dicotomia de negação do mundo, que Nietzsche entende como a metafísica ocidental.

A conhecida máxima nietzschiana, segundo a qual é necessário defender os fortes dos fracos que os assediam, ilustra esta posição. Reiteramos, no entanto, que não se trata de uma apologia da loucura como valor superior, estamos tratando da questão da valoração e produção de novos possíveis na experiência da loucura. A comparação da vida com valores ditos superiores a ela a condena e a restringe aos valores reativos, enquanto o ensinamento de Nietzsche é o da afirmação da vida como o próprio valor superior. Este é o sentido em que o filósofo do martelo postula que sua filosofia é uma medicina para o mundo, criando mundos e não por negação do mundo em prol dos valores ditos superiores que submetem os valores da vida a interpretações metafísicas.

Tendo colocado isto, retomemos a questão da interpretação como uma imposição que força um sentido a algo, coisa ou acontecimento. Pois o sentido só pode ser entendido em relação às forças ativas e reativas que dele se apropriam ou nele se exprimem. Como toda relação investida de forças – que estão sempre em relação com outras forças –, a imposição de uma visão ocasiona um sistema complexo gerador de hierarquização.

Desta forma é que a unidade subtrai o múltiplo, desvencilhando-o de sua potência, do que ele pode. O devir e o múltiplo são sempre afirmações e só há sentido único como sinal da ação de forças reativas, que enfraquece os demais e acaba sobressaindo e se impondo. Nietzsche não acredita em nenhum sentido único, por mais ruidoso que possa ser. O que não implica, entretanto, que o ignore, pois é preciso estar atento às forças reativas, sempre prontas a minarem as da vida para subjugar seus sentidos a seus valores reativos.

Em suma, as críticas nietzschianas incidem sobre o estatuto diferencial no pensamento causado por uma hierarquização. Se os valores superiores afirmam uma não-vida combativa da vida, o pensamento trágico afirma a vida como valor maior que, por isso, não precisa de justificação ou solução superior, para além dela. O pensamento trágico é uma repulsa à hierarquização vertical e seu oposto é a afirmação dos valores superiores e da unidade, pois “a afirmação múltipla e pluralista é a essência do trágico” (DELEUZE, 1976, p. 14), que encontra fundamento na relação de positividade, afirmação e multiplicidade.

Concomitantemente à multiplicidade, há o não-definido e o desconhecimento essencial na base do pensamento trágico que, não atuando como unificador ou conciliatório das contradições, remete à clara mensagem nietzschiana: tão ou mais importante que se encontrar é se perder. Concepção que não deixa de complicar o humanismo que é, de alguma maneira, o aparelhamento do próprio conceito de homem, reiterado na forma genérica de uma filosofia do sujeito, uma antropologia, um universalismo englobante que começa com a estranha premissa de que o homem é a medida de tudo.

Por fim, os ensinamentos nietzschianos nos revelam que livrar-se do peso destes conceitos é mais importante e valioso que agarrar-se – lançando as premissas de uma filosofia não-ontológica, sem garantias, que assume o risco que desarticula e dissolve o sujeito antropológico assentado na identidade. Entretanto, o não-definitivo, o desconhecimento, ou aquilo que se apresenta como diferença capital na loucura aparece na forma de ameaça ou de fascínio naquilo que Foucault descreve como a *experiência trágica da loucura*, uma experiência que necessariamente tem que ser silenciada para que se possa estabelecer o sujeito moderno e a partir de onde tem começo o vínculo da loucura com a doença.

3.3 - A experiência trágica da loucura: entre o nada e a negativização

A loucura, em suas diferentes modulações – desrazão, doença, anormalidade – vem a ser a encarnação da própria diferença, no entanto, ela nem sempre foi tomada sob o viés que a entendemos, pautado por um nexos de exclusão radical. A linha de coesão que levou ao entendimento contemporâneo teve início a partir da era clássica e da supressão em nossa cultura da *experiência trágica da loucura*, a qual diz respeito ao modo de ser integral da loucura. A última vez em nossa cultura que esta ordem apareceu foi na Renascença, donde a experiência da loucura não havia sido pulverizada, momento bem anterior à objetivação de sua liberdade com Pinel e o rompimento dos grilhões que acorrentavam os loucos bestializados de Bicêtre. Neste âmbito, se mostra repleta de cortes a linha que conduz da experiência da loucura nas estruturas imóveis do trágico às dialéticas instauradas no entendimento geral da loucura, na dicotomia valorativa do internamento e, mais adiante, na psiquiatria.

O que designamos como estruturas imóveis do pensamento trágico ocidental vem a ser o entendimento de loucura como o outro da razão. Isto é, a definição anterior a sua negativização que comporta sua inclusão e sustenta sua presença na experiência e no pensamento – a cultura renascentista não exclui o universo disruptivo das pinturas de Bosh ou da nau dos loucos de Brant para fora de seus limites, estas experiências são tomadas como integrantes elementares do pensamento da época. Do lado diametralmente oposto a esta organização, se instauram os esquemas de dialética operados a partir do início da era Clássica e acentuados com a modernidade. Uma vez que

no internamento clássico, o desatino era, em sentido estrito, reduzido ao silêncio. De tudo o que ele foi durante todo esse tempo, nada sabemos, a não ser por alguns sinais enigmáticos que o designam nos registros das casas de internamento: suas figuras concretas, sua linguagem e a multiplicidade dessas existências delirantes, tudo isso está sem dúvida perdido para nós. Nessa época, a loucura não tinha memória, e o internamento constituía o selo desse esquecimento (FOUCAULT, 1979, p. 482).

Nesta época, em que a loucura na sua forma antiga de desatino é silenciada e apagada da história, o louco passa a ser definido comparativamente não apenas à racionalidade, mas ao sujeito, às verdades ontológicas e ao corpo saudável (sob a insígnia de patologia, erro, defeito); apesar do fato de que paira sempre, acima ou abaixo das diversas verdades que a loucura possa ter, uma realidade de fundo trágico.

Abaixo mesmo das dialéticas que começam a ser instaladas na era clássica e que a definem como negatividade da razão, do sujeito e demais verdades ontológicas, de corpo saudável e da verdade. Estas posições constituem o início de uma nova forma de compreensão do problema, elas formam a consciência crítica da loucura e atuam no discurso preparando o solo para a posterior definição de uma positividade pela que se dá através da psiquiatria moderna. É na era clássica, portanto, que a loucura passa a ser forçosa e paulatinamente silenciada, as experiências crítica e trágica coabitam este tempo. A desrazão fala também (esta conjunção é imprescindível) junto à razão, reiterando a todo o momento os movimentos de troca entre o racional e o desarrazoado e inversamente.

O classicismo reúne em seu entendimento de alienação uma analogia de mecanismos com as vizinhanças do erro, enquanto não-verdade, e do sonho, no cultivo de imagens e fantasmas. É aqui que o delírio, como experiência de distorção da realidade, passa a ser elemento fundamental da loucura e peça-chave em seu reconhecimento, ele não é mais relacionado ao sonho pela vivacidade das imagens oníricas, mas é ressignificado pelas características de confuso e indissociado. “A

loucura começa ali onde se perturba e se obnubila o relacionamento entre o homem e a verdade” (FOUCAULT, 1979, p. 241).

Esta é uma característica importante para toda a compreensão posterior da loucura, a anulação de seu poder de enunciação. Ao longo da história, a fala do louco é rechaçada por falta ou por excesso, por vezes fala uma verdade mais verdadeira, mais carregada de significação e sentido que a própria palavra sã. Segundo Foucault (2011, p. 11), durante muito tempo,

a palavra do louco não era ouvida, ou então, se era ouvida, era escutada como uma palavra de verdade. Ou caía no nada – rejeitada tão logo proferida; ou então nela se decifrava uma razão ingênua ou astuciosa, uma razão mais razoável do que a das pessoas razoáveis. De qualquer modo, excluída ou secretamente investida pela razão, no sentido restrito, ela não existia. Era através de suas palavras que se reconhecia a loucura do louco; elas eram o lugar onde se exercia a separação; mas não eram nunca recolhidas nem escutadas.

Entre tantas percepções, a loucura pode ser crônica social, na figura do bufão; há também o *jocker* que faz humor sarcástico com ironia e um olhar ácido sobre as relações hierárquicas das cortes e seus monarcas e, em outros casos, é ainda tomada como detentora de um poder de enunciação do futuro ou mesmo da palavra sagrada – grande parte dos casos de santos e videntes corroboram este lado. Estas concepções, segundo as quais a palavra da loucura diz muito ou muito pouco, carregam ainda traços e vestígios da experiência trágica, como elementos da desrazão incorporados ao corpo social.

Assim sendo, é na era clássica que começa o movimento de reconhecimento da loucura como o nada combinado da negatividade de várias dialéticas, ela é o sono da vigília, a noite do dia, fantasmagoria e delírio perante a linguagem; manifestando-se na materialidade do homem louco, que, acometido pelo vazio, tem que se expressar pela linguagem racional. O nada inacessível da loucura só se torna visível na experiência clássica através de uma operação que passa pela ordem da razão apesar de se realizar no contato com o homem louco. Para haver expressão de loucura no classicismo, há de se passar pela razão, que confere positividade a ela.

O nada que constitui a loucura passa pelo delírio e pelo ofuscamento, em oposição à verdade e à claridade que são os porta-vozes do conhecimento e do discurso racional. De maneira que, a concepção de louco na era clássica, é dada a partir da projeção sem seu fundo branco de nada, da luz e do saber. O que reflete o movimento reiterado e contínuo que se dá entre dia e noite nas relações de conhecimento deste contexto. Isto é, ao se colocar a loucura em uma lógica de exclusão, esgota-se seu poder de enunciação e com isto as possibilidades do discurso trágico no pensamento racional.

Porém, este nada a que é reduzida a loucura através das definições comparativas é bem distinto do vazio que descrevemos no primeiro capítulo, é o nada advindo de um processo de nadificação, que pulveriza a loucura fazendo-a perder sua força. Em termos nietzschianos, podemos colocar que o vazio é uma força ativa, uma afirmação que acaba solapada por um nada reativo que, funcionando por negação, suprime o primeiro providenciando seu enfraquecimento e não por sua força intrínseca.

A filosofia do sujeito, que na época Clássica tem como expoente Descartes, recorta esta relação dialógica, sobrepujando a ordem racional, fechando as portas para qualquer elemento que remeta ao erro e comprometa o sistema do *cogito* cartesiano. Erro é tido aqui como qualquer elemento que assinale um obnubilamento, o sono e sonho estão inscritos aí, a possessão por um gênio mal e, privilegiadamente, a loucura, que é o ofuscamento da capacidade de julgamento, nela, a possibilidade de ascensão à verdade se encontra radicalmente comprometida em sua base. O erro reside na noite do não-louco e no dia do louco, este, teria em seu dia não a consistência que lhe seria devida, mas a inconsistência dos traços incertos da noite.

Desvalida da colocação ontológica por si mesma, a loucura no classicismo passa a ser paulatinamente impedida de estabelecer um diálogo trágico com o pensamento, cada um fica restrito a seu estrato e a sua linguagem, diferentemente da época anterior. A loucura trágica é também chamada cósmica, pois compromete, com sua incidência em profundidade, todo saber e toda constituição e por isso, até a Renascença, as figuras de Bosh exercem tormento real pelo grande poder que emanam numa dialética da loucura que não se repetiu a partir de então. Baseado nisso, Foucault (1979) assinala que não há mais a nau dos loucos com a experiência crítica da loucura, mas o hospital – conjecturando em seguida que os valores ressoantes na experiência trágica da loucura alcançam nosso tempo via Artaud e Nietzsche, na literatura ou nas artes, os campos onde se faz possível sua insurgência enquanto outro de nossa experiência.

Retomando o percurso da loucura na cultura ocidental, temos então que ela começa a ser tida pelo valor de negativo na era clássica, enquanto na Idade Média ela está presente no cotidiano como fato estético. Baseando-nos no posicionamento da experiência trágica no pensamento daquele tempo, fazemos uma digressão até a Renascença, que permite à loucura acesso às grandes experiências, testemunhadas por sua presença na iconografia de Bosh e em Cervantes e Shakespeare e, mais claramente, no já citado texto de Brant. Na era Clássica, como já colocamos, a loucura começa a ser combatida por uma crítica que apenas se acentua com o adentrar na modernidade, crítica

que começa com Erasmo ainda no século XV, na qual a loucura passa a ser dominada pelo discurso, domínio que reflete e prepara o solo da experiência para o início das práticas de enclausuramento da desrazão.

Baseando-se nas ideias de verdade e moral, índices do controle ditados pela racionalidade, Erasmo pode ser tido como precursor do que Foucault denomina a *consciência crítica da loucura*. Deste ponto em diante é que se torna possível Descartes e as regras do bem-pensar que excluem a loucura da experiência e do pensamento. Porém, é num horizonte em que habita a desrazão que emerge o pensamento louco, tornando então Nietzsche e a possibilidade do filósofo louco de fato, algo possível.

O trágico é a experiência que não exclui a loucura do pensamento. Em nossa experiência, contudo é o discurso da razão que fala da loucura, discurso do qual ela é totalmente excluída e, quando incluída, é objetivada, reduzida, pois, a um objeto sem voz no discurso – como algo a que não é permitido se manifestar em seus próprios termos. À loucura é negada a expressão de sua linguagem, ela existe a partir da relação de contrariedade com a razão. Por outro lado, é a partir da ideia de experiência trágica da loucura que é feita a crítica aos saberes racionais que incidem sobre ela.

Com efeito, a experiência trágica da loucura comporta uma reflexão cósmica e nela, todavia, advém abertura a criação – ali a loucura é realmente assustadora. Nela se desdobra em emaranhados de imagens perturbadoras que sugerem a uma presença forte do onírico e da ilusão e surgem na forma de revelação. Tal é a grandeza da loucura que há nos quadros de Bosh, que em *A extração da Pedra da Loucura*, não se sabe quem é o louco, se o padre com olhar severo para o crânio operado com uma flor, a freira que equilibra um livro sobre a cabeça ou o próprio médico que se põe a curar o louco, o parece ser mais louco que o próprio louco com seu chapéu de funil. No pomar delirante de composições extravagantes e efeitos atmosféricos que o pintor flamengo pinta, se desdobra uma obra rica e que sinaliza a presença do outro da razão. Toda esta cena se desenrola anteriormente à cisão entre a experiência crítica e a trágica, cisão esta que não cessa de aumentar com o passar do tempo.

A experiência crítica é a que desdobra a loucura em patologia e na intercessão com a profundidade do ser para além de todo elemento derrisório e de ilusão que afaste, de fato, da razão. A tradição humanista que se desenvolve a partir de Erasmo no século XV considera a loucura no universo do discurso tomando-a, assim, de forma mais sutil. Contudo, o que lhe confere tal sutileza, a aprisiona num discurso de submissão íntima ao saber, inscrito no movimento de consciência crítica (e que chamamos aqui de

experiência crítica da loucura) ligada ao ser do sujeito moderno. Foucault observa que em nossa cultura, a experiência trágica ressurgiu com força em Nietzsche e Van Gogh, e naquilo que Freud tentou dar vazão através da escuta.

Afinal, o que se conjuga no embate que se estabelece é que a loucura passa a se dar sempre em relação à razão. Ambas se imbricam e, sob a escusa da oposição, acabam por fundamentar uma à outra. Por um lado, a razão toma a loucura como objeto de julgamento e controle e por outro, a loucura como verdade derrisória indispensável à razão. Seguindo este raciocínio é que a loucura é levada à concepção de nada, na medida em que se entende que a verdade do ser reside integralmente na razão. Não obstante, acontece que, atada à razão por um circuito incontornável e intransponível, a loucura deixa de ter existência como uma essência tenebrosa, uma vez que passa a se dar exclusivamente em função da razão. Isto significa que o sentido e o valor da loucura são dados a partir da razão e da força desta, medida pelo enfrentamento daquela.

