

Síntese - Rev. de Filosofia
v. 33 n. 106 (2006): 181-198

O CONHECIMENTO CIENTÍFICO
COMO PROBLEMA:
ALGUMAS NOTAS SOBRE O DEBATE
HUSSERL-FOUCAULT¹

Marcos Nalli
Universidade Estadual de Londrina - PR

Resumo: O artigo pretende discutir a relação entre a fenomenologia de Husserl e a arqueologia de Foucault, apresentando seus pontos comuns e divergências; ou mais precisamente como pontos de tensão entre Foucault e Husserl sobre a questão do conhecimento científico.

Palavras-chave: Foucault, Husserl, Fenomenologia, Arqueologia, Conhecimento Científico.

Abstract: The article intends to discuss the relationship between Husserl's phenomenology and Foucault's archeology, by presenting their common views and divergences and by focusing on the tension points between both authors on the issue of scientific knowledge.

Key words: Foucault, Husserl, Phenomenology, Archeology, Scientific Knowledge.

¹ O presente artigo é fruto de projeto de pesquisa financiado pela Fundação Araucária, Fundo de Apoio à Pesquisa do Estado do Paraná.

1. Introdução

Nos últimos anos, assistimos a um movimento intenso de aproximação – que não é porém um movimento de identificação, mas um movimento de percepção mais clara dos pontos de contato e divergência no âmbito do próprio efetivar-se da Filosofia Contemporânea – entre as tradições da Filosofia Analítica e da Fenomenologia e da Hermenêutica². Já é tempo também de integrar a este movimento de aproximação uma outra tradição que não fez escola, ainda que sempre teve um impacto midiático considerável, e que não deve ser desprezada por isso. Refiro-me à tradição que pode ser nomeada, em suas linhas gerais, por Neo-Estruturalismo; ou ainda Filosofia da Diferença.

Neste movimento de “interlocução” entre tradições distintas, podemos tentar ver, e já há registros disso, análises, que aproximam (sem reduzir uma à outra) o Neo-Estruturalismo à Hermenêutica³, ou mesmo à Fenomenologia e até mesmo a autores geralmente considerados como pertencentes à tradição analítica de Filosofia. De certo modo, venho fazendo algo assim; isto é, pensar a filosofia contemporânea no quadro dessa interlocução, especialmente na minha tentativa de refletir sobre a filosofia foucaultiana a partir de sua interface com a fenomenologia, principalmente na relação entre Foucault e Husserl. Para atender às necessidades de uma tal leitura, concentrei meus esforços estratégicos em dois eixos temáticos, a saber, a questão da significação e a do conhecimento⁴. Contudo, limitar-me-ei aqui a fazer algumas considerações sobre os possíveis pontos de contato – que se caracterizam bem mais como pontos de tensão do que como pontos de concordância – entre Foucault e Husserl sobre a questão do conhecimento científico.

² Aqui dois trabalhos podem ser mencionados; o artigo de M. A. González Porta, “¿Qué es ‘filosofia contemporánea’? (La unidad de la filosofía contemporánea desde el punto de vista de la historia de la filosofía)”, in *Transformação* 25 (2002): 29-52, e o livro de Martin KUSCH, *Linguagem como Cálculo versus Linguagem como Meio Universal*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2001.

³ Como o trabalho de M. Frank, *Qu'est-ce que le Neo-Structuralisme?* Paris: Éditions du Cerf, 1989.

⁴ Para tanto, posso citar alguns artigos de minha autoria cuja temática geral consiste em demarcar a interface entre Foucault e Husserl, e especialmente minha tese doutoral *Foucault e a Fenomenologia: Uma leitura da Proto-Arqueologia e de Histoire de la Folie (1954-1961)*. Campinas: s.n., 2003.

2. A questão do conhecimento científico em Husserl e Foucault

É fato notório que tanto Husserl quanto Foucault jamais se pretenderam epistemólogos. Jamais a ciência foi seu objeto privilegiado de investigação. Entretanto, também é fato publicamente reconhecido que tanto um quanto o outro sempre tematizaram a questão da ciência de uma forma metódica e constante, ainda que por motivos circunstanciais. É o que o próprio Foucault atesta, por exemplo, ao justificar a preponderância temática da ciência, a despeito de outros possíveis objetos da investigação arqueológica (Foucault, *L'Archéologie du Savoir*, p. 252). E parece-me que em Husserl se dá algo similar, na medida em que sua leitura da ciência tem papel capital para, dentre outras possibilidades, conferir à Filosofia um estatuto científico (o que se pode conferir sem maiores problemas em sua *A Idéia da Fenomenologia*). Em suma: ainda que nem Husserl e nem Foucault fossem epistemólogos ou filósofos da ciência – conceitos entre os quais não fazemos aqui nenhuma distinção cabal –, ambos sempre se voltaram tematicamente sobre a ciência. Vejamos isto mais de perto (ainda que de uma forma sumária).

2.1. O conhecimento científico segundo Husserl

Como bem lembra Dallas Willard, o primeiro objetivo, ou ao menos o objetivo preponderante na filosofia de Husserl até 1913, com as *Ideen I*, foi a clarificação da natureza do conhecimento (*Erkenntnis*). E isto se mostra de modo bastante patente no texto que inaugurou por assim dizer sua proposta de fenomenologia, a saber, as *Investigações Lógicas*, especialmente na Sexta Investigação. Nela lemos passagens esclarecedoras sobre o seu objeto e o *métier* filosófico, como esta: “A essência da ciência implica, pois, a unidade do nexos das fundamentações, no que alcançam unidade sistemática não só os distintos conhecimentos, senão também as próprias fundamentações e com estas os complexos superiores de fundamentações, que chamamos teorias” (Husserl, *Investigações Lógicas*, Sexta Investigação, § 6). Em linhas bastante gerais podemos dizer que para o fenomenólogo, perguntar pela natureza ou essência da ciência é buscar as suas condições de possibilidade, ou seus fundamentos.

