

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATOLICA DO PARANÁ  
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**CARLOS RENATO MOITEIRO**

**ENTRE A LOUCURA E A RESISTÊNCIA: A MÍSTICA COMO  
EXPERIÊNCIA DA MARGEM NO PENSAMENTO DE MICHEL  
FOUCAULT**

**CURITIBA**

**2018**

CARLOS RENATO MOITEIRO

**ENTRE A LOUCURA E A RESISTÊNCIA: A MÍSTICA COMO  
EXPERIÊNCIA DA MARGEM NO PENSAMENTO DE MICHEL  
FOUCAULT**

Tese apresentada à Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola de Educação e Humanidades, como requisito para a obtenção do título de Doutor em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Cesar Candioto.

CURITIBA

2018

Dados da Catalogação na Publicação  
Pontifícia Universidade Católica do Paraná  
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR  
Biblioteca Central  
Edilene de Oliveira dos Santos CRB 9 / 1636

M715e  
2018 Moiteiro, Carlos Renato  
Entre a loucura e a resistência : a mística como experiência da margem no  
pensamento de Michel Foucault / Carlos Renato Moiteiro ; orientador, Cesar  
Candiotto. -- 2018  
247, [12] f. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba,  
2018  
Bibliografia: f. [248-259]

1. Filosofia. 2. Mística. 3. Resistência (Psicanálise). 4. Loucura. 5. Conduta.  
6. Foucault, Michel, 1926-1984. I. Candiotto, Cesar. II. Pontifícia Universidade  
Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título

CDD 20. ed. – 100



Pontifícia Universidade Católica do Paraná  
Escola de Educação e Humanidades  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia - *Stricto Sensu*

**ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE TESE N.º 26  
DEFESA PÚBLICA DE TESE DE DOUTORADO DE**

**Carlos Renato Moiteiro**

Aos cinco dias do mês de novembro de dois mil e dezoito, às nove horas e trinta minutos na sala 8 de Pós no segundo andar da Escola de Educação e Humanidades desta Universidade realizou-se a sessão pública do exame de Tese do doutorando **Carlos Renato Moiteiro** intitulada: ENTRE A LOUCURA E A RESISTÊNCIA: A MÍSTICA COMO EXPERIÊNCIA DA MARGEM NO PENSAMENTO DE MICHEL FOUCAULT. A Banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Cesar Candiotta, Dr. Marcos Alexandre Gomes Nalli, Dr. Eladio Constantino Pablo Craia, Dr. Fabiano Incerti, e Dr. Edelcio Ottaviani. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Cesar Candiotta, o candidato fez uma exposição sumária da tese, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e à defesa do candidato. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado o candidato APROVADO em sua defesa de tese conforme as notas e o conceito registrados abaixo. Após a proclamação dos resultados, o presidente da banca OUTORGA ao candidato o título de Doutor em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 14 h 20 min. lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora.

O avaliador professor doutor Edelcio Ottaviani, teve participação na banca de Defesa de Tese por videoconferência e está de acordo com as notas e conceitos descritos.

MEMBROS DA BANCA		ASSINATURA	NOTA
Prof. Dr. Cesar Candiotta – PUCPR			9.8
Prof. Dr. Eladio Constantino Pablo Craia – PUCPR			9.7
Prof. Dr. Fabiano Incerti – PUCPR			9.7
Prof. Dr. Marcos Alexandre Gomes Nalli – UEL			9.7
Prof. Dr. Edelcio Ottaviani – UNIFAI		Parecer anexo a esta ata	10.0
<b>MÉDIA FINAL</b>	<u>9.8</u>	<b>CONCEITO</b>	<u>A</u>

**Prof. Dr. Jelson Oliveira**  
Coordenador do Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia - *Stricto Sensu*

Dedico este trabalho à Sebastiana de Lourdes Tribioli (1946-2018),  
que nos ensinou com sua vida de oração e com seu exemplo de amor a  
nós, sobrinhos, filhos e filhas do coração,  
o sentido da palavra mística.

## AGRADECIMENTOS

À Pontifícia Universidade Católica do Paraná que, mediante seu programa de incentivo à qualificação docente, possibilitou a realização desta pesquisa.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Cesar Candiotto, que tem me acompanhado nesta trajetória desde a graduação, pelos conselhos, indicações, sugestões, partilhas e, sobretudo, pela paciência e disposição no orientar.

Aos professores Dr. Ericson Sávio Falabretti e Dr. Jelson Oliveira, coordenadores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCPR no período de desenvolvimento desta pesquisa, pela disponibilidade constante em solucionar dúvidas e apontar caminhos.

Aos professores Dr. Marcos Nalli e Dr. Fabiano Incerti, pelas recomendações, críticas, conselhos e estímulo dados por ocasião da banca de qualificação. Ao Prof. Dr. Edelcio Ottaviani, pelo incentivo em prosseguir na pesquisa de um assunto tão pouco analisado em Foucault e com tantas possibilidades teóricas. Ao Prof. Dr. Eladio Constantino Pablo Craia, pelas constantes partilhas do tema e do objeto de pesquisa, e por auxiliar-me na superação do viés metafísico do tema. Ao Prof. Dr. Daniel Omar Perez, pela indicação das primeiras leituras e pela confrontação lúcida e perspicaz do problema inicial. Aos demais mestres – Anor Sganzerla, Bortolo Valle, Francisco Verardi Bocca, Kleber Candiotto, Maria Cecília Barreto Amorim Pilla, Sirley Terezinha Filipak, Ângela Gusso e Rosane de Mello Nicola –, por terem me acompanhado e incentivado em todo o meu percurso acadêmico.

Ao Prof. Dr. Geovani Viola Moretto Mendes, coordenador do Curso de Filosofia da PUCPR, companheiro de doutoramento e de docência, pela partilha, amizade e fraternidade de sempre. Aos professores do Curso de Filosofia e do Eixo de Formação Humana – Abel Ribeiro, Andreia Cristina Serrato, Darli Sampaio, Diana Chao Decock, Edile Fracaro Rodrigues, Eduardo Ribeiro, Federico Ferraguto, Fernanda Bertuol, Fred Trevisan, Haroldo de Paula, Iziquel Radvanskei, Leo Peruzzo Jr., Mauro Pellissari, Miguel Rigoni, Paulo Sérgio Guimarães, Rodrigo Alvarenga, Rosani Kucarz, Sérgio Barbosa Rodrigues, Sérgio Luís do Nascimento, Valdir Borges e Wilton Borges –, a quem devo muito do que sou, como pessoa e como professor, pelo apoio cotidiano na pesquisa, em sala de aula e fora dos muros da universidade. Aos demais colegas de docência, especialmente da Escola de Educação e Humanidades e da Escola de Comunicação e Artes da PUCPR – Adalgisa Oliveira Gonçalves, Adriana Mocelim, Ana Maria Eyng, Cauê Kruger, Cezar Bueno de Lima, Cicero Lira, Clelia Peretti, Criselli Maria Montipó, Daniel Pala Abeche, Daniele Saheb, Edival de Moraes, Eduardo Quadros da Silva, Etiane Caloy, Evary Elys Anghinoni, Fabiane Lopes, Fabio

Henrique Feltrin, Fernanda Brandalise Bogoni, Gilmar Bornatto, Julio Cesar Leite, Luiz Domingos Costa, Maria Alice Witt, Mário Antonio Sanches, Mary Rute Esperandio, Mirian Castellain Guebert, Mozart Gonçalves, Otto Winck, Paulo Cesar de Barros, Priscila Ximenes do Nascimento, Ricardo Padilha Vianna, Silvia Monteiro Pazello, Solange Fernandes, Suyanne Tolentino de Souza, Viviane Alves Kubo Munari, William Franco e Wilson Maske – bem como aos amigos Adriano Augusto Miranda e Fernando Arns, companheiros nesta arte sublime de ensinar e aprender, por sempre se fazerem presentes e interessados no andamento da pesquisa. Tenham certeza que cada um de vocês contribuiu de alguma forma para que eu chegasse até aqui.

Aos colegas de pesquisa Thiago Fortes Ribas, Mariana Scarpa, Daniel Verginelli Galantin, Flavio Justino Fêo, Tiaraju Dal Pozzo Pez, Roosevelt Arraes, Evandro da Mata, Carol Coraça, Luciana Kadlubitski, Renan Pavini, Paula Mitter de Carvalho, June Maria Passos Rezende e Stela Maris da Silva, pelo companheirismo e compartilhamento de opiniões e impressões sobre a pesquisa. Aos ex-orientandos de graduação, Johnny Gil Melchiades, Marcelo Marques Duarte e Rafaela Cardoso, pela colaboração no trabalho.

Aos amigos e antigos colegas de trabalho da Universidade Estadual da Paraíba, Carlos Adriano, Eveline Alvarez, Francisco José Dias, Genivaldo Monteiro, Maria Simone Marinho Nogueira, Marta Furtado, Monaliza Rios, Paula Renata Cairo, Rita Cavalcante, Suênio Stevenson e Waldecir Ferreira Chagas, que mesmo na distância sempre se fizeram presentes, pela amizade que ultrapassa a “lonjura” e apoio na conclusão deste trabalho.

Aos amigos Adriana Macedo e Fellipe Veiga, Adelita Cardoso, Aedson Gomes, Danilo Santos, Elcio Rochinski, Gilson e Raquel Cardoso, Jaqueline Belo, Mariana Adamastor, Pe. Daniel Lima, Pe. Ednaldo Costa, Pe. Jefferson Costa, Pe. Sival Soares, Pe. Sinval da Silva Jr., Diác. Reinaldo Alves, Thiago Assis e Xenocrates Amon Mello, pela fraternidade e compreensão neste tempo de repetidas ausências. Ao Erickson Moraes Neves, pelo apoio cotidiano, até quando foi possível. Ao Diogo Cavazotti, que me motivou a seguir em frente no momento de maior dificuldade. Ao André Fernandes Suzi, pelo apoio, carinho, atenção, companheirismo, solidariedade e cuidado nos últimos meses de desenvolvimento deste trabalho.

Aos leigos e leigas passionistas da CLP Jesus Libertador – Cristina Kulik, Claudete e Donizete Miranda, Emerson Amador e Cleusa Ribeiro, Mirna Missae, Jucimara e José Ribeiro, Lauro Oliveira e Caroline Jung, Lilian Gomes, Robson Mendonça e Sônia Fioravante Dândalo – pela mística partilhada no seguimento da espiritualidade paulocruciana. Às monjas

passionistas do Mosteiro São Paulo da Cruz, em especial à Me. Marta Moreira, pelas contínuas orações.

Aos meus pais, José Carlos Moiteiro e Luzia de Lourdes Tribioli Moiteiro; aos meus irmãos e cunhados, Rita de Cássia Moiteiro Simões e Tiago Chinez Simões, José Ricardo Moiteiro e Andrea de Oliveira Gamboni Moiteiro; e à minha tia Benedita Tribioli. Mesmo na distância e nas minhas sucessivas ausências, vocês se fizeram presença, oração, família. A vocês, meu obrigado mais que especial.

Aos amigos *in memoriam* Isabel Coura, Marisa Tayra e Jerson Darif, na esperança do reencontro.

A Deus, doador de toda Vida e todo Bem, pelo dom da existência concedida e todos os dias reofertada, nosso profundo agradecimento.



“Os caminhos do pensamento divino vão para seu objetivo por matagais e sombras espessas que nenhum olhar conseguiria penetrar.”

(Ésquilo, *Suplicantes*, v. 93, apud Michel Foucault, *Aulas sobre a vontade de saber*, p. 14.)

“No movimento que lhe é próprio, a mística busca ir ao encontro – ela teve de passar pela noite – da positividade de uma existência abrindo com ela uma comunicação difícil. E mesmo quando esta existência contesta a si mesma, escava-se no trabalho de sua própria negatividade para retirar-se indefinidamente em um dia sem luz, em uma noite sem sombra, em uma pureza sem nome, em uma visibilidade livre de toda figura, numa visibilidade sem obstáculo, ela não deixa de ser um abrigo onde a experiência pode encontrar seu repouso. Abrigo que acolhe tanto a lei de uma Palavra quanto mesmo tempo a lei de uma palavra como a superfície aberta do silêncio; já que, segundo a forma da experiência, o silêncio é sopro inaudível, primeiro, desmesurado de onde pode vir todo discurso manifesto; ou ainda a palavra é o reino que tem o poder de se conter-se na expectativa de um silêncio.”

(Michel Foucault, *La pensée du dehors*, p. 565)

“[...] Quando chegaremos ao fim de nossos cuidados e nossas precauções? Quando todas essas sombras de Deus não nos perturbarão mais? Quando teremos despojado inteiramente a natureza de seus atributos divinos?”

(Friedrich Nietzsche, *Le Gai savoir*, livro III, §109)

“Cá embaixo [...] as pessoas estavam paradas olhando o céu. Enquanto olhavam, o mundo inteiro ficou em silêncio completo, e um bando de gaivotas cruzou o céu, primeiro uma gaivota na frente, depois as outras, e nesse silêncio e paz extraordinária, nessa palidez, nessa pureza, os sinos bateram onze vezes, o som desaparecendo aos poucos lá entre as gaivotas.”

(Virginia Woolf, *Mrs. Dalloway*.)

## RESUMO

No curso ministrado no Collège de France em 1978, *Segurança, Território, População*, o filósofo francês Michel Foucault (1926-1984) apresenta a experiência mística da Baixa Idade Média e início da Modernidade como uma forma de resistência que, diante do poder pastoral, estabelecido como dispositivo de condução das condutas, procurou constituir uma conduta outra, um modo diferente de conduzir-se a si mesmo e aos demais, sendo classificada pelo filósofo, em conjunto com a ascese e outras formas de resistência do mesmo período, no rol das contracondutas. Muito antes deste curso, no entanto, Foucault já teria tratado da mística como experiência limite, ao referir-se a ela nos escritos da década de 1960, encontrando-se problematizada no interior dos *tableaux* arqueológicos nos quais ela se insere e marcada igualmente pelas descontinuidades que os delimitam. No texto *O pensamento do fora* (1966), ao questionar-se sobre a possibilidade de a experiência mística instituir-se como um fora (*déhors*) do pensamento, Foucault abre espaço para o estabelecimento do problema que orienta esta pesquisa: Pode a mística ser concebida como um pensamento do fora, exterior aos mecanismos constitutivos dos quadros de saber e das relações entre saber e poder de uma determinada época e cultura? Para responder a esta questão, procuramos percorrer a produção filosófica do autor, privilegiando obras e cursos, desde a publicação de *História da Loucura* em 1961, até o curso de 1978 supracitado, e organizando nossa investigação em três seções: no primeiro capítulo, uma incursão em torno das estratégias metodológicas utilizadas pelo filósofo para a constituição de seu quadro de análise, antecedida por uma breve definição do conceito de mística em alguns autores que o precederam ou lhe foram contemporâneos (James, Bergson, Bouyer e Certeau); no segundo capítulo, uma investigação sobre como o autor apresenta o conceito de mística nos escritos da década de 1960, nos quais a experiência mística é retratada diante da transição entre a experiência clássica e a experiência moderna da loucura, a partir da qual, ao ser posta ao lado das demais figuras da loucura, teria sofrido um processo de contínua patologização pelo saber médico-psiquiátrico, levando ao seu ocultamento entre as formas do delírio místico e da melancolia devota; por fim, no terceiro capítulo, um exame das relações de poder que se organizam em torno da mística, procurando objetivá-la, e contra as quais esta pôde ser estabelecida como resistência, na forma de uma contraconduta. Defendemos, assim, a hipótese de que a mística, na perspectiva de Foucault, *não* pode ser considerada um pensamento do fora: como evento de pensamento, ela encontra-se delimitada pelo quadro arqueológico no qual está inserida, circunscrita pelas positivities e conjuntos de enunciados possíveis de uma determinada época ou cultura, e igualmente objetivada pelas relações de saber-poder historicamente constituídas, mas diante das quais estabelece uma agonística que, se não a permite passar totalmente para o fora do pensamento, faz com que esteja no limite, na *margem*, atuando como contraconduta.

*Palavras-chave:* Michel Foucault. Mística. Loucura. Pastorado. Margem. Resistência. Contraconduta.

## ABSTRACT

In the lectures ministered at the Collège de France in 1978, *Security, Territory, Population*, the French philosopher Michel Foucault (1926-1984) presents the mystical experience of the Late Middle Age and Early Modernity as a form of resistance that, faced with pastoral power, established as a conduction of conducts dispositif, sought to constitute an other conduct, a different way of conducting oneself and the others, being classified by the philosopher, together with askesis and other forms of resistance of the same period, in the roster of the counter-conducts. Long before these lectures, however, Foucault would have treated mystic as a limit experience, by referring to it in the writings of the 1960s, remaining problematized within the archaeological *tableaux* in which it is inserted and marked with the same discontinuities that define them. In the text *The Thought from Outside* (1966), by questioning the possibility of mystical experience set itself as an outside (*déhors*) of the thought, Foucault unclosed the space for the establishment of the problem that guides this research: It can the mystic be conceived as a thought of the outside, external to the constitutive mechanisms of the frames of knowledge and the relations between knowledge and power of a given epoch and culture? In order to answer this question, we sought to cover the author's philosophical production, by focusing on works and lectures, from the publication of *Madness and Civilization* in 1961 until the lectures of 1978 fore mentioned, and organizing our research in three sections: in the first chapter, an incursion around the methodological strategies used by the philosopher to the constitution of his analysis table, anteceded by a brief definition of the concept of mystic in some authors who preceded him or were contemporaries (James, Bergson, Bouyer e Certeau); in the second chapter, an investigation into how the author presents the concept of mystic in the writings of the 1960s, in which mystical experience is portrayed against the transition between the classical experience and the modern experience of madness, from which, sided next to the other figures of madness, it would have undergone a process of continuous pathologization by medical-psychiatric knowledge, leading to its hiddenness between the forms of mystic delirium and devout melancholy; finally, in the third chapter, an examination of the relations of power that were organized around the mystic, seeking to objectify it, and opposite which it could be established as resistance, in the form of counter conduct. We thus defend the hypothesis that mystic, at Foucault's perspective, can *not* be considered a thought of the outside: as an event of thought, it is delimited by the archaeological framework in which it is inserted, circumscribed by the positivities and ensemble of possible statements of a certain epoch or culture, and also objectified by historically constituted relations of knowledge-power, but in face of which it establishes an agonistic that, if it does not allow the mystic pass totally to the outside of thought, causes it to be at the limit, at the margin, acting as a counter-conduct.

*Key words:* Michel Foucault. Mystic. Madness. Pastorate. Margin. Resistance. Counter-conduct.

## LISTA DE ABREVIATURAS

GEA	<i>Gênese e estrutura da Antropologia de Kant</i>
HL	<i>História da loucura na idade clássica</i>
DMP	<i>Doença mental e psicologia</i>
NC	<i>O nascimento da clínica</i>
PC	<i>As palavras e as coisas</i>
NFM	<i>Nietzsche, Freud, Marx</i>
AS	<i>Arqueologia do saber</i>
TPH	<i>Teatrum Philosophicum</i>
OD	<i>A ordem do discurso</i>
AVS	<i>Aulas sobre a vontade de saber</i>
NGH	<i>Nietzsche, a genealogia e a história</i>
RD	<i>Resposta à Derrida</i>
RH	<i>Retornar à História</i>
VFJ	<i>A verdade e as formas jurídicas</i>
PP	<i>O poder psiquiátrico</i>
AN	<i>Os anormais</i>
VP	<i>Vigiar e punir</i>
HS1	<i>História da sexualidade, 1: a vontade de saber</i>
DS	<i>Em defesa da sociedade</i>
STP	<i>Segurança, Território, População</i>
GV	<i>Do governo dos vivos</i>
GSO	<i>O governo de si e dos outros</i>
CV	<i>O governo de si e dos outros, 2: a coragem da verdade</i>
HdS	<i>A hermenêutica do sujeito</i>
HS2	<i>História da sexualidade, 2: o uso dos prazeres</i>
HS3	<i>História da sexualidade, 3: o cuidado de si</i>
DE I	<i>Ditos e escritos, vol. 1</i>
DE II	<i>Ditos e escritos, vol. 2</i>
HS4	<i>História da sexualidade, 4: as confissões da carne</i>

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>12</b>
<b>CAPÍTULO I – PRESSUPOSTOS METODOLÓGICOS PARA A ANÁLISE DO CONCEITO DE MÍSTICA EM FOUCAULT: MARCOS PARA UMA ARQUEOGENEALOGIA DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA.....</b>	<b>30</b>
1. EM TORNO DE UMA DEFINIÇÃO: LEITURAS DO CONCEITO DE “MÍSTICA” NA HISTORIOGRAFIA DO SÉCULO XX.....	34
2. A IDEIA DE RUPTURA E A QUESTÃO DO DESCONTÍNUO NAS ARQUEOLOGIAS DE FOUCAULT .....	45
3. DA ARQUEOLOGIA DAS FORMAÇÕES DISCURSIVAS À GENEALOGIA DAS RELAÇÕES DE PODER: NOTAS DE UMA PASSAGEM.....	60
<b>CAPÍTULO II – MÍSTICA, LOUCURA E DESRAZÃO: A EXPERIÊNCIA MÍSTICA NOS ESCRITOS DA DÉCADA DE 1960 .....</b>	<b>105</b>
1. DA <i>STULTITIA CRUCIS</i> AO <i>DÉLIRE MYSTIQUE</i> : A EXPERIÊNCIA CRISTÃ DA LOUCURA, DO RENASCIMENTO À ERA CLÁSSICA .....	106
2. A QUESTÃO CARTESIANA E O OCULTAMENTO DA MÍSTICA ENTRE AS FORMAS DA DESRAZÃO: UMA PROBLEMATIZAÇÃO.....	125
3. DA DESRAZÃO AO <i>DÉLIRE MYSTIQUE</i> : A PATOLOGIZAÇÃO DA MÍSTICA PELO SABER MÉDICO-PSIQUIÁTRICO .....	137
<b>CAPÍTULO III – ENTRE A PATOLOGIZAÇÃO E A RESISTÊNCIA: A MÍSTICA NOS ESCRITOS E CURSOS DA DÉCADA DE 1970 .....</b>	<b>155</b>
1. O “TEATRO DAS POSSESSÕES”: MÉDICOS, ECLESIASTICOS E A ORIGEM DA PATOLOGIZAÇÃO DA MÍSTICA NO SÉCULO XVII .....	164
2. ENTRE O NORMAL E O PATOLÓGICO: A MÍSTICA NO CURSO DE 1973-1974, <i>O PODER PSIQUIÁTRICO</i> .....	168
3. DA LOUCURA À DIREÇÃO DE CONSCIÊNCIA: MÍSTICA, CONFISSÃO E ANORMALIDADE NO CURSO DE 1974-1975, <i>OS ANORMAIS</i> .....	173
4. O PODER PASTORAL E AS CONTRACONDUTAS: A MÍSTICA COMO RESISTÊNCIA NO CURSO DE 1978, <i>SEGURANÇA, TERRITÓRIO, POPULAÇÃO</i> .....	183
5. POSSESSAS E CONVULSIONÁRIAS, VIDENTES E ANORMAIS: DO PASTORADO À PSIQUIATRIZAÇÃO DA EXPERIÊNCIA MÍSTICA.....	201
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>215</b>
<b>APÊNDICE – <i>AMENS ET SANCTIMONIALIS</i> .....</b>	<b>225</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>248</b>

## INTRODUÇÃO

A presente pesquisa nasce de uma suspeita: a de que algo teria mudado, na proposição dos enunciados sobre a mística, ao longo dos séculos, no ocidente. Algo como uma *ruptura*, uma *descontinuidade* no campo da formulação dos saberes na cultura ocidental, em especial a partir do Renascimento e da Idade Clássica, pôde se abrir no horizonte de uma nervura, e com isso deslocar a percepção sobre a mística e os fenômenos místicos, que permitiram passar de uma visão propriamente afirmativa, ou ao menos favorável, durante toda Idade Média e até o limiar do século XVI, para uma compreensão puramente negativa e patologizada pela psiquiatria do século XIX, pela qual será tratada na forma de uma patologia mental, a do *delírio místico*. É esta a história que permeia as linhas deste trabalho, a história da mística como delírio patológico.