Desta maneira, nasce a consciência crítica concomitantemente à experiência trágica da loucura. Esta experiência crítica por um lado visa silenciar a loucura, seu alvo é o discurso da loucura. Ela cria um discurso sobre a loucura, fala da loucura como que para dominá-la. Toma-a por dentro como um sinal de domínio intrínseco. Se Pascal, no século XVII, afirma que não ser louco já seria uma loucura em si, tamanha a ocorrência dela na nossa cultura, esta afirmação é uma retomada do discurso que tem início em Erasmo no século XV, com a imagem da loucura interior à razão. Nos séculos que separam Erasmo de Pascal, a loucura foi um tema constante na literatura, como jogos barrocos de domínio de uma razão que conteria a loucura.

Esta loucura inscrita nos jogos acadêmicos, objeto discursivo e, dentro desta ordem de saber, fazendo seu próprio discurso de saber, está mais próxima da verdade e da razão que a própria razão. Desta forma ela aparece em Erasmo, por exemplo. Nesta tradição do século XV, nasce uma loucura domesticada, que aparece inclusive como sátira e parece desconectada do terror com que ameaçava até as figuras de Bosch. O pintor flamengo é tocado pela experiência da loucura de seu tempo que coabita o espaço ao lado de sua alma e ameaça seu corpo; enquanto Erasmo se mantém a uma distância capaz de lhe conferir certa segurança perante a loucura.

Considerado como filho de seu tempo pelas temáticas religiosas, não se sabe se Bosch era católico fervoroso ou se zombava pintando seres demoníacos, homens com cabeças de pássaros, peixes que voam plantas mutantes, imagens que transbordam ambiguidade e extravagância a partir de um simbolismo esquivo que provoca fascínio

imediatos. Os registros levam a crer que o pintor flamengo tem enorme influência de um movimento de reforma católica que se aproximava de uma proposta de quase anti-dogmatismo, segundo a qual cada um teria seu caminho a seguir, interpretando por si os evangelhos e a vida de Cristo (BOSH, 2011).

Portanto, em sua pintura, cada um tem seu caminho a seguir, mas a pecaminosidade é a marca da corrupção nos filhos de Deus e governa a maior parte de suas ações. Os poderes demoníacos se juntam às tentações heréticas e ao engano no mundo do mal que se opõe ao bem representado pela verdade divina e da religião. O homem seria escravo de seus instintos seja pelo apego aos sentidos, seja pela paixão aos impulsos físicos. Suas figuras testemunham o aspecto bestial e animal que há no homem e este, teria de mostrar-se capaz de resistir às forças do mal, mesmo que mal as perceba.

Suas cenas, contudo, são repletas de elementos que proliferam os sentidos. E Bosh e sua obra fora quicá o que melhor representa a experiência trágica da loucura, o sentido que capta desta experiência expressa marcas de profunda e radical sensibilidade perante o múltiplo e não-determinado da loucura. Seus temas superpostos transformam a loucura na antítese diametral da razão dentro do pensamento, aparecendo como o contrário da mente – o *Mente capitus* é frequentemente traduzido nas figuras da festa e da dança, como elementos que, em Bosh, sinalizam uma ameaça ao pensamento racional (FOUCAULT, 1979).

Entretanto, desde meados do século XV, se estabelece um desnível entre Bosh e Erasmo. A loucura começa a perder sua dimensão cósmica com este último, ela é domesticada e manifesta no homem reações sutis. Relegando sua dimensão cósmica, a loucura é a loucura de cada homem, ela é uma manifestação mais ou menos sutil em cada indivíduo louco⁴⁰. Ou seja, a loucura é uma ameaça grave e séria a todo saber que pode garantir o sujeito. Pois ela não está ligada ao mundo ou a sua verdade mais que ao homem e a sua verdade de homem. E é porque está ligada ao homem e ao que ele distingue enquanto sua verdade que ela desemboca em um âmbito moral, segundo o qual o mal que acomete o ser anda de mãos dadas com erro e defeito. Foucault ressalta

⁴⁰ “Mas se o saber é tão importante na loucura, não é que esta possa conter os segredos daquele; ela é, pelo contrário, o castigo de uma ciência desregrada e inútil. Se a loucura é a verdade do conhecimento, é porque este é insignificante, e em lugar de dirigir-se ao grande livro da experiência, perde-se na poeira dos livros e nas discussões ociosas; a ciência acaba por desaguar na loucura pelo próprio excesso das falsas ciências. [...] Em conformidade com o tema durante muito tempo familiar à sátira popular, a loucura aparece aqui como a punição cômica do saber e de sua presunção ignorante.” (FOUCAULT, 1979, p. 24).

que desde os cantos da *Nau dos Loucos*⁴¹, de Sebastian Brant, são a desordem e a devassidão as más-condutas que caracterizam a loucura configurando um espaço diferencial no qual o grito se faz ouvido com violência.

No século XVII, com “a grande internação” é que a loucura sucumbe ao silêncio, passando a derrisória e mentirosa quando, a partir do século XIX, a emparelhamos à doença mental, quando passa a fenômeno natural, fato do mundo – vínculo este que nada tem a ver com o desenvolvimento da ciência médica ou com uma humanização das práticas relativas à loucura. Daí resulta a irônica liberdade que foi conferida pela revolução c(l)ínica que fundou a psiquiatria e, por outro lado, “o grande protesto lírico encontrado na poesia, de Nerval até Artaud, e que é um esforço para tornar a dar à experiência da loucura uma profundidade e um poder de revelação que haviam sido aniquilados pela internação” (FOUCAULT, 1999[1961]a, p. 150,).

Faz sentido tratar disto na medida em que

paradoxalmente, esta libertação provém de uma abundância de significações, de uma multiplicação do sentido por ele mesmo, que tece entre as coisas relações tão numerosas, tão cruzadas, tão ricas que elas só podem ser decifradas no esoterismo do saber, e que as coisas, por sua vez, se vêm sobrecarregadas de atributos, de índices, de alusões onde acabam por perder sua própria figura. O sentido não mais é lido numa percepção imediata, a figura deixa de falar por si mesma; entre o saber que a anima e a forma para a qual se transpõe, estabelece-se um vazio (FOUCAULT, 1979 p. 23).

Só fora possível tornar a loucura objeto da ciência desvalendo-a de seus antigos poderes, pois a loucura encarnada no desatino contém positividade e força que abarcam uma série de atributos que vão da predição do futuro ao empoderamento semidivino. Contudo, o domínio da razão se impõe a partir da separação de dois séculos entre loucura e desatino. Neste processo o racional, que é tomado como positivo do outro que é a loucura, é implicado de tal maneira com seu outro porque o que o constitui como positividade é esse outro – curiosamente, uma das maneiras de se certificar de que não se é louco é poder reconhecer a loucura no outro. No caso, é a positividade que é fundada na negação do que vem a ser seu negativo, como um negativo de um negativo que forma uma positividade pressionada.

Que seja fundada em negatividade ou numa positividade psiquiátrica, chegamos ao ponto em que fica claro que é estéril a busca por uma experiência original da loucura, por sua origem – uma busca que Foucault chega a considerar em um primeiro momento e que, no entanto, é logo abandonada, como já colocamos aqui. A loucura só pode ser encarada como algo inventado. O que não corresponde a dizer que não exista loucura,

⁴¹ Traduzido para o português na edição brasileira por Karin Volobuef como *A Nau dos Insensatos*. São Paulo: Octavo, 2010.

não se trata absolutamente disto, mas que houve e há em nossa cultura a invenção⁴² da loucura por um processo de construção que produz conhecimento atravancado inexoravelmente por relações de poder.

Seguindo esta linha de raciocínio, a verdade emana em última instância do dispositivo enquanto política de práticas, não de uma relação de conhecimento que objetiva seus objetos – isto é, não são as ciências que escavam e “descobrem” as verdades como que por revelação, antes, são estas que são forjadas a partir das relações de práticas e discursivas de saber-poder para daí então os saberes específicos se organizarem em torno delas. Em *O Poder Psiquiátrico*, com o deslocamento do eixo da problemática foucaultiana da arqueologia do saber para a genealogia do poder, se deu uma reatualização do problema das verdades, partindo da ideia de que é o poder que produz as verdades, e não as verdades que engendram e designam poder. Ali, Foucault (2006, p. 17) entende “o dispositivo de poder como instância produtora de prática discursiva”. Contudo, não devemos perder de vista que uma verdade incorre sempre numa escolha que privilegia uma perspectiva em detrimento de todas as outras possíveis e imagináveis, o que acarreta consequências tanto éticas quanto políticas.

De fato, a loucura, erigida na experiência ocidental sob a prática da exclusão e sob o signo de uma negatividade irrevogável, é desvalidada da capacidade de articulação sobre si mesma em seu discurso, em suas verdades; ela é esvaziada de sua faculdade de enunciação. Consequentemente, o que é tido como verídico a respeito da loucura é uma construção de um discurso relativo na maior parte das vezes à moralidade⁴³. Não obstante, o mais instigante neste quadro é que estas verdades – que são, portanto, valorações morais reativas – são validadas política e socialmente pelo estatuto científico, num processo retroativo de reinvestimento de poder à ordem instituída⁴⁴, visto que, como apontamos acima, é o poder que dá a luz às verdades, e não

⁴² A noção de invenção aqui carrega uma designação especial. Entendemos a partir da arqueologia foucaultiana, que as verdades são construtos, invenções a partir de leituras da realidade e não apreensões do real obscuro e submerso na experiência. E este processo de invenção de verdades se dá comprometidamente com as relações de poder que atravessam nossa sociedade (ver: *A Verdade e as Formas Jurídicas*).

⁴³ Além do sentido de moralidade nietzschiano exposto acima, há ainda um desígnio de julgamento moral mesmo que acomete a loucura. Foucault explicita insistentemente esta moralidade que recai sobre a experiência da loucura em *História da Loucura*. Para mais informações sobre o assunto ver o importante trabalho de Joel Birman, *A Psiquiatria como discurso da moralidade*.

⁴⁴ Há uma exposição muito competente sobre a idéia de instituído e instituinte e que nos serviu de pano de fundo para nossas reflexões no artigo de Liliana da Escóssia e Silvia Tedesco “O coletivo de forças como plano de experiência cartográfica” de 2009.

as verdades, ou a suposta posse destas, que conferem poder a alguém. Poder é uma estratégia, um jeito de se colocar em relação numa relação.

Por fim, a estratégia de anulação da experiência trágica da loucura é o que possibilita a ascensão da forma sujeito enquanto forma dominante na experiência ocidental. Ora, se entendemos a loucura como ausência de obra, é na medida em que esta propicia uma fala de ordem não sujeitada, uma fissura disruptiva que não supõe contraposição, contudo. O que fala na ausência de obra é um neutro que constrange as condições de constituição do sujeito, tal qual formulado em nossa cultura num rastro de pensamento unitário e ordem interior.

3.4 - Uma face impessoal: o neutro

Para tratarmos do problema do neutro, propomos aqui um exercício, o de tomar, a partir de Blanchot (2010), o herói como um ancestral modelo de sustentação para a compreensão do homem moderno. O mesmo herói que habita literatura antes dela tomar consciência de si mesma e ditar o destino dos sentidos pela palavra e não por outra coisa. Antes da auto-implicação da linguagem nela mesma, há o herói. Ele habita o espaço representacional entre o feito e o dito e, já sabemos, na literatura moderna, tal como entendida por Blanchot, Foucault e Deleuze, é o próprio espaço representacional que é desmontado, insurgindo um vazio que é um alçar ao por vir.

Ou seja, o herói depreende de representação, sua existência é colada aos aparatos da invenção de uma ficção de profundidade que ele veste ou que lhe é vestida. No entanto, se o feito – ou o relato deste – faz o herói, este depreende de um ser, de uma essência que lhe assegure sua verdade em relato de valor. A ontologia do herói se dá pela glória e em função de uma relação com o exterior, ela segue a seguinte equação: glória pela ação, herói no discurso e através dele. Este valor e a fixação dele é o que lhe confere o status heroico capaz de transformar seu nascimento em origem divina, o herói é a presença reafirmada de um sentido estrito desde seu nascimento – pois a origem é diferente de começo, ao mesmo tempo em que nos guarda da obscuridade ela mesma é obscura. O herói tem então, uma origem, o que leva a entender que, mesmo quando não anunciado, o herói nunca é desconhecido, apenas dissimulado. Por outro lado, o neutro é a manifestação do desconhecido enquanto o herói é o desde sempre (re)conhecido (ele é lido nas adivinhações e nas vidências do passado sobre o futuro que é seu presente) a

partir de um espaço representacional. O neutro, por outro lado, é o lançamento ao desconhecido.

As qualidades do homem moderno, depositário dos signos e tramas da razão, são a liberdade em soberania e até certo ponto, a consciência. O herói está amarrado às estruturas que criou para si, prisioneiro de seu próprio claustro que – acredita piamente ele – o determina por uma natureza ou uma ordem natural, o que no fundo dá no mesmo.

Para este herói, o futuro em seu destino já está dado. Blanchot (2010, p. 126) ressalta que “é curioso que Quíron, o centauro, seja portador de uma sabedoria e Hércules, o homem, portador de uma brutalidade. E, precisamente, Quíron não é um herói”. Talvez os escritores estejam mais para Quíron que para Hércules, eles são sobreviventes do contato com algo demasiado grande, afinal, sobrevivem ao canto das sereias para nos contá-lo.

A força do herói, porém, vem de um eu, de um si que é tido como da ordem do natural, afirmativa da limitação das relações e dos significados. Contudo, “o sentido é produzido. Ele não deve ser buscado na profundidade abissal das coisas, nem nas alturas platônicas. Nem origem, nem essência, nem reserva, mas puro efeito de superfície, jogo de singularidades pré-pessoais e pré-individuais” (PELBART, 1989, p. 144). Neste jogo, os heróis são figuras evanescentes, a pintura de seu sentido dado, aquilo que lhe assegura um papel no mundo e um lugar no discurso é intimamente contestado e contrariado. Jogo de implicação e lançamento, atirar-se aos limites mirando o infinito, eis o movimento do jogo.

Contudo, o homem começa como limite e a soberania é a marca de sua finitude⁴⁵. O levar-se pelo canto das sereias é se mostra distinto desta soberania, ele é um movimento não de passividade nem de atividade, mas uma verdadeira relação neutra que alça, a si mesma e àquele que a acompanha, ao infinito. Com efeito, o limite do eu tolhe esta experiência, mas se o sentido vem da linguagem e não de um exterior ou mesmo interior dela (como imposição ou decifração) temos, além de um questionamento do eu, uma relação de auto-implicação da palavra no sentido.

Neste contexto, o neutro é a figura da emergência da literatura moderna. Ali não se fala mais do herói, espécie de precursor do homem moderno. No entanto, na literatura moderna fala-se justamente do esmaecimento do homem, na medida em que

⁴⁵ “O limite que indica a fadiga limita a vida. O sentido da vida é, por sua vez, limitado por esse limite: sentido limitado de uma vida limitada” (Blanchot, 2010, p. 141).

aquilo que fala na literatura moderna não é mais um eu, um sujeito sujeitado, mas o neutro. Em um dos textos em que Blanchot (2011) estuda a literatura, *A Conversa Infinita*, aparecem, no prólogo e entrecortadamente no texto, fragmentos de uma conversa entre duas vozes neutras que são não dialéticas, não dicotômicas e não conciliáveis entre elas mesmas. Como se o que falasse realmente ali naquela conversa não fosse nenhuma das duas vozes, mas antes a voz de um terceiro (muito embora desconhecido, todavia) excluído, uma verdadeira voz do neutro.

Estas vozes nos sugerem que o neutro, um qualificativo sem qualidade, talvez seja aquilo sobre o que não haja nada a entender, e do qual tratamos inevitavelmente porque o sentimos em relação. Uma relação diferencial calcada numa indiferença fundamental. Uma vez que o neutro somente vem à tona – e se torna questão para nós – porque emerge na linguagem pela linguagem. O neutro como sentido do sentido, uma vez que a marca do sentido é a falta, se nos desfazemos do sentido, nos aliviamos da falta.