Um dos traços fundamentais da ciência consiste em atentar para o fato de que enquanto conhecimento, ela é uma espécie de síntese entre sujeito e objeto, na qual o objeto se dá a conhecer mediante o ato cognitivo. Neste sentido, para Husserl, o conhecimento pode ser definido como um ato objetivante; ou dito de outra forma, só há conhecimento, e conhecimento científico, para Husserl, quando há uma precisa e estreita determinação de

um objeto científico – correlato estrutural de um sujeito cognoscente. Entretanto, como veremos, essa estrutura não pode aqui ser considerada condição de possibilidade suficiente. Para Husserl ela poderia ser definida com precisão como um princípio de fundamentação insuficiente. Vejamos melhor esse aspecto.

O objeto se dá de dois modos: ou a consciência apreende cognitivamente o objeto *in specie*, de forma direta, autêntica, sem intermediação simbólica; ou o objeto se dá de modo inautêntico, isto é, se dá a conhecer por mediação simbólica e, portanto, de modo indireto (Husserl, *Investigações Lógicas*, Sexta Investigação, § 5). Ora, como observa Willard, o conhecimento se processa quase que totalmente por representações do inautêntico, caracteristicamente simbólicas (Willard, “Knowledge”, p. 141). Como garantir, portanto, que o conhecimento, fundado por atos de significação (esta é uma situação patente para o conhecimento matemático, por exemplo) se caracterize como conhecimento de fato? A resposta a este problema se dá, *grosso modo*, a partir de dois conceitos: os conceitos de “preenchimento” e de “evidência”.

O conhecimento, como já afirmamos anteriormente, é uma síntese fundada num ato objetivante. Ou de forma mais completa, o conhecimento é um ato objetivante pelo qual se dá uma síntese entre o sujeito/consciência, que intenciona um objeto, e o objeto intencionado realmente apreendido numa intuição. O conhecimento se efetiva, portanto, quando ocorre uma síntese de correspondência. A intenção do objeto, que se caracteriza por sua natureza simbólico-lingüística (uma vez que é a enunciação do objeto), por si só não basta. É preciso preencher esse ato de significação. Em termos estáticos, o conhecimento é a unidade entre “o pensamento que exprime e a intuição que expressa”; ou ainda de modo mais preciso, o conhecimento se processa quando “o pensamento que confere a significação é fundado na intuição e se relaciona por meio dela, a seu objeto” (Husserl, *Investigações Lógicas*, Sexta Investigação, § 6). Mas Husserl não se contenta com a descrição fenomenológica da unidade estática do conhecimento. Ele ainda a completa com o que chamou de “unidade dinâmica” do conhecimento. Ora, a unidade dinâmica do conhecimento se baseia na consciência de preenchimento. O preenchimento (*Erfüllung*) consiste na apreensão intuitiva do objeto que se dá posteriormente à sua intenção significativa de modo a preencher ou complementar esta intenção. Há, por assim dizer, uma diferença temporal – uma vez que o preenchimento se dá após o ato de significação – e uma diferença de qualidade, já que o preenchimento de intenção (*Bedeutungserfüllung*) aponta para o fato de que o conhecimento se processa dinamicamente por graus ou camadas até uma síntese mais acabada, mais perfeita e total do conteúdo do conhecimento, isto é, o objeto (*Objekt*).

Considerando o fato de que as *Investigações Lógicas* podem ser interpretadas como um conjunto de análises de atos, o objeto consiste no conteúdo

dado como correlato intencional dos atos perceptivos, que são como esboços do objeto. Esses esboços do objeto são contínua e teleologicamente preenchidos pela intuição, de tal modo a alcançar um ponto limite, a saber, o objeto apreendido de modo absoluto, como uma identidade sintética, ainda que mostre seus “diversos lados e sendo nisso continuamente uma só e a mesma coisa” (Husserl, *Investigações Lógicas*, Sexta Investigação, § 14a). O conhecimento é, portanto, um ato objetivante que se processa por camadas que são paulatinamente preenchidas em direção da apreensão intuitiva absolutamente plena do objeto; isto é, a doação absoluta do objeto, denominada “adequação” (Husserl, *Investigações Lógicas*, Sexta Investigação, § 37).

Independente de entrarmos na explanação husserliana sobre a adequação e seus tipos, o que por hora nos interessa é que a adequação é um ideal a ser alcançado pelo conhecimento enquanto ato objetivante; e que, deste modo, dado que o conhecimento se processa por sínteses de preenchimento, ou seja, de modo gradativo, então a adequação também se efetiva de modo análogo. Mas a adequação não deixa de ser um ideal buscado pelo processo cognitivo. A este ideal, por sua vez, Husserl chama de “evidência”; que tem a verdade como seu correlato objetivo: “A própria evidência, dizíamos, é o ato daquela síntese de recobrimento, a mais perfeita de todas. Como toda identificação, ela é um ato objetivante. Seu correlato objetivo é chamado de *ser no sentido da verdade* ou também de *verdade*” (Husserl, *Investigações Lógicas*, Sexta Investigação, § 37).

Ainda que Husserl identifique quatro sentidos básicos, para nós basta saber que seu conceito de “verdade” implica numa correlação do objeto com a subjetividade (cognoscente). Dito de outro modo, a investigação da evidência e da verdade obriga Husserl a voltar à sua grande questão fenomenológica que é elucidar a relação entre subjetividade e objetividade, a relação entre imanência e transcendência no âmbito específico do conhecimento enquanto ato objetivante⁵. Para nossos propósitos, o que interessa é que o conhecimento é um ato objetivante, é um ato em que o objeto é dado e doado – primeiramente de forma simbólica e inautêntica, mas desenvolvendo-se em direção ao seu preenchimento intuitivo, onde o objeto é apreendido em si mesmo. Deste modo, o que se pode verificar é que para Husserl, o conhecimento enquanto ato objetivante se sustenta na percepção sensível do objeto. Ora, o conhecimento é formado por um conjun-

⁵ O que o obriga a discutir a relação entre sensibilidade e entendimento para poder dar conta de explicar de que modo o objeto, que é transcendente ao sujeito, lhe é dado a conhecer a partir da percepção sensível. Para tanto, conferir C. E. Maldonado, *Introducción a la Fenomenología a partir de la Idea del Mundo: La Filosofía de Husserl*, p. 69-74; D. Willard, “Knowledge”, p. 155-162; W. Szilasi, *Introducción a la Fenomenología de Husserl*, p. 25-44; e C. A. R. de MOURA, “Sensibilidade e entendimento na fenomenologia”, p. 212-222.

to de juízos, concatenados entre si com pretensão de certeza (evidência) e verdade. Essa pretensão é satisfeita graças à referência objetiva do ato judicativo a atos mais fundamentais e primitivos que são as percepções sensíveis – nas quais se manifestam os objetos sensíveis, tomados por Husserl como os objetos constituídos de modo simples e diretamente “compreendidos”, isto é, sem dependência de atos para sua constituição. “Na percepção, os objetos sensíveis estão aí num *único grau de ato*; eles não são submetidos à necessidade de terem que se constituir multirradialmente em atos de grau superior, os quais constituem seus objetos por meio de outros objetos que de per si já são constituídos em outros atos” (Husserl, *Investigações Lógicas*, Sexta Investigação, § 46).