Nasce também de uma conjectura, inicialmente dada a nós pela leitura dos trabalhos de Michel de Certeau (1925-1986), filósofo e historiador jesuíta francês que, em certo momento, teria indicado que suas investigações sobre mística ocidental clássica e moderna foram influenciadas pelas análises epistemológicas efetuadas por Michel Foucault (1926-1984) em sua obra *História da loucura*, publicada em 1961<sup>1</sup> - especialmente acerca do solo no qual os fenômenos relacionados ao caso das monjas possuídas no convento das Ursulinas de Loudun, e a partir do qual o místico jesuíta do século XVII Jean-Joseph Surin – extensamente estudado por Certeau ao longo de sua trajetória – pôde constituir seu referencial teórico-teológico. Tal apontamento trouxe-nos uma dúvida, que até então, ao longo do que averiguamos em nossa inquirição, nunca fora antes tematizada por nenhum intérprete da obra do filósofo, a saber, *o lugar da mística no pensamento filosófico de Foucault*.

Como pensar a mística a partir de Foucault? Teria ele, em algum momento de sua produção filosófica, elaborado algo como um problema da mística, que se inserisse de modo estruturado em suas análises sobre a constituição dos saberes e os mecanismos de poder que formaram a nossa concepção hodierna de sujeitos? De que forma uma temática assim tão

---

<sup>1</sup> As referências à *História da loucura* de Foucault aparecem nas seguintes obras de Michel de Certeau: *La possession de Loudun* (CERTEAU, 2005, p. 429, sem tradução para o português), *A fábula mística: séculos XVI e XVII, volume I* (Idem, 2015a, p. 27) e *volume II* (Idem, 2015b, p. 243; 264). A Foucault, o historiador também consagra um capítulo de seu livro *L'absent de l'histoire* (publicado em 1973, sem tradução para o português), e mais dois artigos, publicados em 1982 e 1984, reunidos por Lucien Giard em sua coletânea sobre Certeau, *História e psicanálise, entre ciência e ficção: são, respectivamente, O sol negro da linguagem: Michel Foucault* (Ibidem, p. 131-149), no qual analisa as obras publicadas por Foucault na década de 1960; *O riso de Michel Foucault* (Idem, 2011, p. 117-129), no qual analisa de uma forma geral o pensamento do filósofo e sua contribuição para a historiografia contemporânea; e *Microtécnicas e discurso panóptico: um quiproquó* (Ibidem, p. 151-162), no qual examina a obra *Vigiar e Punir*, de 1975.

estrangeira, tão marginal, se articularia com sua tentativa de estabelecer um “diagnóstico do presente” (FOUCAULT, 2001h, p. 634-635)? E, por fim, como relacionar tais análises, tão diversas do ponto vista metodológico e histórico, com uma investigação consistente do fenômeno místico ao longo da história do pensamento ocidental? É na articulação entre a suspeita acima apresentada e as questões ora levantadas que procuramos desenvolver este trabalho.

A análise realizada por Foucault acerca das práticas de subjetivação empregadas pelo cristianismo tem sido proposta como objeto de investigação na pesquisa sobre o filósofo nas duas últimas décadas, especialmente após a publicação dos cursos *Os anormais* em 1999, *A hermenêutica do sujeito*, em 2001, *Segurança, Território, População*, em 2004 e, bem tardiamente, a edição de *Do governo dos vivos*, em 2012. As articulações que aí aparecem entre o tema da confissão cristã e do pastorado, que afluirão para as reflexões sobre as práticas de si do helenismo e da antiguidade tardia, estabelecem-se como o solo das pesquisas sob o qual se constituíram as transformações efetuadas em sua trajetória após 1976. O interesse de Foucault por este período da história do pensamento ocidental teria se tornado, a partir de então, uma constante em seus trabalhos (à exceção do curso ministrado no ano subsequente, *Nascimento da biopolítica*), ocupando após 1980 o centro de sua pesquisa. O resultado destas transformações pôde ser sentido na reorientação do projeto inicial de sua *História da sexualidade*<sup>2</sup>, com as publicações em 1984 de *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si* e, em 2018, do quarto volume, *Les aveux de la chair*, obras nas quais dirige seu olhar para estes mecanismos que, na aurora da civilização ocidental, estariam na origem dos procedimentos de subjetivação.

Em particular, é no curso de 1978, *Segurança, Território, População*, que se encontram articulados de forma mais extensa estes temas desenvolvidos já em escritos e cursos da década de 1970 (*Médecins, juges et sorciers au XVII<sup>e</sup> siècle*, *O poder psiquiátrico*, *Os anormais* e *HSI: A vontade de saber*), a saber, o surgimento dos mecanismos de enunciação sobre si mesmo (*aveu*) a partir da confissão (*confession*) sacramental cristã. Neste curso, já antecipando ideias que seriam posteriormente desenvolvidas em *Do governo dos*

<sup>2</sup> O projeto inicial de *História da Sexualidade* previa, após a publicação de *A vontade de saber*, outros cinco volumes que, no entanto, nunca viriam a público, e cujos títulos teriam sido apresentados apenas na contracapa deste: *La chair et le corps* (v. 2); *La croisade des enfants* (v. 3); *La femme, la mère et l'hystérique* (v. 4); *Les pervers* (v. 5); *Populations et races* (v. 6). Ainda na mesma obra, na nota 17, Foucault anuncia uma publicação futura, onde retomaria as relações entre confissão e tortura, nos direitos grego e romano, que seria intitulada *Pouvoir de la vérité* (FOUCAULT, 2011c, p. 76). No lugar destas, teremos a publicação de *L'usage des plaisirs* e *Le souci de soi*, ambas em 1984, e do quarto volume em 2018, *Les aveux de la chair* (“As confissões da carne”, ainda sem tradução ao português).

vivos e *A hermenêutica do sujeito*, Foucault não apenas trataria do o ascetismo cristão como uma forma de subjetivação que o indivíduo pratica de si para consigo, numa espécie de *agonística espiritual*, como o apresentaria vinculado aos movimentos místicos cristãos nascidos a partir do século XII.

Ministrado após o fim de seu ano sabático em 1977, que teve lugar na esteira da conclusão de um longo ciclo de cursos, conferências e publicações – iniciado com seu ingresso no Collège de France em 1970, e cujo ápice se daria com a publicação de *Vigiar e Punir* em 1975 e de *História da sexualidade I: A vontade de saber* em 1976 –, o curso *Segurança, Território, População* marca seu retorno às atividades docentes naquela instituição. Iniciado a 11 de janeiro de 1978, o filósofo procurou efetuar neste curso uma genealogia das formas da governamentalidade, mediante a análise de seus efeitos práticos na construção de um saber sobre as populações e de mecanismos que, ao longo da história do ocidente, foram constituídos com vistas à sua regulação. Tratou de pensar, neste curso, a ação de governar como uma “condução das condutas”, como “[...] uma arte que tem a função de encarregar-se dos homens coletiva e individualmente, ao longo de toda a vida deles e a cada passo de sua existência” (FOUCAULT, *STP*, 2008a, p. 219). Como ponto privilegiado de irrupção destas práticas que o filósofo denominará de “tecnologias da governamentalidade”, identificará o *pastorado* cristão que, a partir dos séculos V e VI d.C., constituiu-se como um mecanismo de poder totalmente novo, a exercer certo domínio sobre a conduta dos indivíduos e a promover a institucionalização das práticas de produção da verdade pelos indivíduos sobre si mesmos.

O *pastorado* cristão teria efetuado, assim um governo das condutas, diante do qual, ao longo da história, um conjunto de práticas foram se estabelecendo, na forma de resistência a esse governo de condutas. Tais práticas foram constituidoras, de acordo com Foucault, de um modo de resistência específico, sendo aglutinadas pelo filósofo na categoria das “revoltas de conduta”, ou “contracondutas”, todas elas estabelecidas em relação direta à forma do poder pastoral exercida pelo cristianismo do Ocidente. O filósofo identifica, assim, cinco elementos, ou movimentos, que possibilitaram uma espécie de desafio, de *agonística* em relação ao poder pastoral, e que teriam permitido subvertê-lo a partir de seu interior, a saber: a formação de comunidades; o retorno à Escritura; a crença escatológica; a ascese cristã; e, enfim, a *mística* (Ibidem, p. 256-285).

Em relação a estas duas últimas, é necessário estabelecer, já de antemão, algumas definições. Em primeiro lugar, o tema da ascese. Este termo aparece, a partir deste curso, como um objeto mais ou menos constante na reflexão efetuada pelo filósofo acerca das



relações entre o governo de si e dos outros. Estando no fundamento daquilo que identifica, no curso de 1982, *A hermenêutica do sujeito*, pela noção de *espiritualidade*, mediante a qual delimita “[...] o gênero de práticas que postulam que o sujeito, tal como ele é, não é capaz da verdade, mas que a verdade, tal como ela é, é capaz de transfigurar e salvar o sujeito [...]” (FOUCAULT, *HdS*, 2004a, p. 24), a questão da ascese, no entanto, já se encontra problematizada em *Segurança, Território, População*, face ao poder exercido pelo pastorado cristão, e definida aqui como “[...] um exercício de si sobre si, [...] uma espécie de corpo a corpo que o indivíduo trava consigo mesmo e em que a autoridade de um outro, a presença de um outro, o olhar de um outro é, se não impossível, pelo menos não necessário” (Idem, *STP*, 2008a, p. 271).

Definição esta que, no entanto, sofrerá profundos deslocamentos. Primeiramente, um deslocamento em direção à acepção que será dada a esse conceito posteriormente, em *A hermenêutica do sujeito* e no curso subsequente, *O governo de si e dos outros*, nos quais reforçará certa leitura da ascese cristã como “ascetismo” – renúncia de si em nome de uma salvação e assimilação nos dispositivos da obediência pastoral (Idem, *HdS*, 2004a, p. 304; 437); renúncia, também, à função parresiástica, ao próprio papel desempenhado pela *parresía* em toda a filosofia anterior, em nome deste mecanismo de poder (Idem, *GSO*, 2010d, p. 316). Novo deslocamento se dá, no entanto, na retomada do tema da ascese como contraconduta no curso de 1984, *A coragem da verdade*, no qual estabelece como centro de sua pesquisa a *parresía* cínica enquanto elemento de análise e de como esta pôde ser assimilada por determinadas práticas da ascese cristã, em especial, no monaquismo primitivo (Idem, *CV*, 2011a, p. 158-160; 281); e, finalmente, como a *parresía* subjacente à ascese individual presente no cristianismo primitivo teria sido “[encastrada] em estruturas institucionais, como as do cenobitismo e do monacato coletivo e, por outro lado, as do pastorado [...]” (Ibidem, p. 293).

Da mesma forma, a compreensão do termo **mística** sofre o efeito das flutuações terminológicas do autor. Em *Segurança, Território, População*, o filósofo não apresenta uma definição vocabular do conceito de mística, preferindo expor, em seu lugar, um conjunto de elementos que a poderiam caracterizar: “[...] o privilégio de uma experiência que, por definição, escapa do poder pastoral”; que “[...] não se mostra ao outro num exame, por todo um sistema de confissões”, mas sim, mediante a qual a alma pode ver-se “a si mesma”, ver-se “a si mesma em Deus” e ver “Deus em si mesma”; uma experiência que se constitui “[...] como revelação imediata de Deus à alma [...]”; e, por fim, como um “[...] princípio de progresso que é bem diferente, pois o caminho do ensino vai regularmente da ignorância ao

conhecimento pela aquisição sucessiva de um certo número de elementos que se acumulam”, ao passo que “o caminho da mística é diferente, pois passa por um jogo de alternâncias – a noite / o dia, a sombra / a luz, a perda / o reencontro, a ausência / a presença –, jogo que se inverte sem cessar” (FOUCAULT, *STP*, 2008a, p. 279-280)<sup>3</sup>. Denota-se, assim, que a mística, tal como a ascese, é problematizada neste curso diretamente em relação à organização do poder pastoral, ou melhor, como mecanismo de resistência a este poder.

Se, no entanto, no curso de 1982, o autor coloca a questão da mística cristã no mesmo plano que o ascetismo – pois, “[...] se não inteiramente comandada, absorvida, é pelo menos atravessada pelo tema do eu que se aniquila em Deus, perdendo sua identidade, sua individualidade, sua subjetividade em forma de eu, por uma relação privilegiada e imediata com Deus” (Idem, *HdS*, 2004a, p. 305) –, a mística ainda é vista em *STP* como uma espécie de dobra do poder pastoral, pois a partir desta mesma relação fundamental com Deus, ao ver-se a si mesma n’Ele, pode oferecer certa resistência a este poder, ao escapar “[...] da estrutura do ensino e dessa repercussão da verdade” (Idem, *STP*, 2008a, p. 280). Por isto, a mística também estará distante, adversa, contrária à dominação exaustiva do pastorado, e poderá ser, ao menos neste curso, colocada junta e ao lado das demais formas de *contraconduta* ao pastorado cristão medieval<sup>4</sup>.

Muito se tem debatido também nestas últimas décadas, e mesmo desde a publicação do segundo e terceiro volumes de *História da Sexualidade*, sobre as razões pela qual Foucault teria realizado este redirecionamento de suas pesquisas em direção a uma análise do cristianismo primitivo e da Idade Média, bem como sua reflexão em torno do tema do cuidado de si a partir das antiguidades clássica e tardia. Para um conjunto de intérpretes de sua obra, tais como Jean Terrel, Jeremy Carrette, Alain Vizier, Janet Afary, Jean François Pradeau<sup>5</sup>, e igualmente, no Brasil, Márcio Alves da Fonseca e Inês Lacerda de Araújo<sup>6</sup>, a obra de Foucault seria marcada por três momentos de distinta problematização, vinculadas a igualmente distintos métodos de análise. De modo geral, segundo tais interlocutores, se até 1969 o filósofo esteve preocupado com os modos de constituição do saber nas ciências

<sup>3</sup> Estes elementos serão novamente retomados, a partir deste curso, em nosso terceiro capítulo.

<sup>4</sup> Desenvolvimento este que será realizado precisamente nas aulas de 22 de fevereiro e 01 de março de 1978 (cf. FOUCAULT, *STP*, 2008a, p. 217-303).

<sup>5</sup> Citamos, como exemplo, a análise que Pradeau (2004) realiza acerca do suposto “retorno” de Foucault aos antigos, que, para o crítico, resultaria de uma fuga do político após os entraves encontrados em suas produções de meados da década de 1970.

<sup>6</sup> Em língua portuguesa, por exemplo, encontraremos a hipótese da *reorientação* trabalhada por autores como Márcio Alves da Fonseca, em seu livro *Michel Foucault e a constituição do sujeito* (2011), e Inês Lacerda Araújo, em *Foucault e a crítica do sujeito* (2008).

humanas e, após esta data, como estes se relacionam com as práticas e mecanismos de poder formados no interior das instituições, culminando na publicação de *História da Sexualidade, I: a vontade de saber* em 1976, a produção filosófica foucaultiana teria sido marcada, a partir da década de 1980, senão por uma ruptura, ao menos pela inauguração de um novo campo de problematizações, cujo eixo desenrolar-se-ia então em torno de uma genealogia das práticas de subjetivação, nas suas mais variadas formas – modificação esta que, já anunciada no curso de 1978, com as reflexões sobre o governo das condutas, ver-se-ia refletida, assim, nestes dois volumes subsequentes de *História da sexualidade*, bem como no quarto volume, postumamente publicado<sup>7</sup>.

A interpretação que leva à compreensão de momentos de “viragens” na obra foucaultiana, de modo particular entre o final da década de 1970 e os anos 80 encontra, no entanto, certo número de obstáculos à medida que, percorrendo seus escritos *à luz dos cursos e conferências* ministrados neste período, em especial os cursos do Collège de France – salvaguardadas as precauções necessárias diante das próprias advertências de Foucault acerca duma pesquisa que procure evidenciar supostas continuidades e certa unidade na obra de um autor<sup>8</sup> – evidenciam-se certas linhas de articulação que apontam para o desenvolvimento progressivo de determinados eixos de problematização, tais como as práticas constituidoras de um saber psiquiátrico ou os diferentes modos de subjetivação. Mas mesmo entre os autores que se dedicaram a investigar as relações entre Foucault e o cristianismo, a visão de que a

<sup>7</sup> Esta é a posição geralmente defendida por aqueles autores que pretendem dividir a obra de Foucault em dois períodos, quando não em três, que seriam assim definidos por objetivos de pesquisa parcialmente distintos entre si – uma *arqueologia do saber*, uma *genealogia do poder* e, por fim, uma *analítica do sujeito*. A periodização do pensamento de Foucault nestas tradicionais três etapas – arqueologia do saber, genealogia do poder e analítica do sujeito – fora inicialmente proposta por Dreyfus & Rabinow (1983, p. 253-264), em um capítulo intitulado *Foucault's interpretive analytic of Ethics*, incluído na segunda edição de sua obra *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, da qual o próprio Foucault teria participado da revisão (ERIBON, 2011, p. 505). A esta interpretação se opõe Judith Revel em seu livro *Foucault, une pensée du discontinu*, ao afirmar que embora “as análises de tipo linguístico continuam extremamente presentes na segunda metade dos anos 1960”, faz-se necessário considerar que já ocorre, a partir daí, um profundo deslocamento na obra do filósofo, tratando-se doravante “[...] de interrogar as condições históricas de formação, isto é, na realidade, de questionar as condições de possibilidade e de pensabilidade de um ‘espaço comum’, de um *isomorfismo* restituído à história de suas próprias transformações” (REVEL, 2010, p. 74, trad. nossa). Segundo a autora, é à luz desse deslocamento que se pode compreender duas mutações na produção filosófica do autor, a saber, o “[...] apagamento progressivo da distinção entre o discursivo e o não discursivo” (Ibidem) e a superação do caráter meramente descritivo dessa “[...] camada autônoma de discursos, exceto na medida em que se possa pô-la em relação com outras camadas, de práticas, de instituições, de relações sociais e políticas” (FOUCAULT apud REVEL, idem, p. 75, trad. nossa). São estas duas mutações que, de acordo com Revel, aliado a uma dificuldade metodológica referente à (in)determinação de um recorte preciso para a periodização – ou se a própria periodização anterior é necessária para definir estes recortes históricos que serão tratados pela arqueologia –, levarão Foucault a “[...] reformular sua relação com a história na forma de uma genealogia” (REVEL, idem, p. 81, trad. nossa).

<sup>8</sup> Foucault questionará essencialmente, em sua *L'Archéologie du savoir*, as unidades que se escondem sob a máscara da obra, do autor, do livro: “(...) as margens de um livro jamais são claras nem rigorosamente distintas: para além do título, as primeiras linhas e o ponto final, para além de sua configuração interna e a forma que a autonomiza, está preso em um sistema de referências a outros livros, outros textos, outras frases: nó em uma rede” (FOUCAULT, 1969, p. 36, trad. nossa).

análise da experiência cristã só teria se iniciado na obra do autor em meados da década de 1970 apresenta-se como um pensamento comum, que consideramos, no entanto, necessário problematizar.

Em 1988, James Bernauer e David Rasmussen editam uma coletânea de textos de autores diversos, dedicada a refletir sobre as últimas produções de Foucault, objetivo este que intitula a própria obra, *The Final Foucault*. No interior desta, Bernauer publica seu ensaio intitulado *Foucault's ecstatic thinking*, no qual indica que o filósofo teria iniciado sua problematização do cristianismo na discussão sobre a confissão tal como foi praticada após o Concílio de Trento, e isto apenas em seu curso de 1975, *Os anormais* (BERNAUER, 1988, p. 48-49). Já para o intérprete francês Phillipe Chevallier, é impossível precisar uma data para determinar o “início” das preocupações do filósofo em torno dos temas relacionados ao cristianismo. Em seu trabalho intitulado *Michel Foucault et le christianisme*, Chevallier aponta para o fato de que Foucault teria feito referências constantes ao cristianismo durante sua obra – remissão perceptível sobretudo em seus dossiês, que percorrem temas tão diversos como a confissão no período da renascença, os ritos batismais, a *parrhesía* na antiguidade tardia. Referências variadas que, para o comentador, articulam-se sobre um mesmo eixo: a busca, nos arquivos da história, daquilo que teria possibilitado ao Ocidente um tipo específico de relação do sujeito consigo mesmo, que nos teria permitido, na modernidade, constituirmo-nos como sujeitos e cujas raízes encontrar-se-iam assim, não apenas como Foucault soube tão bem mapear, e igualmente de acordo com a análise de outros historiadores<sup>9</sup>, no período compreendido pela Antiguidade Tardia (CHEVALLIER, 2011, p. 11).

Chevallier reconhece, no entanto, os problemas relativos à forma de abordagem de um tema tão amplo, sem o recurso a recortes. O uso do termo “cristianismo” remonta a um acontecimento fundamental que, segundo o intérprete, ao longo de seus dois milênios de existência, teria se organizado enquanto doutrina e estruturado um corpo discursivo próprio; questiona, assim, sobre a possibilidade de uma apreciação sistemática de qualquer coisa que seja “o cristianismo” mediante a obra de Foucault. No entanto, de acordo com tal interlocutor, não é nesse nível de análise que Foucault teria tomado o cristianismo, mas sim a partir de uma *problematização* – noção extraída das últimas entrevistas do filósofo, que o teria permitido desvincular-se da descrição de “[...] uma totalidade orgânica de práticas e discursos”, evidenciando assim a ideia de problemas constituídos “[...] em um momento dado da história, a partir de um conjunto de dificuldades postas aos indivíduos por um domínio de ação ou um

---

<sup>9</sup> Como exemplo desta retomada da Antiguidade Tardia em chave de subjetivação, Chevallier cita nominalmente Peter Brown (CHEVALLIER, 2011, p. 11).

comportamento (a loucura, o crime, a sexualidade)” (CHEVALLIER, 2011, p. 12, trad. nossa). No centro desta noção, está a ideia de *problema*, que definiria então “[...] a forma geral na qual este comportamento será, portanto, refletido e analisado, estruturando assim o campo das soluções possíveis” (Ibidem, trad. nossa)<sup>10</sup>.