De fato, esta relação se faz presente ao se escrever, ato que acarreta a passagem do eu ao neutro por um distanciamento estético, pois o escritor deve não intervir na escrita, suas opiniões, reflexões ou comentários não devem ser expostos ou impostos na escrita, não na literária pelo menos. Por isso, a criação artística deve se manter independente daquele que a cria, no sentido de que não se prende a pontos de vista, se desvencilhando de interesses para produzir novos interesses. Relação sem fim e sem termo, que não visa afirmar, nem ao sujeito que diz nem àquele que é dito. Portanto, leitor e autor têm de manter distância da obra para que o neutro impessoal possa agir enquanto relação e contiguidade. Não que o neutro tome o lugar do sujeito, antes, ele desestabiliza-o, impossibilitando a existência deste lugar, assim como o do objeto, numa inviabilização de toda referência, rompendo com forma, conteúdo e com aquilo que às provêm e as unifica. “O conhecimento como neutro pressupõe uma relação estranha a toda exigência de identidade e de unidade, ou mesmo de presença” (BLANCHOT, 2010, p. 33), alheia, portanto, à unidade e ao afã de centralização.

O centro da relação neutra é precisamente o fora. Ou, para além da ausência mesmo de um centro, ela é uma relação em si descentrada, desprovida de centro tal qual o concebemos. Pois este fora não é uma parte exterior que se encontra no interior da linguagem, mas uma distância “inteiramente exterior, que no entanto a habita e de certo modo a constitui, distância infinita que faz com que manter-se na linguagem seja sempre já estar fora” (BLANCHOT, 2010, p. 142), fora da relação subjetiva

ensimesmada, uma maneira de estar fora-de-si, portanto. Peter Pál Pelbart (1989, p. 98-99) ressalta que o neutro presume esta

relação com o estranho, o estrangeiro, a alteridade, com aquilo que irremediavelmente estará fora, do meu espaço, do meu tempo, da minha consciência, do meu eu, da minha palavra, do meu controle. Estará fora do meu mundo, de forma desconhecida, impessoal, na mais próxima distância, na mais ausente das presenças, como aquilo que excede o meu pensar, convulsiona meu sentir, desarma meu agir. Isso que está fora, que nos ocupará longamente logo mais, Blanchot o chamará, literalmente, de o Fora. [...] O Outro é um Ele, que nos chega na forma de um Outrem, mas que remete ao Fora.

Enquanto o outrem diz respeito à estrutura de um possível que ganha o mundo passando pela linguagem, o fora é o centro neutro de oscilação, a própria inviabilização de uma política ontológica baseada na ideia de centro – fora da ordem do eu e das regras de linguagem. No entanto, ser neutro não é fazer oposição a algo; o neutro, paroxisticamente, está mais para uma oposição à própria lógica da oposição, mas também à da confirmação. Roland Barthes⁴⁶ (2003) argumenta que o neutro não é da ordem das oposições, tampouco ele encarna a própria oposição, mas é o terceiro excluído (aquilo que há sempre de advir, embora não determinável, ou que poderia ser) desta oposição; acrescentando ainda valiosas contribuições às características daquele, como o sem-lugar e a criação que remete à fadiga e no que esta revela um desgaste da linguagem – a fadiga como um regime de passividade, uma categoria de não-ação. Assim, o neutro é aquilo que foge ao sujeito, escapando às oposições que dão consistência à opção por uma identidade. Isto significa que o neutro inviabiliza aquilo que identifica o sujeito a ele mesmo.

O neutro tem íntima relação com o fora. Afinal, o que nos leva ao fora é uma relação com a língua sem a intermediação da gramática – apenas uma relação sem gramática nos expõe às suas forças inomináveis. Porém, não nos apressemos, o fora que não é um além excessivo, mas um aquém da ordem subjetiva. Assim como o neutro, não se enquadra em gêneros, nem masculino nem feminino, não é genérico e tampouco é particular.

Esta relação de “nem isso nem aquilo” não se restringe à dupla masculino-feminino, ela diz respeito à própria constituição do neutro. Aquilo que traz, no lugar dos lugares, o espaço – indefinido e indeterminado. “A recusa que vem do neutro incide ao mesmo tempo sobre o contestador, sobre o alvo de sua contestação (o contestado) e principalmente sobre a dialética que os une, indissociavelmente” (PELBART, 1989, p.

⁴⁶ Não cabe em nosso projeto nos aprofundarmos nas ideias de Barthes. Apenas remetemos à transcrição do curso *O Neutro* na medida em que ele está dialogando com as colocações de Blanchot.

91). A contestação da relação neutra excede a contestação daquilo que é falado, se estendendo daquele que escreve ao leitor.

O conflito intrínseco à escolha de um dos lados da equação (o que não se dá na relação que acontece com o neutro) é a opção por um sentido em detrimento de outro, logo, o conflito gera sentido, configurando uma escolha na qual menos se produz e mais se impõe um sentido. Por outro lado, o neutro afasta a categoria de ordenamento binário que se dá a partir do sim a um e não ao outro e, não obstante, rechaça qualquer ordenamento de sujeito ou objeto, pois não se presta a nenhum dos dois. O que não significa que consista em uma oscilação, mas numa relação de outra ordem, alheia a posições objetivas tanto quanto a disposições subjetivas. Cabe aos saberes nomear e colocar o neutro de um dos lados, algo que consiste menos em forçá-lo a uma escolha do que a colocá-lo sob um binômio ontológico.

Blanchot (2010) denuncia dois movimentos na história do pensamento ocidental que visam a domesticação do neutro. Além da afirmação da primazia da relação sujeito-objeto, material da síntese que na modernidade desemboca nos ditames do sujeito, do eu e, portanto, no discurso da unidade, há a tentativa do golpe de apaziguamento do neutro pela via do terceiro elemento (ainda) presente na dialógica, que se traduz na tentativa de associar o neutro ao universal. De uma maneira ou de outra, o neutro permanece algo impossível para a linguagem e a verdade.

Para a linguagem, “o desconhecido é verbalmente um neutro” (BLANCHOT, 2010, p. 30). Contudo ele não é o desconhecido a ser conhecido (ou pelo menos prometido) numa apropriação futura, tampouco é uma figura da transcendência, um desconhecido absoluto porque intangível. O neutro não é um ponto de chegada, sequer um ponto que se alcance. O neutro está mais para uma busca interminável; nesta busca se desdobram a obra literária e o pensamento, a que toma o desconhecido como desconhecimento mesmo, não como conhecimento prometido e logo, garantido, nem como conhecimento inalcançável, perdido. Tampouco o neutro é um outro nome para o vazio de sentido. O neutro é justamente aquilo capaz de romper com este vazio, insurgindo como uma supra-opção à escolha da produção de sentidos.

É a partir destas relações que o neutro se relaciona com a literatura e loucura, como termos fundantes da obra e do pensamento, como lançamento ao infinito desconhecido, numa relação de desconhecimento marcada por um viés de ausência, pensamento ou obra, que poderíamos traduzir por consistência. Ausência que não é tampouco contestação; o neutro é uma relação diferencial, não nega e não afirma.

Na razão poética de Artaud (1999) o pensamento é experimentado enquanto falta, e esta falta se torna insuportável. No bojo deste pensamento experimentado como nada, sobressai plenitude em potência de surgimento. E escreve Artaud que toda sua obra foi sobre este nada e construída em cima deste nada de ordem espacial, não de lugar. Sua razão poética consiste em deixar este espaço do nada (esta ausência de obra) falar, e ele faz-se mais forte que a presença. Por isso Artaud, deste espaço de nulidade radical, pensa com perigo, sempre.

Ponto importante de nossa reflexão: a busca poética e a busca do pensamento, pareadas ao ser da literatura e da loucura, descubrem o desconhecido mantendo-o, contudo, encoberto. Trata-se de uma apresentação dele, não um esmiuçamento, não desvela (ou cria) segredos ocultos para o desconhecido. Este não tem conteúdos velados, é simplesmente apresentado. Trata-se de uma relação sem saber, ou um saber sem (re)conhecimento e, no entanto, menos que intuitiva, mais que presumível. Não é uma relação que se dá pela claridade, na verdade o neutro escapa à visibilidade e à invisibilidade sobre as quais se assentam o conhecimento ocidental.

Neutralizando todo sentido e toda falta de sentido, por uma fala (escrita) que não esclarece nem obscurece, o neutro não revela nem esconde nenhum sentido ou significado explícito ou implícito. Ele confere sentido diferentemente do que o faz o binômio visibilidade-invisibilidade. O neutro é uma relação nunca apreensível em termos de um saber por claridade ou compreensão, no entanto, exclui também o obscuro e o mal entendido. Ora, o conhecimento como neutro parte da ausência de obra, mais especificamente da obra que há na ausência de obra, um procedimento que é uma espécie de saber que não se aplica na iluminação.

Aquém do ser da ontologia, há no neutro um quantum de desconhecido, uma face não-conhecível na medida em que é irreconhecível (embora não seja absoluta e transcendentemente não-conhecível). Não identificável com nenhum dos termos da escolha fundante da ontologia. De forma que a ação do neutro nega a identidade e a unidade através da negação mais fundamental que é a da presença a qual se dá pela escolha por uma ausência positivada.

Concepção de neutro: viver diante do desconhecido (objeto) como um desconhecido de si mesmo (sujeito), pois o neutro não é um posto, um referencial, ele é da ordem da errância, daquilo que se perde e do qual os referenciais se esvaem. Neste sentido, seria mais claro tratar de uma relação neutra, na qual não há manifestação de sujeito, mas um efeito de estrangeirismo para com toda relação de interior – um estado

intenso e intensivo para Barthes (2003). O neutro é, logo, o não-lugar (onde o buscamos, ele já não está), o espaço sem garantias que compromete o passado e o futuro do sentido, aquilo que ele já significou e aquilo que poderíamos entrever em seus meandros como uma previdência, ou como uma antevisão.

Não se fala sequer *do* desconhecido, se fala *o* desconhecido, mantendo-o em desconhecimento, incorporando-o à nossa linguagem ao deixar de lado a preocupação com aquilo que o discurso chama de verdades. Isto presume não passar pelo saber, acolhendo na fala – que é a linguagem não-estruturada – isto que talvez seja um signo sem significante e sem significado. Acolhimento que só se pode fazer por uma relação de não-dominação, não colocando o neutro sob identidade, não o identificando com isto ou aquilo. “O desconhecido como desconhecido é esse infinito, e a fala que o fala é fala de infinito” (BLANCHOT, 2010, p. 35), movimento que alça ao infinito naquilo que abre através do rompimento dos vínculos com o conhecido; rompimento, portanto, com o eu, a identidade e a lógica do mesmo.

Com efeito, só existe neutro no meandro de uma fala do outro que surge como um outro da fala, descentrando a obra, numa relação de profundo estranhamento com o outro, estranhamento que só pode se dar na ordem do fora. Neste sentido é que o neutro coaduna loucura e literatura, como outro do sujeito e da linguagem e suas regras, permanecendo profundo mesmo que sendo uma expressão do fora.

Se a literatura parte do neutro, podemos afirmá-la como um tormento para a linguagem na medida em que a lança repetidamente aos seus limites, buscando sua infinitude. Isto porque o neutro engendra relações de palavra-buraco, isto é, vazio de significação que é também condição de possibilidade para o processo de significação infinita. Movimento que não designa falta apesar de ser capaz de arrastar a significação de toda uma linguagem, ali a relação neutra engendra também suas próprias regras de produção de sentido.

Uma vez que o neutro é aquilo que se assenta no impossível para a criação de novos possíveis, constitui uma verdadeira operação de transgressão, operada na linguagem. A ação da relação neutra é de rompimento com o já dado (que seja como previsão), não apenas comprometendo como inviabilizando toda ordem de continuidade do preestabelecido. Abertura ao por vir do por vir, ultrapassando o que virá; rompimento com um estado de coisas, isto, nos mostra a arqueologia foucaultiana, é inerente ao movimento do mundo.

Retomemos, a título de conclusão, alguns pontos que orientam os desenvolvimentos seguintes. Afirmamos aqui que a linguagem do neutro não é a de uma afirmação nem de uma negação e que, uma vez descentrando a linguagem, o neutro descentra a relação sujeito-objeto, arrancando o centro ao eu, reside aí sua proximidade com a loucura. Em outros termos, a fala neutra diz sem dizer, escapando ao dilema da enunciação na linguagem, mas tampouco ela se ocupa de uma negação. Ela tem o complicado estatuto de uma afirmação por negação, pois ela nega aquilo que está do lado da consistência e da obra (afirmando o por vir, não só do sentido, mas de um povo), minando simultaneamente toda ordem de estrutura e de relação sujeito-objeto. Pois o neutro não é da ordem da luz ou da compreensão, não se dá por intermédio da razão, enfim, mas como canto (o dionisíaco sem forma estabelecida da arte; o canto de Orfeu que conta o canto das sereias) e apresentação.

Logo, concluímos que a experiência estética do fora desmantela a ontologia moderna, invocando um dinamismo onde se presumira identidade na fixidez. Tomar um neutro em literatura é entender esta diferentemente da ordem interiorizada do eu, a passagem ao fora que é o outro da experiência interior. A experiência com este outro, contudo, é de uma relação intervalar, assim, não devemos fazer da crítica ou da clínica um movimento de volta do eu, que de fato, consistiria menos em regresso do que em retomada, seja naquilo que ele tem de consistência, seja no âmbito de segurança.

Cabe assinalar que tratamos aqui da intrusão de um outro na ordem do discurso, uma abertura àquilo excluído do discurso, fala de uma distância não contabilizável porque não definível. Afinal, se estamos à altura do desconhecido como desconhecido, devemos fazer da ausência o princípio forte e irrefutável de toda presentificação de obra. Esta é dimensão de risco e o absurdo que pressente Artaud (1999) em *O Teatro e Seu Duplo* como escândalo do pensamento e ameaça para o eu.

Neste âmbito, Pelbart (1989, p. 177) afirma que o desobramento “é o que, como o neutro, anula o tempo, dissolve a história, desbarata a dialética e a verdade, abole o sujeito e faz soçobrar uma ordem. Se quisermos ver aí um ‘trabalho’ da desrazão, no sentido de uma demolição, nada mais justo”. Com isto, postulamos aqui, mais que uma crítica, uma clínica dos sem história, dos sem consistência, da retomada de uma dimensão da loucura na qual ela se aproxima mais da desrazão, dimensão do fora que, no entanto, temos acesso por uma experiência que é de engendramento e criação.

Entretanto, surge como questão de fundo as relações do neutro com o fora, tendo como horizonte de reflexão a ideia de ausência de obra. O neutro se dá na experiência

em conjunção e no contato com o fora, o qual propicia a insurgência do espaço da ausência de obra como produção de sentido na medida em que leva o ser e a obra aos seus confins. O neutro emana do espaço sem lugar, ou melhor, do movimento de deslocamento que possibilita a ausência de obra – o fora.

3.5 - O problema do fora

O fora é aquilo que não pode ser traduzido para dentro dos sistemas da razão e que, por isso é expressado e sentido sob distintos arranjos na experiência: desarranjo do caos, aventura da linguagem, estranho, antinatural, transcendente, fúria, irrepresentável da morte, sagrado, bestialidade e ainda acaso, ruína, força ou desconhecido. Ora, o pensamento do fora – aquele que se expõe ao fora – é algo que se dá em relação não premeditada com o aleatório, o nada e o não conhecido, numa relação complexa com o que designamos por infinito. É a irrupção de uma ordem distinta que, inexoravelmente, fere o ser, a unidade, o sujeito, a história e a obra. Por isso, muitas vezes alguns escritores mantiveram a relação com o fora às custas mesmo de sua saúde ou de sua sanidade, como coloca Foucault em *Pensamento do Exterior*.