Nesse sentido, a sensibilidade desempenha um papel de condição necessária para a manifestação do categorial; ou dito de outro modo, Husserl descobriu, no decorrer da Sexta Investigação, que o conhecimento se funda na sensibilidade, uma vez que é por meio dela que se tem acesso direto ao objeto (*Gegenstand*), necessário para garantir a pretensão de significabilidade aos enunciados científicos – que versam sobre os objetos; e, até mais, ela constitui simbolicamente novos objetos científicos (*Objekt*).

Esse posicionamento de Husserl foi alvo de uma autocrítica bastante prolífica sob diversos aspectos. Mas para os nossos propósitos, as considerações feitas até aqui são provisoriamente o bastante. Não é difícil perceber como na fenomenologia husserliana o conhecimento científico é tematizado como um processo em que as proposições eram constantemente preenchidas em sua carga intuitiva de tal modo a possibilitar uma evidência cada vez mais acentuada, porém, sem a necessidade de mecanismos de refutação. Em linhas gerais, é nisso que consiste uma leitura husserliana do progresso (*sic!*) da ciência. Vejamos agora como Foucault se colocou diante de Husserl, evidenciando sua própria hipótese sobre o conhecimento científico. Para tanto, privilegiaremos sua *História da Loucura*.

2.2. O conhecimento científico segundo Foucault

Ainda que a arqueologia foucaultiana em *História da Loucura* se configure tanto como uma história conceitual, quanto como uma investigação histórica das condições de possibilidade de uma modalidade discursivo-científica (a psiquiatria e a psicologia, como já foi dito anteriormente), estas condições de possibilidade são de uma outra ordem – e mais profunda – que a da ciência. Estas condições de possibilidade são de uma outra ordem, pois Foucault descobre que as mesmas podem e devem ser encontradas na percepção clássica da loucura; uma vez que além de sua anterioridade a qualquer conceito científico ou a qualquer teoria, é na percepção e na dicotomia estrutural entre razão e desrazão, e entre razão e loucura, que se torna possível o nascimento da psiquiatria na Modernidade e em nossa

Contemporaneidade. Foucault mesmo já afirmava isso no Prefácio à primeira edição de *História da Loucura*: “A linguagem da psiquiatria, que é monólogo da razão sobre a loucura só pôde se estabelecer sobre tal silêncio” (Foucault, “Préface”, p. 160).

Este silêncio obsequioso que foi imposto à loucura, na Idade Clássica, nada mais é que a sua punição pelo “mal uso” deliberado de sua liberdade. Ela é desrazão e como tal é imoralidade, pois abdica do “bom uso” da razão. Por isso, foi preciso aprisionar a loucura e retirá-la da cena social de tal modo que se lhe impossibilitasse qualquer manifestação pública e ruidosa. Trata-se aqui de um julgamento ético que conforma – e até mesmo constrange – não somente a desrazão e a loucura, mas também a própria razão; pois todas elas são, antes de mais nada, escolhas éticas. E é aí que elas se cindem e se opõem, pois, como afirma Foucault, “Esta percepção moral da loucura, que é sensível até nas formas do internamento, revela sem dúvida uma separação ainda mal assegurada. Ela prova que a desrazão, na Idade Clássica, não repousa nos confins de uma consciência razoável solidamente fechada em si mesma; mas que sua oposição à razão se mantém sempre no espaço aberto de uma escolha e de uma liberdade. A indiferença a toda forma de distinção rigorosa entre a falta e a loucura indica uma região mais profunda, na consciência clássica, onde a separação razão-desrazão se realiza como uma opção decisiva, na qual está presente a vontade mais essencial e, talvez, a mais responsável do indivíduo” (Foucault, *Histoire de la Folie*, p. 156)⁶.

A percepção clássica da loucura, que tem no internamento sua expressão, é antes de mais nada, de natureza ética. É na ética que nasce tanto a razão, quanto a desrazão, bem como sua oposição. Inevitavelmente se instaura um paradoxo, pois a loucura e a desrazão são precisamente opções éticas embasadas em sua liberdade, isto é uma liberdade de escolha pela imoralidade; a loucura e a desrazão, na Idade Clássica, são imorais não porque erram ou porque cometem faltas morais, mas sim porque são opções deliberadas (e, portanto, racionais) pela imoralidade. O internamento, portanto, é a punição sob a forma da reclusão da loucura e da desrazão: ele as tira de cena, impossibilita o seu escândalo e fascínio públicos, submete-as ao silêncio, ao anonimato e ao esquecimento. Entretanto, só pode fazer isto pelo simples motivo que, ainda assim, loucura e desrazão são em essência livres, ainda que consideradas imorais. A prática do internamento, portanto, visa destituir a liberdade dos espectros da desrazão como punição por sua imoralidade.

Essa percepção clássica da loucura, percepção ética por excelência, sofreu, aos fins do século XVIII, a partir da crise do internamento, uma violenta mutação, de duas ordens. Por um lado, uma crise político-econômica na qual já não mais se identificava a mendicância e a ociosidade como opções

⁶ Doravante nos referiremos à *Histoire de la Folie* pela sigla HF.

morais, de tal modo que se passava a compreender o pobre e o ocioso como possível mão-de-obra e, portanto, como possíveis geradores de riqueza para as nações capitalistas emergentes, ganhando assim uma conotação econômica que substitui sua antiga conotação moral. Por outro lado, trata-se também de uma crise do internamento enquanto punição, na medida em que se passou a considerá-lo como uma punição demasiado rigorosa, injusta (aos outros, não aos loucos), pois infligia ao mesmo tempo a punição pela reclusão e a convivência com seres hediondos – os loucos. Essa dupla crise do internamento, principalmente essa última, denota uma consciência escandalizada e repugnada pela confusão, como diz Frédéric Gros, “de simples libertinos com loucos furiosos. Não é um humanismo atento que isola a loucura no quadro de uma crítica da instituição, mas uma repugnância escandalizada. Não é o enclausuramento (justificado) dos loucos, mas aquele das pessoas de razão que torna esta prática criticável” (Gros, *Foucault et la Folie*, p. 69).