Chevallier levanta, contudo, um importante questionamento a partir do referencial teórico foucaultiano: é possível dar uma *unidade* ao cristianismo? O que permitiria colocar em um mesmo plano, unidos por um mesmo liame, a experiência dos Padres do Deserto, por um lado, e a do pastorado e da confissão medieval e moderna, por outro?<sup>11</sup> Considera, assim, necessário destacar as múltiplas possibilidades que uma reflexão filosófica deste tipo, que se volta para os arquivos da história, podem abrir para a própria compreensão do cristianismo:

Porque ele não tenha dado lugar a um livro concluído como o foi *Surveiller et Punir* para a prisão, o cristianismo é ocasião de desdobrar as múltiplas filigranas de uma reflexão que não se resume a enunciar certas teses demasiado simples sobre os corpos assujeitados: seria doce ser grego e duro ser cristão. [...] o cristianismo para Foucault não é primeiramente a religião da obediência e da confissão (Ibidem, p. 15, trad. nossa).

O intérprete defende, no entanto, a possibilidade de estabelecer certos *fios condutores*, que permitiriam abordar, de uma forma mais sistematizada, as leituras de Foucault sobre o cristianismo. Um destes fios condutores seria a compreensão deste como um “regime de verdade” (*régime de vérité*) (Ibidem, p. 14). É diante desta construção que Chevallier reconhece a existência de uma reflexão sobre “[...] alguma coisa como o cristianismo [...]” tão somente a partir de 1974, reagrupando, enfim, estas referências em três momentos que ele considera principais: o que ele designa como “primeira história da confissão” (*première histoire de l’aveu*) (Ibidem, p. 127), inaugurado no curso *Os Anormais*, e que iria então até os estudos preparatórios de *Segurança, território, população*; o estudo do cristianismo como origem duma governamentalidade, que se dá sobretudo no curso de 1977-78, e nos textos

<sup>10</sup> A noção de *problematização* em Foucault pode ser melhor descrita, para Chevallier (ibidem, p. 13, trad. nossa), como um “[...] momento no qual o pensamento dá um passo atrás em relação à uma conduta particular e a reflete de uma maneira nova”. Trata-se de um “acontecimento do pensamento” (*événements de pensée*), que muito embora esteja vinculado a certos condicionantes, quer sejam sociais ou históricos, ou até mesmo econômicos, não podem ser a eles reduzidos; não é um sistema fechado, mas trata-se antes, de um “trabalho do pensamento” (*travail de la pensée*). Assim, de acordo com este intérprete, tal formulação seria fundamental para compreender certas relações trabalhadas por Foucault, que fogem da história tradicional, e que nos permitiriam desviar, por exemplo, de uma leitura restrita da sexualidade ocidental como experiência traçada a partir do “espírito cristão” (*esprit chrétien*), mas tomá-la mediante uma nova forma de análise, uma “nova problematização”, procurando inquirir sua dupla pertença, “[...] tanto aos últimos filósofos estoicos quanto aos primeiros cristãos” (CHEVALLIER, 2011, p. 13, trad. nossa); teria sido este encontro, precisamente, aquilo que constituiu então o solo fundamental para a construção doutrinária do cristianismo sobre a sexualidade.

<sup>11</sup> Esta advertência, denota Chevallier (ibidem, p. 14-15), é de fundamental importância para uma primeira aproximação sobre o pensamento do filósofo sobre o cristianismo, constituindo como que um permanente aviso para que não se busque uma “unidade” do cristianismo onde o próprio Foucault não a procurou.

publicados neste período; para, enfim, tratar o cristianismo como um “regime de verdade” (*régime de vérité*), o que se dá precisamente no curso *Do governo dos vivos*, de 1979-1980 (CHEVALLIER, 2011, p. 55).

Ideia semelhante é defendida por Jeremy Carrette, na introdução à sua obra *Foucault and religion: spiritual corporality and political spirituality*. Ao apresentar o objetivo de sua obra, de analisar a emergência de uma “questão religiosa” nos escritos de Foucault a partir de 1976, com vistas a demonstrar “[...] como seu trabalho muda de ênfase desde esta época”, o intérprete assinala que, diante desta ótica, qualquer estudo sobre a dimensão religiosa nos escritos de Foucault antes desta data só pode ser compreendido na forma de uma indagação sobre o que há de “subtexto religioso” oculto neste período (CARRETTE, 2000, p. 1-2, trad. nossa)<sup>12</sup>. Muito embora Carrette admita que não se tratou, no trabalho dos últimos anos de Foucault, de um desvio abrupto em direção à religião (ou ao cristianismo, de forma mais específica), dado que o filósofo sempre teve as questões levantadas pelas práticas religiosas em sua pesquisa – “[...] ele continuamente trouxe a religião para o interior de seu trabalho, e reconheceu a religião como uma parte importante de sua ‘história do presente’”, bem como sua “[...] fascinação tardia com a história cristã primitiva emerge e complementa preocupações antecedentes com a religião” (Ibidem, p. 2-3, trad. nossa) –, o intérprete está longe de conceder às apresentações do cristianismo neste período um *status* de importância: para ele, o período compreendido entre 1954-1964 conteria apenas este subtexto religioso fundamentado “[...] na natureza repressiva da religião e na emergência de um discurso sobre a ‘morte de Deus’” (Ibidem, p. 9, trad. nossa). É a partir desta visão que irá ler o cristianismo apresentado em *História da Loucura e Nascimento da clínica* como uma instituição de cunho repressor, como um “resíduo cultural” do ocidente que, diante de objetivos puramente morais, procurou “[...] dar forma e determinar como a loucura e a medicina têm sido modeladas no Ocidente” (Ibidem, p. 14).

Visão, portanto, do cristianismo apenas em sua forma institucionalizada, redutora assim da experiência religiosa cristã às práticas institucionais hierárquicas-eclesiais. Ou então, reduzida ao seu papel de linguagem teológica, a partir do qual irá reconhecer, em *As palavras e as coisas*, este subtexto religioso na “ênfase teológica” dada à análise dos discursos sobre a similitude, cuja ruptura seria necessário compreender, à medida em que as *épistémès* constituídas a partir da era clássica só poderiam ter tido lugar no espaço aberto pela morte de

---

<sup>12</sup> Traduções apresentadas das citações desta obra são de nossa autoria.

Deus (CARRETTE, 2000, p. 15)<sup>13</sup>. Assim, para Carrette, a primeira incorporação mais densa e relevante da temática do cristianismo só aparecerá na obra do filósofo a partir da segunda metade da década de 1970, quando então Foucault teria elegido o estudo da confissão cristã como um importante discurso a ser analisado sob o prisma das relações de saber-poder e isto já a partir da publicação de *Vigiar e Punir*, em 1975 (Ibidem, p. 19-20).

E se pudéssemos problematizar esta suposta “mudança de rumo” no curso das preocupações filosóficas de Foucault percorrendo sua obra a partir de um tema pouco usual, praticamente invisibilizado e considerado secundário, tal como o tema da *mística cristã*? Que contribuição tal leitura poderia fornecer à própria compreensão desta articulação entre os diferentes eixos temáticos da pesquisa desenvolvida pelo filósofo ao longo destas duas décadas e meia de pesquisa?

Como pressuposto inicial de nossa pesquisa, contrapomo-nos a esta compreensão de que uma elaboração conceitual sobre o cristianismo só poderia ser encontrada em Foucault a partir de seus escritos da década de 1970. Embora uma reflexão mais detalhada das relações entre *mística* e *pastorado cristão* tenha sido efetuada propriamente por Michel Foucault no decorrer de suas aulas nos cursos no Collège de France, a *problematização da mística* na obra foucaultiana não pode ser considerada como um breve afloramento deste período – um episódio colateral, que nada ou relativamente pouco tem a contribuir para a análise do todo da obra deste filósofo. Pelo contrário: ela estará presente desde a escrita de sua tese doutoral, *História da loucura na Idade clássica*<sup>14</sup>, defendida e publicada em 1961. Do mesmo modo que outros conceitos centrais expostos pelo autor ao longo de sua trajetória filosófica, a apresentação do problema da mística conta com rica elaboração na obra foucaultiana, produto de um processo interno de constituição das próprias teses e dos objetos de investigação – mormente, as formações discursivas de uma determinada época e o conjunto de dispositivos, práticas e instituições que lhe servem de substrato, na constituição dos liames vinculadores das estratégias de saber e de poder –, caracterizados pela constante fluidez e resignificação.

---

<sup>13</sup> Muitos outros autores poderiam ser incluídos nesta lista, como representantes dessa leitura interpretativa de que uma reflexão mais elaborada do cristianismo só teria surgido a partir da segunda metade da década de 1970, o que tornaria esta introdução muito extensa e escaparia do propósito pelo qual estes três exemplos são aqui mencionados. Remetemos ainda, no entanto, aos comentários de Elizabeth Clark (2004) e Henrique Pinto (2003) como representantes desta mesma linha de abordagem.

<sup>14</sup> A primeira publicação desta obra data de 1961; a segunda edição contou com um novo prefácio, constituída de uma crítica à noção de autor e à vontade de colonizar as diferentes interpretações de uma obra, redigida diante da recepção, ora positivas, ora negativa, de sua primeira edição nos círculos acadêmicos, e também com um posfácio, escrito especificamente como resposta à conferência proferida por Derrida em 1963, *Cogito e história da loucura* (cf. DERRIDA, 2001; FOUCAULT, RD, 2001j), em que este filósofo critica o viés estruturalista da referida obra.

Em nossa análise, o tema da mística, bem como o da ascese cristã, não surge como uma construção repentina na trajetória de Foucault. Muito menos, obviamente, encontram-se em seus textos e cursos a primeira elaboração destes temas na filosofia do século XX. Embora seja importante reconhecer que a partir de suas investigações um interesse renovado pela filosofia da antiguidade tardia e do cristianismo primitivo tenha se estabelecido, é igualmente necessário apontar que Foucault não constituiu sua pesquisa acerca desta temática no desbravamento de uma seara totalmente nova para a historiografia filosófica contemporânea – o próprio filósofo teria admitido sua dívida para com três eminentes pesquisadores franceses que se debruçaram neste mesmo período histórico ora analisado por Foucault: Peter Brown, Pierre Hadot e Paul Veyne<sup>15</sup>.

Inclusive estes autores não desenvolveram suas pesquisas senão sob uma fundação já muito bem alicerçada à época de suas análises. A retomada dos estudos culturais e filosóficos sobre as “três” Antiguidades – Clássica, Helenística e Tardia –, considerada a partir de seu desenvolvimento contínuo até a nossa época, data da primeira metade do século XIX. Sua gênese encontra-se na revisão dos estudos platônicos a partir da publicação, em 1839, da obra de Eduard Zeller, *Platonische Studien*, que contribuiu para a retomada dos textos do medioplatonismo e do neoplatonismo a partir da segunda metade do século XIX e início do século XX<sup>16</sup>. Tal movimento marcou o surgimento de novas categorias historiográficas e filológicas que estiveram na origem das escolas contemporâneas de interpretação do pensamento antigo e medieval, estendendo a sua influência até a segunda metade do século XX: deste período, datam as compilações dos fragmentos e doxografias sobre os pensadores pré-socráticos, obra de Hermann Diels e Walther Kranz<sup>17</sup>, e sobre o estoicismo antigo e médio, por Hans von Arnim<sup>18</sup>, ambos publicados a partir de 1903; bem como os estudos sobre o período de transição entre a antiguidade clássica românica e a idade média, inaugurados por Alois Riegl, com sua obra *Die spätromische Kunstindustrie nach den Funden in Österreich*<sup>19</sup>, e Josef Strzygowski, com a obra *Orient oder Rom: Beiträge zur Geschichte der spätantiken*

---

<sup>15</sup> Reconhecimento este que se dá logo no início da introdução de *O uso dos prazeres*, na seção acima citada, “Modificações”; além das várias referências ao trabalho de Hadot n’*A hermenêutica do sujeito* (cf. FOUCAULT, 2004a, p. 354, 467, 506, 507).

<sup>16</sup> Sobre a contribuição da obra de Zellen para a redefinição dos estudos platônicos e neoplatônicos, cf. BOWEN, 1988, p. 49-65.

<sup>17</sup> Cf. Hermann DIELS; Walther KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1952.

<sup>18</sup> Cf. Hans von ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*. Stuttgart: G. R. Teuber, 1964. 4 v.

<sup>19</sup> *A indústria da arte na época romana tardia, de acordo com as descobertas na Áustria* (sem tradução em língua portuguesa).



*und frühchristlichen Kunst*<sup>20</sup>, ambas publicadas em 1901, que permitiram a introdução do conceito de “Antiguidade Tardia” (*Spätantike*) nos domínios da história, arqueologia e filosofia (ELSNER, 2002, p. 358-379).

Nesta mesma época, e vinculada precisamente a tal recepção dos textos da Antiguidade Tardia (de modo particular, do neoplatonismo, do estoicismo e do cristianismo primitivo), testemunhou-se uma profusão de estudos sobre a mística e a espiritualidade cristãs antiga e medieval, de um modo ampliado, e nos mais variados idiomas, tradições teológicas e perspectivas históricas e filosóficas. Na tradição inglesa, por exemplo, as contribuições foram muitas e em diversos âmbitos de investigação: no campo da teologia histórica, com a publicação pelo teólogo e filósofo anglicano William Ralph Inge de suas *Bampton Lectures*, ministradas em 1899, sob o título de *Cristian Mysticism*; na pesquisa histórica, com as obras de Evelyn Underhill, escritora e ensaísta anglicana, intitulada *Mysticism* (1911), e de D. Edward Cuthbert Butler, abade beneditino de Downside, publicada com o título *Western Mysticism* (1923); no campo dos estudos filosóficos, com a publicação de *The Varieties of Religious Experience* (1902), obra de William James, que se tornou um marco para os estudos da mística e da filosofia da religião no século XX.

Em língua alemã, destacam-se as análises de diversos teólogos, quer de tradição protestante – ora numa perspectiva crítica sobre a mística como incompatível com a fé cristã e resquício de uma excessiva helenização do cristianismo, tais como em Albrecht Ritschl e Adolf von Harnack, ora a partir de uma análise mais positiva sobre a mesma, como em Paul Tillich, Ernst Troeltsch e Albert Schweitzer –, quer de tradição católica – entre os quais sobressaíram-se, especialmente, Karl Rahner, Joseph Zahn e Anselm Stolz. Na França, a monumental obra de Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, publicada em onze volumes de 1916 a 1933, influenciou decisivamente as pesquisas que se realizaram posteriormente neste país, tais como aquela desenvolvida nas décadas de 1920 e 1930 pelo frade dominicano Réginald Garrigou-Lagrange e, nas décadas de 40 e 50, pelos jesuítas Jean Daniélou e Henri de Lubac e o oratoriano Louis Bouyer; também se destacarão na produção em língua francesa deste período os escritos filosóficos de Joseph Maréchal, em particular as obras *Le point de départ de la métaphysique: leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*, publicada em cinco volumes entre 1922 e 1947, e *Études sur le psychologie des mystiques*, em dois volumes (1926 e 1937), e os de Henri Bergson, especialmente seu *Deux*

---

<sup>20</sup> *O Oriente ou Roma: contribuições para a história da arte da antiguidade tardia e a primeira arte cristã* (sem tradução em língua portuguesa).

*sources de la morale et de la religion*, tendo este último influenciado uma geração de filósofos cristãos, desde neotomistas como o casal Jacques e Raïssa Maritain e o medievalista parisiense Étienne Gilson, a fenomenólogos e existencialistas como Maurice Blondel e Gabriel Marcel, e o jesuíta Michel de Certeau<sup>21</sup>.

Em comum entre todos estes autores, em seus mais diversos campos de atuação, um conjunto de temas e preocupações parece sobressair-se na forma de eixos estruturadores das diferentes problemáticas apresentadas por suas pesquisas. Se no campo da teologia a questão fundamental centra-se na possibilidade duma relação individual e unitiva com a Trindade divina e as implicações desta concepção no que tange a determinados elementos constitutivos da fé cristã (a necessidade salvífica da graça, a suficiência da Revelação e a sacramentalidade da Igreja), nos âmbitos da filosofia e da história, esta problematização passará para o lado, respectivamente, da dimensão epistemológica da mística, discutida em sua relação fundamental com os limites do conhecimento natural – numa inversão ao postulado kantiano, a razão é colocado agora nos limites da simples experiência religiosa –, e de suas relações mais profundas com a tradição mística da Antiguidade Tardia, notadamente a gnóstica e a neoplatônica, e suas posteriores repercussões no cristianismo primitivo<sup>22</sup>.

Diante deste amplo mapa de escolas e de perspectivas filosófico-teológicas diversas (e muitas vezes divergentes), que retomaram e reelaboraram o tema da mística e da espiritualidade cristãs a partir de categorias ora psicológicas, ora metafísicas e gnosiológicas, Foucault será o primeiro filósofo, ao lado de Brown em sua correspondente historiografia<sup>23</sup>, a

---

<sup>21</sup> Dentre estas obras e autores aqui mencionados, iremos nos deter brevemente nas análises de James, Bergson, Certeau e Bouyer, para uma caracterização inicial do conceito de mística, apresentada no primeiro capítulo.

<sup>22</sup> A análise das linhas centrais da reflexão sobre a mística na primeira metade do século XX aqui efetuada fundamenta-se na exposição realizada pelo teólogo e historiador da mística norte-americano Bernard McGinn, em seu texto *Fundações teóricas: o estudo moderno da mística*, incluído como apêndice ao primeiro tomo de sua obra *As fundações da mística: das origens ao século V* (cf. MCGINN, 2012, p. 379-488), que nos auxiliou no recorte historiográfico ora efetuado, e o trabalho de Louis Dupré, *The mystical experience of the Self and its philosophical significance*, publicado na coletânea organizada por Richard Woods OP, *Understood Mysticism* (cf. DUPRÉ, 1980, p. 449-466).

<sup>23</sup> Embora um incontável número de aproximações possa ser realizado entre a obra de Foucault e a pesquisa historiográfica realizada por Brown, especialmente em sua clássica obra *The body and society*, publicada em 1988, e suas *Curti Lectures*, proferidas na Universidade de Wisconsin-Madison no mesmo ano e reproduzidas em 1992 sob o título *Power and Persuasion in Late Antiquity*, tais aproximações, para além de sua extensão, fugiriam aos objetivos da presente pesquisa – especialmente em relação ao recorte histórico que assumiremos neste trabalho. Cremos ser suficiente, no entanto, para esta apresentação, considerar que a colaboração entre ambos autores não se deu apenas como uma via de mão única; o próprio Brown reconhecerá, no prefácio da primeira obra, a influência determinante de Foucault em sua forma de pensar as noções de poder e sexualidade no cristianismo primitivo: “Num momento crucial em meu próprio trabalho, eu fui afortunado de ter tido a oportunidade de levar a sério a humilhante serenidade e inafetada perícia [*craftsmanship*] de Michel Foucault, no que eu não sabia que eram seus últimos anos. Aos leitores, para os quais, eu suspeito, a sexualidade veio a vestir uma face mais confortável do que ela [realmente] vestiu, graças a William Lecky e sua audiência vitoriana, eu usaria as palavras de Foucault, para adverti-los, como ele teria feito, e com uma voz mais clara que a minha, que eles não devem afundar numa aconchegante, mesmo maliciosa, familiaridade com a qual uma pessoa moderna

abordar a *mística cristã ocidental* ao modo de uma *reflexão política* – isto é, a partir de categorias éticas e políticas, tais como as de poder, resistência, contraconduta e subjetivação.

É importante frisar, no entanto, que Foucault não objetivou, ele mesmo, construir uma arqueologia, ou mesmo uma genealogia da mística. Embora presente desde o início de sua produção filosófica, e percorrendo o corpo de sua pesquisa, ao menos até o curso de 1978, *Segurança, Território, População*, como pretendemos demonstrar neste nosso trabalho, é preciso admitir, como ponto de partida para o encetamento desta análise, que o tema da mística surge, na obra de Foucault anterior à década de 1970, como um elemento secundário na investigação que o autor realiza acerca dos modos de saber constituídos na experiência histórica do pensamento ocidental. Tal caráter *periférico*, no entanto, ao nosso ver, não o torna menos relevante. A mística como problema filosófico terá no autor uma elaboração totalmente original, à medida que a situará diante de um outro espaço fundamental, totalmente novo: no interior de uma genealogia das práticas de subjetivação do ocidente, numa pesquisa que não se pretende tão somente histórica, mas também filosófica, e que incide diretamente sobre o modo como somos capazes de pensar a nós mesmos como sujeitos, no interior de nossa cultura ocidental.

Quando o filósofo publica na revista *Critique*, logo após o lançamento de *As palavras e as coisas*, o ensaio intitulado *O pensamento do fora*, dedicado a refletir sobre a obra de Maurice Blanchot, no qual identifica na escrita do literato francês os elementos representativos de um tipo de literatura que soube conduzir a linguagem para fora da experiência do sujeito – um movimento em direção ao “fora” [*dehors*]<sup>24</sup>, mediante o qual a linguagem pôde ser deslocada para “fora [*hors*] de si mesma” e constituir-se como uma “experiência nua”, que coloca em descoberto a inexistência do sujeito fora do campo da discursividade (FOUCAULT, *DE I*, 2001b, p. 548) –, acaba por colocar a questão acerca de onde poderíamos encontrar a origem, o ponto de irrupção ou ao menos de proveniência desta forma de pensar, exterior a esta experiência lacunar do sujeito em nossa cultura:

Será preciso um dia tentar definir as formas e as categorias fundamentais deste ‘pensamento de fora’. Será preciso também esforçar-se por reencontrar seu

---

frequentemente sente-se autorizada a abordar as preocupações sexuais de homens e mulheres em uma época distante” (BROWN, 1988, p. xvii-xviii, trad. nossa).

<sup>24</sup> Damos preferência aqui, na tradução da expressão (e por consequência do título do ensaio) “*pensée du dehors*” como “pensamento do fora”, tal como proposto por José Ternes (2011, p. 139), em seu artigo *Foucault, do retorno da linguagem ao dizer-verdadeiro*, e por Daniel Galantin (2016, p. 80), em sua tese de doutoramento, *Experiência e política no pensamento de Michel Foucault*.

itinerário, procurar por de onde ele nos vem e em qual direção ele vai. Pode-se bem supor que ele nasceu deste pensamento místico que, desde os textos do Pseudo-Dionísio, rondou nos confins do cristianismo; talvez tenha ele se mantido, durante um milênio ou quase, sob as formas de uma teologia negativa (FOUCAULT, *DE I*, 2001b, p. 549, trad. nossa).