A questão do fora em Foucault é colocada, sob a influência dos escritos de Blanchot, a partir da reflexão sobre a literatura e a ontologia do sujeito. Diferentemente desta, a palavra literária não junta os elementos, colocando-os sob um mesmo signo, a palavra literária é aquilo que dispersa e desvia causando constrangimento à unidade.

Retomando o primeiro capítulo, o fora não leva e não constitui um centro, antes, mostra a impossibilidade de haver um centro, ele é condição descentrada de uma existência, assinala a proximidade da palavra com o silêncio: a palavra do fora é aquilo que ora é tido como silêncio, ora como escândalo e grito. Enquanto expressões características, arte ou loucura, não é difícil imaginar esta configuração, pois a constituição de ambas presume uma dimensão de desobramento, uma ruína que as faz aparecer sobre o manto da história e da vida cotidiana.

No entanto, temos de ter cautela com estes processos de ruína, não apenas pelo gradiente e risco de enlouquecimento que o processo comporta, mas para não reduzirmos as experiências, despotencializando-as sob o pretexto de uma análise. Felix Guattari (apud DOSSE, 2010 p. 349) alerta que “desde *Finnegans Wake* eles não sabem mais que pensar! Acreditam que demolindo o máximo de coisas salvarão o essencial”,

sinalizando que ao se pulverizar ora a loucura, ora a literatura, tomando-as em partes na mais crucial acepção de análise, tal qual herdada da química, procura-se ao final desmontar estas experiências para chegar a seu sentido oculto último, uma operação reativa, em termos nietzschianos. O que queremos ressaltar é a enorme diferença entre este processo de fragmentação típicos dos procedimentos racionais de saber, e a ordem fragmentária enquanto porta-voz da multiplicidade intrínseca às coisas. Assim, entendemos o primeiro como uma tentativa de compreensão do segundo que, enquanto fora que pulsa, inevitavelmente extravasa a ordem unitária dos saberes, constituindo a ausência de obra. Acerca da qual, os saberes, no ensejo de lhe dar contorno deixam escapar o múltiplo da experiência, as vozes do fora, o canto das sereias.

Pois como ressalta Blanchot (2005, p. 53), “primeiro não é a plenitude do ser, é a fenda e a fissura, a erosão e o dilaceramento, a intermitência e a privação corrosiva. Ser é não ser, é essa falta do ser, falta viva que torna a vida desfalecente, inacessível e inexprimível”. Partindo desta fissura, o que fala na palavra literária não é o eu, mas o indefinido, o *on* do francês, o neutro. Constituindo uma linguagem do fora que frustra ao mesmo passo o sentido, a obra e a razão na medida em que a ausência de obra presume fissura não apenas no sujeito como também nas palavras. Fissura das palavras que as abre não a interpretações de determinação estrita, como as semiológicas, psicanalíticas ou de outras ordens, mas ao contato com o fora, ponto de impulso e de chegada do enlouquecimento da linguagem enquanto possibilidade de inúmeras interpretações. O jogo do quadro classificatório proposto por Borges e retomado por Foucault (2000) em *As Palavras e as Coisas*, assinala esta multiplicidade de ordens possíveis.

Através desta fissura, a linguagem literária – linguagem do fora – fala a partir de um neutro impessoal e não de um ordenamento centrado no eu. A experiência do fora é impessoal e consiste lançar-se a si mesmo para fora de si, para além das próprias fronteiras, arrebatando e surpreendendo os limites em transgressão. Para além ou aquém dos parâmetros de interioridade subjetiva, o ser da linguagem se constitui a partir do fora e da linguagem aberta aos sentidos. De maneira que o fora-de-si irrompe da e na linguagem reflexiva, a qual refere-se a si mesma sem fazer interior, sem fazer disso sua interioridade.

A linguagem literária não reflete o eu interior (BLANCHOT, 2011b), reflete apenas a si mesma, constituindo o espaço sem lugar onde não há unidade, no qual a liberdade do sentido enquanto estratégia ontológica ganha corpo. É através da

linguagem que se alça a esta não-linguagem (linguagem na qual a significação está desde sempre comprometida), onde a linguagem não esconde nada além dela, ela mesma é o segredo, não a ser desvendado, mas a ser multiplicado em seus sentidos. Espaço no qual a palavra não é referente ao sujeito ou ao objeto, mantendo consigo mesma uma relação profícua de auto-implicação e de autopoiese. Foucault pondera que ao deixar as palavras ao curso de sua própria fruição, deixando os sentidos em aberto e determinando suas próprias sintaxes, as obras de Nerval, Artaud, Hölderlin alcançam a experiência do fora.

Seguindo as pistas de Pelbart (1989), este fora é a possibilidade e condição de abertura ao novo e pode, por outro lado, incorrer em um enjaulamento da experiência, o que na ordem da subjetividade descamba na desrazão capturada pelo corpo, atravancada sob a forma de doença no ser, isto que o pensador brasileiro dá o nome de Clausura do Fora. Neste sentido, estar acometido pela loucura é estar sobremaneira atirado às forças do fora. O louco está a mercê do fora sem, contudo, estabelecer com ele as relações de implicação e trânsito que há na produção da loucura enquanto experiência de produção de sentido.

Isto remete ao estranho lugar de mutabilidade que acomete o louco. Ele é ao mesmo tempo preso aos restos, às repetições e aberto ao infinitivo maleável dos sentidos na ausência de obra – perigoso paradoxo da não-constituição. Há de se estabelecer com o fora relações de trânsito e usura. Eis a proposta do autor. Há um alto componente de risco na relação de trânsito que se estabelece com o fora e a desrazão, mas por outro lado, a loucura patológica é o que se estaciona do outro lado da equação.

A sensação de que é preciso quase enlouquecer para ter acesso ao fora passa pelo terreno do que é permitido ao fora em nossa sociedade. No afã de tolher e determinar espaços onde o fora não ameace a ordem vigente, relegamo-lo privilegiadamente à loucura ou à arte. Se o humanismo se assenta na profundidade do ser, o fora é a contravenção pela superfície que relega à arte e à loucura os territórios permitidos à desrazão (PELBART, 1989). Não é de todo injusto, pois o escritor sempre se encontra nesta zona fronteira. Seu fazer é com a linguagem, embora não esteja na linguagem e apesar de tampouco estabelecer qualquer relação de intimidade ou pertencimento com o exterior.

Já Deleuze (2005) entende o problema do fora em Foucault a partir de uma relação intercambial com o triedro saber, poder e subjetividade (respectivamente sob os esquemas de estratificação, diagramação e determinação). No livro que escreveu sobre a

obra do segundo, Deleuze se vale do conceito de fora para pensar as relações concernentes à arte e ao pensamento como possibilidade de escape do corriqueiro do padrão e do senso comum, mas também para conceituar o plano de imanência, já que o fora, extravasando o ser do sujeito, estabelece uma comunicação para além dos limites da unidade, indo aos confins de sua identidade.

Deleuze também pondera que o pensamento genuíno vem do fora e é orientado para o fora, uma desterritorialização que traça uma linha de fuga até o impensado. Acontecimento que constitui, a partir de Artaud, desterritorialização do sujeito, do sentido, da obra e da loucura enquanto clausura do fora e que ocasiona o encontro com o fora que propicia a heterogênesse necessária ao pensar. Pois o pensamento, não apenas tendo o fora como origem, se constitui enquanto corpo deste fora na experiência do campo de imanência.

A imanência é o estabelecimento de um plano comum para as experiências, é simultaneamente a contravenção de todo esquema (transcendente) de transcendência e o fora, enquanto espaço vazio e informe onde as forças se encontram e no qual este encontro é manifestado, constitui um campo de imanência imanente somente a si mesmo. De forma que, através do processo de criação, experimenta-se o fora fundando uma outra ética, ou outras éticas. No caminho deste processo de fundação de valores, temos que ressaltar então que a imanência é a afirmação da vida em criação de possíveis para ela própria e o fora, possibilidade de auto-implicação do ser e da linguagem, de estabelecimento das próprias regras, no qual o indivíduo constrói o saber sobre si.

Há neste caminho, no entanto, uma premissa de pensamento da incerteza, de fabulação de um conhecimento para a vida e não destinado ao saber na figura do erudito, ou sequer exclusivamente ligado àquele. Nietzsche (2006), em *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*, coloca que o impulso ao saber é irrefreável e tão cego quanto a total ignorância. O fora é o terreno do devir, que é o que nos livra da eternidade e da exigência de sermos os mesmos e, não obstante, esta dimensão de transitoriedade pode nos emancipar do que nos limita, rótulos ou diagnósticos, buscando nossa identidade. O que é realmente definitivo é a indeterminação, que garante a constante mudança que atravessa a existência, substituindo as dicotomias componentes da ordem estabelecida pela multiplicidade.

Com efeito, a multiplicidade advém no fora, que é o domínio privilegiado do devir e constitui um campo aberto de combate entre forças. A partir destas relações entre forças se constituem as singularidades. Logo, singularidade é um estatuto

diferencial que dispensa unidade uma vez que é pré-individual. Além disso, é na singularidade que reside a possibilidade de confecção de uma pequena saúde, aquilo que escapa ao sujeito, mas que de alguma maneira não pode deixar de estar implicado nele.

Portanto, na constituição de uma pequena saúde, não podemos tomar fora, literatura e loucura como expressões de um eu interior. O fora é uma experiência radical de linguagem sem interior ou exterior, pois a exterioridade, diferentemente do fora, é ainda uma forma. Não se trata, porém, de que haja dois mundos para o artista, numa dicotomia reativa, um bom e outro ruim. Para o artista talvez não haja mundo algum, somente o fora do mundo (BLANCHOT, 2011b). Dado que é a ruína do eu e do mundo que serve à construção de um outro possível onde a divisão de interior e exterior sequer aparece, onde toda dialética se torna obsoleta.

Em síntese, o fora e a ausência de obra não designam núcleo de nascimento ou de origem da obra, mas justamente o espaço vazio e descentrado do qual ela vem (FOUCAULT, 1999[1964]). Antes, o fora é o espaço sem lugar que habita a loucura e a literatura, na medida são experiências de errância, em que nem uma nem outra se fixam a um lugar, a um tempo ou a um sujeito. Neste contexto, o embate apontado pela ideia de ausência de obra é a oposição entre o fora e a forma constituída da unidade, marcada no vivo pela filosofia do sujeito, e não entre o fora e a norma, estas podem ter uma dimensão imanente desde que sejam colocadas sob o mesmo plano que propicie a elas o estabelecimento de uma estratégia de auto-implicação. Por fim, não é a partir do não da imposição externa do biopoder (que força os indivíduos à sujeição) nem do cogito cartesiano (o “eu penso” interior), mas da escrita e sobretudo da linguagem (“eu falo”) que se faz presente na formação de possíveis. A afirmação do neutro na experiência que cria mundos e que tem como agente, no lugar da figura unificadora do sujeito, o plural da palavra que constitui o ser não calcado na unidade, mas no múltiplo.

3.6 - Multiplicidade e fragmento

Nietzsche (2005, p. 70) começa seu ensaio *Os Pitagóricos* com a seguinte pergunta: “Como é possível uma pluralidade? Pelo fato de o não-ser ter um ser”. No texto há um confronto entre a mentalidade dos eleatas e a dos pitagóricos, os primeiros entendem o não-ser como inexistente e, portanto, tudo que há é a unidade e deve obedecer aos critérios de adequação a esta. Os pitagóricos por sua vez entendem

que a unidade como o resultado de um ser e de um não-ser e, havendo não-ser, há neste ainda outras formas de ser que não a forma de ser da unidade. Havendo então multiplicidade, que no texto está colocado como pluralidade.

O texto denuncia que todo ser que não serve a essa lógica e preceito da unidade (que constitui nada mais que uma opção do pensamento ocidental), isto é, o não-ser (da unidade) enquanto indeterminado, é tido como sem qualidade, reiterando a ordem ontológica deste ser da unidade. Aliciando o determinado e o indeterminado para seu meandro, a lógica da unidade leva a um entendimento do primeiro (aquilo que pode ser determinado sob sua lógica) como existente e o segundo como inexistente.

Entretanto, propomos aqui uma modulação de entendimento para a questão: ver, em contraponto ao existente, ao determinável e ao determinado, o indeterminável não como inexistente, mas como resistente, como algo que resiste aos ditames do discurso da unidade. Ora, aquilo que é identificado – uso este termo não gratuitamente, mas porque a maneira de colocação ontológica da unidade se orienta pelo mesmo, por aquilo que permanece idem na entidade – no não-ser não é inexistente, é de ordem outra que não da unidade. Entendemos que é no afã de contornar os constrangimentos à sua ordem, que a unidade tem que apelar à profundidade, aos significados velados – signatários das forças reativas. Pois a superfície é plena não só de pontos (marco simbólico e topográfico da unidade), mas também de linhas e diversos outros contínuum de pontos e, assim como a experiência se faz de conglomerados, ela se faz também daquilo que vem a ser entendido como migalhas, partículas de pontos, e que designamos aqui sob a forma do fragmento. Multiplicidade e fragmento são então, modalidades distintas de ser.

Com efeito, o fragmento e o neutro têm seu parentesco exaltado na medida em que fragmento é um substantivo com poder de um verbo. Poderíamos estabelecer o nexos de que o fragmentário, fragmentado é menos que o unitário, mas se pensamos comprometidamente o fragmento, implode-se a ontologia dialetizada em zero ou um. Contudo, a ordem fragmentária e do neutro se coadunam numa atitude crítica com relação ao eu da unidade, elas constituem certa forma de atitude transgressiva perante a constituição.

Tendo isto em vista, passemos às possibilidades de transgressão dessa unidade. Se a transgressão, como vimos, se dá em relação à linguagem, é porque ela atua em função do ilimitado do limite de nossa experiência moderna. Não mais palavra divina, mas palavra humana. Comentado a revelação de Apolo pelo poeta Baquírides a Admeto,

“tu és apenas mortal; por isso teu espírito deve nutrir dois pensamentos ao mesmo tempo”, Blanchot (2011, p. 139) pondera que Deus monopoliza a possibilidade de pensamento em um regime pautado pelo uno.

Como se o Deus guardião do discurso da unidade – identificado na obra nietzschiana num primeiro momento com Apolo e Sócrates e por último com Cristo – se apiedasse de nós por conta de nossa dualidade (que enuncia, no fundo, a multiplicidade), contudo, cabe a nós desenvolvermo-la, ela que é condição preponderante de nossa implicação limitada. É porque falamos perante uma duplicidade essencial que a fala é indecisão, ambiguidade nunca resolvida em termos de dois, duplicidade que se desdobra em reduplicação, transgressão dos limites (do um ou do dois, que seja; embora seja algo sempre aquém ou além da unidade). “Falar segundo a necessidade de uma irreduzível pluralidade como se cada palavra fosse a repercussão indefinida dela mesma no seio de um espaço múltiplo, é demasiadamente pesado para um só” (BLANCHOT, 2011, p. 139).

Pois o diálogo não se estabelece mediante relação de um, o elemento que fala tem que ser diferente de um, assim como aquilo que é falado. Lição primordial da sobre-implicação das palavras que a psicanálise percebeu: não há comunicação, apenas mal-entendidos. Afinal, não há palavra unívoca, a não ser a de deus; mas Deus não fala, Deus apenas revela a fala de seu curso ilimitado. Admeto tenta desconsoladamente fazer desse meio de duplicidade uma maneira de equiparação ou mesmo de ultrapassagem do discurso divino, sem sucesso. Sua empreita presume equiparação dos pares da relação dialógica. Contudo, assim como não há relações de igualdade entre os pares de um diálogo, tampouco pode haver entre as palavras alguma reciprocidade.