Desse modo, o internamento só se justifica se aplicado tão-somente ao louco⁷. É por isso que em fins do século XVIII foi criada uma “série de casas destinadas a receber exclusivamente os insensatos” (HF, p. 404); e foi em função dessa consciência de repugnância e escândalo, de verdadeiro pavor dos perigos (reais e imaginários) da loucura, que se instaurou aí a figura do médico, com a função de identificar o louco dentre a massa de desarrazoados, mantendo-o recluso nessas pequenas casas de internamento.

O que ocorre assim é ao mesmo tempo uma reorganização institucional e semântica dos espécimes da desrazão, em virtude de sua dissolução semântica. Há reorganização institucional, pois o louco é radicalmente separado das outras figuras da desrazão. Separação esta que é até mesmo geográfica, dada a sua periculosidade para os demais, bem como para os cidadãos livres e saudáveis. A sua separação evitava assim alguma possibilidade indesejável de contágio. Trata-se também de uma reorganização semântica, pois o louco deixou assim de ser compreendido por um viés exclusivamente ético; ele deixou de ser o indivíduo livre e imoral que precisa de punição e correção moral. Em fins do século XVIII, o louco é, em “essência”, um animal, selvagem para a lei, dócil para os médicos (HF, p. 443). Mas já não é mais um indivíduo ao mesmo tempo livre e imoral. Ele não é nem um nem outro; por isso o seu internamento comporta, pela lei (ao menos na França após a Revolução), atenuantes (HF, p. 442)⁸. Eis então que a medicina e a prática de internamento se aproximam, não em função de uma filantropia hospitalar e humanista nem por motivo de progressão

⁸ HF, p. 421: “Por um círculo paradoxal, a loucura aparece finalmente como a única razão de um internamento onde ela simboliza a profunda desrazão”.

⁹ Aqui se presencia uma tensão constante na tese de Foucault que é relativa à relação entre o empírico e o transcendental, em que um episódio histórico, particular, pode ganhar contornos transcendentais e, de certo modo universais; a nosso ver de um modo bastante similar ao problema enfrentado por Husserl na *Krisis*.

científica; mas pela simples possibilidade inicial de cura de um louco e pela continuidade de sua exclusão do meio social enquanto ser perigoso, devido os seus furores (por isso, do ponto de vista legal, o louco é mais do que um simples animal; é também selvagem).

Contudo, a prática do internamento ganha uma nova significação. Ela ainda é coação, porém não da liberdade, que já não se encontra no louco; trata-se de uma coação de sua selvageria, permitindo-lhe alguma liberdade ainda que restrita e controlada, de tal modo que o internamento deixa de ser um simples depósito de indivíduos perigosos para a população, tornando-se um agente de cura, pela liberdade medida e controlada. O internamento ganha assim valores e significações terapêuticas, permitindo um reino médico-antropológico, um reino onde se busca restabelecer ao louco a sua verdade: a de que é um alienado e, portanto, prisioneiro desses estranhos poderes que o bestificam. “O internamento – diz Foucault – deve então ser espaço de verdade, tanto quanto espaço de coação; e só deve ser este para ser aquele. Pela primeira vez se formula esta idéia que tem um peso único sobre toda a história da psiquiatria até a liberação psicanalítica: que a loucura internada encontra nessa coação, nessa vacuidade fechada, nesse ‘meio’, o elemento privilegiado no qual poderão aflorar as formas essenciais de sua verdade” (*HF*, p. 456).

Dessa forma nasce o asilo e a prática asilar, marcados por uma forte conotação médico-terapêutica; trazendo em seu bojo, porém, resquícios originalmente morais. Pois os princípios que justificam o asilo provêm exatamente daquela consciência de repugnância e escândalo, que atinge a sociedade burguesa nascente bem como os próprios condenados como membros da desrazão. Resquícios originalmente morais também, pois as práticas de cura empregadas no asilo significam um retorno moral à razão.

É exatamente a partir dessa medicalização ambígua do espaço do internamento que foi possível objetivar a loucura e o louco, sedimentando-lhe novas significações mediante novos aparatos conceituais e uma nova percepção de sua natureza: o louco continua a ser na Modernidade o outro da razão; mas não como seu limite imposto exteriormente, como uma outra razão que deliberadamente se faz imoral, como figura presente constantemente na tessitura social e racional sem lhe fazer parte, mas ameaçando-as o tempo todo. A loucura, na Modernidade, a partir da medicalização do internamento passa a ser desvio de conduta, mas que não tem sua origem na razão e na liberdade, isto é, sua natureza não é ética. A loucura é a partir de agora alienação que tem causas (determinismos) de origem orgânica, ou social, ou de costumes, mas que não destrói nem mesmo afeta a razão (daí a possibilidade de sua cura). Portanto, como diz Gros, “a medicalização do espaço de segregação permitirá interpretar a loucura como doença mental, e de tratá-la como objeto. (...) colocar o louco como doente mental, é imediatamente aliená-lo nas formas de uma objetividade

constituída. (...) Pois objetivar o louco é já dominá-lo” (GROS, *Foucault et la Folie*, p. 73).