Descortina-se aí, já neste texto de 1966, todo um conjunto de possibilidades de pensar a mística, em sua relação com as *épistémês* de uma época. Ao aventar a possibilidade de que a mística pseudodionisíaca tenha originado, no interior da nossa cultura, um modo próprio de discurso, calcado na recusa a toda e qualquer definição positiva do que possa ser a experiência do transcendente, nesta teologia apofática que se abre a nós, ocidentais, a partir e por meio do *Corpus Dionisiacum*, e que teria permanecido à *margem* do pensamento, como experiência limite, na forma do discurso místico, o filósofo aponta para um problema que, contudo, não encontra seu término ou conclusão no próprio texto, estendendo-se para toda uma reflexão posterior. Trata-se de saber se a mística, de forma particular, ao lado e a par da literatura, pode ser compreendida na forma de um *pensamento do fora*:

Outra vez, nada menos certo: pois se numa tal experiência se trata, de fato, de passar para ‘fora de si’, é para se reencontrar finalmente, envolver-se e recolher-se na interioridade ofuscante de um pensamento que é de pleno direito Ser e Palavra. Discurso portanto, mesmo se ele é, para além de toda linguagem, silêncio, para além de todo ser, nada. É menos aventuroso supor que o primeiro rasgo [*déchirure*] por onde o pensamento do fora pôde transparecer para nós, está, de uma maneira paradoxal, no monólogo renitente de Sade (Ibidem, trad. nossa).

De acordo com Judith Revel (2010), se neste texto dedicado a Blanchot o filósofo teria buscado definir o fora como uma desvinculação entre o “penso” e o “falo”, que permite à linguagem escapar à determinação do discurso, que possui como consequência a desapareição do sujeito, tal compreensão, segundo a intérprete, está profundamente conectada à escrita de *PC*, no qual a expressão *dehors* também é utilizada como explicação da “[...] passagem de uma *épistémè* à uma outra, quer dizer ainda uma vez a propósito do tema da emergência” (REVEL, 2010, p. 131, grifo da autora). Deste modo, identifica que, na obra em questão, a noção de “fora” serve como “catalizadora” ou “agente” da descontinuidade, que é dada na forma da ruptura epistêmica, pois, como afirma, “[...] o fora da *épistémè* duma época dada não para de pressionar contra os limites que lhe estavam fixados; em suma, como se todo isomorfismo estivesse suscetível de tombar brutalmente e de deixar o lugar a um outro sob os golpes de formão de uma exterioridade que exibiria a precariedade, a historicidade e a relativa fragilidade” (REVEL, 2010, p. 132, trad. nossa, grifo da autora). Assim, para Revel, a questão que se põe a partir daí deve ser, precisamente, a possibilidade de haver algum “fora” para

Foucault, que não esteja limitado pelas relações de saber-poder de uma dada época (Ibidem, p. 137-139).

Neste sentido, com a intenção de aprofundar o debate em torno da possibilidade da constituição de uma ética autopoietica, em oposição às práticas de objetivação-subjetivação, o objetivo geral deste trabalho centra-se em investigar o lugar da *mística* no pensamento de Michel Foucault, assumindo assim, como objeto de nossa pesquisa, e procurando inquiri-la a partir da obra do filósofo, este mesmo problema aí formulado por Foucault: **Pode a mística ser concebida como um pensamento do fora, exterior aos mecanismos constitutivos dos quadros de saber e das relações entre saber e poder de uma determinada época e cultura?**

Partimos da hipótese-de que, na perspectiva de Foucault, consolidada ao longo de sua trajetória desde os escritos da década de 1960 até o curso ministrado em 1978, *Segurança, território, população*, **a mística não pode ser considerada um pensamento do fora**: como *evento* de pensamento, encontra-se delimitada pelo quadro epistêmico no interior do qual está inserida, circunscrita pelo acervo das positivities de uma dada época ou cultura e igualmente delineada pelo conjunto dos enunciados possíveis de um determinado período histórico. É no interior dessas discursividades, com as quais se encontra peremptoriamente vinculada, e perpassada pelas linhas de força que sobre ela atuam – a partir dos mecanismos de poder que se constituem por sobre e em torno dela, respectivamente, o poder médico-psiquiátrico e o poder pastoral – que a mística deve ser examinada, inquirida e indagada, a fim de que possa, deste modo, *ser compreendida em sua historicidade*, bem como analisadas as relações entre mística e pastorado, que devem acompanhar, igualmente, este mesmo processo de compreensão nos níveis arqueológicos de sua formação discursiva e da genealogia de suas práticas. Não obstante, defendemos igualmente a hipótese de que a mística institui, com estes saberes e poderes, uma relação de desafio contínuo, uma espécie de *agonística*, que se não a permite passar totalmente para o *fora* do pensamento, faz com que ela esteja no *limite*, na *margem*, atuando como resistência, na forma de uma *contraconduta*.

Objeto este que, no entanto, não se faz tangível sem um duplo recorte de pesquisa. Não é possível tratar da mística em Foucault como um tema abstrato, sem a necessária precisão histórica a partir da qual o próprio filósofo a tomou. Em primeiro lugar, portanto, um recorte temporal, que segue a linha dos escritos da década de 1960, a partir do qual o autor problematizou as relações entre a mística e a loucura, ou melhor, o modo como a mística pôde

ser pensada, a partir de sua relação com loucura, entre as formas da desrazão. Ao analisar em *HL* as práticas de exclusão que permitiram constituir, ao longo da Era Clássica, a experiência da loucura, solo epistêmico no qual se consolidou todo o edifício posteriormente construído pela psiquiatria, o filósofo tratou, de forma colateral, dos processos discursivos que permitiram fazer passar duma visão cristã da loucura, em especial das experiências de desrazão de caráter propriamente místico-teológica, para a compreensão da própria religião como campo fértil para a proliferação de distúrbios mentais de todos os tipos – surtos maníacos, episódios psicóticos, ilusões paranoicas e quimeras esquizofrênicas –, reconhecíveis nas formas da melancolia e das alucinações tipificadas como *delírios místicos*.

É precisamente nesta obra, em que Foucault irá apontar pela primeira vez para o tema da mística, que se encontra a vinculação entre os temas da mística e da *déraison*, para a qual a primeira perde espaço, com a assunção do *Cogito* cartesiano. Desta forma, o recorte histórico-temporal segue a análise de Foucault sobre a mística no período compreendido entre os séculos XV e XIX, e a partir do qual se propõe a pergunta sobre *de que modo as discontinuidades estabelecidas na percepção sobre a mística permitiram passar de uma visão propriamente afirmativa em sua relação com a loucura no Renascimento, para uma compreensão negativa na Idade Clássica e, posteriormente, pela psiquiatria do século XIX, pela qual será tratada na forma de uma patologia*.

Em decorrência de tal delineamento histórico-temporal, dá-se, desta forma, o segundo recorte que delimita esta pesquisa, a saber, em torno de trabalhos selecionados do autor, que permitem restringir este solo de aproximações ao período supracitado. Seguindo, assim, a ordem de um desenvolvimento cronológico de seu pensamento, organizamos o texto em três capítulos. No primeiro capítulo, intitulado *Pressupostos metodológicos para a análise do conceito de mística em Foucault*, procederemos a uma incursão nos textos e excertos de obras do autor que tratam especificamente da constituição do método arqueológico e da estratégia genealógica, procurando dar visibilidade aos marcos metodológicos assumidos pelo autor, no que eles podem contribuir para uma *arqueogenealogia da experiência religiosa* – expressão que subintitula a referida seção. Na sequência, no capítulo denominado *Mística, loucura e desrazão: em torno dos escritos da década de 1960*, procuraremos inquirir sobre as relações estabelecidas entre a mística e o saber, com um enfoque particular no saber médico-psiquiátrico, a partir nas obras publicadas na década de 1960 – *História da loucura* (1961), *Doença mental e psicologia* (1962), *O nascimento da clínica* (1963) e *As palavras e as coisas* (1966) –, bem como de um texto menor, produzido para o Colloque Royaumont de 1962, *Os desvios religiosos e o saber médico*, e publicado apenas em 1968. Por fim, no terceiro

capítulo, intitulado *Entre a patologização e a resistência: a mística nos escritos e cursos da década de 1970*, abordaremos diretamente os cursos dados no Collège de France que tratam da objetivação da mística pelos poderes psiquiátrico e pastoral – no âmbito dos cursos proferidos no Collège de France na década de 1970 – nomeadamente, *O poder psiquiátrico* (1974), *Os Anormais* (1975) – bem como um texto publicado ainda no final da década anterior, *Médicos, Juizes e Feiticeiros no século XVII* (1969), que servirá para nós como importante elo de transição entre os trabalhos mais voltados para a arqueologia, e os estudos que conjugam a arqueologia à genealogia do poder<sup>25</sup>. Na articulação entre estes trabalhos, procuraremos apontar como o saber médico-psiquiátrico pôde se apropriar do fenômeno místico, categorizando-o nas formas da anormalidade, a partir do momento em que fora requisitado pelo pastorado cristão, em meio às polêmicas envolvendo a feitiçaria e os casos de possessão no século XVII, e a necessidade que a Igreja apresenta, neste período, de distinguir os fenômenos místicos dos casos de possessão. Ainda no terceiro capítulo, abordaremos as relações estabelecidas entre a mística e o pastorado cristão, na forma como foi apresentada por Foucault no curso *Segurança, Território, População* (1978), intencionando determinar como a mística pôde ser reconhecida pelo autor como uma forma de contraconduta em relação a este mesmo poder e às tentativas de racionalização por ele estabelecidas – ideia já apresentada no referido curso de 1974 e aqui detalhada pelo filósofo.

Desta forma, propomos assim a necessidade de retirar este tema, apresentado de forma dispersa na reflexão filosófica do autor, de sua aparente *marginalidade*, para que, ao colocá-lo em evidência a partir dos escritos e cursos proferidos pelo autor, possamos ser capazes de propor *um novo olhar sobre a mística*, uma compreensão outra, que se mostra diversa daquela comumente exposta pela tradição interpretativa – como uma *experiência da margem*<sup>26</sup> – evidenciando assim suas discontinuidades, os discursos e práticas que procuram objetivá-la, enfim, sua configuração no interior das relações de saber-poder, do mesmo modo em que se busca afirmar sua capacidade disruptiva e sua localização no campo das contracondutas.

---

<sup>25</sup> Dada a extensão deste trabalho, outros textos do filósofo – em especial, artigos e conferências – serão utilizados apenas na medida em que se apresentam como complementares às obras e cursos aqui especificados.

<sup>26</sup> Utilizamos aqui a ideia de *margem*, ao invés do uso do termo *dobra*, tal como sugerido por Gilles Deleuze em seu *Foucault* (DELEUZE, 2005, p. 78-134), por compreendermos que este termo retrata melhor a ideia de “experiência limite”, considerando o uso que Foucault faz dos termos dentro/fora e interior/exterior neste texto e em *As palavras e as coisas*. Sobre este tópico, cf. REVEL, 2010, p. 130-134.

## CAPÍTULO I

### PRESSUPOSTOS METODOLÓGICOS PARA A ANÁLISE DO CONCEITO DE MÍSTICA EM FOUCAULT: MARCOS PARA UMA ARQUEOGENEALOGIA DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

Em visita a uma comunidade de monjas cistercienses da localidade de Erkenrode, atual Bélgica, o abade de Clairvaux, Philippe I De Bouchalampe, ouvira falar de uma jovem beguina, chamada Elisabeth, que vivia em um casebre humilde nas redondezas do mosteiro, e cujos prodígios místicos começavam a ser conhecidos por toda a região, por autoridades religiosas e temporais, bem como pela massa dos fiéis, que principiavam a acorrer até o local para testemunhar, *oculis sui credidisset*, o fenômeno daquela que passaria a ser reconhecida como a segunda estigmatizada da história da Igreja cristã, logo após o seráfico frade italiano Francisco de Assis.

Elisabeth de Erkenrode, como ficou conhecida, apresentava os mesmos sinais, nas mãos, nos pés e no lado, característicos da crucificação do Cristo, que se abriam todas as quintas-feiras ao cair da tarde e dos quais emanava um fluido espesso, assemelhado a sangue vivo, cujo jorro durava toda a manhã da sexta-feira, até a hora nona do dia. Deve-se reconhecer aí exatamente o mesmo período em que, na tradição cristã, dá-se a narrativa da paixão do Senhor – desde sua agonia no horto das Oliveiras, até a hora de sua morte no Calvário<sup>27</sup>.

Mas mais do que isso: Elisabeth refaz, ao longo dessas horas, como que fora de si (*ecstasis*), todo o percurso narrado nos evangelhos – do horto à casa de Anás, de Anás a Caifás, e dali ao sinédrio e ao palácio de Pilatos –, e tudo isso com reverberações em seu próprio corpo, que é misteriosamente arrastado de um lado ao outro da casa; na hora da flagelação, é curvada e ajoelhada de forma violenta, e fica inerte, esperando o golpe dos soldados, manifestado na forma das feridas que repentinamente se abrem em suas costas. Ao chegar a hora da crucificação, seu corpo todo se contorce, e começa a pender para trás, com os braços abertos em forma de cruz. Quando, enfim, chega a hora de sua “paixão”, retoma a posição vertical, fica na ponta dos pés e, com os braços ainda abertos em forma de cruz, sua cabeça pende para o lado, como que entregando o espírito. Momentos mais tarde, seu tônus muscular volta ao normal, retorna de seu estado de extasia e, como se nada houvesse ocorrido,

---

<sup>27</sup> Mc 14,26 – 15,39; Mt 26,30 – 27,50; Lc 22,39 – 23,46; Jo 18,1 – 19,30.



passa a atender aos espectadores e cuidar dos afazeres domésticos, já com as feridas fechadas e sem nenhum vestígio das antigas feridas, a não ser pelas marcas de sangue em sua roupa.

O corpo de Elisabeth é o palco onde se realiza o próprio *theatrum passilogicum*. Ao final deste espetáculo, ao *abbé* Philippe não resta nenhuma dúvida: Elisabeth é uma santa *in vivo*, à qual foi dada a graça de testemunhar, em seu próprio corpo e por suas próprias feridas, a existência concreta e real daquele evento salvífico ocorrido a doze séculos antes, e assim, com tal similitude, vencer a incredulidade dos homens de sua época.

Quase seis séculos mais tarde, a apenas cem quilômetros do antigo monastério cisterciense de Erkenrode, na atual província de Hainaut, outra jovem belga chama a atenção das autoridades civis e eclesiásticas de seu tempo: trata-se de Anne-Louise Lateau, uma pobre camponesa da comuna de Bois-d’Haine, cujos fenômenos místicos, ocorridos no final do século XIX, ficarão conhecidos para muito além do território valonês, estendendo sua notoriedade por toda a Europa ocidental. Nascida em 30 de janeiro de 1850, a jovem Louise Lateau apresentou, tal como a pobre beguina de Erkenrode, as mesmas marcas assinaladas nas palmas das mãos e nos dorsos, e nos pontos correspondentes de ambos os pés, bem como no lado esquerdo do tórax; e, igualmente às sextas-feiras, dessas feridas passariam a emanar abundantes fluxos de sangue – episódios que, posteriormente, seriam acompanhados por longos períodos de êxtases que, da mesma forma que em Elisabeth, duram horas a fio. Louise Lateau tornar-se-ia, então, a mais famosa estigmatizada europeia da segunda metade do século XIX, passando a ser procuradas por multidões de peregrinos, curiosos e eclesiásticos.

Também seria procurada por alguns “homens de ciência”, em sua maioria médicos e psiquiatras franceses e belgas que, divulgando os fatos que a envolveram nos mais diversos círculos acadêmicos e literários da época, a tornaram conhecida nos meios acadêmicos e teológicos da Bélgica, França, Inglaterra e Itália: não como a santa que Elisabeth se tornou aos olhos de sua época, e que a diocese de Tournai irá se esforçar para transformá-la após sua morte em 1883. Anne-Louise Lateau será lembrada pelos anais da história da psiquiatria tão somente como a transtornada, a delirante, a “histérica de Bois-d’Haine”<sup>28</sup>.

A curta vida da jovem Lateau repete, com uma semelhança desconcertante, os eventos ocorridos com Elisabeth de Erkenrode. Os mesmos sintomas, as mesmas marcas, o mesmo espetáculo empreendido na revivescência dos mistérios da Paixão. Seis séculos, no entanto,

---

<sup>28</sup> O estudo completo dos casos aqui apresentados encontra-se em apêndice, ao final do trabalho.

separam a mística beguina de Loos da louca de Bois-d’Haine. Que eventos teriam ocorrido, ao longo deste período, na história do pensamento ocidental, para que uma fosse tratada como santa e a outra considerada histórica? Que dispositivos e práticas que, engendradas no interior de uma cultura – a nossa cultura ocidental –, foram capazes de fazer passar de um *olhar de fascínio* diante do mistério e do desconhecido, característico do imaginário medieval e renascentista, para um olhar cada vez mais preocupado em *inquirir* sobre as causas dos fenômenos tidos por *místicos*, investigando o que neles deve haver de natural e, portanto, perfeitamente explicável pela ciência?

\*\*\*

As leituras de Foucault sobre a mística cristã não são uma novidade relegada aos últimos anos de sua produção filosófica, quando teria dado início a seu suposto “retorno aos antigos”<sup>29</sup>, que se estenderia então desde 1980, com o curso *Do governo dos vivos*, até a apresentação seu último curso no Collège de France, *A coragem da verdade*. Como já abordamos em nossa introdução, uma análise atenta de sua tese doutoral, *História da loucura na idade clássica*, já nos permite apresentar aspectos significativos de sua análise acerca do tema da mística cristã, em sua relação com a loucura, entre as formas silenciadas da razão.

Em nossa perspectiva, a publicação de *HL* trata-se, assim, do primeiro esforço efetivo de Foucault na constituição de uma reflexão, embora não sistemática, acerca das relações entre mística, loucura e razão, que desembocariam, ao final, na proposição da primeira, no curso de 1978, *Segurança, Território, População*, como uma forma de contraconduta ao poder pastoral, e da espiritualidade, no curso de 1982, *A hermenêutica do sujeito*, como um duplo da filosofia na experiência do pensamento ocidental. Ambas as derivações tratam destes dois temas, mística e espiritualidade como um *Outro*, por vezes assimilado, por vezes ocultado pelo *Mesmo* na história do pensamento ocidental. Ao mesmo tempo, representa para o historiador da filosofia, um marco, no que tange à possibilidade de constituição duma

---

<sup>29</sup> Interpretação esta que, como vimos, está presente na análise de Pradeau (2004), e igualmente na leitura que Deleuze realiza sobre a mudança de projeto de Foucault a partir de HS2 (“Talvez fosse mesmo preciso voltar aos gregos [...] Se a dobra, se a reduplicação obceca toda a obra de Foucault, mas só encontra seu lugar tardiamente, é porque ele exigia uma nova dimensão, que devia se distinguir ao mesmo tempo das relações de força ou de poder, e das formas estratificadas do saber”; cf. DELEUZE, 2005, p. 106), mas que pode também ser encontrada, ainda de forma pontual, na análise de outros intérpretes importantes do pensamento do autor, tais como Detel (2005, p. 1-5), Gros (2003, p. 7-13) e Davidson (2006, p. 126). Tal interpretação, contudo, mostrou-se inexistente após a publicação em 2011, na França, de seu curso inaugural no Collège de France, *Leçons sur la volonté de savoir* (traduzido no Brasil com o título *Aulas sobre a vontade de saber*), no qual há um extenso diálogo de Foucault com o pensamento grego, notadamente com a Antiguidade Clássica (cf. FOUCAULT, AVS, 2014a).

abordagem filosófica da experiência cristã ocidental não apenas amparada no cotejamento de teses e na pesquisa filológica, mas mediante o exame dos arquivos e a análise da contribuição destes no quadro das representações sociais. Trata-se, assim, de reconhecer a presença do tema da mística nos escritos anteriores à década de 1970, especificamente desde já em *HL*, e a partir desta cartografia, estabelecer a proposição de que a mística não pode ser compreendida fora de suas condições de possibilidade – à qual se acrescentará, na segunda parte do trabalho, a partir da análise dos cursos no Collège de France já mencionados, o postulado de que a mística não pode ser compreendida fora das relações de saber-poder que buscam objetivá-la, nomeadamente o saber-poder médico-psiquiátrico e o poder pastoral.

Como marco referencial para a constituição de um quadro de categorias utilizadas pelo autor em sua análise, intentamos abordar, neste capítulo inicial, o significado das noções de ruptura e de descontinuidade na proposta de uma história arqueológica, tal como estabelecida por Foucault nas obras da década de 1960. Na sequência, procuraremos elencar os pressupostos teóricos fundamentais da estratégia genealógica empregada pelo autor, procurando compreender as rupturas e continuidades com o trabalho precedente (desde *HL* até *PC*), a partir da indagação sobre em que consiste o procedimento genealógico, tal como descrito e empregado pelo filósofo a partir da década de 1970, bem como de que forma a genealogia se articula com as noções de discurso e acontecimento, já presentes anteriormente no pensamento de Foucault. Com este primeiro capítulo, queremos responder à seguinte questão: De que modo a mística, ou melhor, o discurso sobre a mística, pode ser pensado a partir dos marcos de uma arqueogenealogia, como resultado do entrecruzamento das relações de poder e da produção de um saber?

É preciso ressaltar, no entanto, que Foucault não traça definições em torno do conceito de mística antes de *STP*. Toda análise por ele efetuada passa, inicialmente, como veremos nesta primeira parte, em pensar a mística como uma modalidade de discurso – ora silenciado, ora englobado no interior de uma *epistémê* –, examinando os efeitos de exclusão, divisão, separação que se engendram em torno e dentro desta forma de discurso e, num segundo momento, em abordá-la no interior das relações de poder que se constituem sobre o corpo do místico e seus fenômenos. Dada nossa intenção de tratar os textos e cursos de Foucault respeitando sua cronologia, trataremos da delimitação foucaultiana do termo apenas na segunda parte de nosso trabalho. Por ora, para um delineamento inicial do conceito, abordaremos algumas definições que, se não diretamente vinculadas à análise do filósofo, foram fundamentais para a constituição de uma retomada dos estudos sobre a mística na

primeira e início da segunda metade do século XX. A partir destes autores, procuraremos responder às seguintes interrogações: Como podemos definir a mística? A que práticas e configurações de saber os estudiosos da mística no século passado queriam se referir com a utilização deste conceito?

## 1. EM TORNO DE UMA DEFINIÇÃO: LEITURAS DO CONCEITO DE “MÍSTICA” NA HISTORIOGRAFIA DO SÉCULO XX

Em sua obra *As duas fontes da moral e da religião*, publicada pela primeira vez em 1932, Henri Bergson procurou tratar, dentre outros temas, da experiência mística. Sua análise reconhece a existência de “almas místicas” na história das diversas civilizações e sociedades, que se colocam à frente do progresso destes mesmos grupos sociais e que contribuem para seu progresso, pois, mediante seu exemplo – “o que há de melhor na sociedade” –, recebemos um *chamamento à consciência*, que consiste em algo da ordem do “supra-intelectual” (BERGSON, 1978, p. 69, grifo do autor): “Não menos verdade é que são as almas místicas que arrastaram e arrastam ainda em seu movimento as sociedades civilizadas” (Ibidem). Trata-se de uma misticidade que pré-existe à pessoa e em relação à qual a pessoa que dela participa faz com que tal misticidade seja irradiada em torno de si; tais “personalidades” efetuam uma “atração virtual” sobre os demais, dada a impossibilidade de que todos os membros de uma sociedade desenvolvam esta característica (Ibidem).