Afinal, o que fala nas palavras é a diferença que não simplifica e, evidentemente, não resolve desavenças entre elas; apesar de ser esta mesma diferença que as mantém juntas. Blanchot (2011) ressalta que talvez o deus não queria de Admeto insistisse na unidade, mas ele, fundador do diálogo no mito grego, deveria reconhecer no espaço de um e outro que a entropia da comunicação só aumenta, isto é, quanto mais diálogo, menos se confirma sobre a significação, as certezas da língua vão por água abaixo. Pois cabe às palavras nunca reduzir o espaço (emaranhado) de significações da língua, regulá-lo; não, às palavras cabe sobrepujar esta irregularidade fundamental da língua.

Ao desencorajar Admeto da busca pela unidade, talvez o deus aponte para afirmação dos movimentos de interrupção e ruptura inerentes à linguagem e ao que no produto deles inaugura, mesmo que dissimulando, uma lógica de multiplicidade por um

lado e de fragmento por outro. Elementar descontinuidade na escrita que atinge enfim o pensamento. Descontinuidade do fragmento e da multiplicidade que conservam em comum o fator transgressivo ainda. Pois a transgressão afirma a continuidade perante o que teria de descontinuo em termos de limite. Ela seria uma fusão nascida da violência, como colocamos acima, constituindo o ilimitado do limite.

Neste contexto, se as próprias vozes da loucura encarceradas e solapadas da experiência comunal são os gritos de uma multiplicidade que não cabe no ser, como podemos almejar as marcas experienciais da ausência de obra? Ou ainda, como estas vozes são uma ausência e não presença multiplicada? Acontece que, mais que presença multiplicada, ela é multifacetada, a ausência que não remete à falta mas a uma saturação.

Insistimos, é porque existe um ser no não-ser que são possíveis, por um lado, a multiplicidade e por outro, o fragmento. Colocamos a loucura ao lado do fragmento a fim de pensarmos a produção da loucura partindo da ideia de deformação ativa. Neste processo, tomando a linguagem como um procedimento de “outrar-se a si mesmo” na produção de uma língua estrangeira, que por sua vez, é engendrada no tratamento menor da linguagem no seio de uma língua maior – aquilo que Deleuze (2011) denomina, reunindo os atributos de edipianização correspondentes, língua materna. Ao afirmar a loucura como fragmento – mas num sentido distinto ao colocado pela análise dos saberes, correspondente à sua fragmentação para colocação no campo dos saberes – a submetemos em seu ser integral a uma ordem outra que não aquela sob a qual fora sujeitada.

A dificuldade em enxergar o fragmento mesmo, consiste na tendência de submetê-lo a um sistema de integridade substancial, tomando o conhecimento (o que se conhece) pelo todo, tal qual se o faz com a visão a respeito do conjunto (tudo e apenas o que é visto); ou ainda a um sistema de devir dialético, entre o ser e o não-ser, donde o fragmento estaria sempre numa tendência de “prestes a ser” ou “prestes a não ser”.

“Deve-se tentar reconhecer no estilhaçamento ou na deslocação um valor que não seja de negação” (BLANCHOT, 2010, p. 42). A partir desse pressuposto Blanchot busca definir o “lugar sem lugar” da literatura. Partindo deste “lugar sem lugar”, a composição com as palavras (literatura ou outros procedimentos artísticos), a produção de uma língua estrangeira no interior de uma língua materna é uma experiência de expatriação pensando na perspectiva do fragmento. Na expatriação, “o exílio é a afirmação de uma nova relação com o Exterior” (BLANCHOT, 2010, p. 42), porque

afirma outras maneiras de acabamento que não remetem mais à unidade do que ao questionamento da ordem que internaliza o que está fora, enclausurando-o em prol de uma compreensão global. Logo, a relação com o que está fora tem suas bordas manchadas na relação dialógica de imiscuidade estabelecida entre limite e transgressão.

Portanto, a loucura ou o sentido enquanto fragmento é uma experiência que extrapola a ordem discursiva, “pedaço de meteoro destacado de um céu desconhecido e impossível de conectar a algo passível de conhecimento” (BLANCHOT, 2010, p. 42). A fala do louco não almeja justificá-lo como louco ou como são, ela não se dá em razão de algum propósito. Despropositadamente, ela vem dizer sua manifestação, não estando em favor de algo, redenção ou escândalo, ela é pura apresentação. Destarte, seria equivocado interpretá-la sob a ordem analítica do discurso ou da dialética. Aliás, qualquer interpretação da loucura é um contrassenso, posto que a ação que melhor define e caracteriza sua relação com o mundo é a apresentação enquanto fora do mundo e fora-de-si e não a representação; é um equívoco tomá-la por alguma coisa outra, buscando decifrar significados ocultos em seu interior. A loucura é pura posição e não nega esta em prol de uma profundidade detentora da verdade, assim como tampouco se compromete com seu posicionamento anterior ou ulterior.

Ao interpretarmos, chegamos reiteradamente a um signo e daí a outro e outro e outro, até o infinito, pois a interpretação não leva à verdade última, antes, é a base da linguagem ao infinito. Se a interpretação nunca acaba é porque no fundo não há uma essência primeira a ser lida ao final do processo interpretativo. As palavras são invenções, não concernem a significados, antes, impõem interpretações⁴⁷ (FOUCAULT, 2005b). Nesta ordem, um único signo já é, ele mesmo, uma emaranhado de signos.

Tomando isto pelo lado do pensamento da loucura, este transgride em seu ser seu próprio limite. Baseando-nos em *Prefácio à Transgressão*, podemos dizer que os artefatos metodológicos e conceituais da filosofia do sujeito não conciliam a multiplicidade que literatura e loucura abordam, comprometidas que são com a reduplicação dos sentidos.

A multiplicidade que emana do fora na e da linguagem e, mais ainda, do procedimento da produção da loucura, enquanto processo de criação de possíveis, transborda a ordem subjetiva, suas estruturas e suas amarras. A reduplicação não remete a uma ordem sobreposta a outra, mas a inúmeras sobreposições – de forma que se torna

⁴⁷ Para as seguintes reflexões nos valem do valioso ensaio “Nietzsche, Freud e Marx”.

vã a busca por uma essência. A linguagem remete a si própria num movimento de auto-implicação que redundando em permanente questionamento de limites, analogamente ao que acontece com a linguagem trágica da loucura; e

talvez seja esse o segredo de sua múltipla presença na literatura do fim do século XVI e no começo do XVII, uma arte que, em seu esforço por dominar esta razão que se procura, reconhece a presença da loucura, de sua loucura, cerca-a e avança sobre ela para, finalmente, triunfar. Jogos de uma era barroca. Mas aqui, como no pensamento, realiza-se todo um trabalho que também conduzirá à confirmação da experiência trágica da loucura numa consciência crítica (FOUCAULT, 1979, p 42)

O pensador francês reconhece aí o ponto em que convivem ainda no seio destes séculos e se estendendo à modernidade, a experiência trágica e a consciência crítica da loucura. Enquanto território do possível, é a literatura que abre caminho para o múltiplo, podendo vir a constituir uma via de escape à imposição da racionalidade que toma como verdades apenas o que a própria razão cria. De maneira que, sobrepujando verdade, razão e moral, os simulacros cúmplices de Deus na terra, a linguagem pode ser este terreno muito fecundo para a criatividade e a potência de afirmação que emanam da diferença e do fora. Podemos colocar então, que a deformação ativa é uma atribuição que não confere formação definitiva, o que ela oferece é um devir sustentado por um vazio, mas um vazio que, pleno em densidade, se distingue de um nada estrutural que pressupõe uma forma.

Destarte, há de se questionar qual é o embate da multiplicidade que fala no bojo de uma lógica fragmentária? Ora, o embate se dá perante a razão, porém, referimo-nos aqui ao discurso da racionalidade com os enunciados que emulam não apenas razão, mas igualmente verdade e moral na experiência moderna. A experiência moderna é fundada neste triedro e a partir dele sustenta a unidade a todo custo, dando consistência à noção de sujeito. A experiência da loucura, por outro lado, é aquilo que aborda o múltiplo e beira o incoerente. Ali, os nexos já dados são perturbados e as estruturas nas quais o saber escora sua enganosa superioridade, comprometidas; como ameaça o cerne da razão, a loucura atinge aquilo que torna possível o arranjo que predispõe a ela. O desassossego que provoca tal comprometimento desemboca na interdição jurídica da figura do louco e na justificação das práticas de internação (leia-se enclausuramento) deste – verdadeiras estratégias reativas que visam minar a pluralidade da experiência.

Porém, mais importante que a distinção entre as experiências racional e não-racional, são as interações que se perfazem entre loucura e linguagem, as relações entre os enunciados racionais que obsedam toda discursividade, saturando-a e impondo silêncio à loucura. Pois “a linguagem da psiquiatria, que é o monólogo da razão sobre a

loucura, só pode estabelecer-se sobre um tal silêncio” (FOUCAULT, 1999[1961]b, p. 141). Somente calando as vozes do múltiplo e do trágico da loucura é que a unidade insurge como valor preponderante na experiência moderna.

No entanto, uma vez que a linguagem da loucura ressurgiu na arte e literatura modernas, é porque este é o terreno consagrado àqueles que não se conformam à lógica do mesmo, que dela estão excluídos ou que dela se desfazem. É com a linguagem de sua obra que a loucura volta à linguagem; é na linguagem que a loucura pode ressurgir sem maiores comprometimentos da violência (na forma de reducionismo) da qual foi alvo.

Pois acontece que, no processo de sua própria constituição, uma cultura empurra para fora de seus limites aquilo que ameaça o que entende por seu núcleo constituinte. O outro não somente é capaz de colocar em risco o que a compõem, como comporta os germes do que pode vir a se tornar uma experiência distinta dela mesma. De maneira que, conforme a loucura é atirada numa lógica estrutural de exceção, ela é interpretada como erro nas categorias de desordem e desrazão (redutos da multiplicidade das formas), o que não quer dizer que ela carece de ordem ou razão ao todo. Não se nega a existência de ordenamento ou mesmo racionalidade na loucura.

Desenhamos assim o fragmento e o múltiplo como formas de resistir à ação das forças reativas que atuam por imposição vertical de uma unidade delimitada, se constituindo como resistência ao espaçamento que se sobrepuja pela voz, exacerbando uma verbalização à qual a totalização (dos saberes e da razão) se põe surda ou super sensível – as vozes do fora são postas sob uma lógica lacunar ou excessiva nas figuras do silêncio e do grito. Nossa proposta é fazer destas vozes e com estas vozes um uso menor, fazê-las falar no cerne do discurso majoritário da razão.

3.7 - Minoridade e o discurso menor da loucura

Tomado a partir da lógica múltipla do fragmento, o discurso da loucura é secundário em relação ao discurso maior que confere privilégio e exclusivismo da razão ao pensamento em nossa cultura. Pensamento que, na modernidade funda o sujeito sob as bases da unidade como uma sombra do que fora a figura de Deus e do soberano para a cultura da era clássica. Tal constituição múltiplo-fragmentária, aliada ao entorno de negatividade e nadição imposta à loucura a partir de operações de forças reativas no

pensamento, a torna alvo dos movimentos de normalização que têm origem neste discurso maior.

O maior se impõe como fato enquanto o menor se faz em devir, não há devir-majoritário. Deleuze e Guattari observam que (1995, p. 43) “a noção de minoria, com suas remissões musicais, literárias, linguísticas, mas também jurídicas, políticas, é bastante complexa. [...] Maioria implica uma constante, de expressão ou de conteúdo, como um metro padrão em relação ao qual ela é avaliada”. Portanto, o que tratamos aqui como discurso maior é o domínio homogêneo no cerne do qual se engendra por hibridismo o menor como ato político de resistência a partir do que está subjugado a este domínio.

Resistência que não obedeça à lógica do conflito direto, como se o menor invertesse o maior, mas de constituição paradoxal. É assim que o discurso da loucura se faz nos meandros da experiência e do pensamento maior que privilegia a razão. Não como capacidade de inversão, seu objetivo não é tomar o poder, mas exercer poder de variação, como capacidade de fazer variar o discurso maior.

Enquanto minoria, entendemos que a loucura entra em condições de fazer um discurso menor em meio à ordem discursiva corrente encarnada no discurso maior da racionalidade, que corresponde aos enunciados de várias ordens que se impõem e sobrecodificam a experiência da loucura em nossa cultura. O louco é acometido por enunciados de inúmeras ordens, não apenas dos saberes “psi”, mas do direito, do senso comum, da polícia, dentre vários outros. O discurso menor constitui a possibilidade de a loucura, entre tantas versões a seu respeito, engendrar uma transversão desta ordem discursiva, engendrando uma versão menor em relação à discursividade maior da racionalidade, da história e da obra. Instaurando uma dimensão de trânsito entre o fora e a experiência.

Não se trata da fala de uma língua menor, mas do discurso de uma minoria em uma língua maior; em nosso caso, se trata da loucura falando nos termos da razão. O conceito de menor, cunhado para tratar a literatura de Kafka a partir de uma experimentação, não é uma ação de segmentação que cria outra língua por oposição à referente. Deleuze e Guattari (1995, p. 39) ressaltam em *Mil Platôs* que “não é a noção de dialeto que esclarece a de língua menor, mas ao contrário, é a língua menor que define os dialetos por suas próprias possibilidades de variação”, de maneira que, formar um dialeto, uma outra língua, não constitui um devir-menor em si e por si só, as

condições para a formação desta passam pelo questionamento do que se fazer com a minoria e de como tornar a minoração parte do procedimento.

Posto que maior e menor não indicam duas línguas, mas a variação de uma língua maior, fruto da minoração do primeiro, a ação de minoração procede após o esgotamento das formas lexicais e sintáticas, acompanhada da multiplicação dos sentidos na experiência. O que caracteriza o menor não é uma pobreza ou uma depreciação, mas a variação em que procede – é uma ordem do devir que leva à minoração de um discurso. Por isso não há discurso menor em si, apenas em relação a um discurso maior, que presume um padrão e onde reina a lógica que reúne a similitude à representação, prezando por homogeneidade e constância.

Destarte, o discurso menor se estabelece como condição de engendramento, não como atributo de julgamento, minoridade refere-se a um qualificativo de produção do discurso, não um valor atribuído. Menor não é necessariamente marginal, como o que está à margem, mas é uma forma de produção comprometida com uma minoria, com um povo sempre ausente, um povo sempre por vir, nos termos que colocam os autores, e nisto reside seu caráter revolucionário.

Ora, no *Abecedário*, Gilles Deleuze coloca que o devir-menor é sempre revolucionário e acrescenta que se nos permitíssemos seríamos arrastados por estes devires. O filósofo trata aqui da questão das forças ativas e reativas em sua poética filosófico-política, pois a criação, enquanto criação de possíveis para a experiência, emana do menor enquanto afirmação do devir, em contraposição ao já dado, subserviente à ordem do mesmo. Isto significa que o menor refere a um jeito de se fazer, trata do engendramento de ações minoritárias, da criação de condições revolucionárias no mundo. Ainda segundo Deleuze (1992, p. 214), “todo mundo, sob um ou outro aspecto, está tomado por um devir minoritário que o arrastaria por caminhos desconhecidos caso consentisse em segui-lo”.

Desta maneira, a ação de um discurso menor é abertura de espaços para a minoridade no cerne de uma experiência maior, para que nesta, uma minoria possa se expressar, por discursos e práticas. Trata-se da criação de espaços de diferença, que não funciona exatamente através da dialética de simples oposição – uma vez que não faz síntese, tampouco é traduzida em termos de sujeito e objeto ou significante e significado –, mas inscrito em uma dialógica de composição que privilegia o múltiplo e não a interpretação única. Pois a dialética não libera as diferenças, antes, ela avaliza a recuperação dos estados, aprisionando-as esvaziando os potenciais diferenciais.