Como se pode notar, pois, Foucault tratou de uma problemática que não é, em sentido estrito, eminentemente epistemológica (mas que, a meu ver não deixa de lançar algumas luzes sobre a racionalidade científica). Ou seja, ainda que Foucault considere, por exemplo, o conceito de “doença mental”, este não recebe nenhum privilégio analítico, nem tampouco exerce alguma função operacional, fundamental para sua análise. Em nenhum momento este conceito evidencia algum problema científico. A loucura, ainda que tenha sido objeto de consideração nos discursos médico-nosográficos da Idade Clássica, não tem qualquer relação com a loucura e com o louco que agora, na Modernidade, mantém-se cativo no asilo. O que se chamou “loucura” e “louco” desde o final do século XVIII é um objeto construído a partir da percepção clássica da loucura; percepção esta que é a um só tempo discursiva e institucional, e eminentemente ética. Certamente, o objeto designado “louco” na Idade Clássica não é o mesmo que designamos atualmente “louco”, uma vez que aquele se situava num reino ético e este no reino do patológico. A palavra é a mesma, mas não designa a mesma coisa. Cada época, especificamente a Idade Clássica e a Modernidade, construiu o objeto que denominou “louco” de tal modo que, discursivamente, são dois momentos distintos, heterogêneos, mas que ainda assim, a Modernidade é ainda uma “continuidade” da Idade Clássica, pois aquela constrói sua própria percepção da loucura e do louco tendo como base, ou como sua condição de possibilidade, a percepção clássica da loucura.

Esta construção do objeto mesmo da medicina psiquiátrica e da psicologia nascentes, no âmbito da percepção clássica, não é uma mera construção conceitual. A criação do conceito de “doença mental” só foi possível através da conjuração do louco a partir de sua condição de desrazão. Há, portanto, uma figura digna de ser percebida, com todas as suas implicações, antes de ser designada conceitualmente e esquadrinhada cientificamente. O conceito de “doença mental” é sobreposto, tal qual uma etiqueta, a um dos espécimes da desrazão, como era identificado e designado na Idade Clássica. Neste sentido, contrário a Canguilhem que defendia tanto uma autonomia do conceito em relação à teoria e às experiências e observações que lhe caberia interpretar, Foucault entendia, em *História da Loucura*, que não era possível atribuir uma absoluta autonomia ao conceito. No caso da constituição do conceito de “doença mental” e da designação do louco como doente mental, foi necessário um processo muito longo de objetivação da loucura e do louco como doença e doente; objetivação essa resultante de uma intrincada estrutura de segregação e dominação sócio-moral (por motivos, então, heterogêneos a qualquer ciência).

Portanto, de uma forma bastante distinta da proposta husserliana, em Foucault a objetivação do louco, mediante sua dominação asilar, é funda-

mental na constituição do conceito de “doença mental” e dos discursos psiquiátrico e psicológico. É neste sentido que se pode dizer que a loucura possibilita a psiquiatria e psicologia: “A ‘psiquiatria científica’ – diz-nos Foucault – do século XIX tornou-se possível. São nesses ‘males dos nervos’ e nessas ‘histerias’, que logo exercitarão sua ironia, que ela encontra sua origem” (HF, p. 315). Assim, conforme assinala Gros, para Foucault, a loucura é “o transcendental de toda psicologia possível” (GROS, *Foucault et la Folie*, p. 79). Contudo, num sentido, como já ficou patente, bem distante das condições de fundação da ciência tão requeridas pela fenomenologia husserliana.

A psiquiatria e a psicologia só puderam nascer graças à percepção clássica da loucura que na sua intencionalidade inerente foi conformando a loucura cada vez mais aos procedimentos de reclusão, impondo-lhe novas matizes significativas, especificando-a dentre os espectros da desrazão e impondo-lhes novos procedimentos de dominação. A objetivação da loucura só foi possível porque a percepção clássica lhe conferiu uma punição de reclusão específica, criando assim condições otimizadas de vigilância e controle. De qualquer modo, evidencia-se que a doença mental não é uma descoberta científica, e enquanto conceito não provém de interrelações conceituais entre as ciências. É mais propriamente o resultado desse processo constante de sedimentações significativas no bojo da dissolução semântica da desrazão. A psiquiatria e a psicologia são exatamente respostas teóricas resultante do posicionamento da figura do médico num universo semântico, num universo de signos já instituídos e reorganizados entre si. A psiquiatria e a psicologia são respostas propositivas (ao mesmo tempo que decorrências) a uma prática impositiva de dominação e objetivação da loucura e do louco. Dessa forma, a objetivação do louco antecede o discurso psicopatológico e, inclusive o condiciona. As psicopatologias são formas de apropriação da loucura enquanto objeto, que por sua vez é constituído e dado anteriormente num âmbito caracteristicamente ético. Nesse sentido, a psicopatologia não pode ser compreendida como um conjunto de atos objetivantes; são atos judicativos, mas não constituem seu objeto de referência; que ela toma antes da percepção ética. Assim, Foucault observa que “o fato de ter dominado sua loucura, de tê-la captado, livrando-a, nos calabouços, de seu olhar e de sua moral, de tê-la desarmado de sua repulsa em seu próprio canto, autorizava o homem a estabelecer, enfim, ele mesmo para si mesmo, esta sorte de relação que se chama ‘psicologia’. É mister que a Loucura cesse de ser a Noite, e transforme-se em sombra fugidia na consciência, para que o homem possa pretender reter **sua** verdade e a desenredá-la em seu conhecimento” (Foucault, “Préface”, p. 165s).

Foucault nos mostra que a objetivação, a constituição de um objeto epistemológico se dá de uma forma não-científica, isto é, por “atos objetivantes” não-cognitivos, como no caso da loucura, de natureza ética. Ou, dito de uma forma, que pode ser compartilhada terminologicamente

tanto por Foucault quanto por Husserl (embora talvez não o possa em termos conceituais), a objetivação da loucura é possível graças a uma percepção e uma modalidade de consciência que, embora objetivantes, não são cognitivas, mas sim éticas. E, como falamos antes, dado que o conhecimento vem por assim dizer *a posteriori*, ele só pode ser interpretado como ato judicativo, mas não como objetivante. Também se deve notar que, diferentemente da dinâmica cognitiva que Husserl estabelece com sua teoria do preenchimento, Foucault evita a crença numa continuidade de complemento e ampliação gradativa do conhecimento acerca de um objeto dado. Pelo contrário, sua teoria da objetivação da loucura, ou sua história do referente, se processa como um mecanismo constante – mas descontínuo, porquanto imprevisível em seus resultados e conseqüências – de dissolução e reorganização semântica.