Duas perguntas abrem-se, a partir desta definição inicial: a primeira, o que Bergson entende por mística e misticidade; a segunda, o que qualificariam tais estados místicos. Em relação à primeira pergunta, o filósofo francês assinala que a mística pode ser compreendida como uma “força emotiva” (Ibidem), uma “união espiritual”, que leva à imitação de outra pessoa e, mais além, “uma coincidência mais ou menos completa com ela”, perfazendo, junto com o adestramento, um modo de domínio da vontade (Ibidem, p. 80). À diferença da simples experiência religiosa, cujo caráter metafísico reside na crença, mediada por um corpo doutrinário, em um “conjunto de concepções, relativas a Deus e ao mundo”, que nos conduziriam à “prática do bem” (Ibidem, p. 81), a *experiência mística* só pode ser tomada de forma imediata, isto é, a partir da experiência de vida dos próprios místicos: “Os verdadeiros místicos simplesmente se abrem à vaga que os invade. Seguros de si mesmos, porque sentem em si *algo de melhor que eles*, revelam-se grandes homens de ação, para surpresa daqueles para quem o misticismo não passa de visão, transporte, êxtase” (Ibidem, grifo nosso).

Bergson analisa, assim, a mística a partir daquilo que ela provoca enquanto transformação no sujeito: “[...] o misticismo – porque é nele que pensamos – de balde transporta a alma a outro plano” (BERGSON, 1978, p. 176), tratando-se de uma experiência que, embora não garanta ao místico a mesma segurança dos ritos, característica daquilo que o autor chama de “religião estática”, nem a mesma tranquilidade, não deixará, no entanto, de imprimir sua marca no grupo social ao qual pertence. O místico é aquele que se põe “à procura de algo inacessível” (Ibidem, p. 177); estabelece uma relação de saber com aquilo que é inefável, com o que está além do alcance do homem comum e que, dada sua inatingibilidade, faz do místico um indivíduo destacado em relação aos outros homens, uma singularidade: “Se todos os homens, se muitos homens pudessem subir tão alto quanto esse homem privilegiado, não é na espécie humana que a natureza se teria detido, porque o místico é em realidade mais que homem. [...] Não é, pois, por acaso, é em virtude de sua própria essência que o verdadeiro místico é excepcional” (Ibidem, 1978, p. 177).

Acerca da segunda pergunta, o filósofo defende que tal qualificativo não pode ser dado fora dos contornos históricos que o pensamento místico foi constituindo ao longo do tempo, sendo portanto necessário recuar em sua definição e analisá-lo a partir da própria evolução na história do pensamento. Segundo Bergson, é certo que, embora a palavra mística derive sua etimologia dos “mistérios” (*mystéria*) da religião grega, os rituais a que se dedicavam estas celebrações não podem ser propriamente categorizados como místicos, já que se ligavam à religião estabelecida e, portanto, “celebravam os mesmos deuses, ou os deuses surgidos da mesma função fabuladora” (Ibidem, p. 179). Mas é certo também que tais mistérios foram responsáveis por introduzir, no campo de uma reflexão ainda iniciante – a reflexão filosófica grega – esta busca pelo ultrapassamento da razão, mantendo-se assim numa dualidade com a evolução racional da filosofia, estando inclusive, para o autor, na própria origem desta evolução:

[...] há duas questões a observar. A primeira é que na origem desse grande movimento houve uma impulsão ou um abalo que não foi de ordem filosófica. A segunda é que a doutrina a que o movimento chegou, e onde o pensamento helênico encontrou seu acabamento, pretendia ultrapassar a pura razão. Não é duvidoso, com efeito, que o entusiasmo dionisíaco se tenha prolongado no orfismo, e que o orfismo se tenha estendido, em pitagorismo: ora, é a este, e talvez mesmo àquele, que recua a inspiração primeira do platonismo. É conhecida a atmosfera de mistério, no sentido órfico da palavra, que banha os mitos platônicos, e como a própria teoria das Idéias pendia por uma comunhão secreta no sentido da teoria pitagórica dos números. É claro que influência desse gênero não se faz sentir em Aristóteles e seus seguidores imediatos; mas a filosofia de Plotino, a que esse desenvolvimento chegou, e que deve tanto a Aristóteles quanto a Platão, é incontestavelmente mística. Se sofreu influência do pensamento oriental, muito ativa no mundo alexandrino, tal se deu à revelia do próprio Plotino, que acreditou nada mais fazer senão condensar toda a

filosofia grega, para a contrastar precisamente com as doutrinas estrangeiras (BERGSON, 1978, p. 181).

De acordo com Bergson, há assim uma potência “extra-racional”, que teria conduzido a filosofia para o seu próprio desenvolvimento racional, mas que, tendo chegado esta ao seu ápice, dela se desprende, contínua em seu movimento em direção àquilo que está além do racional. Também seria possível interpretar a questão de outro modo, e imaginar que, paralelo ao desenvolvimento da racionalidade dialética e científica no interior do pensamento grego, há também este movimento, simultâneo e colateral, um pensamento que “[...] ao lado dele, independentemente dele, se produzisse vez por outra, em algumas almas predispostas, um esforço para ir procurar, além da inteligência, uma visão, um contato, a revelação de uma realidade transcendente” (Ibidem, p. 181-182). Este seria o pensamento propriamente místico.

Não que a mística e a filosofia não encontrem pontos de convergência entre si. Para Bergson, a experiência mística, constituída como este esforço para atingir o extra-racional, nunca alcançaria totalmente seu alvo; ao esgotar-se, assim, em suas múltiplas tentativas de auferir aquilo que está para além do conhecimento, retorna vez ou outra ao abrigo do pensamento filosófico, a fim de não se findar e desaparecer por completo, para então recuperar suas forças e partir para nova tentativa: são estes momentos que, segundo o autor, a filosofia encontra-se nos momentos de maior desenvolvimento de sua inteligência, dado que, nestes estágios, embuir-se-ia deste esforço perene de superação, procurando assim sobrepujar a si mesma. Constituem-se, assim, duas grandes correntes, ou fontes, dos quais o pensamento ocidental se nutre: o pensamento místico e o pensamento filosófico-racional. E é só no termo desta evolução do pensamento que poderíamos classificar a primeira, denominando-a supra-racional ou mística – e assumir como místico um tipo de pensamento gerado por “[...] uma impulsão que partiu dos mistérios” (Ibidem, p. 182).

A figura do místico emerge desta forma, para Bergson, como o ideal de uma individualidade: uma individualidade que “[...] ultrapasse os limites impostos à espécie por sua materialidade”, ao mesmo tempo em que “[...] continuasse e prolongasse assim a ação divina”, ou os efeitos desta ação divina no campo do conhecimento (Ibidem). Tal ideal, assim posto, não é exclusividade de uma cultura, nem de um tempo, e teria surgido tanto no oriente quanto no ocidente, em tempos remotos ou modernos; seria um fato originário, fenomênico e essencial, da cultura humana. É no interior do cristianismo, no entanto, que este elemento da natureza humana, na perspectiva bergsoniana, se mostraria de forma mais completa, dada a visão do autor de que tais fenômenos, ou tal atitude em relação ao conhecimento e à

racionalidade, só são válidos à medida que direcionam o indivíduo místico a tornar-se uma pessoa de ação:

Não é dubitável que em maioria tenham passado por estados que se assemelham aos diversos pontos de chegada do misticismo antigo. Mas eles apenas passaram: encurvando-se sobre si mesmo para se erguerem num esforço completamente novo, romperam uma barragem [...]. Pensemos no que realizaram, no domínio da ação, um São Paulo, uma Santa Teresa, uma Santa Catarina de Siena, um São Francisco, uma Joana D'Arc e tantos outros. Quando todas essas atividades extraordinárias aplicaram-se à propagação do cristianismo (BERGSON, 1978, p. 187-188).

O critério da ação é o que possibilitaria, destarte, diferenciar o caráter místico de uma experiência visionária, daquilo que é pura morbidade. Bergson aponta, em seu texto, algo que percorrerá as linhas deste nosso trabalho, a saber, a identificação do místico com a figura do doente, do louco, do anormal. “Quando se toma assim em seu termo a evolução interior dos grandes místicos, indagamos como eles puderam ser assimilados a doentes” (Ibidem, p. 188). Como diferenciar, então, a experiência mística verdadeira da simples patologia? A resposta a esta questão passa, para o filósofo francês, pelo reconhecimento primário de que há, sim, certos tipos de morbidade que se assemelhariam à experiência mística, da mesma forma que a identificação de um transtornado com a figura de Napoleão não invalidaria a existência real e concreta da figura do comandante do Primeiro Império. Existiriam, portanto, certos “[...] estados mórbidos que são imitações de estados saudáveis: estes não deixam de ser saudáveis e, os demais mórbidos” (Ibidem, p. 189); da mesma forma, poder-se-ia analisar o misticismo, a fim de distinguir aquilo que se arriscaria caracterizar como “loucura mística” da autêntica experiência mística:

[...] é incontestável que êxtases, visões, arrebatamentos são estados anormais, e que é difícil distinguir entre o anormal e o mórbido. Essa aliás foi a opinião dos próprios grandes místicos. Eles foram os primeiros a precaver seus discípulos contra as visões que podiam ser puramente alucinatórias. E as suas próprias visões, quando as tinham, geralmente atribuíam importância meramente secundária: eram incidentes do caminho; impunha-se ultrapassá-los, deixar atrás de si arrebatamentos e êxtases para atingir o termo, que era a identificação da vontade humana com a vontade divina (Ibidem).

Vinculado desta forma ao critério da ação, encontram-se em Bergson, portanto, um conjunto de elementos que poderiam diferenciar a figura do místico autêntico daquele que apenas sofre de uma patologia mental – a saber, o discernimento constante, o ceticismo em relação aos eventos extraordinários, o deslocamento do papel destes eventos para um nível secundário no âmbito da vida espiritual e, o mais importante, o destaque dado à identificação

unitária entre as vontades daquele que busca e daquele que é buscado pela experiência mística. Elementos estes que, no entanto, ainda respondem à grande necessidade que a psiquiatria dos séculos XIX e início do XX teve de estabelecer patologias, descrever sintomas e descobrir os signos de uma morbidade oculta nos sinais da vida mística, com vistas a dominá-la racionalizando-a, e racionalizá-la dominando-a, como procuraremos desenvolver neste trabalho.

Anterior ao texto de Bergson, e tendo sido utilizado por este em alguns momentos de sua escrita, encontra-se a monumental obra de William James acerca da psicologia da experiência religiosa, apresentadas em Edinburgo, na Escócia, no contexto das Conferências Gifford, e publicadas em 1902 sob o título de *As variedades da experiência religiosa*. No coração desta obra, como o próprio autor diz, estão as conferências XVI e XVII, unificadas sob o título de *O misticismo*, que teriam marcado, assim como o texto de Bergson, os estudos na mística na primeira metade do século XX. Logo no início destas conferências, James faz face ao problema de como caracterizar a mística e, precisando seu significado, descrever suas características e qualificadores. A fim de responder a tal problemática, o filósofo propõe quatro marcas, ou quatro características distintivas, daquilo que pode ser considerada uma experiência mística, e que ao mesmo tempo a definem: a *inefabilidade*; a *qualidade noética*; a *transitoriedade*; a *passividade*.

Por *inefabilidade*, James compreende a experiência negativa que o místico vivencia no tocante à linguagem, ao compreender que não é capaz de expressar com palavras o conteúdo de sua experiência mística. Trata-se, no entanto, não apenas de um problema de inaptidão do discurso, mas sim de um elemento central destas experiências, que consiste no fato de que, ao não se poder comunicar ou transmitir estes conteúdos via discurso para outra pessoa, a experiência mística é algo que só se pode fazer diretamente. A experiência mística não é algo que possa ser transmitida pela linguagem – ou se é místico, ou não se é. Daí decorre, para James, que os “estados místicos” se assemelhem a “estados de sentimento” mais que a “estados de intelecto” (JAMES, 1991, p. 237). Assemelha-se aqui, de acordo com o filósofo britânico, à ideia de que só se pode compreender o apaixonado quem já se apaixonou, ou a uma sinfonia a pessoa que ouve; neste caso, qualquer intérprete da mística nunca dará ao místico um tratamento adequado (Ibidem, p. 238).

Em relação à *qualidade noética*, esta por sua vez diz respeito à experiência que o próprio místico faz, e que pode ser abordada apenas mediante a descrição – considerado o entrave acima citado – daquilo que ele mesmo experienciou. Os místicos de uma forma geral,



segundo James, percebem sua experiência como “estados de conhecimento”, como “estados de visão interior” que se direcionam a verdades que estão para além do conhecimento formal. Compõem a qualidade noética dos estados místicos as “[...] iluminações, revelações, cheias de significado e importância, por mais inarticuladas que continuem sendo” (JAMES, 1991, p. 238).

A terceira característica distintiva, embora menos evidente em relação às outras duas, a saber, a *transitoriedade*, consiste na percepção de que, à exceção de poucos casos, as experiências místicas são raras e de curta duração, e ainda que sejam reconhecidas pelo indivíduo que a experimenta como algo importante, elas se mantêm na memória daquele que faz a experiência apenas de forma imperfeita. Por fim, igualmente menos evidente, tem-se a *passividade*, que consiste para o autor na ideia de que, conquanto haja certos atos e ritos que possam conduzir o místico a uma maior abertura à experiência propriamente dita – dentre elas, James cita a “fixação da atenção” e a “execução de certos gestos corporais” –, geralmente a experiência acontece sem muita ação da vontade do indivíduo. O místico sente-se como adormecido e conduzido por uma força supra-racional. Para James, isto associaria a experiência mística a alguns estados de “personalidade secundária”, dentre os quais o filósofo enumera “[...] o discurso profético, a escrita automática ou o transe mediúnico” (Ibidem); no entanto, a experiência mística se diferencia destas duas, de acordo com James, por não ser meramente interruptiva da consciência, mas um estado que se repete regularmente e, entre estas repetições, são capazes de perfazer uma transformação na vida interior do indivíduo que a experimenta.

Quatro qualificativos que, segundo James, podem caracterizar esse conjunto de estados de consciência, ao qual o autor denominará de “grupo místico” (Ibidem). Acentuando-se ora mais uma, ora mais outra, todas estas quatro características – especialmente as duas primeiras – constituem aquilo que se poderia definir como uma experiência mística e que, para o autor, fundam o cerne de toda e qualquer experiência religiosa: “Creio podermos dizer verdadeiramente que a experiência religiosa pessoal tem sua raiz e seu centro em estados místicos de consciência [...]” (Ibidem, p. 237).

Assim ambos, Bergson e James, contribuíram para a reabilitação, no início do século XX, da mística como modo de conhecimento. Mediante métodos de análise distintos, os dois filósofos possibilitaram a reconstituição de um campo de significação para a mística – algo que parecia, aos olhos da historiografia ocidental, estar definitivamente perdido desde a progressiva secularização do pensamento a partir dos séculos XVIII e XIX –, procurando dar

forma a uma compreensão dos fenômenos místicos que se pudesse propor universal e trans-histórica. De fato, as grandes linhas de investigação que a eles se seguiram, especialmente nas escolas francesa e anglo-saxã de estudos da mística<sup>30</sup>, partiram de delimitações do conceito que, quer psicológicas ou metafísicas, plantearam a mística como uma ocorrência universal, fato constitutivo da experiência humana do transcendente e, portanto, desprovida de uma significação histórica que pudesse apontar limites, delineamentos de período e campos de significação epocais. A mística, tal como por eles proposta, constituir-se-ia assim como um grande contínuo, reveladora de uma realidade que, embora não diretamente acessível ao indivíduo, estaria presente enquanto potência fundadora no recôndito da experiência humana<sup>31</sup>. Trata-se, desta forma, de duas definições generalizadoras por essência, que não se atentam à possibilidade de que não haja tal contínuo; que, ao não precisar historicamente as nuances possíveis do conceito, partem já da exclusão de quaisquer diferenciações em seu campo de significados, bem como eventuais transformações do mesmo. Pode a mística ser, de fato, compreendida como um elemento trans-histórico, ocorrência universal, exterior a quaisquer tipos de contingencialidade histórica?

Para Michel de Certeau, a resposta a tal questão é expressamente negativa. Em sua obra *A fábula mística*, Certeau denota a influência da historiografia francesa da segunda metade do século XX, o que lhe permite romper com os padrões universalistas e essencialistas das definições sobre a mística, tal como se apresenta na obra de Bergson, ou com uma análise de tipo puramente psicológico, como é o caso da obra de James. Para Certeau, qualquer estudo sobre o fenômeno místico só é efetivo se colocado em uma perspectiva histórica, em um enquadramento preciso no conjunto das séries e das regulações que a história produz em determinados momentos de seu desenvolvimento, pois, tal como afirma acerca da literatura mística do período específico que analisa em suas produções, a saber, séculos XVI e XVII, “ela é uma figura histórica” (CERTEAU, 2015a, p. 20).

De forma mais contundente, Certeau vai além, e defende que o uso da expressão “místico” para caracterizar estes tipos de discurso, bem como o emprego nos títulos de diversos tratados, serão característicos desta época; é de um modo tão somente retroativo, como na busca por “um Começo que deve chegar ao presente” (Ibidem, p. 21), que se pode explicar a aplicação do termo “místico” a um tratado exegético ou espiritual da antiguidade

---

<sup>30</sup> Citadas em nossa introdução; cf. p. 21-23.

<sup>31</sup> Solução esta que faz eco à famosa invocação de Agostinho de Hipona, presente no Livro I (1, 1) de suas *Confissões*: “Vós o excita [ao homem] a se comprazer em vos louvar; pois fizeste-nos para vós, e nosso coração está inquieto até que repouse em vós” (AUGUSTIN, 2013, p. 3).

como, por exemplo, um texto de Gregório de Nissa (CERTEAU, 2015a, p. 23). Encontramos aqui, então, uma terceira caracterização da ideia do que poderiam significar os conceitos de místico e mística. Para Certeau, este termo, “místico”, trata primeiramente de “uma nova ‘forma’ epistemológica”, que busca delimitar estes tipos específicos de discurso e separá-los de outros textos religiosos (teológicos e exegéticos).

Mas o que representaria esta expressão? Tal como Foucault, Certeau não procura dar uma definição direta do que é o místico, de qual seria sua essência, mas sim analisar de que modo o discurso místico se organiza. De acordo com o jesuíta, a mística se organiza a partir da “[...] fundação de um campo onde se expõem procedimentos específicos: um espaço e dispositivos” (Ibidem, p. 21), bem como tipos específicos de enunciação, como frases e maneiras próprias de expressão místicas, e máximas místicas. Conforme Certeau, todas elas “são maneiras de fazer que organizam a invenção de um corpo místico” (Ibidem). Sob o conjunto desse corpo místico, encontram-se abrigados o “gozo”, o “deixar estar”, o “êxtase”, o “sacrifício da linguagem”; enfim, um “absoluto” que paira o discurso, mas sem a ele se vincular (Ibidem, p. 22). Corpo este que não se pode, no entanto, ser procurado fora do próprio texto do místico – ou de quem a ele se refere –, sob o risco procurar uma essência comum ao místico, que o lançaria para fora de sua historicidade:

Localizá-lo à parte, isolá-lo dos textos que se esgotam de dizê-lo é exorcizá-lo, fornecendo a ele um lugar e um nome próprios, é identifica-lo a um resto deixado por racionalidades construídas, ou é transforma-lo em uma representação religiosa particular [...] a questão que aparece sob a figura do limite; é postular por trás dos documentos um algo, indizível, maleável para todos os fins [...] (Ibidem, p. 23).

Assim, para Certeau, não se trataria de descobrir algo como que um conteúdo místico que, ulterior à história, poderia ser identificado nas mais diferentes épocas e autores da história da mística, mediante um discurso mais ou menos unificado e unificador. Trata-se, outrossim, de compreender que a própria ideia de uma literatura mística é tardia, tendo sido ela que, retrospectivamente, procurou universalizar, sob o mesmo nome, um conjunto de discursos pré-existentes, obedientes a certas regras e procedimentos, as quais podemos denominar “regras da construção mística” (Ibidem, p. 24). Desta forma, é preciso reconhecer que a própria delimitação de um campo de discursividades que se pudesse denominar de “mística” corresponde, fundamentalmente, a uma cisão no pensamento, capaz de isolar este campo de outros discursos similares: “No início da análise, há, portanto, o isolamento de uma unidade ‘mística’ no sistema de diferenciação dos discursos que articula um novo espaço de saber” (Ibidem).

Posição diferente daquela tomada por Certeau, mas que se encontra igualmente situada na necessidade de precisar o conceito de mística no campo de suas significações históricas, é assumida pelo filósofo e historiador da espiritualidade francês Louis Bouyer (1913-2004) que, em seu texto *Mysticism: an essay on the history of the word*, assinala o fato de que esse interesse especial pela mística que começa a despontar no início do século XX, dada a diversidade dos campos de estudo a debruçarem-se sobre o assunto, teve como consequência o fato de que, muitas vezes, o conceito foi tomado sem o cuidado necessário de precisão do significado a partir de sua constituição histórica. Posicionando-se em desacordo à perspectiva defendida por outros notáveis pesquisadores da recepção do pensamento helênico pelo cristianismo primitivo (como Harnack e Festugière), para quem a introdução do conceito de mística no cristianismo corresponde a uma invasiva penetração de certo helenismo sobre o mesmo, e ao mesmo tempo polemizando com a ideia defendida por Certeau, de que algo como uma tradição mística só teria sido possível após a “invenção da fábula” no início da modernidade, Bouyer identifica que a utilização da palavra em seu significado atual já está presente, de fato, desde a antiguidade clássica, todavia de forma não correspondente ao uso que o conceito terá a partir do início do cristianismo. Se é certo que o termo  $\mu\sigma\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$  (*mystikós*) – advindo do verbo grego  $\mu\acute{\upsilon}\omega$  (*mýō*) cujo significado aproximado seria “fechar” –, bem como seus correlatos  $\mu\sigma\tau\iota\kappa\acute{\alpha}$  (*mystiká*) e  $\mu\sigma\tau\iota\kappa\acute{o}\iota$  (*mystikói*), pode ser encontrado em autores como Tucídides e Estrabão, como termos vinculados à religião dos Mistérios, estes não comportavam outra coisa senão a designação dos rituais secretos e seus participantes, em relação aos quais incidia a pesada proibição de que fossem divulgados, sob risco de punição<sup>32</sup>; não eram aplicáveis, portanto, às doutrinas ou ensinamentos, sobre os quais não recaía qualquer restrição ou segredo, tal como pode ser percebido nas próprias obras de Platão e dos acadêmicos de um modo geral (BOUYER, 1980, p. 42-43). Na passagem do helenismo ao cristianismo há, no entanto, apenas mera assimilação do termo, segundo Bouyer, já que seu significado é totalmente reelaborado. A mística é uma invenção do cristianismo. De fato, o cristianismo apenas apropria-se do conceito de mística, mas desvincula-o parcialmente do segredo e do rito, atribuindo-lhe outros sentidos. A mística passa, assim, a designar não apenas o conjunto dos ritos (no sentido litúrgico da expressão), como também, e

---

<sup>32</sup> Para ilustrar esta tese, o historiador recorda a acusação recebida por Alcibíades e seus companheiros após terem, “[...] em um ataque de bebedeira, imitado parte deles [dos ritos]”, de haverem praticado um “sacrilégio inexpiable” (BOUYER, 1980, p. 43).

primeiramente, a mensagem contida na revelação, transitando assim de um domínio exclusivamente cultural para uma aplicação exegético-alegórica.