Podemos afirmar que o discurso menor não exclui o maior, mas se compõe com ele e para além dele. A ação de minoração é um tratamento da língua, caracterizada pela forma como se chega até ela e como se a interpela, marcando-a por um índice de variação em seu cerne. Pois é transgredindo as categorias de totalidade e dialética – elementos de constituição do discurso maior – que se interpõe a produção menor e que podemos, inclusive, colocar a loucura como um modo de subjetivação qualificado como minoritário, ante o majoritário da filosofia do sujeito e de sua constituição ensimesmada advinda da psiquiatria. Apesar disto, Deleuze (1985, p. 83) escreve que “em quase toda parte, é a loucura que aplanar o caminho da ideia nova, que rompe a proclamação de um costume, de uma superstição venerada”, ou seja, a loucura não apenas rompe nexos, mas pode produzir outros nexos para existência, instaurando sentidos e abrindo campo para o novo, para o devir menor. A loucura incorre assim, em transgressão dos sentidos e das normas já dados.

Neste contexto, é justamente pela transgressão – isto é, tendo-a em vista e guardando espaço para ela – que a intervenção clínica pode se dar para além dos termos de uma normalização, mas orientada pelos movimentos de normatização, privilegiando um normar singular do ser, voltado para o estabelecimento de novas normas com fim último a afirmação da vida. Apesar da transgressão se dar em função do que é considerado normal, ela extrapola as bordas da norma hegemônica e com isto, coloca a loucura como possibilidade de pensamento e de linguagem, donde a loucura se constitui como afirmativa, despojada de qualquer encargo com as verdades criadas e cristalizadas a seu respeito. De fato, estas verdades são limites, como o eu e o homem, os quais são impostos pela razão, através e pela linguagem e experiência ou pelas tentativas de tolhê-las.

Ora, é dentro da língua, no cerne da linguagem e das práticas de um campo de saber específico, os saberes “psi”, que se diferencia a loucura da literatura. Apenas o atravessamento da razão sob a forma dos saberes diferencia as experiências da literatura e da loucura. Esta distinção, operada pelos saberes “psi” enquanto disciplinas normativas que ganham autoridade avalizadas pela razão e pelo direito, se dá numa política de sobredeterminação do lado da loucura que passa por várias formas. Desde o domínio da loucura na ordem do discurso, passando pela reclusão dos pobres e decadentes no Hospital Geral com o “Grande Internamento” a política de distinção e destacamento da loucura do campo da experiência assume formas que, com as transformações das tecnologias e do pensamento, se depuram e se refinam no campo da

doença mental se desdobrando sob vários aspectos: em mal mental que assola o corpo tomando a alma e o juízo dos homens, doença dos humores ou dos nervos, alienação do sujeito (sob um modelo médico e filosófico), afecção do cérebro ou desordem dos neurônios, complexos e traumas, reminiscências, delírios e alucinações, histerias e obsessões, etc.

Com efeito, no afã de tudo medir, o paradigma do sujeito e da razão se depara com o rosto informe da loucura e não pode medir a ameaça, nem o que a constitui – desígnios de uma linguagem trágica que constitui a especificidade do campo “psi”, por sinal. Os saberes podem apenas identificar os riscos advindos desta ameaça sem rosto nem nome, descritos em jargões e esquemas semiológicos que constituem a gramática da doença.

Por outro lado, o que confere ao discurso menor seu caráter revolucionário é a inovação sintática que provoca na ordem maior – numa relação marcadamente de estranhamento com a língua maior, como estrangeiro no interior desta, experimentando, valendo-nos de um conceito trabalhado a pouco, um fora dentro da experiência. O discurso menor da loucura é portador de alto coeficiente de desterritorialização e reterritorialização, corte e conexão em linguagem e, através deste processo de engendramento de possíveis, se coloca enquanto potência afirmativa nas normatividades que instaura em prol a vida.

Nesta ordem, a experiencição de criação é um produto possível do embate entre minoridade e ordem maior, como um exercício de liberdade – exercício revolucionário do devir-menor – em relação às forças reativas expressas nos mecanismos de controle e arbitrariedade. Este embate seria uma experiência de transgressão; uma particular relação com o limite que extrapola as bordas alargando os domínios da experiência. Nisto consiste a experiência da criação de possíveis.

3.8 - Trágico e minoridade na crítica ao exclusivismo da razão: abertura e criação de possíveis

A título de síntese, podemos colocar que o discurso menor da loucura é da ordem do trágico, na medida em que preza as vozes do múltiplo da experiência e se faz perante um discurso maior da razão, o qual, visando às estruturas do universal, se pauta pelo mesmo, pela identidade. O que caracteriza o trágico não é um fatalismo nem a

sobredeterminação, ele não remete ao pessimismo, mas justamente à pluralidade que vem das vivências, da experimentação do mundo. Logo, o trágico é uma afirmação da vida em sua multiplicidade.

Foucault herda de Nietzsche a crítica ao primado da razão, ao valor exacerbado conferido ao conhecimento racional em detrimento ao múltiplo, àquilo que o filósofo alemão associa ao corpo em termos de necessidade e desejo, mas que antecede irrevogavelmente à razão. O corpo opera antes de qualquer pensar, modulando-o; de maneira que se o corpo integra à experiência de maneira indelével, o injustificado valor sobrepujante do racional em nossa experiência é desmistificado. Nietzsche reintegra o corpo ao pensamento, aquele mesmo corpo que podemos ver menosprezado pelas forças reativas em prol de metafísicas e de uma outra vida.

Nietzsche chama de moralidade este gesto que considera os sentidos e o corpo como portadores do erro e da falsidade – gestos de uma moral que se conjuga paralelamente ao jogo da razão na confecção de verdades – e coloca os sentidos ao lado e em defesa da vida em sua força que é multiplicidade. A vida é entendida então como devir, em seu inacabamento, o que provoca o giro conceitual da saída do primado da constituição, da unidade e do mesmo para a apreensão do provisório e fragmentário do transitivo, para a retomada do múltiplo que tem sido sistematicamente sufocado pelas dicotomias e dialéticas em nossa cultura e pelo homem, enquanto sujeito de identidade.

Por um lado, o filósofo alemão reitera a importância das vivências e da experiência no embate à transcendência das forças reativas, por outro, Foucault usa a ideia de experiência na luta que trava com a ideia de sujeito e com os universais estruturais antropológicos possibilitados por uma racionalidade despótica. Evidentemente, estes não haveriam de sair ilesos desta luta, pois a relação de conhecimento não é um movimento que pretende alcançar os objetos em sua suposta essência ou natureza, antes, a relação de conhecimento é o estabelecimento de uma relação de violência que subjuga o objeto ao interesse do saber. Afinal, toda verdade é fruto de um sistema de valoração e, igualmente, objeto e sujeito são os termos inventados pela relação de conhecimento calcada na dialética e na unidade. Esta é a lição nietzschiana a respeito da cautela que se deve tomar sobre as relações que se estabelecem via saber. Lição que entendemos que Canguilhem (2008) assimila na procura da especificidade das ciências da vida, colocando a vida como valor último do processo de normatividade e que Pierre Macherey (2009) resgata em seu comentário ao ressaltar a dimensão imanente das normas, no que elas são produzidas e produzem

sentidos orientados para a vida, para além do esquema de totalização e restrição da experiência e da existência. A norma produz um campo normativo positivo, como movimento de vida.

Não obstante, Nietzsche coloca o que chama de instintos na base de todo movimento da vida, pois a vontade de potência, afirmativa ou negativa, emerge dos instintos. Este é o paradoxo da razão e da moral que negam em seu decurso aquilo que as possibilita, neste sentido é que o filósofo alemão fala da sua “loucura” – em relação de contrariedade ao paradigma racional idealista – como uma saúde, fazendo de sua frágil saúde uma grande saúde (FERRAZ, 1994), num paradigma trágico que difere completamente da Saúde padrão enquanto valor de normalização.

A saúde de que trata Nietzsche se dá em termos de experimentação de uma criação, uma criação não de um eu, mas de um impessoal que tem a ver com o agenciamento coletivo de enunciação. Neste sentido é que podemos entender a literatura menor como a enunciação de um povo por vir. Pois o sentido de um discurso menor é sempre alçar a coletividade, extrapolando o sujeito – aquele que fala, aquele que lê. Em *A Literatura e a Vida*, Deleuze (2011, p. 14) coloca que “a saúde como literatura, como escrita, consiste em inventar um povo que falta”, uma vez que é a vida e os movimentos inerentes a ela que fazem arte e não os traumas e as doenças. Por isso, produzir saúde por esta via, ou seja, escrever, é dar voz a uma fala estranha ao eu – longe daquele que escreve, colocamos no paradigma impessoal de enunciação coletiva.

Se é apenas nos domínios do discurso da razão é que pode surgir o discurso da loucura; é no bojo de uma língua maior que este discurso menor pode se fazer como máquina coletiva de expressão ou, em termos deleuzianos, como primado de enunciação coletiva. Em outras palavras, é o devir menor que designa o fora, a multiplicidade e o fragmento os quais são, por sua vez, signatários da minoridade no pensamento da unidade.

Deleuze e Guattari (1977) propõem o conceito de minoridade em *Kafka, por uma literatura menor*, entendendo a literatura como uma experimentação e contra as leituras direcionadas por qualquer manual ou guia de interpretação. Os autores formulam uma teoria política da literatura que, enquanto escrita impessoal, tem como base o agenciamento coletivo de enunciação. Esta teoria da criação literária exalta a capacidade de afetação que emerge do encontro com a experiência literária e a associa a uma sintomatologia e, conseqüentemente, a uma potência clínica. A potência do menor

está em ser experimentado em seus movimentos centrífugos de desterritorialização e reterritorialização capazes enunciar a expressividade própria de cada singularidade.

Não que haja uma forma que, em si, seja menor; expressão e forma não avalizam o minoritário, tampouco basta o simples fazer da deformação no processo ou no conteúdo. O que faz um discurso menor é a expressão em seu procedimento. O que o faz menor é sê-lo perante um discurso maior, que é aquilo que entendemos que Deleuze (2011) estudando literatura e subjetividade em *Crítica e Clínica* chama de língua materna. Em sua ambiguidade a noção de língua materna pode se referir à língua da mãe pátria donde o indivíduo se encontra ou mantém algum laço de pertença, mas também se relaciona à língua da maternagem, que remete a uma edipianização que se amplia do discurso ao geral da vida. Num procedimento que interpela a língua-padrão, a língua menor incorre naquilo que chamamos de enlouquecimento da língua, numa linguagem transgressiva. Uma língua que, afinal, não possui signos fixos e que adquire os sentidos na medida em que os cria. Pois os sentidos não são de uma língua, são criados em uma língua e de uma língua. O enlouquecimento da linguagem desestabiliza as regras de seu uso padrão tornando-a agramatical em seus limites e, no contato com o fora, exprime o interminável inominável que não está contido na linguagem, mas que apenas nela ganha expressão.

Por sua vez, o enlouquecimento da linguagem refere-se ao que afasta a linguagem da literatura da linguagem cotidiana, corriqueira na qual a palavra se perde no seio daquilo que ela significa, restando apenas seu significado. Ele se refere ao desobramento na feitura da obra, àquilo que no momento da escrita, lança o escritor a uma busca sem garantias e de destino incerto; caminho que conduz à mesma vertigem que leva à loucura ou a salvação. Não se sabe de antemão o que vai ser escrito nem no que isto pode desencadear. Neste ponto, a escrita literária toma a linguagem como fluxo e não como representação. Longe de qualquer significação estática, a linguagem da literatura – enquanto linguagem do fora – é propícia à criação pela confecção de suas próprias regras e porta sua própria decifração, mais que o autor, ou a crítica literária o fazem com os signos de sua representação.

Quando a palavra não significa necessariamente algo estipulado de antemão é que há literatura, por isto ela consiste no movimento contrário à objetivação, vai na esteira contrária do sentido imposto. Contudo, em meio ao emaranhado de interpretações, o enlouquecimento da linguagem não é apenas a contestação dos aparatos linguísticos que asseguram os sistemas de informação, mas a abertura aos

possíveis arrasta aquilo que, apoiado na linguagem, dá corpo à ordem e à razão, avalizando o sujeito na lógica do mesmo. Porém, se ainda assim a literatura é uma experiência aceitável, é porque ali, naquele espaço, é permitido ser outro de si (fora-de-si). Se literatura e loucura contrariam o discurso maior, na esfera de constituição do campo literário é imprescindível a formação ensimesmada não só do discurso, mas do comportamento contido, da fala inteligível do eu estruturado da estrutura organizada.

Assim, o enlouquecimento da linguagem que acontece sob a forma literária da linguagem é uma transversão da linguagem corriqueira, cotidiana. Partindo de uma desobrigação com a significação e com a transparência, e até mesmo com a partilha inexorável inerente à linguagem mesma, o enlouquecimento da linguagem conjectura uma crítica não só ao ordenamento habitual da linguagem, mas à própria noção de ordenamento de discurso e de linguagem. Ou seja, é porque é crítica à obrigatoriedade e ao exclusivismo da linguagem e da ordem maior, que a literatura tem sua interseção com a loucura, no ponto onde se cruzam a desobrigação com a estruturação e a ordem, a qual, numa radicalização vertical, desemboca em descompromisso, desatamento dela com o sujeito e o saber e destes entre si.

Entretanto, o que garante o vínculo entre literatura e loucura em nosso entender não é o enlouquecer da linguagem tal qual uma oscilação na qual se ensandecem conjuntamente. O que reúne ambas as experiências é uma dimensão de auto-implicação que acarreta a ação de transgressão que incorrem em relação à linguagem e ao discurso maior. Assim, a produção da loucura presume ter experienciado algo grande demais e ter sobrevivido não só a esta experiência como às suas marcas – sobreviver ao canto das sereias é a condição para o canto e este, por sua vez, é condição para o estabelecimento do nexos entre a loucura e a saúde, na medida mesma em que não há criação na doença ou que expresse doença, pois criação é expressão de vida.

Em outros termos, ambas são experiências transgressivas que instauram um exercício de tratamento menor da linguagem que minoriza uma ordem maior, a da linguagem padrão ou a da ordem racional. Fazendo as palavras rangerem, produzindo novos sentidos, engendrando novos possíveis na experiência é que a loucura pode constituir uma grande saúde segundo o esquema nietzschiano. Escapando à doença pela via da criação impessoal cria-se uma língua para si mesmo e vive-se a expatriação desta língua não referencial. Logo, o discurso menor da produção de loucura é a criação que se faz na irrupção e, ao mesmo tempo, restitui a polifonia das palavras e desterritorializa o Édipo para além dele e da família.

O uso maior da língua é comprometido com a fixação de significados a partir da retratação das interpretações semiológicas ou edipianizantes, que fazem os sentidos voltarem à língua padrão, ao eu e ao que estabelecem. Numa lógica que visa devolver às palavras e à existência a objetividade transparente e a certeza da consistência que se julga própria das coisas e da unidade. Enquanto o tratamento menor de uma língua incorre em produção incessante de sentidos, na língua maior não há espaço para ressignificação infinita ou qualquer autoimplicação de qualquer linguagem. A língua maior é o lugar referencial dos sentidos. Na língua maior padrão, por exemplo, “cachimbo” é exatamente aquele objeto representado na pintura de Magritte (*Ceci n'est pas une pipe*) e encarnado no singelo objeto – um cachimbo, de fato; ou o que chamamos de cachimbo – colocado acima da moldura de madeira na última versão de exposição desta obra, como indica Foucault em *Isto Não É um Cachimbo* (2001[1968]).

Um tratamento minoritário da língua, por sua vez, desamarra a linguagem lançando-a a seus próprios devires e potenciais. Por isso insistimos que a ordem menor é a ordem da resistência à captura pelo poder e aos sistemas de controle promulgados por este, como a normalização e a totalização pelos saberes que incorrem numa produção de loucura. O exercício menor da língua é aquele que a faz delirar em seu sistema rígido e estereotipado, levando as palavras de um extremo a outro da significação e desta forma envolvendo sua estéril apatia ao devir numa fecunda criatividade capaz de elevar repetição e assimilação à produção e inventividade. O uso menor da língua está ao lado do insólito indiscernível e da disjunção inclusiva⁴⁸. É aquilo que faz gaguejar não a fala, mas a própria língua, estabelecendo relações sintáticas e lexicais distintas no bojo da língua-mãe – isto, sem incorrer necessariamente no uso de neologismos, mas valendo-se do tratamento de uma língua que faça deslizar a língua materna, arrancando-a de seu pedestal empoeirado.