Foucault, com essa história da objetivação, acaba por refutar não só a crença no poder objetivante do ato cognitivo, como mostra também que o conhecimento científico (ao menos os conhecimentos pretensamente científicos como os ligados à psicopatologia) não se realiza por um processo contínuo de complementação de esboços do objeto; e tampouco produz ou constitui seu próprio objeto em termos ontológicos. Em suma, Foucault refuta praticamente a um só golpe as teses husserianas do preenchimento e da ontologia regional⁹. O que não quer dizer que Foucault rejeite em *História da Loucura* toda e qualquer metafísica, visto que o tempo todo ele recorre liricamente a uma metafísica do esquecimento trágico da loucura, como já tentamos mostrar anteriormente.

Entretanto, antes de concluir esta exposição, parece-me que há ainda uma questão a ser colocada que é a da inter-relação entre a percepção ética do

⁹ O tema da constituição ontológica está presente em Husserl em toda a fase da fenomenologia transcendental, já desde *A Idéia da Fenomenologia* (*Die Idee der Phänomenologie*, 1907), principalmente na Quinta Lição. Nas cinco lições deste livro, Husserl pretende resolver de maneira programática (o que explica o estilo repetitivo e inconcluso do texto) o problema do conhecimento que tem como seu ponto nevrálgico o enigma da correlação entre o conhecimento e seu objeto. Neste sentido Husserl lança o que chamou “a questão fundamental pura”: “Como pode o fenômeno puro do conhecimento atingir algo que lhe não é imanente, como pode o conhecimento (absolutamente dado em si mesmo) atingir algo que não se dá em si absolutamente? E como pode compreender-se este atingir?” (E. Husserl, *A Idéia da Fenomenologia*, p. 27). Trata-se pois para Husserl de refletir sobre o modo próprio do conhecimento, enquanto ato da consciência, e portanto, como vivência, na qual as coisas são dadas. Para tanto, todo o conhecimento proveniente de atitudes naturais, carregado de pressupostos nos quais a realidade é considerada como preexistente à consciência, deve ser suspenso, visando o esclarecimento do conhecimento. É o que Husserl chamou de *epoché* fenomenológica. Pela *epoché*, Husserl constata dois modos de doação dos objetos: a doação transcendental, que é sempre parcial e inacabada, passível de dúvidas; e a doação dos objetos como imanentes ao conhecimento, evidentes e indubitáveis na imanência da *cogitatio*, que são as vivências que se referem à realidade. A questão fenomenológica é, pois, compreender como se dá esta referência, que é a correlação intencional entre a consciência e o objeto. Este objeto imanente à consciência na relação intencional é o que Husserl entende por “fenômeno”.

louco e as consciências enunciativa e analítica da loucura. Como interpretá-las diante de sua interface com a fenomenologia? A nossa hipótese é que elas jogam papel fundamental no estabelecimento da psiquiatria e da psicologia enquanto ciências, na medida em que, em sua interação com o internamento e suas respectivas consciências, permitem uma paulatina, porém tensa, constituição objetiva da loucura sob o signo da cientificidade. “Cada uma dessas formas de consciência é ao mesmo tempo suficiente em si mesma e solidária com todas as outras. Elas são solidárias porque não podem deixar de se apoiar sub-repticiamente umas nas outras; não há um saber da loucura, por mais objetivo que se pretenda, por mais que afirme estar fundado nas formas do conhecimento científico, e somente nelas, que não suponha, apesar de tudo, o movimento anterior de um debate crítico onde a razão se mede com a loucura, experimentando-a ao mesmo tempo na simples oposição e no perigo da imediata reversibilidade; ele supõe também como virtualidade sempre presente em seu horizonte uma separação prática, onde o grupo confirma e reforça seus valores pela conjuração da loucura. Inversamente, pode-se dizer que não existe consciência crítica da loucura que não tente fundar-se ou superar-se em um conhecimento analítico onde se aplacaria a inquietude do debate, onde seriam controlados os riscos, onde as distâncias seriam definitivamente estabelecidas. Cada uma das quatro formas de consciência da loucura indica uma ou muitas outras que lhe serviriam de constante referência, de justificação e de pressuposto” (HF, p. 185s).

A tendência dominante nas historiografias tradicionais, “hagiográficas”, da psiquiatria, e mesmo de viés epistemológico como a de Canguilhem, ou ainda do modelo teleológico husserliano, consiste em atribuir a todo o processo um caráter de reinante cientificidade; ou nos termos de *Histoire de la Folie*, em privilegiar apenas a consciência analítica, presumindo mesmo, “que era necessário procurar aí a verdade total e final da loucura, não passando as outras formas de experiência de simples aproximações, tentativas pouco evoluídas, elementos arcaicos” (HF, p. 187s).

A nossa hipótese pode, portanto, ser colocada de forma mais precisa agora. Se a temática da objetivação parece perpassar todo o texto de *História da Loucura*, há uma outra temática não negligenciada por Foucault, ainda que tenha um espaço bem mais circunscrito. Estou me referindo ao papel da consciência enunciativa no estabelecimento da evidência da loucura e do louco.

Explico: por definição, a consciência enunciativa da loucura consiste na possibilidade de dizer, sem recorrer a nenhum conhecimento “esse aí é um louco” (HF, p. 184). Ora, a consciência enunciativa da loucura tem como sua questão primordial, “como é que se pode designá-lo [o louco], sem errar, na proximidade cotidiana que o mistura a todos aqueles que não são loucos e na inextricável mistura dos traços de sua loucura com os signos