Perspectiva esta que, de acordo com Bouyer, encontra-se essencialmente presente na escola de Alexandria, na qual uso do termo “místico” passa a designar o sentido geral das escrituras, cuja interpretação só é possível mediante o reconhecimento da dimensão alegórica da bíblia. Para os autores alexandrinos, já não se tratava de interpretar alegoricamente apenas um trecho ou passagem confusa, mas sim de reconhecer que todos os livros canônicos são alegorias daquilo que é a única palavra divina, o Cristo (BOUYER, 1980, p. 46). O sentido espiritual do conceito de mística só aparece mais tardiamente, com a patrística pós-alexandrina, quando o uso do termo e de seus correlatos vêm a ser proposto como sinônimo ora daquilo que é “misterioso”, isto é, das realidades cuja compreensão ou significado são de “difícil acesso”, ao mesmo tempo em que serve de caracterização para certos pontos da doutrina de maior densidade e profundidade – por exemplo, quando Eusébio de Cesareia designa como “mais mística” a doutrina que trata da divindade de Cristo, em oposição àquela que trata da sua humanidade (Ibidem, p. 46-47). Ainda na passagem dos séculos IV ao V, o conceito torna-se um equivalente sinonímico do termo “sagrado”, e depois de “espiritual”, compreendendo este último aquelas realidades opostas à “carne” e à materialidade das coisas.

É apenas no final da antiguidade tardia, ainda na patrística grega, que o termo passará a designar, de acordo com Bouyer (ibidem, p. 47, trad. nossa), “[...] a realidade espiritual do culto ‘em espírito e verdade’, em oposição à vaidade da religião exterior que não foi despertada para a nova vida pela vinda do Salvador”. Mas é no sentido litúrgico, ou sacramental, que o historiador reconhece a contribuição essencial do conceito de mística para a compreensão que dela possuímos no campo da reflexão filosófico-teológica. A ideia de que há uma comunicação mística entre o Cristo e a Igreja, mediante os sacramentos, torna-se fundamental nos textos do cristianismo primitivo, especialmente em Cirilo, Nilo de Ancira, João Crisóstomo e Eusébio de Cesareia, e é mediante esta concepção que o termo mística é finalmente englobado pela tradição cristã no sentido de um mistério que não pode ser tomado diretamente, mas apenas mediante alusões, símbolos e intuições. Há uma comunicação mística entre a Cabeça e o corpo, que permite ao mesmo tempo “[...] reunir seus membros em um, e dar-lhes perpetuamente o poder de reencarnar o que teve lugar nele [o Cristo] uma vez por todas [...]” (Ibidem, p. 49, trad. nossa). A comunicação que se estabelece, assim, entre a realidade divina e a comunidade humana é aquilo que possibilita a experiência do *uno*, e para a qual se aplicará, a partir de então, a palavra “mística”.

Não se trata, no entanto, de separar estes três âmbitos – o escriturístico, o litúrgico e o espiritual. Ao contrário, é na união essencial entre estes três âmbitos que a patrística grega poderá, então, considerar a “mística” como “[...] uma certa forma de conhecer Deus, diretamente e como se experimentalmente [...]” (Ibidem, p. 50, trad. nossa). Encontramos esta definição em Orígenes, em cujos escritos a mística será finalmente aliada à contemplação (θεωρία, *theoría*); encontramos também em Gregório de Nissa, que continua a tradição origenista; encontramos-a, por excelência, nos dois textos do Pseudo-Dionísio, *De divinis nominibus* e *De mystica theologia*, nos quais o estudo das escrituras é submetido diretamente à experimentação do divino, que permite àquele que a ela se dedica alcançar a “união e fé místicas que não podem ser em si mesmas ensinadas” (PSEUDO-DENIS apud BOUYER, 1980, p. 51, trad. nossa). Trata-se, a partir daí, de pensar a mística como um “modo inefável de conhecimento experimental das coisas divinas” (BOUYER, idem, p. 51, trad. nossa), que permite atravessar a “nuvem”, o indefinido do não-conhecido e aceder a breves lampejos daquela “luz inacessível”, mediante a prática dos ritos sacramentais, a decifração da multiformidade semântica da palavra revelada e, em especial, as iluminações particulares acerca de seu conteúdo.

A mística descreve, assim, para os autores da patrística grega, aquele conhecimento que possibilita transcender toda visão e que permite, ao mesmo tempo, conduzir o indivíduo à via unitiva com o divino (Ibidem, p. 52); não apenas um fato psicológico, mas uma experiência mesma de conhecimento: “É sempre a experiência de um mundo invisível objetivo [...]. Para Dionísio, como para os Pais que foram contemporâneos dele, τα μυστικά, junto com certas experiências espirituais inseparáveis, sempre representam o mundo para o qual elas dão acesso, este mundo místico do qual São João Crisóstomo fala, onde todos os anjos cantam a Deus uma melodia mística” (Ibidem, p. 53, trad. nossa).

\*\*\*

A partir dessa incursão historiográfica inicial sobre o conceito de mística na produção filosófica cristã contemporânea, procuramos demarcar o espaço dentro do qual o conceito pôde ser retomado pelo autor; muito embora, como já apontamos, ele só seja definido formalmente pelo filósofo no curso *Segurança, Território, População*. Vale ressaltar, no entanto, que sua reapropriação do conceito encontra diferenças significativas em relação às definições supracitadas, especialmente pela relação que gradualmente se estabelece entre mística e corporalidade e entre mística e pastorado no desenvolvimento de sua obra, dada a

maneira pela qual a problemática é estabelecida em face às suas estratégias arqueológicas e genealógicas de análise.

## **2. A IDEIA DE RUPTURA E A QUESTÃO DO DESCONTÍNUO NAS ARQUEOLOGIAS DE FOUCAULT**

O projeto foucaultiano de uma arqueologia das formações discursivas do ocidente já se encontra, de certa forma, presente desde *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*, que Foucault redige como tese complementar para seu doutoramento, apresentada conjuntamente à *História da loucura*, inserida no plano de proceder a uma geologia profunda do texto kantiano analisado neste trabalho, *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Ao defender a hipótese de que apenas a redação final do texto do filósofo prussiano teria sido legada a nós, o autor expressa, neste seu exame analítico do texto, a convicção de que todo o processo de construção da obra kantiana – o desenvolvimento da crítica, o “equilíbrio tripartite” de seu pensamento, sua defesa contra o idealismo e o ceticismo – poderia ser encontrado de certo modo refletido neste documento, que estaria assim repleto de sedimentações, embora não fosse possível estabelecer critérios seguros para datar as “camadas” de sua “geologia profunda” (FOUCAULT, *GEA*, 2011b, p. 17). Emerge assim neste texto, ao menos já em gérmen, a ideia de uma arqueologia como método de investigação filosófica, à qual estariam vinculadas estas noções de *sedimentação*, *camadas* e de *geologia profunda* de um texto.

Ao esboçar esta possibilidade de um método próprio no início de sua trajetória filosófica, fundamentado na compreensão de que um discurso – escrito, proferido ou não dito – se constitui de várias camadas que se sedimentam umas sobre as outras, ora se comunicando, ora fazendo irromper um solo totalmente outro, Foucault inaugura uma perspectiva inédita para a análise de textos filosóficos. Tal perspectiva se estabelece na compreensão das rupturas e continuidades que se formam no processo criativo, quer forjado ao longo do desenvolvimento de uma única obra ou no conjunto das obras de um determinado autor, permitindo assim escapar a certa análise unificadora e universalista que tenta negar as incongruências e descontinuidades no fazer filosófico de um mesmo pensador. Apenas mediante o recurso a um procedimento como o de uma arqueologia seria possível, para o filósofo francês, entrever as mudanças de percurso, as múltiplas interferências, os discursos

enunciados, readmitidos ou definitivamente abandonados que, enfim, comporiam as diversas camadas sobrepostas constituintes da versão final de um texto filosófico.

O conceito de “arqueologia” [*archéologie*], no entanto, só aparece explicitamente em *História da Loucura*, sua tese principal, quando, na descrição que faz do mundo correcional, o filósofo assim esboça o procedimento histórico que ali busca empreender: “[...] refazer a história desse processo de banimento é fazer a arqueologia de uma alienação”, cujos objetivos se estabelecem na tratativa de compreender o modo pelo qual “[...] o homem moderno designou no louco sua própria verdade *alienada*”, na elucidação de como “espaço do internamento” pode se dar efetivamente como “campo da alienação”, na tentativa de entender a “experiência da loucura” pelo modo como ela se modulou no entrecruzamento dessas formações discursivas – o espaço do internamento e a *produção da verdade* do louco (FOUCAULT, *HL*, 2012b, p. 81-82).

Termo que aparece, no entanto, sob outro significado, logo na sequência de seu texto, apresentado então no sentido da crítica a uma história memorial, que procuraria ver, na persistência dos gestos de proscricção da loucura a simples persistência de uma “memória dos povos”, e a tomada da loucura como desrazão (*déraison*) na Idade Clássica como a simples presença de uma “[...] *arqueologia* espontânea das culturas” (Ibidem, p. 106). É contra esta concepção de “arqueologia” como permanência do mesmo e retomada destas persistências na forma de elementos universais e indefinidamente ressuscitados na história, que Foucault estabelece sua própria concepção de arqueologia: “mas fazer isso é deixar-se aprisionar nos prestígios da identidade; de fato, a continuidade é apenas o fenômeno de uma *descontinuidade*” (Ibidem, grifos nossos). O mesmo sentido crítico do conceito de arqueologia reaparece no capítulo seguinte, *Experiências da loucura*, no qual o filósofo relaciona-a a certa visão continuísta da história, intencionalmente posta de lado pelo próprio filósofo: “Deixemos aos cuidados dos *arqueólogos* a tarefa de determinar se era doente ou não, alienado ou criminoso, este que entrou para o Hospital por ‘desarranjo nos costumes’ ou aquele que ‘maltratou sua mulher’ e quis ‘desfazer-se’ por diversas vezes”; visão esta à qual contrapõe a noção de *registro*: “Seguindo-se o fio dos *registros*, dir-se-ia que uma mesma sensibilidade os localiza, que um mesmo gesto os põe de lado. [...] A fim de colocar este problema, é preciso aceitar todas as deformações que nossa observação retrospectiva impõe” (Ibidem, p. 111, grifo nosso)<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> O termo ainda aparece uma terceira vez, quase na metade da obra, na seguinte afirmação de Foucault: “A loucura designa o equívoco entre a vaidade dos fantasmas da noite e o não-ser dos juízos da claridade. E isto, que a *arqueologia* do saber nos pôde ensinar aos poucos, já nos tinha sido dito, numa simples fulguração trágica,



Por outro lado, os conceitos de ruptura (*rupture*), e descontinuidade (*discontinuité*) aparecerão, respectivamente, doze<sup>34</sup> e três vezes, com o significado de uma delimitação interna, um desnível (*basculement*) entre períodos que estabelecem diferentes visões históricas da relação entre loucura e desrazão – mesmo sentido da noção de corte ou cesura (*coupure*), utilizado ao tratar da unidade rompida, no século XVII, entre razão e desrazão (FOUCAULT, 2012b, p. 100). Trata-se, portanto, em *HL*, de pensar a “ordem da ruptura”, como aquela que possibilita a “irrupção da loucura” dentre aquelas formas que tinham como referência a razão, e que agora é reduzida à sua “irrecusável diferença” (Ibidem, p. 182); de reconhecer a “ruptura com a tradição”<sup>35</sup>, que opõe assim a reflexão efetuada pelo pensamento clássico acerca da relação entre paixão e loucura daquela que havia sido feita nos séculos precedentes (Ibidem, p. 229). Rupturas essas que se dão na ordem do conhecimento (Ibidem, p. 263), e que marcam a divisão (*partage*) definitiva entre razão e desrazão na forma da alienação (Ibidem, p. 390); que não se constituem em torno de uma obra única e específica, quer seja a de Tuke (Ibidem, p. 470) ou a de Pinel (Ibidem, p. 475), mas que encontram-se dispersas na forma de múltiplas ocorrências, emergindo quer nas obras de Goya, ou no triângulo formado por Sade, Nietzsche e Artaud (Ibidem, p. 523-528); rupturas, por fim, que não possuem precisamente o sentido de uma negação, mas sim de “[...] estruturas positivas que lhe atribuem [à loucura] formas singulares” (Ibidem, p. 241).

Da mesma forma, a noção de *descontinuidade* é compreendida, ela mesma, como uma ruptura: com o *mesmo*, inscrito na forma da continuidade (Ibidem, p. 106, supracitado); entre unidades mais ou menos fechadas de compreensão da loucura, ora como um fato da miséria humana, ora como a forma moralizada da insanidade (Ibidem, p. 412-413); entre a passagem duma visão da loucura como elemento trágico do mundo às formas encarceradas da doença mental, permitindo, assim, esclarecer o movimento que a possibilitou: “O que queremos saber não é o valor que para nós assumiu a loucura, é o movimento pelo qual ela tomou assento na percepção do século XVIII: a série das *rupturas*, das *descontinuidades*, das fragmentações

---

nas últimas palavras de Andrômaca” (FOUCAULT, *HL*, 2012b, p. 246, grifo nosso). Cabe, aqui, no entanto, aplicar a reserva feita por Roberto Machado (2007), em relação ao uso da noção de *arqueologia* na segunda edição de *NC* (a qual iremos retomar adiante), de se tratar ou não duma reformulação do filósofo posterior a *AS*, a fim de promover, nesta segunda edição, uma certa homogeneização dos conceitos. De qualquer modo, para Machado, o que há em *HL* ainda não pode ser tratado como representativo de uma “arqueologia do saber”, mas mais precisamente uma “arqueologia da percepção da loucura” (MACHADO, 2007, p. 78).

<sup>34</sup> Embora o termo apareça vinte e duas vezes em *HL*, com significados diferentes, relacionados ora às formas de tratamento destinadas aos loucos – romper com o ambiente, com a sociedade, com a imaginação –, ora ao processo mesmo de engendramento da loucura, entendida como patologia mental – ruptura consigo mesmo, com o mundo exterior, com sua própria verdade (FOUCAULT, *HL*, 2012b).

<sup>35</sup> Como no original em francês: “elle est même en rupture avec la tradition [...]” (Idem, 1972, p. 246); a tradução brasileira, por sua vez, traz: “ela rompe, mesmo, com a tradição [...]” (Idem, 2012b, p. 229).

pelas quais ela se tornou aquilo que é para nós no esquecimento opaco daquilo que ela foi” (FOUCAULT, *HL*, 2012b, p. 393, grifos nossos).

Em sua obra *Foucault et la folie*, Frédéric Gros considera, no entanto, que há uma solução de continuidade entre as “três grandes épocas da Loucura” – pelo menos no prefácio de 1961, em que a loucura, tal como experienciada nestas três épocas, assemelha-se a “[...] três atos de uma narrativa contínua” (GROS, 1997, p. 35) –, e que a definição das rupturas, ou das aberturas (*ouvertures*) será precisada por Foucault apenas em *As palavras e as coisas* (Ibidem, p. 117). Todavia, a mesma visão não é partilhada por outros comentadores, como Judith Revel e Roberto Machado.

Em *Foucault, a ciência e o saber*, Machado reconhece o fato de que, em *História da Loucura*, a arqueologia não havia ainda sido definida de uma forma clara e delimitada, como um método do qual seria possível extrair procedimentos determinados e fixos, facilmente aplicáveis a um conjunto de análises empíricas – simplificação esta que, de fato, não aparecerá em nenhuma outra obra do filósofo. A bem da verdade, o que há na arqueologia de Foucault que a permita ser pensada como um procedimento de investigação, não pode se sobrepor ao fato de esta ser, antes de tudo, caracteriza por uma fluidez terminológica e metodológica, sentida na forma da “[...] variação constante de seus princípios, pela permanente redefinição de seus objetivos, pela mudança no sistema de argumentação que a legitima ou justifica” (MACHADO, 2007, p. 51). Não pode ser compreendida, deste modo, tão somente como um método puramente histórico, no sentido clássico do termo; nem certamente nos termos de uma história factual – ao menos não como tal disciplina se constituía antes dos trabalhos empreendidos pela *École d’Annales*. No caso de *HL*, por exemplo, não se trata exatamente de proceder a uma história da psiquiatria, desde seu surgimento até os nossos dias, procurando descrever suas principais escolas e as teorias que, ao longo do tempo, se contrapuseram umas às outras e teriam possibilitado, assim, a definição de um saber empírico positivado a partir de seu próprio edifício teórico.

Tampouco está preocupada em narrar o surgimento desta área do conhecimento médico de forma específica: trata-se, antes, de compreender o modo como, na época Clássica, todo um dispositivo de confinamento irá se desdobrar para receber o louco no interior do internamento, e a partir do qual um saber poderá surgir. Assim, a análise de Foucault acerca do internamento do louco terá um valor diagnóstico: “[...] toda a sua argumentação se organiza para esclarecer a situação da loucura na modernidade”; procedimento este que, no entanto, adquire seu sentido precisamente na possibilidade de definir “[...] as condições

históricas de possibilidade dos discursos e das práticas que dizem respeito ao louco considerado como doente mental” (MACHADO, 2007, p. 51-52).

Para Machado, no entanto, o trabalho de Foucault estabelece-se já em *História da Loucura* como uma tratativa que busca identificar as rupturas e seu papel no estabelecimento e caracterização de períodos definidos no processo histórico da dominação da loucura e de sua assimilação na ordem do racional. Faz questão, assim, de identificar que, dentre as obras de Foucault neste período (década de 1960), esta, em específico, é precisamente a que mais possibilitou transpor o nível elementar dos discursos para o âmbito das análises do espaço e das práticas institucionais de controle que por ele são circunscritas. Por meio dela, também, Foucault teria sido capaz de explicitar a superação de um continuísmo dos temas, mediante a exposição da “[...] falta de unidade do fenômeno loucura expresso pelas formas plásticas ou discursivas” (Ibidem, p. 53). Afirma Machado (ibidem):

Foi analisando os saberes teóricos, mas sobretudo as práticas de enclausuramento e as instâncias sociais – família, Igreja, justiça, medicina – com elas relacionadas e, finalmente, generalizando a análise até as causas econômicas e sociais das modificações institucionais que *História da Loucura* foi capaz de explicitar as condições históricas da psiquiatria.

Posição que é partilhada por Revel, em sua obra *Foucault: une pensée du discontinu*, no qual a autora defende a necessidade de superar, na leitura do filósofo, aquelas visões que procuram enxergar em sua obra tão somente “[...] uma descontinuidade do pensamento, ali onde se elabore talvez, ao contrário, um verdadeiro pensamento do descontínuo” (REVEL, 2010, p. 19, trad. nossa). De acordo com a pesquisadora, embora Foucault possa não ter tratado precisamente da descrição de algo como um “método arqueológico” em *História da Loucura* (o que, de fato, só irá realizar diretamente em *A arqueologia do saber*, e ainda em resposta às críticas recebidas após a publicação de *As palavras e as coisas*, de um modo que não condiz com aquilo que realizou necessariamente em suas pesquisas iniciais), os elementos fundamentais para o procedimento de uma “história arqueológica” já estão presentes aí, especialmente a proposição de um trabalho com os *arquivos gerais* de uma época – que, para Revel, encontram-se no cerne da arqueologia de Foucault desde *História da Loucura* até *A arqueologia do saber*. Assim a autora define a noção de arquivo:

[...] o arquivo representa então o conjunto dos discursos efetivamente pronunciados a uma época dada e continuam a existir através da história. Fazer a arqueologia dessa massa documental, é procurar compreender as regras, as práticas, as condições e o funcionamento. Para Foucault, isto implica antes de tudo um trabalho de recoleção do *arquivo geral* da época escolhida, quer dizer, de todos os traços discursivos suscetíveis de permitir a reconstituição do conjunto das regras que, em um dado momento, definem à sua vez os limites e as formas da dizibilidade [ou

dictibilidade], da conservação, da memória, da reativação e da apropriação (REVEL, 2010, p. 82, trad. nossa, grifo da autora).

A ideia de que a trajetória de Foucault não poderia ser lida senão a partir de divisões estanques de seu pensamento é, nesta mesma linha de análise, sumamente criticada por Revel, que atribui a distinção entre um “primeiro” e um “segundo” – e um terceiro, quarto... enfim, um “enésimo” Foucault – ser devida ao fato de que tais comentários (e comentadores) procuraram pôr de lado, ou ao menos ignoravam, outros textos do filósofo que não as obras publicadas na forma de livro, ainda em vida do autor, de modo que tais distinções “[...] foram elaboradas a partir da tomada em contra quase exclusivamente dos livros, o que confirma simultaneamente a centralidade e a ambiguidade” (Ibidem, p. 21, trad. nossa)<sup>36</sup>. Da mesma forma, considera problemática a posição assumida por certos comentadores que, ao assumir a noção de “percurso” como ferramenta para a construção duma visão de unidade da obra foucaultiana, “[...] a fim de afirmar, mesmo contra tudo, a coerência essencial da pesquisa foucaultiana” (Ibidem, p. 27-28, trad. nossa)<sup>37</sup>.

A proposta de uma investigação arqueológica encontra-se igualmente presente em *O nascimento da clínica*, obra publicada em 1963, na qual Foucault teria pretendido empreender uma pesquisa que pudesse ser “[...] ao mesmo tempo histórica e crítica [...]”, com vistas a “[...] determinar as condições de possibilidade da experiência médica, tal como a época moderna conheceu” (FOUCAULT, *NC*, 2011e, p. XVIII) – isto é, uma *arqueologia do olhar médico*. O conceito, no entanto, não aparece no corpo do texto: como observa Machado, não obstante tenha sido enunciada no subtítulo do livro, a expressão “arqueologia do olhar médico” nunca é reproduzida no interior mesmo da obra publicada em 1963, surgindo apenas na edição revista de 1972, e certamente com vistas a uma homogeneização terminológica, que

---

<sup>36</sup> Posição assaz problemática é igualmente, de acordo com Revel, aquela que considera os textos menores, publicados na forma de artigo ou então formulados no contexto de algumas conferências que o filósofo ministrou ao longo de sua carreira, como trabalhos “secundários” em relação ao todo de sua obra; compreensão esta que a autora rebate, ao afirmar que a publicação dos *Dits et Écrits* “[...] enriqueceram consideravelmente nossa leitura de Foucault, ao relançar os conteúdos e as perspectivas – mas, também aqui, não sem ocasionar reais dificuldades” (REVEL, 2010, p. 22, trad. nossa). Mais ainda: Revel defende a tese de que “[...] se devêssemos aplicar aos escritos do próprio Foucault o método que ele mesmo usou a respeito da *massa discursiva* sobre a qual ele trabalhava, nada nos autorizaria a distinguir entre os livros e os textos ‘periféricos’ (se o entendemos por esta expressão não os textos subalternos pela importância e riqueza, mas todos os escritos que não são os livros). Na verdade, nada nos autorizaria tampouco a distinguir a produção foucaultiana de tudo o que foi escrito à mesma época, já que isto seria reafirmar aí a especificidade do ‘autor Foucault’ contra a ideia de uma determinação geral dos sistemas de pensamento, enquanto esta não aceita, bem entendido, qualquer possibilidade de singularização pessoal, senão a título de anedota” (Ibidem, p. 24-25, trad. nossa, grifo nosso).