Na literatura, o que os escritores fazem é “inventar um uso menor da língua maior na qual se expressam inteiramente; eles *minoram* esta língua” (DELEUZE, 2011, p. 141). Na produção da loucura, a invenção dos possíveis para a existência é uma forma de minoração da experiência maior sem se abstrair dela, sem negar esta dimensão

⁴⁸ A disjunção inclusiva ou síntese disjuntiva como chamam Deleuze e Guattari (1996), se diferencia da ordem exclusiva do “ou”, “ou isto ou aquilo”, que remete ao mesmo tempo à dialética e à ontologia (pautada ora por síntese dialética, ora pela lógica do terceiro excluído); a disjunção inclusiva, por seu turno, funciona com “e”, adicionando e não excluindo elementos à ordem do ser, agregando potência política ao que enuncia, a não-relação da disjunção se torna relação. Uma disjunção que se abre à possibilidade de conjunção. A partir daí entendemos que fazer fugir à ordem maior é mais que simplesmente criticá-la, mas trata-se de um movimento de fazer fuga, de se fazer fugido da língua materna, no caso.

para alçar a outra experiência de mundo, supostamente mais verdadeira ou valiosa. A produção da loucura constitui a presença da afirmação de um porvir sempre ausente. Assim, um discurso menor, como propomos, se faz como potência e opção política a partir do primado de enunciação coletiva, pautada como um valor coletivo orientado para a vida.

Em outras palavras, no gesto da literatura menor aonde tudo vem a ser político, ela vai além dos dramas edipianos, fazendo a língua delirar e fazendo política, mesmo quando fala de casos particulares. O que faz saltar aos olhos a sua dimensão sempre coletiva – ao insistirmos que o sistema de produção de uma literatura menor privilegia a enunciação coletiva, afirmamos igualmente que ela é despojada de uma orientação feita por um mestre.

Não é mais uma configuração onde há um que fala e outro que é falado, “mas um circuito de estados que forma um devenir mútuo, no seio de um agenciamento necessariamente múltiplo ou coletivo” (DELEUZE & GUATTARI, 1977, p. 35). Trata-se de um paradigma distinto da lógica representativa e interpretativa, no qual, através do primado da enunciação coletiva, o sujeito de enunciação e o sujeito do enunciado tornam-se figuras improváveis. Isto é, numa linguagem que designa somente a si mesma, não é o eu ou um eu que fala, nem sequer fala-se de qualquer eu, qualquer sujeito ou qualquer objeto, ali é a linguagem que fala – a linguagem expressa ela mesma. As palavras adquirem uma pertença mais ampla que o sujeito, porque não mais se referem a um sujeito, exclusivamente, mas a uma coletividade minoritária múltipla.

Esta produção do primado da enunciação coletiva, desvinculada dos discursos dos mestres, dá uma dimensão política aguda aos enunciados de um indivíduo, o que um só fala, já confere uma extensão coletiva. É isso que brada Kafka ao ressaltar que literatura tem mais a ver com um povo que com a história da literatura (DELEUZE, 2011, p. 27), pois “o que o escritor sozinho diz, já constitui uma ação comum, e o que ele diz ou faz, é necessariamente político, mesmo que os outros não estejam de acordo” (DELEUZE & GUATTARI, 1977, p. 27). Assim, o autor tcheco escreve em alemão, por um povo e, com sua literatura menor (que não tem nada a ver com literatura marginal), incorre politicamente numa dobra de sua obra que diz sobre um povo, um povo que não se restringe aos judeus de Praga, um povo não apenas judeu, não apenas tcheco; de fato, sua escrita age em prol das minorias, de toda minoria

Com efeito, o campo de posicionamento do coletivo maior do Estado (mas o Estado referido aqui se estende à noção – edipianizada, como não poderia deixar de ser

– do eu, que é o Estado em nós; ou seja, aquilo que carregamos da experiência maior em nossos preceitos, em nossas subjetividades) está sempre em vias de dissolução e “é a literatura que produz uma solidariedade ativa” (DELEUZE & GUATTARI, 1977, p. 27). O Estado, o sujeito e o paciente são característicos e franqueados de um tipo de organização e produção do passivo e pela passividade que está sempre prestes a se desfazer e o que surge em potência e cogeração é precisamente uma formação ativa, uma deformação ativa.

Contudo, Deleuze aponta em *Crítica e Clínica* que escrever não é dar forma a algo informe, ou sequer criar alguma maneira de expressão que represente algo que foi vivido; “a literatura está antes do lado do informe ou do inacabamento” (2011, p. 11), isto é, ela está inexoravelmente ligada ao devir no que ele mais pode ter de libertação. O devir que a rege é da ordem do desgovernado, não de um devir histórico que remete ao que será ou ao que desencadeará aquilo que é escrito. A literatura não é forma, pois há algo nela que é sempre fugidio, que escapa, que está constantemente em fuga, e que não pode ser atada à formalização e cuja verdade tampouco pode ser decifrada pela análise de seus conteúdos. A literatura desloca as palavras em suas significações, ela trabalha não para formar uma língua padrão ou sequer outra língua dominante, mas para desestabilizar o equilíbrio da língua padrão e as condições de uma língua que domine, fazendo-a gaguejar nela mesma, em suas regras, e não na fala de um personagem ou de um indivíduo que de fato gagueja.

Pois se “não há sujeito, há apenas agenciamentos coletivos de enunciação [...] é apenas em relação a um sujeito que o indivíduo seria separável do coletivo” (DELEUZE & GUATTARI, 1977, p. 28). Uma vez desestabilizado o que assegura e avaliza os esquemas que levam à unidade do sujeito, se desfazem as barreiras entre o que produz o indivíduo e a esfera do coletivo – as palavras não têm donos, os indivíduos não exercem poder ou sombra sobre o que produzem. Neste sentido, a literatura é o campo privilegiado de expressão de uma coletividade que não vem do exterior e que pode sim ser germen de revolução – como indicamos acima, um discurso menor fala sempre em prol de um povo e de um por vir.

Além do mais, ao rachar a ordem subjetiva se dá a emergência da enunciação coletiva, a ordem individual se ramifica politicamente na coletiva. Pois para fazer um discurso menor há de

servir-se do polilingüismo em sua própria língua, fazer desta um uso menor ou intensivo, opor o caráter oprimido dessa língua a seu caráter opressor, encontrar os pontos de não-cultura e de

subdesenvolvimento, as zonas lingüísticas de terceiro mundo por onde uma língua escapa, um animal se introduz, um agenciamento se ramifica (DELEUZE & GUATTARI, 1977, p. 41-42).

Porém, o discurso menor não se faz perante uma sutileza cifrada de metáforas. O dizer menor, como na literatura menor, se aplica na materialidade daquilo que diz e daquilo que deveras, não só pensa, mas sente. Isto é, ele é visceral não no sentido de interioridade, daquilo que vem de dentro, mas visceral de um modo encarnado, forte. Neste ponto, evocamos a materialidade do pensamento e da carne em Artaud como aquilo que incorpora o que entendemos por trágico e por menor. Em Deleuze, a loucura aparece próxima ao pensamento, como uma condição de possibilidade deste se constituir genuinamente, pensar o impensável para além do já dado, para além do mesmo e da identidade da identificação com Deus, a lógica do sujeito, que ele entende pareadamente à ditadura edipiana calcada na língua materna. Para o filósofo, só se pensa, isto é, o pensamento só se torna possível, como realização de uma experiência, é Artaud no perpétuo julgamento de Deus e na fabulação de uma sintaxe para a empreitada – uma experimentação de certa superação e sobreposição ao vivido e à doença.

Certamente, o discurso menor parte da instauração de outra intensidade na linguagem e, uma vez que o devir não é substituição de formas, o minoritário é o inacabamento, o que não se mantém e não se encerra. Portanto, a linguagem menor é mais intensiva, na medida em que expressa as tensões internas da linguagem, e não se faz no âmbito da representação e se conjuga mais próxima daquilo que exprime, que não tem como objeto, mas que estabelece relação autopoietica por auto-implicação.

“A linguagem deixa de ser representativa para tender a seus extremos ou seus limites” (DELEUZE & GUATTARI, 1977, p. 36). Este deslocamento acaba em estranhamento e se dá automaticamente ao arrancar (mesmo que por vontade própria) as coisas de uma suposta nuclearidade. Trata-se de um processo de deformação ativa que não confere nunca uma forma definitiva. Trata-se de ser ator em se arrastar.

Em síntese, o devir menor remete à criação de condições revolucionárias por uma minoria – relembremos, o devir minoritário e a revolução para Deleuze (1997) são indissociáveis – no seio de um discurso maior, o qual, por sua vez, advém de uma generalidade local, enraizada naquilo que constitui a minoria como menor – no caso da loucura, a ordem do sujeito encabeçada pelo exclusivismo da razão sobre o pensamento e a experiência.

Tendo isto em vista, retomamos a loucura enquanto questão. A loucura se faz enquanto discurso menor especialmente perante a generalidade dos discursos psi,

arraigados a um movimento de exclusão do múltiplo e do devir em prol do sujeito antropológico moderno ancorado no discurso da finitude e da unidade. Porém, Roberto Machado (2005, p. 59) pondera que “é transgredindo os limites necessários a sua conservação como ser finito – conservação que tem o fim negativo de evitar a morte – que o homem se afirma, querendo ir o mais longe o possível, aumentando sua intensidade”. Com isto não buscamos uma verdade ou um valor transcendental da loucura, mas radicalizamos a sua proximidade com a experiência da morte enquanto aproximação com o não-definitivo que a loucura pode se fazer para além de um processo de mortificação, como um processo afirmativo da vida.

Pois a produção da loucura não é apenas negação e contestação do sujeito, da língua padrão ou da representação, seu caráter mais marcante é a afirmação do por vir pelos possíveis que explora e/ou abre na experiência. O paradoxo dos processos de corte e conexão não pode ser resolvido pela preferência a um dos dois. Ambos são precisa e irrevogavelmente necessários ao procedimento e à manutenção da frágil saúde, na concepção dos novos possíveis.

Nesta concepção, é preciso estar em busca não da própria saúde, não apenas da sua saúde, mas como diz Deleuze (1997), estar à escuta da vida, tarefa na qual o corpo debilitado pode oferecer outras perspectivas. Grande paradoxo: estar à escuta de uma grande saúde, ser médico do mundo está associado a ter um corpo doente. Uma doença que como uma fissura, abre aos espaços interditos aos sujeitos, seres da consistência e da unidade. Pois há aqueles que viram algo demasiadamente grande, excedendo suas forças e tornando-os mais frágeis – não há como sobreviver ileso ao canto das sereias. A doença aguça uma certa sensação de vida.

Contudo, para tanto, há de se usar esta frágil saúde, uma pequena saúde que se ocasionada em estafa e em paralisação nada nos diz sobre a vida e a produção da loucura. Não é a doença que produz obras. Mas a dobra da doença em uma abertura, em uma visão que abarque uma saúde outra, maior que o próprio corpo saudável e que se estenda ao mundo.

Por isso a noção de que há uma produtividade em toda normatividade se faz de extrema importância em nossa articulação. “Tirar partido da doença é se libertar das coisas das quais não se liberta na vida normal” (DELEUZE, 1997, p. 46). Há um desinteresse pelo que angustia os sãos cotidianamente, e por este desinteresse podem se abrir outras portas. A evidência de que a loucura tem outra constituição que não a

ontologia do sujeito desemboca em um verdadeiro entrelaçamento do caos com a complexidade (GUATTARI, 1992).

Por um lado, Blanchot insiste que (2011, p. 66) “escrever, não é expor a palavra ao olhar. O jogo da etimologia corrente faz da escrita um corte, um dilaceramento, uma crise”; colocando o estilete como instrumento da escrita, ele ressalta a violência que há no ato da escrita, chegando a carregar o termo carnificina para descrever um processo que poderíamos considerar cirúrgico, como uma cirurgia de corte umbilical, que não só desvincularia o indivíduo da língua-materna, libertando-o sobretudo de seu próprio umbigo, de seu ser sujeitado à lógica do sujeito, expondo-o ao fora, em escrita e em loucura. Por outro, no contato com o fora, a produção da loucura pode estabelecer relações de trânsito e auto-implicação com o fora, possibilitando os vínculos que a reúnem enquanto ausência de obra, invenção e saúde, como uma criação de possíveis na experiência.

Não obstante, “a arte é real na obra. A obra é real no mundo, porque aí se realiza” (BLANCHOT, 2011b, p. 213). Não é que o mundo desapareça com a ausência de obra, na verdade, ele se perde em meio aos outros mundos. Num movimento no qual a busca é mais próxima da errância do que de um acerto reconciliador. Errância que é ir ao desencontro, o que não envolve o demérito da busca, ao contrário, glorifica o movimento de buscar. Pois o erro é diferente do falso, do derrisório, e não pode ser tratado em termos de verdade ou mentira, pois o erro tem o poder de falsear as relações mediadas pelas verdades (as mesmas que são alvo da arqueologia foucaultiana).

Ora, se não é o sujeito que avaliza as verdades e as regras pelas quais se fazem loucura e produção artística, por onde estas experiências caminham? Elas são auto-implicadas e, não obstante, a arte é capaz de realocar a experiência da loucura reavaliando os territórios permitidos à desrazão, cerne do enlouquecimento, na experiência. Afirmando um discurso menor como discurso possível.

Somada a isto, a radical proposição de Deleuze e Guattari (1977) de que todo problema pessoal seja transformado, tomado imediatamente como problema político, abre um âmbito de reflexão muito importante acerca do engendramento de saúde enquanto procedimento que parte do vazio no contato com o fora para calcar sentidos e valores na experiência realizando um empreendimento coletivo de criação e, conseqüentemente, de saúde.

Concluindo, a minoria – política, coletiva e múltipla – pode ser compreendida na ramificação do individual no imediato-político como agenciamento coletivo de

enunciação. Aí reside a possibilidade da loucura fazer seu discurso pela fala do louco. No ponto onde a psiquiatria e os demais saberes titubeiam sobre o louco, um novo discurso insurge em sua minoridade, trazendo-nos as insígnias do trágico. Por fim, afirmamos que o neutro impessoal que constitui a criação de possíveis na loucura resgata e preserva as características e a força trágica da desrazão para que assim, a produção da loucura advenha como discurso da loucura sobre ela mesma constituindo uma grande saúde e, não obstante, a ausência de obra possa surgir como a voz do silêncio.

Conclusão

No decorrer da dissertação, vários conceitos e ideias foram se somando no caminho que tange uma questão de fundo que permeia todo o texto: como a loucura pode ser algo que não loucura? Ou, conforme vai ganhando outros contornos com a ideia de ausência de obra, como a loucura pode ser saúde? Propomos pensar esta questão em intercessão com os procedimentos artísticos, a partir da composição com ausência de obra enquanto o indefinido, o não-consistente e o fora-de-si.

A interlocução de nosso problema com a literatura e as artes se dá a partir da força impessoal capaz de dessubjetivação, que desassujeita o sujeito surgindo como possibilidade clínica. É porque é ligado ao devir, ao que escapa, que os procedimentos artísticos se relacionam com a clínica da loucura, onde ela deixa de ser repetição, onde o louco não é apenas doente, onde, através da produção da loucura, pode almejar uma saúde, uma pequena saúde para Deleuze, uma grande saúde em termos nietzschianos.