obstinados de sua razão?” (HF, p. 193). Quer dizer, como se pode ter certeza de que alguém é louco? O que garante a certeza que deve nortear a consciência enunciativa da loucura? É sobre isto que Foucault discute na primeira parte do capítulo “O louco no jardim das espécies”. Mas a questão da certeza e da evidência não são colocadas no âmbito do conhecimento, mas sim no campo da filosofia e da crítica, não necessariamente teórica; o que já indica o fosso teórico entre a arqueologia foucaultiana e a fenomenologia husserliana. Se na fenomenologia a evidência implicava numa “adequação” entre consciência cognitiva e realidade; com Foucault é uma questão sobre o que é e não é razoável, como separar o “joio do trigo”. A evidência é o critério pelo qual não apenas se aponta para o louco, mas que também permite reconhecer o louco diante daqueles que não o são. Tanto é que o critério de certeza é estabelecido no campo da razoabilidade e não da loucura. A loucura, como fato mórbido – quer no sentido estritamente físico-somático, quer no sentido psicopatológico – está fora de questão. A evidência não tem um fundo epistêmico sobre o qual pode ser fundada; mas mais, sua natureza não é de ordem nem teórica nem cognitiva (HF, p. 203). Isto porque, segundo Foucault, há uma certa ausência da loucura: não há como determinar com precisão em que consiste a loucura, quais seus signos, sua etiologia, sua manifestação, embora, paradoxalmente, ela esteja por todos os cantos e em todos os lugares. No século XVII, ainda conforme Foucault, a loucura está numa proximidade tamanha com a razão que chega à consubstanciação e indissolubilidade de ambas, permitindo à razão um modo “sábio” de agir e ser. A loucura não é mais a condição de impossibilidade da razão, como se notava a partir de Descartes, estabelecendo um fosso intransponível entre razão e loucura. A loucura é no século XVII necessária para um exercício da razão. Em suma, a loucura “deslizou agora para o lado de uma razão silenciosa que precipita a racionalidade lenta do raciocínio, embaralha suas linhas aplicadas e supera, no risco, suas apreensões e suas ignorâncias. Enfim, a natureza da loucura consiste em ser uma secreta razão – pelo menos, em não existir a não ser para ela e por ela, de só ter no mundo uma presença preparada antecipadamente pela razão e já alienada nela” (HF, p. 195).

Dessa forma, a loucura passa a ocupar não o papel de uma abolição e nem de um estágio da razão. Ela é para a razão o elemento fundamental que lhe confere uma natureza racional-prática. Neste sentido, a loucura se encontra difusa. E, portanto, daí segue a dificuldade de realmente identificá-la. Sua ausência, então, é apenas dificuldade de apresentar signos que facilmente a identifiquem. Por isso, mesmo que, nesta ausência da loucura, o louco se faz tão evidente¹⁰. A consciência enunciativa é um processo de

¹⁰ HF, p. 197: “O fato de não ter nem signo certo nem presença positiva faz com que se ofereça paradoxalmente numa imediatez sem inquietações, totalmente estendida em sua superfície, sem retorno possível para a dúvida. Mas nesse caso ela não se oferece como loucura; ela se apresenta sob os traços irrecusáveis do louco”.

reconhecimento não da loucura, mas do louco, de uma forma indubitável. Como se garante essa indubitabilidade do reconhecimento do louco?

O procedimento que garante a indubitabilidade do reconhecimento do louco não é a intuição direta do objeto apreendido pela consciência no ato cognitivo, como previa Husserl. Para Foucault, primeiramente, o processo é indireto, já que é impossível perceber a loucura e, pois, conhecê-la como doença. Deste modo, a evidência não é da ordem do conhecimento, visto que, nesse momento reina uma modalidade de incerteza epistêmica acerca da loucura. O que é então evidente é o louco, e não a loucura. Mas ainda fica a pergunta: como é possível reconhecer com tanta certeza um louco diante da multidão de homens razoáveis? Parte da resposta já foi esplanada: é possível conhecê-la de forma indireta, já que a loucura se encontra disseminada no próprio exercício da razão; é a loucura que, na realidade, como uma razão terceira e como *Ancilla rationis*, como serva da razão, confere razoabilidade à razão. Trata-se de um reconhecimento indireto porque parte da própria razão em seu exercício razoável e coerente, uma vez afrontada pelo comportamento negativo – de ruptura, de perturbação da ordem e da razoabilidade – do louco. O louco se insurge brusca e pontualmente contra a calma da razão, que absorveu e retirou a loucura de cena, como “irrecusável diferença” (HF, p. 198).

O louco se faz imediatamente evidente face a essa sua condição de ruptura. Assenta-se aí a caracterização foucaultiana da evidência – bastante distinta da de Husserl –, isto é, enquanto proveniente do fato de que o louco é reconhecido como uma alteridade e como uma diferença. Ora, para Husserl, além da evidência ser de caráter cognitivo, ela comporta uma tese de adequação entre o sujeito que conhece e o objeto a ser conhecido; com Foucault, a evidência não apenas não é de ordem epistêmica, como também não implica numa adequação e, por conseguinte, numa unidade. Para Foucault a evidência é regida pelo signo da diferença impossível de ser negada e negligenciada na alteridade do louco reconhecida pelo sujeito razoável. Neste sentido, a evidência foucaultiana implica uma dissociação: é no confronto exigido pela diferença brusca e pontual da alteridade radical do louco que ele se faz evidente. Não é um mero jogo de alteridade, pois a alteridade do louco é mais radical do que a dos demais desarrazoados. O louco é um outro dentre os outros. Ele não é reconhecido mais como uma figura da desrazão, mas como alguém que afronta até no seio mesmo das figuras da desrazão. “O louco é o outro em relação aos outros: o outro – no sentido da exceção – entre outros – no sentido do universal. (...) Entre o louco e o sujeito que pronuncia ‘esse aí é um louco’, estabelece-se um enorme fosso, que não é mais o vazio cartesiano do ‘não sou esse aí’, mas que se encontra ocupado pela plenitude de um duplo sistema de alteridade: distância doravante inteiramente povoada de pontos de referência, por conseguinte mensurável e variável; o louco é mais ou menos diferente no grupo dos outros que, por sua vez, é mais ou menos universal. O louco

torna-se relativo, mas nem por isso está mais desarmado de seus poderes perigosos; ele que, no pensamento da Renascença, figurava a presença próxima e perigosa, no âmago da razão, de uma semelhança demasiado interior, é agora repellido para outra extremidade do mundo, posto de lado e mantido sem condições de inquietar, por uma dupla segurança, uma vez que representa *a diferença do Outro na exterioridade dos outros*” (HF, p. 199).