<sup>37</sup> Crítica ao prefácio da edição francesa do livro de Dreyfus e Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique. Au-delà de l’objectivité e de la subjectivité*.

o autor deveria ter sentido necessária após a publicação de *Arqueologia do saber*, em 1969<sup>38</sup>. Sua presença, no entanto, pode ser inferida da relação, várias vezes estabelecida no texto de *NC*, entre “[...] a palavra epistemologia com expressões como ‘olhar médico’, ‘percepção médica’, ‘visível’ e ‘invisível’, ‘invisível visibilidade’”, o que possibilitaria, assim, compreender “[...] em que sentido pode ser definido o conceito de arqueologia em *Nascimento da clínica*, distinguindo-se tanto das histórias factuais quanto das histórias epistemológicas” (MACHADO, 2007, p. 104, grifo do autor).

Neste trabalho, o filósofo procurou fornecer uma primeira apresentação formal do método arqueológico, a partir da mobilização de um conjunto de operadores estratégicos, enunciados na forma do discurso, cuja análise pudesse esquivar-se da fatalidade do comentário. Nas palavras de Foucault (*NC*, 2011e, p. XVI, grifos nossos):

Falar sobre o pensamento dos outros, procurar dizer o que eles disseram é, tradicionalmente, fazer uma análise do significado. Mas é necessário que as coisas ditas, por outros e em outros lugares, sejam exclusivamente tratadas segundo o jogo do significante e do significado? Não seria possível fazer uma *análise dos discursos* que escapasse à fatalidade do comentário, sem supor resto algum ou excesso no que foi dito, mas apenas o fato de seu *aparecimento histórico*? Seria preciso, então, tratar os *atos de discurso* não como núcleos autônomos de significações múltiplas, mas como *acontecimentos e segmentos funcionais* formando, pouco a pouco, um *sistema*.

Nesta perspectiva, o sentido do enunciado poderia ser definido, de acordo com o filósofo, “[...] pela diferença que o articula com os outros enunciados reais e possíveis, que lhe são contemporâneos ou aos quais se opõe na série linear do tempo. Apareceria, então, a *história sistemática dos discursos*” (FOUCAULT, *NC*, 2011e, p. XVI, grifo nosso). A investigação sobre as *épistémès* de uma época possibilitaria, assim, trazer à luz a historicidade do conhecimento, que nos faz recordar que “estamos historicamente consagrados à história, à paciente construção de discursos sobre os discursos, à tarefa de ouvir o que já foi dito” (Ibidem, p. XV), e constituindo, desta forma, a arqueologia como um processo de *análise vertical* dessas positivities do conhecimento e das figuras que lhe servem de substrato (Ibidem, p. 219).

É, todavia, na publicação de *As palavras e as coisas*, em 1966, que a problematização da arqueologia como método de pesquisa filosófico encontra sua forma mais rematada. Em seu prefácio, desenvolvido a partir da leitura de um texto de Jorge Luis Borges, apontando para o problema da classificação tomado como elemento central de nossa forma de perceber o mundo e dispô-lo segundo regras determinadas de categorização, Foucault procura

---

<sup>38</sup> Cf. nota 33, *supra*.

questionar-se de que modo fomos capazes de, ao longo da história do pensamento, estabelecer relações de identidade e diferença entre os mais diversos objetos, e de encontrar coerências numa realidade “[...] que se vê logo não ser nem determinada por um encadeamento *a priori* e necessário, nem imposta por conteúdos imediatamente sensíveis [...]”, posto que não há “[...] nada mais tateante, nada mais empírico [...] que a instauração de uma ordem entre as coisas; nada que exija um olhar mais atento, uma linguagem mais fiel e mais bem modulada [...]” (Idem, *PC*, 2007, p. XV, grifo do autor). O problema da classificação serve, aqui, como mote para que Foucault apresente a tese central desta que é, certamente, sua produção filosófica mais densa: a de que os saberes de uma determinada cultura e época precedem, como *solo*, *substrato* ou *condição de possibilidade*, as explicações filosóficas ou científicas da ordem empírica, que lhe são, desta forma, *a posteriori*:

Os códigos fundamentais de uma cultura – aqueles que regem sua linguagem, seus esquemas perceptivos, suas trocas, suas técnicas, seus valores, a hierarquia de suas práticas – fixam, logo de entrada, para cada homem, as ordens empíricas com as quais terá de lidar e nas quais se há de encontrar. Na outra extremidade do pensamento, teorias científicas ou interpretações de filósofos explicam por que [sic] há em geral uma ordem, a que lei geral obedece, que princípio pode justificá-la, por que razão é esta a ordem estabelecida e não outra (FOUCAULT, *PC*, 2007, p. XVI).

A experiência das coisas dá-se, deste modo, no interstício entre os códigos que a ordenam e a reflexão sobre esta mesma ordem; o olhar de uma época já se encontra codificado, determinando um espaço de abertura, uma região mediana que, atuando aprioristicamente em relação ao estabelecimento desta mesma ordem, é capaz de determinar os limites a partir dos quais o conhecimento pode ser circunscrito, os discursos que poderão ser formados, que problemas e quais relações podem ser estabelecidas, antes mesmo que palavras, gestos e percepções se articulem para a constituição de um saber.

Dada tal configuração topológica, concernente à constituição dos saberes de uma determinada época, Foucault procura, nesta obra, esclarecer esse novo modo de análise que constitui aquilo que ele denomina pelo termo *arqueologia*. À diferença de uma história das ideias, sua arqueologia busca proporcionar certa descrição cartográfica dos solos epistêmicos constituidores das discursividades de cada tempo, a partir deste método de inquirição dos quadros epistemológicos de um determinado período da história, “[...] que se esforça por encontrar a partir de que se formam possíveis conhecimentos e teorias; segundo qual espaço de ordem se constituiu o saber; na base de qual *a priori* histórico e no elemento de qual positividade puderam aparecer ideias, constituir-se ciências, refletir-se experiências em filosofia, formam-se racionalidades [...]” (Ibidem, *PC*, p. XVIII, grifos do autor).

Deste modo, a arqueologia das formações discursivas de uma dada época permite, assim, identificar “[...] o campo epistemológico, a *epistémê* onde os conhecimentos [...] enraízam sua positividade e manifestam assim uma história que não é a de sua perfeição crescente, mas, antes, a de suas condições de possibilidade” (FOUCAULT, *PC*, 2007, p. XVIII-XIX, grifos do autor)<sup>39</sup>. Intenciona, igualmente, determinar os *a priori históricos* que conferem, numa determinada época, um conjunto de objetos da realidade, dados como elementos de positividade, que tomados em sua empiricidade, são capazes de constituir novos campos de investigação científica e ou filosófica. A arqueologia pretende, desta forma, descrever a topologia desses solos epistêmicos que emergem em certos períodos da história, permitindo que novas configurações do saber venham à tona, novas racionalidades se constituam, novos discursos e práticas possam ser edificados; concebe, assim, os conhecimentos não mediante suas estruturas internas ou um sistema de valores, mas a partir de suas *condições de possibilidade*.

Não se trata, portanto, de uma história no sentido em que estamos acostumados a compreendê-la, mas sim um procedimento que permite interrogar *aquilo que tornou possível* um determinado saber de *uma* determinada época (Ibidem, p. 49). Para o filósofo, a ideia de história contínua teria servido, ao longo do tempo, à proposta de uma “função fundadora do sujeito” (*fonction fondatrice du sujet*), pois ainda resguarda a possibilidade ao sujeito de que, mediante o ato consciente, possa reencontrar a unidade da história e seu lugar ou função diante desta unidade reconstruída da história. Philippe Chevallier destaca que o debate de Foucault com seus contemporâneos historiadores foi muito maior do que com seus contemporâneos filósofos, em especial os de linha estruturalista e marxista<sup>40</sup>; teria recusado, no entanto, uma história das mentalidades, bem como uma história das ideologias (CHEVALLIER, 2011, p. 20). Em especial, é preciso apontar o afastamento da análise foucaultiana em relação à primeira, que por ele assim é descrita:

Em um senso amplo, é preciso entender por mentalidade os ‘modos de sentir e de pensar’, conscientes ou não, que habitam uma comunidade a um dado momento da história. Nesta perspectiva, os comportamentos e atitudes individuais são em parte determinados pelas estruturas mentais coletivas que podem também ser nomeadas ‘visão do mundo’ ou ‘espírito de uma época’. A investigação histórica cruza então a psicologia, com uma dada prioridade, segundo a sensibilidade dos historiadores, à abordagem individual (Lucien Febvre) ou à abordagem coletiva (Marc Bloch). De maneira significativa, para tomar um exemplo contemporâneo de Foucault, *Mito e pensamento entre os gregos* de Jean-Pierre Vernant é subtítulo em 1965 *Estudo de*

<sup>39</sup> No texto original, o conceito é grafado como *épistémè*, pelo qual manteremos esta grafia no decorrer do texto, exceto para as citações da tradução brasileira.

<sup>40</sup> Destaca particularmente Lucien Goldmann, com sua leitura estruturalista acerca das relações entre a nobreza de toga e o jansenismo (CHEVALLIER, 2011, p. 19).

*psicologia histórica*, reivindicando assim o cruzamento das duas disciplinas (CHEVALLIER, 2011, p. 21, grifos do autor).

Da mesma forma, a rejeição de Foucault à história das ideologias, de inspiração marxista, denuncia certos discursos históricos como projeções idealizadas que buscam ocultar a materialidade da realidade, regida pela luta de classes; não obstante, as ideologias, assim apresentadas, são propostas como universais e, embora destoem na forma como interpretam a história, ambas as abordagens procuram aproximar-se antes das produções culturais de uma dada época que dos fatos históricos tal como a historiografia clássica os compreende: são alvos de sua interpretação as ideias, as imagens, os mitos da sociedade em questão. Em ambas, igualmente, a compreensão de que uma dada realidade, antes de surgir nos arquivos da história, surge na forma de “representações da consciência” (*représentations de la conscience*) que, como marcas sobre um bloco de cera, tal qual na metáfora de Platão no Teeteto, deixam o registro de sua ação no indivíduo mediante impressões da representação na memória; todavia, restam a estes historiadores elucidar como tais representações mnemônicas podem se fixar em estruturas políticas, econômicas e sociais determinadas, ou, em outras palavras, em situações históricas precisas (Ibidem, p. 21-22)<sup>41</sup>. É neste íterim que, de acordo com Chevallier, Foucault teria identificado especificamente a lacuna destes dois modelos historiográficos:

Ora, segundo Foucault, é diante de uma tal explicação que os historiadores batem em retirada. Mesmo se nem para os historiadores das mentalidades nem para os marxistas o domínio do espírito é separado de suas determinações sociais, o vínculo que ele mantém com a realidade material é definido por termos que o filósofo julga insatisfatórios, por vezes demasiado simples e imprecisos,

tais como a ideia de que a consciência e a memória seriam, desta forma, “[...] o ‘reflexo’, a ‘expressão’ ou ainda a ‘tradução’ de uma situação concreta [...]” (Ibidem, p. 22).

Utilizando-se da noção de incorporal (*incorporel*), recebida da filosofia estoica, Foucault foi capaz de contornar a noção de representação, visto que o incorporal, ao contrário de uma manifestação da consciência individual no campo das representações sociais, trata precisamente da inscrição de uma luta na superfície dos corpos, luta que se trava com o poder,

<sup>41</sup> Chevallier reconheceu presente assim, já nos escritos arqueológicos de Foucault, sua tendência crescente a certo *nominalismo metodológico*, tal como fora invocado por Paul Veyne em *Foucault révolutionne l'histoire*, a partir do momento em que este não reconhece nestes saberes, constituídos propriamente pelos conhecimentos aceitáveis em uma determinada época da história, mais que simples « [...] "noms" qui demandent à recevoir, pour chaque situation historique donnée, un contenu singulier et déterminé, contre la tentation du recours aux universaux historiques »; nominalismo este marcado, propriamente, pela recusa a certos termos genéricos que procurariam conferir aos discursos uma frágil unicidade (CHEVALLIER, 2011, p. 26).



já que os corpos são ao mesmo tempo efeitos e instrumentos de dito poder<sup>42</sup>. Contorno este que permite, assim, evitar o recuo a certas concepções de história que procurariam ainda fornecer uma explicação para a vinculação entre o “real” e o “ideal” que, embora não de todo rejeitadas pelo filósofo – mas incorporadas, segundo Chevallier, à “verdade ‘bruta’ das práticas” (CHEVALLIER, p. 23) –, possibilita-lhe escapar do risco que representa fazer da história – e precisamente dessa história das representações e das mentalidades – “[...] o último lugar do pensamento antropológico [...]” (FOUCAULT, AS, 1969, p. 25, trad. nossa).

Dá-se, assim, a constituição de um método que permite recompor a configuração dos esquemas gerais de pensamento, tal como foram efetivamente constituídos no curso dos acontecimentos históricos, e cuja investigação possibilita reconhecer as tramas discursivas mediante as quais a articulação entre postulados científicos e suas justificações no âmbito filosóficos se estabelecem, inclusive quando há aparente incoerência de tais pressupostos entre si. Método que requer, no entanto, a constituição de procedimentos próprios, afastado dessas querelas preciosistas relacionadas às minúcias da exatidão exegética, e que busca reconhecer, nas sucessivas camadas do discurso, a historicidade dos diferentes conhecimentos, os limites que os circunscrevem, enfim, as *condições de possibilidade* dos mesmos, nas quais a própria historicidade lança as suas raízes (Idem, PC, 2007, p. 103).

Estabelece-se, desta forma, um olhar mais acurado, amplo e discricionário, para os eventos históricos que configuram o quadro de pensamento de um dado período histórico, em particular aqueles relacionados ao desenvolvimento das *épistémès*, e mais tarde, dos sistemas de pensamento<sup>43</sup>, com atenção para suas nuances e singularidades. Percorrendo, assim, as ranhuras que se inscrevem “[...] na superfície histórica dos temas, dos debates, dos problemas e das preferências de opinião” (Ibidem, p. 104), é possível constituir marcadores topológicos

---

<sup>42</sup> Chevallier identifica que esta remissão de Foucault à teoria dos incorporais no estoicismo deve-se ao texto de Émile Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, tomado de forma indireta de Gilles Deleuze, mediante a leitura de *Logique du sens*; tal referência encontra-se denotada em seu artigo *Theatrum philosophicum*, publicado na revista *Critique* no ano de 1970. Na interpretação clássica de Bréhier, os estoicos classificavam os entes do mundo em duas categorias: os *seres*, corporais e materiais, que contém propriamente a substância das coisas e suas qualidades – e os *quase-seres*, “incorporais”, que não possuem propriamente substância mas podem ser reconhecidos pelos efeitos que produzem nos corpos. O estoicismo clássico identifica quatro incorporais: o tempo, o espaço, o vazio e o exprimível - *lekton*. É propriamente o exprimível, ou o discurso reconhecível pelos seus efeitos nos corpos, que Foucault irá apropriar-se em *Vigiar e punir*, quando falar da *realidade incorporal* da delinquência (CHEVALLIER, 2011, p. 23-24).

<sup>43</sup> Como assinala Revel, a noção de *épistémè*, tal como é trabalhada por Foucault, difere daquela de “estrutura”, bem como da ideia de “sistema”, que Foucault só utilizará após a criação de sua cátedra, intitulada precisamente *História dos sistemas de pensamento*, no Collège de France (REVEL, 2010, p. 35). Para a noção de *sistemas de pensamento*, e a relação com a cátedra criada por/para Foucault quando de sua ascensão ao Collège de France, cf. Michel FOUCAULT, *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*, São Paulo, Loyola, 2010a.

desses pontos de cisão, de suas falhas, rupturas e distensões, que se formam no interstício dos diferentes solos epistêmicos. Como aponta Revel, em relação a *As palavras e as coisas*:

[...] trata-se doravante de interrogar as condições históricas de formação, quer dizer, na realidade, de questionar as condições de possibilidade e de pensabilidade de um ‘espaço comum’, de um isomorfismo restituído à história de suas próprias transformações. Por outro lado, o apagamento progressivo da distinção entre discursivo e não discursivo atenua enormemente a tentação de pesquisar invariantes estruturais sobre o modelo de invariantes linguísticas (REVEL, 2010, p. 74).

Destarte, proceder a uma arqueologia do saber consiste justamente em discriminar os elementos desse *a priori* histórico, desses solos discursivos que, em dado período, conferem valor de verdade a enunciados particulares e às práticas que dele derivam – e igualmente, excluindo outros –, estabelecendo assim linhas de fuga à certa visão continuísta e universalista da história (FOUCAULT, *PC*, 2007, p. 219; *Idem*, *OD*, 2010a, p. 14). Do mesmo modo, trata-se de compreender que a sucessão entre os saberes das diversas épocas, ou no interior de uma mesma época, não é da ordem duma simples continuidade ou contiguidade entre tais conhecimentos, posto que novas *epistémês* nascem da lacuna deixada pelos conhecimentos que serão substituídos (*Idem*, *PC*, 2007, p. 286).

Constatação esta que leva ao reconhecimento de um operador material, fundamental para a investigação arqueológica, a saber, a noção de *acontecimento*:

A que *acontecimento* ou a que lei obedecem essas mutações que fazem com que de súbito as coisas não sejam mais percebidas, descritas, enunciadas, caracterizadas, classificadas e sabidas do mesmo modo e que, no interstício das palavras ou sob sua transparência, não sejam mais as riquezas, os seres vivos, o discurso que se oferecem ao saber, mas seres radicalmente diferentes? Se, para uma arqueologia do saber, essa abertura profunda na camada das continuidades deve ser analisada, e minuciosamente, não pode ser ela “explicada”, nem mesmo recolhida numa palavra única. É um *acontecimento* radical que se reparte por toda a superfície visível do saber e cujos signos, abalos, efeitos, podem-se seguir passo a passo. [...] A arqueologia, essa, deve percorrer o acontecimento segundo sua disposição manifesta; ela dirá como as configurações próprias a cada positividade se modificaram [...]; ela analisará a alteração dos seres empíricos que povoam as positivities [...]; estudará o deslocamento das positivities umas em relação às outras [...] (*Ibidem*, p. 298, grifos nossos).

O projeto arqueológico foucaultiano, deste modo, centra esforços na descrição dos acontecimentos que sulcam a história, não na forma da “[...] evolução de conceitos teóricos na superfície de um conhecimento; mas atravessando a espessura histórica de uma experiência” (*Idem*, *HL*, 2012b, p. 208). O apagamento das unidades sistemáticas e totalizadoras, possibilita, para Foucault, “[...] restituir ao enunciado sua singularidade de acontecimento, de mostrar que a descontinuidade não é somente um destes grandes acidentes que formam uma

falha na geologia da história, mas já ali no simples fato do enunciado”, à medida que o faz aparecer “[...] em sua irrupção histórica; o que se ensaia pôr sob o olhar é esta incisão que ele constitui, essa irredutível – e bem frequentemente minúscula – *emergência*” (FOUCAULT, *AS*, 1969, p. 43, grifo nosso). De modo que, muito embora a singularidade dos acontecimentos não impeça que eles estejam sujeitos “[...] à repetição, à transformação, à reativação” (Ibidem), é preciso justificar quais fundamentos teóricos permitem tais manutenções; já que “[...] mesmo a história das ciências não escapa às rupturas radicais que vêm colocar em questão a continuidade dos procedimentos e a coerência dos conceitos” (CHEVALLIER, 2011, p. 27).

A historicidade, que no campo da filologia retira a linguagem de seu *continuum* cronológico (FOUCAULT, *PC*, 2007, p. 405), deve permitir também compreender tais emergências no campo do conhecimento como experiências – experiência da loucura, experiência da prisão, experiência do pastorado –, apreendendo-as no momento mesmo em que elas são tornadas *empiricidades*, nos quais “[...] os conhecimentos se enraízam em sua positividade [...]”; concernindo, portanto, “[...] não aos objetos visados, analisados e explicados no conhecimento, nem mesmo à maneira de os conhecer ou de os racionalizar, mas à relação da representação para com o que nela é dado” (Ibidem, p. 328). Mas, ao mesmo tempo, a história arqueológica só se interessa por um conhecimento, por um objeto, ou por uma empiricidade, assim como, posteriormente, pelas regras de ação, à medida que elas são capazes de *problematizar* a nossa experiência atual de sujeitos, isto é, de proceder a um diagnóstico da realidade, como aponta Revel (2010, p. 56-57): “na realidade, Foucault recorre à noção de problematização para distinguir radicalmente a história do pensamento, por sua vez, da história das ideias e da história das mentalidades”, de forma que “[...] a história do pensamento se interessa pela maneira a qual se constituem problemas para o pensamento, e às estratégias que são desenvolvidas para responder a eles”.

O papel de uma história do saber, ou de uma história das ciências, deve possibilitar então ao filósofo, deste modo, uma determinada forma de reflexão sobre a história que não mais se satisfaça em acompanhar, como um elemento alheio à sua própria historicidade, esta pretensa unidade linear que atravessa o percurso dos séculos. Deve recusar, igualmente, uma filosofia que se fundamente na pressuposição de que “[...] todo conhecimento, e mais amplamente todo discurso racional, mantém com a filosofia uma relação fundamental [...]” (FOUCAULT, *RD*, 2001j, p. 71), e que se autoapresente como “[...] crítica universal de todo saber [...], sem análise real do conteúdo e das formas de saber; [...] como perpétua

reduplicação dela própria [...] em um comentário infinito de seus próprios textos e sem relação a nenhuma exterioridade” (FOUCAULT, *RD*, 2001j, p. 74). Por fim, e diante desta compreensão de que os enunciados de cada período só puderam se formar “[...] a partir do que lhe foi contemporâneo e não certamente em termos de influência recíproca, mas em termos de condições e de *a priori* constituídos no tempo” (Idem, *PC*, 2007, p. 288, grifo do autor), recusar todo discurso que se pretenda universal e que negue à própria história do pensamento a compreensão das condições que o tornaram possível.