A produção da loucura é a possibilidade de efetuação do discurso menor da loucura no cerne do discurso maior do saber. Na medida em que torna o ser um outro de si mesmo enquanto procedimento de deformação ativa, a produção da loucura contraria a lógica das identidades por uma desterritorialização que acaba por fundar uma língua estrangeira no interior e apesar de uma língua materna. O discurso menor, por sua vez, é sempre inacabado e, impossível de concluir, escapa às determinações da ordem majoritária.

Esta minoridade se faz a partir da ausência de obra, materializada na presença do que está inexoravelmente ausente. Como uma distância demasiadamente próxima para lhe negar o sentido e a existência, uma presença demasiadamente ausente para lhe conferir consistência, a loucura, ausência de obra, se lança ao vazio que se evidencia no canto das sereias.

É no vazio somente proporcionado pela neutralidade sem sujeito nem objeto do impessoal que podem as palavras circular livres dos significados e constituírem novas maneiras de ser, novas normatividades, novas singularidades, portanto, para além do eu. No caso da loucura, para além do louco cuja loucura o aprisiona a um fora numa relação patológica de mortificação, que leva à morte. No caso do escritor, desvencilhando-se do eu com suas neuroses e sua biografia, seus traumas e seu passado. Em ambos afastando-os dos movimentos que enclausuram e submetem o fora a uma interioridade encapsulada, para constituírem enfim, singularidades, dando voz aos devires.

Em nossa pesquisa, o que nos interessa é a loucura como experiência transgressiva de linguagem, como possibilidade de extrapolação dos ditames que a enclausuram ao sujeito, ao mesmo e à estrutura. Entendemos que a experiência trágica da loucura que ressurgue nas artes abarca a possibilidade e condição de sua própria produção. De maneira que, extrapolando a linguagem no âmbito da forma, a loucura radicaliza em conteúdo, rompendo com o já dado da experiência – isto acontece porque ela não diz sobre um eu que enlouquece, mas porque pode via a se inscrever como uma vivência impessoal do mundo. Pois a loucura contrapõe os limites que se interpõe a ela no plano de uma experiência de linguagem onde a plena abolição de limites não seria possível.

Neste sentido, a loucura enquanto discurso menor faz a linguagem da psiquiatria, da psicologia e demais saberes rangerem quando instala normatividades não-determináveis pelos seus índices. Abordamos a questão da norma pelo prisma da avaliação enquanto valoração e determinação dos limites de uma dimensão de saúde e de doença. Neste sentido nos valem de Canguilhem para a afirmação trágica da vida enquanto valor último da experiência, mesmo na debilidade.

Ademais, resgatamos em Nietzsche a crítica ao movimento de assepsia que leva à moral e daí à necessidade de conhecimento. Domínio no qual há um parentesco entre normatividade ideal e forças reativas na negação da vida presente. Sob este domínio do ideal e do reativo é que se torna interessante a afirmação trágica da vida em suas últimas circunstâncias e como valor primeiro de avaliação. Isto é, tomar a vida pelo que a vida é, não com base em um mundo idealizado, um mundo pautado por forças combativas à vida presente.

Destarte, ressaltamos em Nietzsche, o engendramento de valores, em Canguilhem o engendramento de normatividades. Pois o embate entre conhecimento e vida é um efeito superficial das forças reativas no conhecimento que criam uma vida reativa em oposição à vida afirmativa. Estas forças reativas tiram da loucura seu grande poder terrificante e de encantamento e igualmente sua força e seu valor.

A questão do valor, cara a esta dissertação, pode ser sintetizada da seguinte forma: a escolha não se pauta pelo discurso da cultura ocidental orientado pela razão nem na palavra de deriva da loucura, mas a questão essencial para a produção da loucura é fazer uma terceira via, é o discurso da loucura construído no cerne do discurso da razão, incluindo a desrazão ao pensamento como uma forma que se orienta para a elocução de uma saúde possível na experiência de criação da loucura. Ação que só pode

ser conduzida por um viés neutro impessoal, sensível ao fora na sua relação com o discurso maior.

Desta maneira que afirmamos a transgressão em linguagem e produção como a condição do estabelecimento de novas normas, como a possibilidade de surgimento de outras normatividades. Pois designamos por minoridade um termo qualitativamente diferente (uma diferença de qualidades) que segue o modelo do insólito que o anômalo na constituição do normal e do patológico. O menor tem seu ponto de sustentação no maior para se constituir enquanto diferença no cerne deste. Uma diferença não da ordem do conflito (o menor não é um empreendimento de tomada do poder, não compete com o maior), mas de composicionabilidade. Como consequência de sua singularidade, o conflito que se instala é perante o discurso genérico do universal, dos binarismos (ontológicos e políticos) e da homogeneização que abarca as diferenças, porém na tentativa de retificá-las.

O discurso menor da loucura é a emergência do múltiplo enquanto força coletiva. Tendo isto em vista, propomos um entendimento de literatura e o conceito de produção da loucura como abertura da experiência ao múltiplo e aos possíveis. Abertura aos possíveis para além do vínculo que reúne ou resume o louco à sua doença. Entendemos a produção da loucura como processo de transformação e engendramento de normatividades para o vivo a partir de uma zona, um discernimento ou um procedimento tido como insólito.

Contudo, gostaríamos de apontar alguns pontos que poderiam ter sido melhor explorados no texto ou que podem ser contemplados em outro espaço. Entendemos que a questão da interface entre arte e loucura é um campo tão profícuo quanto complexo. Logo, o conceito de produção da loucura que cunhamos para lidar com uma produção a partir do vazio da ausência de obra no contato com o fora merece ser mais bem desenvolvido nas relações de auto-implicação que estabelece com a linguagem e em diferenciação ao que designamos por produção de loucura enquanto enlouquecimento que incorre em patologia para o indivíduo.

De alguma maneira, as aproximações entre loucura e literatura que Foucault faz quando estuda a ontologia do sujeito nos anos sessenta, se perdeu ou foi diluída no texto, de maneira que não foi possível resgatar a importância que conferimos a estas ideias para o problema. O mesmo se deu com os intercâmbios com a obra e as ideias de Blanchot no mesmo período, especialmente a proximidade estabelecida entre escrita e morte.

Afinar a ideia de esquizofrenização da linguagem enquanto procedimento e elucidação de suas interlocuções crítico-clínicas. Entendemos que a questão da valoração enquanto operação eminentemente estética carece de um tratamento pormenorizado, assim como a noção de interpretação que em nosso texto remete a uma noção vulgar de hierarquização e ordenamento de sentidos e valores.

Algumas indicações no segundo capítulo, como as associações da norma com a morte em Foucault, entre norma e vitalismo em Canguilhem e a imanência da norma em Macherey certamente pedem uma discussão mais apurada. Estas questões são importantes para o desfecho da dissertação no qual apontamos em Canguilhem a afirmação trágica da vida, sob a forma de uma orientação positiva dos fenômenos vitais, como valor último para o sistema normativo e existencial.

Além disso, as relações que se interpõe entre arte e experimentação, arte e confecção de possíveis na e para a experiência apareceram enquanto um pensamento acessório em nossa discussão. Com certeza estas relações intrincadas que abrangem desde a produção de sensações até o pensar o impensável merecem destaque, assim como os escritos de Artaud carecem de uma explanação e de um estudo mais detalhado.

Compreendemos que algumas questões merecem atenção mais detida em um trabalho posterior, como a diferenciação, presente no texto embora não trabalhada, de espaço e lugar como espaço praticado. O lugar constitui um território de linguagem determinada, embora não determinante ou determinística, enquanto o espaço surge perante uma lógica do vazio que atravessa e é atravessado, se diferindo do nada, que é redução do espaço. Igualmente, merece destaque a concepção de Jean-Luc Nancy em *A Comunidade Desobrada* para pensar uma comunidade cujo fundamento não são identidades, mas diferenças que fundam singularidades.

Por fim, pensamos que as questões colocadas acima auxiliariam no trabalho de pensar a loucura enquanto uma possibilidade de saúde, um movimento de saúde, uma produção de saúde capaz de romper com os vínculos que unem por exclusividade loucura ao patológico, aos processos de mortificação da vida. Dado que entendemos que a loucura, constituída como silêncio a partir da era clássica, tem sua voz resgatada das profundezas das obras nas quais ela fala. Ali fala não aquele que enuncia, escreve ou pinta a obra, mas fala um impessoal, um neutro que, em contato com o fora, engendra o novo na experiência e subverte os nexos que ligam a loucura à doença, produzindo obra através da ausência de obra e dando corpo à saúde.

Referências Bibliográficas

- ALVAREZ J. & PASSOS, E. Cartografar é habitar um território existencial. In: PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. (org.) *Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Sulina, 2009.
- ARTAUD, A. *O Teatro e Seu Duplo*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BARTHES, R. *O Neutro*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BIRMAN, J. *A psiquiatria como discurso da moralidade*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.
- _____. *Nas Bordas da Transgressão* In: PLASTINO, C. (org.) *Transgressões*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2002.
- BLANCHOT, M. *O Livro Por Vir*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *A Conversa Infinita Vol. 2: A Experiência Limite*. São Paulo: Escuta, 2007.
- _____. *A Conversa Infinita Vol. 3: A Ausência de Livro*. São Paulo: Escuta, 2010.
- _____. *A Conversa Infinita Vol. 1: A Palavra Plural*. São Paulo: Escuta, 2011.
- _____. *O Espaço Literário*. Rio de Janeiro: Rocco, 2011b.
- _____. *Uma Voz Vinda de Outro Lugar*. Rio de Janeiro: Rocco, 2012.
- BOSH, H. *Abril Coleções*. São Paulo: Abril, 2011.
- BRANT, S. *A Nau dos Insensatos*. São Paulo: Octavo, 2010.
- CANGUILHEM, G. *O normal e o Patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- _____. *Knowledge of Life*. New York: Fordham University Press, 2008.
- CASTRO, E. *Vocabulário de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- DEJOURS, C. *Por Um Novo Conceito de Saúde*. In: *Revista de Saúde Ocupacional* v.14, n.54, p. 7-11, abr/mai/jun de 1986. São Paulo, 1986.
- DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas (Coleção Os Pensadores)*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- DELEUZE, G. *Nietzsche e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.
- _____. *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, 1985
- _____. *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

- _____ O Abecedário de Gilles Deleuze. Entrevista com Gilles Deleuze. Editoração: Brasil, Ministério da Educação, TV Escola, 2001. Paris: Éditions Montparnasse, VHS, 459min, 1997.
- _____ Lógica do sentido. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.
- _____ Foucault. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- _____ Crítica e Clínica. São Paulo: Editora 34, 2011.
- _____ & GUATTARI, F. Kafka: Por Uma Literatura Menor. Rio de Janeiro; Imago, 1977.
- _____ O que é a filosofia? Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- _____ 20 de Novembro de 1923 Postulados da Linguística. Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia Vol. 2. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- _____ 1933 – Micropolítica e Segmentaridade. In: Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia Vol. 3. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.
- DOSSE, F. Gilles Deleuze e Félix Guattari: biografia cruzada. Porto Alegre: Artmed, 2010.
- DREYFUS, H. & RABINOW, P. Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1995.
- ESCÓSSIA, L. & TEDESCO, S. O coletivo de forças como plano de experiência cartográfica In: PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. (org.) Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2009.
- FELLINI, F. Qual o significado da arte? Disponível em: <<http://mais.uol.com.br/view/2fh6iqpu0vd9/qual-o-significado-da-arte--0402E4B11326?types=A&>>. Acessado em 20-10-2009.
- FERRAZ, M. C. Nietzsche, o bufão dos deuses. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- FOUCAULT, M. Doença Mental e Psicologia. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.
- _____ Vigiar e Punir. Petrópolis, Vozes, 1977
- _____ História da Loucura. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- _____ A Arqueologia do saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1986.
- _____ Prefácio (*Folie et Dérison*) In: _____ Ditos e Escritos I. Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise. RJ: Forense Universitária, 1999[1961].

_____ A Loucura Só Existe Numa Sociedade. In: _____ Ditos e Escritos I. Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999[1961]a.

_____ O Não do Pai. In: _____ Ditos e Escritos I. Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999[1962].

_____ A Loucura, Ausência de Obra. In: _____ Ditos e Escritos I. Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999[1964].

_____ Loucura, Literatura e Sociedade. In: _____ Ditos e Escritos I. Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999[1970].

_____ As Palavras e as Coisas. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____ O que são as luzes? In: _____ Ditos e escritos II – arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000[1984].

_____ A verdade e as formas jurídicas. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2001.

_____ Prefácio à Transgressão. In: _____, Ditos e escritos III. estética: literatura e pintura, música e cinema. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001[1963].

_____ A Linguagem ao Infinito. In: _____, Ditos e escritos III. estética: literatura e pintura, música e cinema. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001[1963b].

_____ O Pensamento do Exterior. Ditos e escritos III. estética: literatura e pintura, música e cinema. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001[1966].

_____ Isto Não É um Cachimbo. In: _____, Ditos e escritos III. estética: literatura e pintura, música e cinema. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001[1968].

_____ Em Defesa da Sociedade: Curso dado no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____ Nietzsche, a Genealogia e a História. In: Microfísica do Poder. São Paulo: Graal, 2005.

_____ Nietzsche, Freud e Marx. São Paulo: Landy Editora, 2005b.

_____ O Poder Psiquiátrico: Curso dado no Collège de France (1973-1974). São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____ A vida: a experiência e a ciência. In: _____. Ditos e Escritos II: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____ Os Anormais: Curso dado no Collège de France (1974-1975). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____ O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H. & RABINOW, P. Michel Foucault: Uma Trajetória Filosófica Para Além do Estruturalismo e da Hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

_____ O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-1983). São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____ A Ordem do Discurso. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

_____ O Nascimento da Clínica. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2011b.

FREUD, Sigmund. O caso de Schreber e artigos sobre técnica. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. 12).

GUATTARI, F. Caosmose: Um Novo Paradigma Estético. São Paulo: Editora 34, 1992.

_____ & ROLNIK, S. Micropolítica: Cartografias do Desejo. Petrópolis: Vozes, 1996.

MACHADO, R. Foucault, a Filosofia e a Literatura. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____ O Nascimento do Trágico: de Schiller a Nietzsche. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

MACHEREY, P. De Canguilhem à Foucault: la force des normes. Paris: La Fabrique Éditions, 2009.

MEIRELES, C. Romanceiro da Inconfidência. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

MERLEAU-PONTY, M. A Estrutura do Comportamento. Belo Horizonte: Interlivros, 1975.

NANCY, J-L. La Communauté Desoeuvrée. France: Christian Bourgois, 1999.

_____ La Comunidad Inoperante. Santiago de Chile: Lom, 2000.

NAFFAH NETO, A. Nietzsche: A Vida Como Valor Maior. São Paulo: F.T.D., 1996.

NASCIMENTO, M. A. O trágico, a moral, o fundamento. In: Cadernos Nietzsche, n.4, São Paulo: GEN, 1998. P.35-50.

NASIO, J-D Lições Sobre os 7 Conceitos Cruciais em Psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

- NIETZSCHE, F. O nascimento da tragédia. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____ Os Pitagóricos. In: Coleção Os Pensadores: Os pré-socráticos. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2005.
- _____ A Filosofia na Época Trágica dos Gregos. In: Coleção Os Pensadores: Nietzsche. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2006.
- PELBART, P. A Clausura do Fora e o Fora da Clausura. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- _____ A Nau do Tempo Rei. Rio de Janeiro: Imago, 1993.
- PIGLIA, R. Formas breves. São Paulo: Cia. Das Letras, 2004.
- ROUDINESCO, E. & PLON, M. Dicionario de Psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- SERRES, M. La Geometria de lo Incomunicable: La Locura. In: _____ Hermès I: La communication. Paris: Ediciones de Minuit, 1969.
- VEYNE, P. Foucault: seu pensamento, sua pessoa. Rio de Janeiro, civilização Brasileira, 2010.
- VIRILIO, P. O Espaço Crítico. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.