Portanto, não ocorre nenhuma espécie de síntese cognitiva. Antes e de modo mais fundamental, o que ocorre é uma experiência de radical diferenciação no bojo da relação entre o Eu e o Outro, da relação entre ipseidade e alteridade; é a constatação da evidência da diferença. Se há uma síntese, seguramente não é no contexto dessa constatação. A única síntese que ocorre é a do reconhecimento indubitável da diferença com a prática médico-teórica da nosografia da loucura. A nosografia da loucura colocava-a no rol das demais doenças, obedecendo a uma ordem racional de classificação. Mas o ímpeto classificatório não conseguia dar conta de responder ou de evidenciar a verdade da loucura como doença; o que ela invariavelmente encontrava de modo mais ou menos direto, ou ao menos de forma análoga, eram as experiências morais. O que efetivamente se encontrava para além das classificações, “no nível geral e abstrato das Ordens” (HF, 215), eram as formas concretas da desrazão. “É aí que se opera a síntese entre a loucura em geral, cuja análise se tenta, e o louco, já familiarmente reconhecido na percepção e cuja diversidade se tenta resumir em alguns tipos maiores” (HF, p. 216). Ora, as classificações nosológicas da loucura falharam porque não foram admitidas durante a Idade Clássica. Entretanto, seu ímpeto classificatório terá eco nas classificações psiquiátricas do século XIX e XX¹¹; uma vez que se assenta na estrutura do reconhecimento da diferença, personificada na relação médico-doente. “Nesse novo mundo da patologia, tão desacreditado e ridicularizado desde o século XIX, algo de importante está acontecendo, e sem dúvida pela primeira vez na história da medicina: a explicação teórica se vê coincidir com uma dupla projeção: a do mal, pelo doente, e a da supressão do mal, pelo médico. As doenças dos nervos autorizam as cumplicidades da cura. Todo um mundo de símbolos e imagens está nascendo, no qual o médico vai inaugurar, com seu doente, um primeiro diálogo” (HF, p. 222).

¹¹ HF, p. 219: “No momento em que começarão as grandes sínteses psiquiátricas e os sistemas da loucura, será possível retomar as grandes espécies da desrazão tais como foram transmitidas (...) Os rostos já desenhados e reconhecidos da loucura não foram modificados pelas construções nosológicas; a divisão em espécies quase vegetais não conseguiu dissociar ou alterar a solidez primitiva de seus caracteres. De uma extremidade à outra da era clássica, o mundo da loucura articula-se segundo as mesmas fronteiras. Caberá a outro século descobrir a paralisia geral, dividir entre as neuroses e as psicoses, identificar a paranóia e a demência precoce; a outro ainda caberá delimitar a esquizofrenia. Esse paciente trabalho de observação não é conhecido dos séculos XVII e XVIII”.

É nesse contexto de síntese, enfim, que a certeza será um elemento epistêmico para a prática e para o conhecimento médico-psiquiátrico. A certeza e a evidência não são, portanto, elementos integrantes da estrutura formal, da essência da ciência, como pretendia Husserl. No contexto da psiquiatria, a certeza e a evidência são elementos do reconhecimento moral, apropriadas e sintetizadas com um ímpeto classificador que permaneceu presente, mas em desuso, durante toda a Idade Clássica. A racionalidade médico-psiquiátrica não conta com a certeza e com a evidência como seus elementos inerentes; retoma-os para si amalgamando-os com outros elementos que em outras épocas foram até recusados. Não é, portanto, a uma consciência fundante que Foucault se volta para dar conta de compreender o conhecimento psiquiátrico em sua pretensão de cientificidade; e mais, não é a uma consciência fundante que se volta para apreender a nossa racionalidade moderna e contemporânea em seu arroubo de cientificidade.

Referências Bibliográficas

FOUCAULT, Michel. Préface. In FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits*. Tome I. Paris: Gallimard, 1994, p. 159-167.

FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits*. Tomes I – IV, Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la Folie à l'Âge Classique*. Paris: Gallimard, 1972.

FOUCAULT, Michel. *L'Archéologie du Savoir*. Paris: Gallimard, 1969.

FRANK, Manfred. *Qu'est-ce que le Neo-Structuralisme?* Trad. Christian Berner. Paris: Éditions du Cerf, 1989.

GONZÁLEZ PORTA, Mario Ariel. ¿Qué es 'filosofía contemporánea'? (La unidad de la filosofía contemporánea desde el punto de vista de la historia de la filosofía). In *Transformação* 25 (2002): 29-52.

GROS, Frédéric. *Foucault et la Folie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

HUSSERL, Edmund. *A Idéia de Fenomenologia*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1990.

HUSSERL, Edmund. *Idées Directrices pour une Phénoménologie et une Philosophie Phénoménologiques Pures*. Livre Second: *Recherches Phénoménologiques pour la Constitution*. Trad. Éliane Escoubas. Paris: Presses Universitaires de France, 1982.

HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas: Sexta Investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica*. Trad. Zeliko Loparic. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

HUSSERL, Edmund. *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendantale*. Trad. Gérard Granel. Paris: Gallimard, 1999.

KUSCH, Martin. *Linguagem como Cálculo versus Linguagem como Meio Universal*. São Paulo: Editora UNISINOS, 2001.

MALDONADO, Carlos Eduardo. *Introducción a la Fenomenología a partir de la Idea del Mundo: la filosofía de Husserl*. Santafé de Bogotá: Centro Editorial Javeriano (CEJA), 1995.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. Sensibilidade e Entendimento na Fenomenologia. *Manuscrito* 23, 2 (2000): 207-250.

NALLI, Marcos A. G. “A Arqueologia na Encruzilhada: Foucault entre a Fenomenologia e o Estruturalismo”. In HANSEN, Gilvan L. / CENCI, Elve M (org.). *Racionalidade, Modernidade e Universidade: Festschrift em homenagem a Leonardo Prota*. Londrina: EDUEL, 2000, p. 217-237.

NALLI, Marcos A. G. Os Percalços Fenomenológicos na Arqueologia: Algumas notas sobre intencionalidade e percepção em *Histoire de la Folie*. In *Modernos e Contemporâneos* 2 (2001): 61-84.

NALLI, Marcos. *Foucault e a Fenomenologia: Uma leitura da Proto-Arqueologia e de Histoire de la Folie (1954-1961)*. Campinas: s.n., 2003.

SZILASI, Wilhelm. *Introducción a la Fenomenología de Husserl*. (trad. de Ricardo Maliandi), Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1973.

WILLARD, Dallas. Knowledge. In: SMITH, Barry & SMITH, David W. (ed.). *The Cambridge Companion to Husserl*. New York: Cambridge University Press, 1995, p. 138-167.

Endereço do Autor:

Rua Araçatuba, 580 - Bl. 03 - Apto. 502
86062-340 Londrina - PR