Tal precaução a se ter em relação ao estabelecimento de *unidades* deve-se ao fato de que, em seu trabalho, Foucault teria privilegiado antes a “dispersão dos fatos” (*dispersion des faits*) que seu reconhecimento em sistemas universais ou idealidades. Embora identifique, no artigo que Foucault publica na revista *Esprit* como resposta aos comentários feitos sobre sua obra, a noção de “individualização do discurso” (Idem, *DE I*, 2001i, p. 701-723), Chevallier destaca seu sentido dentro do projeto arqueológico, considerando inclusive o fato de que Foucault teria ainda procurado estabelecer critérios que pudessem conferir certa unidade às formações discursivas: “[...] uma formação discursiva não é uma ciência constituída, mas uma coleção de enunciados entre os quais uma regularidade é localizável mediante os objetos dos quais eles tratam, os conceitos que eles definem, os tipos de validação que eles requerem” (CHEVALLIER, 2011, p. 18).

Empreendimento este que, no entanto, apresenta uma série de impasses. Em especial, a dificuldade de estabelecer as *descontinuidades* no âmbito de uma história geral, compreendidas aqui como “[...] dois pontos do tempo, rupturas simétricas”, que permitissem estabelecer entre estes pontos “[...] um sistema contínuo e unitário” (Ibidem, p. 69), as camadas desse saber, delimitando assim campos epistemológicos precisos, mediante a localização, ao mesmo tempo espacial e geográfica, de seu ponto de irrupção e de seu desvanecimento. Sobre isto, Revel assinala a interposição de uma parte dos críticos contemporâneos do filósofo, que dele reclamavam a necessidade de esclarecer, acerca do conceito de *épistémè*, “[...] sua relatividade histórica, quer dizer, de explicar a ruptura epistêmica e a descontinuidade que a passagem de uma *épistémè* a outra implica necessariamente” (REVEL, 2010, p. 36, trad. nossa, grifo da autora)<sup>44</sup>. Opondo-se a esta reclamação, a autora compreende que:

---

<sup>44</sup> Sobre esta crítica, Revel (2010, p. 33, trad. nossa, grifo da autora) ainda complementa: “[...] no momento da publicação de *As palavras e as coisas*, uma das reprovações mais recorrentes formuladas contra a noção de *épistémè* recaía precisamente sobre a ausência de uma verdadeira análise da ruptura epistêmica, do basculamento [desnível, transição] de uma *épistémè* à outra”.

Representar-se a descontinuidade como um ‘vazio’, é atribuir à continuidade a garantia da plenitude; é fazer da descontinuidade uma falta, uma ausência; resumindo, uma figura da negação. Ora, é de toda uma outra descontinuidade que Foucault quer falar: aquela que é introduzida pelas transformações e mutações, e que faz da continuidade o outro nome de um processo de metamorfose do qual a descontinuidade é o motor. [...] Para Foucault, não se trata tanto de opor a continuidade à descontinuidade, mas sim de definir uma outra concepção possível da continuidade que se dará por tarefa ‘a análise descritiva e a teoria dessas transformações’ (REVEL, 2010, p. 61, trad. nossa).

Compreendidas, desta forma, como elementos de corte e de suspensão, as *descontinuidades* são caracterizadores desses espaços delimitados nos quais se inscrevem as positivities de uma determinada época: “O descontínuo – o fato de que em alguns anos, por vezes, uma cultura deixa de pensar como fizera até então e se põe a pensar outra coisa e de outro modo – dá acesso, sem dúvida, a uma erosão que vem de fora, a esse espaço que, para o pensamento, está do outro lado, mas onde, contudo, ele não cessou de pensar desde a origem” (FOUCAULT, 2007, p. 69).

\*\*\*

Procuramos identificar, nesta segunda seção, como as noções de *ruptura* e *descontinuidade* foram problematizadas por Foucault em suas arqueologias, por considerarmos que a análise acerca da existência de uma reflexão sobre a mística em sua produção filosófica não pode desconsiderar o modo de análise no interior do qual o filósofo poderia ter constituído tal reflexão, a partir de uma investigação acerca do modo como determinadas questões científicas puderam ser historicamente propostas e os saberes constituídos numa época dada, sobre qual solo se estruturaram e a partir de que práticas puderam ser estabelecidos – quais foram, enfim, suas *condições de possibilidade*. Trata-se, portanto, de examinar a existência dessas *descontinuidades* entre as diferentes percepções da mística, de pontuar as suas rupturas, e de inquirir sobre que forma estas rupturas demarcaram as *épistémès* no interior das quais, em nossa hipótese, a experiência mística pôde ser circunscrita. Na seção seguinte, trataremos de buscar compreender como estes temas das rupturas e descontinuidades serão retomadas e retrabalhadas pelo autor em escritos e cursos da década de 1970, a partir do qual um novo elemento entra em jogo: a leitura de Nietzsche e a reelaboração de sua “genealogia”.

### 3. DA ARQUEOLOGIA DAS FORMAÇÕES DISCURSIVAS À GENEALOGIA DAS RELAÇÕES DE PODER: NOTAS DE UMA PASSAGEM

Em 1967 – logo na sequência da publicação de *As palavras e as coisas*, e no período mesmo em que organizava as respostas aos pedidos de esclarecimento acerca de seu método arqueológico<sup>45</sup> –, Foucault escreve, em conjunto com Gilles Deleuze, uma introdução à *Gaia Ciência* de Nietzsche, publicada em 1967 no contexto da edição francesa das *Obras Completas* do filósofo prussiano pela Editora Gallimard<sup>46</sup>. Da mesma forma, amplas referências ao filósofo aparecerão em momentos fulcrais da arqueologia de Foucault, espargindo-se em apontamentos diversos ao longo da escrita de *HL* e *PC*, bem como na introdução e no capítulo inicial da primeira parte de *AS*. Todavia, é a partir deste ano que as referências à pesquisa nietzschiana, bem como a reelaboração desta dentro de um corpo próprio de intuições e referências ao projeto até então apreendido, tomam corpo na escrita foucaultiana, o que se faz sentir, de forma mais específica, na tríade de textos publicados imediatamente após a introdução supracitada: *Nietzsche, Freud, Marx*, texto publicado em 1967, nos *Cahiers de Royaumont*<sup>47</sup>; *Teatrum Philosophicum*, publicado na edição n. 282 da revista *Critique*, em novembro de 1970; e, por fim, *Nietzsche, a genealogia e a história*, publicado em 1971, na coletânea de textos organizada por Suzanne Bachelard em homenagem a Jean Hyppolite.

Ao partir da premissa de que nossa cultura mantém vínculos estreitos com certos sistemas de interpretação, Foucault assinala, no primeiro dos três textos, a necessidade de engendrar uma “história das técnicas de interpretação”, que consistisse em determinar historicamente o modo pelo qual foi possível, para o pensamento ocidental, e para a filosofia em particular, pôr em jogo dois sistemas fundamentais da relação entre sujeito e discurso: primeiramente, o que se liga à ideia de que “a linguagem não diz exatamente o que diz” e, assim, procura ir além do que o texto diz, na sua justificação ou intencionalidade; o segundo, o que reconhece a existência duma linguagem subverbal, uma linguagem que não é linguagem – as coisas que “falam”, sem uma ação verbal. Para compreender tais sistemas de

<sup>45</sup> Com a publicação da *Resposta ao Círculo de Epistemologia* em 1968 e, no ano seguinte, da obra *A arqueologia do saber*.

<sup>46</sup> *Oeuvres philologiques complètes de F. Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1967, t. V: *Le gai savoir. Fragments posthumes (1881-1882)*. O interesse por Nietzsche, no entanto, não é datado deste ano; Eribon (1990, p. 78-80) assinala que o contato do filósofo com as leituras de Nietzsche data do início da década de 1950, e são contemporâneas a seu relacionamento com o jovem músico Jean Barraqué, a quem apresenta os poemas do filólogo prussiano.

<sup>47</sup> Embora o texto originalmente tivesse sido apresentado já em 1964, no Colloque de Royaumont (cf. FOUCAULT, *NFM*, 2000c, p. 40).

interpretação, bem como a forma com que se articulam, e examinar o impacto que ainda exercem em nossa época, a história destas técnicas nos levaria, ao menos, até o século XVI, para aí encontrar aí, na universalização da “semelhança” o *locus* original no qual se dava esta interpretação, e que desempenha nos vários saberes – em especial, na cosmologia – um papel fundamental (FOUCAULT, *NFM*, 2000c, p. 41-43).

Como ponto fulcral, no entanto, e como marca fundamental de nossa época, seria preciso recuar, afirma o filósofo, à estas três figuras que abriram para o século XX, um conjunto de possibilidades de análise, mediante a inserção e novas técnicas de interpretação, a partir da qual deveríamos interpretar não apenas a relação entre linguagem e verdade, mas a nós mesmos e à nossa cultura – Nietzsche, Marx, Freud. Ao inaugurarem uma nova hermenêutica, que dispõe os símbolos não mais num espaço homogêneo, mas numa linearidade que busca a “profundidade” não mais no interior, e sim dirigindo-se à “exterioridade”, não teriam estes três autores – questiona-se Foucault – “[...] modificado profundamente o espaço de divisão no qual os signos podem ser signos?” (Ibidem, p. 44). Certamente os três; mas especialmente em Nietzsche, no qual a crítica da profundidade não apenas se acentua, mas é recolocada em termos de desmascaramento das intenções de poder. Afirma Foucault (Ibidem): “Há em Nietzsche uma crítica da profundidade ideal, da profundidade de consciência, que ele denuncia como uma invenção dos filósofos; essa profundidade seria busca pura e interior da verdade. Nietzsche mostra como ela implica a resignação, a hipocrisia, a máscara”. O inacabado da interpretação, que é possível encontrar tão propriamente em Marx e Freud, está presente igualmente de forma clara em Nietzsche, no qual podemos encontrar, na sua filologia, uma crítica constante da filosofia, um recidivo interpretar da interpretação, colocando-o assim, entre as figuras fundamentais para a constituição das rupturas que marcarão a passagem do século XIX ao XX.

O filósofo prussiano torna-se, assim, referência para Foucault, no que cerne a pensar a analítica filosófica como um constante escavar das ideias, impelindo aquele que interpreta a que “[...] desça, que seja, como ele próprio diz, ‘o bom escavador dos subterrâneos’”, e que reconheça no processo de interpretação, um mecanismo que permita reencontrar a “[...] exterioridade cintilante que estava recoberta e soterrada”, ao passo que o próprio processo de interpretação não é mais que uma avalanche, que recobre a profundidade e a transforma numa “dobra de superfície” (Ibidem). A filosofia como “espécie de filologia sempre em suspenso” (Ibidem, p. 46) de Nietzsche, que se proporia numa interpretação em absoluto acabada, leva, por outro lado, ao reconhecimento de que nada há que se possa interpretar de forma primária, “[...] pois no fundo tudo já é interpretação; cada signo é nele mesmo não a coisa que se

oferece à interpretação, mas interpretação de outros signos” (FOUCAULT, *NFM*, 2000c, p. 47).

Assim colocada por Foucault, a perspectiva nietzschiana acerca da interpretação, apontaria para o fato de que nenhum significado pode ser encontrado de forma originária nas coisas, dado que até mesmo as palavras, recolocadas na perspectiva de seu desenvolvimento histórico, tratam-se de interpretações dos fatos ou acontecimentos – interpretações estas geralmente impostas por uma classe superior, tal como procurou demonstrar com o exame etimológico das noções de bem e mal, em sua famosa *Genealogia*. Justa razão pela qual a crítica como interpretação das interpretações deve tomar corpo em nossa época: “[...] não é porque há signos primeiros e enigmáticos que estamos agora dedicados à tarefa de interpretar, mas, sim, porque há interpretações, porque não cessa de haver, debaixo de tudo o que se fala, a grande trama das interpretações violentas” (Ibidem, p. 48).

Deste modo, diferente da homogeneidade da similitude e da linearidade da dialética hegeliana, a interpretação encontra-se sempre subsumida numa circularidade, presa a “[...] um tempo da interpretação, que é circular” (Ibidem, p. 49), e que aponta para a noção de que aquilo que se interpreta é sempre, isto mesmo, uma interpretação; vincula-se, portanto, estritamente àquele que propõe a interpretação: “a vida da interpretação [...] é acreditar que só há interpretações” (Ibidem, p. 50). Estabelece-se um campo de batalha aberto à pluralidade das interpretações, no qual estas se confrontam, se retroalimentam, se prolongam indefinidamente, mantendo-nos sempre condenados a ser intérpretes (Ibidem, p. 52); e é como batalha, e não como busca desinteressada pela verdade, que o conhecimento deve ser apreendido – reconhecendo-se assim, nele, mais a forma da violência do que a da explicação (Ibidem, p. 47).

A reflexão nietzschiana tomará, assim, um espaço fundamental nas produções filosóficas do autor. Embora, como afirma Revel (2010, p. 87-88), Foucault pouco tenha escrito diretamente sobre o filólogo prussiano, por outro lado faz referência constante à utilização de suas categorias instrumentais. Ao incorporar o procedimento genealógico nietzschiano em sua própria produção filosófica, o pensador francês extrai o gesto da batalha, isto é, a ideia de que o conhecimento só se produz mediante a violência – noção que, embora apareça já colateralmente nos escritos do início da década de 60, encontrará destaque nestes textos, bem como nos cursos e escritos posteriores. Para além dos saberes formados mediante processos de exclusão, para além ainda da fundação dos discursos de verdade nos solos epistêmicos de uma determinada época, importa agora para Foucault observar, não apenas nos artigos nietzschianos, como também no curso inaugural do *Collège de France*, ministrado em



1970-1971, sob o título *Aulas sob a vontade de saber*, e ainda nas conferências de Montreal, em 1971<sup>48</sup>, e no Rio de Janeiro em 1973<sup>49</sup>, em precisar de que modo o conhecimento não consiste tão somente em algo a ser descoberto ou evidenciado, mas sim como fruto de uma violência, amadurecido no confronto e na batalha, e para o qual a instrumentação teórica nietzschiana se mostrará essencial, especialmente na “distinção tão importante para Nietzsche entre o começo e a origem” (FOUCAULT, *NFM*, 2000c, p. 20).

Mas a leitura de Nietzsche que interessa a Foucault é bem pontual e precisa, consistindo naquela que, de antemão, “[...] critica o projeto de uma história que tem por função ‘recolher em uma totalidade bem fechada sobre si, a diversidade enfim reduzida do tempo’, isto é, anular as múltiplas figuras do díspar e da diferença, do salto e da mudança, em uma palavra, do devir ou da linearidade rompida” (REVEL, 2010, p. 91-92). Em *Nietzsche, a genealogia e a história*, este uso que o filósofo faz do ferramental nietzschiano acerca duma história total e universal, que gera historicismos ao invés de historicidade, encontra reverberação na análise da oposição efetuada pelo filólogo entre as noções de origem (*Ursprung*) e invenção (*Erfindung*), na qual Foucault se detém longamente, estendendo-a para outros textos e conferências. Dentre os vários empregos possíveis de *Ursprung* na obra de Nietzsche, o pensador francês destaca três níveis, ou usos, a saber: a) o primeiro uso, não marcado [sem atribuição de juízo], em correlato com *Entstehung, Herkunft, Abkunft, Geburt*; b) o segundo, marcado, que procura opor, à “origem miraculosa (*Wunderursprung*) buscada pela metafísica”, um outro tipo de análise, caracterizada por uma “filosofia histórica que coloca questões *über Herkunft und Anfang* [sobre proveniência e início]” (FOUCAULT, *NGH*, 2000b, p. 261, grifos do autor); c) por fim, um terceiro uso, depreciativo, do termo, *Ursprung* pensada como fundamento originário, ao molde de um “passe de mágica” (Ibidem). Remetendo ao prefácio de *Genealogia da moral*, no qual identifica parte destas diferenciações mais significativas, reconhece o uso do vocábulo *Ursprung* como que reduzido ao seu significado de uma origem metafísica<sup>50</sup>, em oposição ao de *Herkunft*, como procedência – embora o próprio Foucault reconheça que, ao longo desta obra, Nietzsche faça um uso mais ou menos equivalente destes dois termos (Ibidem, p. 262, n. 9). A pesquisa de Nietzsche parece, no entanto, tender à uma maior acentuação à *Herkunft*, no sentido mais fundamental à

<sup>48</sup> Pronunciada na Universidade McGill, em abril do ano indicado, e intitulada *Como pensar a história da verdade com Nietzsche sem basear-se na verdade*. O texto dessa conferência encontra-se publicado no corpo da edição do curso *Aulas sobre a vontade de saber*, indicada com o título *Aula sobre Nietzsche* (FOUCAULT, *AVS*, 2014a, p. 183).

<sup>49</sup> Ministrada na PUC-Rio e publicada tardiamente, com o título *A verdade e as formas jurídicas*.

<sup>50</sup> O problema inicial, em Nietzsche, de Deus como autor do mal (cf. FOUCAULT, *NGH*, 2000b, p. 261; NIETZSCHE, 1998, II Dissertação, 22-23, p. 80-84).

recusa a uma filosofia que se constitua como uma pesquisa da origem. Mas por que tal recusa? Responde o autor (FOUCAULT, *NGH*, 2000b, p. 262):

Porque, primeiramente, trata-se nesse caso de um esforço para nela captar a essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente guardada em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental e sucessivo. Procurar tal origem é tentar recolher o que era ‘antes’, o ‘aquilo mesmo’ de uma imagem exatamente adequada a si; é tomar como acidentais todas as peripécias que puderam ocorrer, todas as artimanhas, todos os disfarces; é querer tirar todas as máscaras para finalmente desvelar uma identidade primeira.

A recusa à pesquisa de origem tem, assim, um papel fundamental para a superação das universalizações generalizantes e imobilizadoras, que procuram dar ao conhecimento um verniz essencialista; leva, portanto, a abdicar de tudo o que está além da finitude material e temporal, ao mesmo tempo em que recoloca sob perspectiva histórica todos os fatos, dentro do jogo de suas ambiguidades. Desta forma, o genealogista deve ter “[...] o cuidado de escutar a história em vez de crer na metafísica [...]” (Ibidem), reconhecendo nessa história das coisas a verdade de sua dessencialidade, de que as coisas não possuem um sentido fundamental e de que as essências não são mais que quimeras, “[...] construída[s] peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas” (FOUCAULT, *NGH*, 2000b, p. 262). Tal história, recolocada na perspectiva de uma *Herkunft*, imbuí-se da função de derrubar a ideia da origem como espaço da verdade, rir-se de suas ostentações e recolocar a verdade em sua íntima relação com o erro e a aparência, ao mesmo tempo em que busca compreender o processo mediante o qual ela pôde, alijada dos homens em um mundo que se lhes torna exterior, postar-se como imperativo de toda forma de conhecimento. Foucault se interroga: “tudo isso não é uma história, história de um erro que tem o nome de verdade?” (Ibidem, p. 264).

À diferença da *Ursprung*, portanto, a busca pela *Herkunft*, ou então pela *Entstehung* (emergência, ponto de surgimento), permite pensar relações outras para a pesquisa nos arquivos históricos que não a de uma essência originária<sup>51</sup>. Para o pensador francês, termos como *Entstehung* ou *Herkunft* propõem de um modo mais pertinente o objeto específico da pesquisa nietzschiana, alçando a genealogia para um nível outro que o da mera investigação da origem. *Herkunft*, por exemplo, remeteria à “proveniência”, no sentido de “antiga pertinência a um grupo – o do sangue, da tradição, o que liga aqueles da mesma altura ou da mesma baixeza” (Ibidem, p. 265), tratando-se portanto de uma categoria que permite

<sup>51</sup> Percepção esta que, num primeiro momento, parece convergir com a visão defendida por Revel (2010, p. 81) de que Foucault teria encontrado, nestas leituras de Nietzsche, um novo direcionamento que lhe possibilitasse sair do “impasse metodológico” no qual supostamente havia se embrenhado, a saber, o limite da arqueologia imposto pela necessidade de trabalhar “todos” os arquivos gerais de uma época, o que resta, enfim, uma tarefa impossível.

organizar sem apagar a diferença e os diferentes, possibilitando desestabilizar as sínteses generalizadoras e fazer brotar delas os eventos que diante daquelas foram subsumidos, fazendo assim multiplicar os acontecimentos. A distinção entre *Herkunft* e *Ursprung*, e a escolha da primeira como instrumento de análise permitiria, assim, posicionar a ideia de proveniência à frente das análises dos discursos de verdade, com vistas a inquirir sobre o que teria ocorrido antes destas generalizações que formam as ilusões de verdade, bem como a identificar “[...] os acidentes, os ínfimos desvios – ou, pelo contrário, as completas inversões –, os erros, as falhas de apreciação, os cálculos errôneos que fizeram nascer o que existe e tem valor para nós” (FOUCAULT, *NGH*, 2000b, p. 265-266). Desta forma, a pesquisa sobre a proveniência comporta reconsiderar o que se diz sobre o homem e a verdade como uma invenção (*Erfindung*), e a busca pela verdade – essa “[...] espécie de erro que tem a seu favor o fato de não poder ser refutada [...]”, que forja essências onde só existe a exterioridade do acidente – como constituidora dessa ilusão que é metafísica; recolocar o acento sobre a *Herkunft*, por outro lado, possibilita questionar esta desvinculação entre conhecimento e corporalidade que o pensamento ocidental, em seu percurso histórico, empreendeu:

Por que os homens inventaram a vida contemplativa? Por que atribuíram um valor supremo a este tipo de existência? Por que atribuíram verdade absoluta às imaginações que nela se formam? [...] O corpo – e tudo o que se refere ao corpo: a alimentação, o clima, o solo – é o lugar da *Herkunft*: no corpo se encontra o estigma dos acontecimentos passados, assim como dele nascem os desejos, os desfalecimentos e os erros; nele também se ligam e subitamente se exprimem, mas nele também se desligam, entram em luta, se apagam uns e outros e prosseguem seu insuperável conflito. O corpo: superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto a linguagem os marcam e as ideias os dissolvem), lugar de dissociação do Eu (ao qual ele tenta atribuir a ilusão de uma unidade substancial), volume em perpétua pulverização (Ibidem, p. 267).

Outro distanciamento da ideia de origem é colocada em cena por Nietzsche com a noção de *Entstehung* que, na interpretação foucaultiana, designa “emergência”, no sentido de “ponto de surgimento”, como “princípio” e “lei singular de um aparecimento”; busca romper com a ideia de que os acontecimentos já estão dados em seu termo final: “Como se o olho tivesse surgido, desde tempos imemoriais, para a contemplação, como se o castigo sempre estivesse destinado a dar o exemplo” (Ibidem). A emergência coloca em destaque as forças que atuam nos objetos e nos eventos para que algo como um conhecimento possa deles surgir, diferindo assim da noção de proveniência, já que esta inclui apenas a concepção de que os universais são meramente frutos da generalização de singularidades materiais, acidentais, desligadas de uma idealidade e marcadas no corpo dos acontecimentos; por outro lado, a emergência reconhece justamente a batalha que se trava de modo preciso em torno desses

acontecimentos e de suas interpretações: “[...] a emergência designa um lugar de confrontação; ainda é preciso evitar concebê-la como um campo fechado no qual se desenrolaria uma luta, um plano em que os adversários estariam em igualdade; é antes [...] um ‘não-lugar’, uma pura distância, o fato de os adversários não pertencerem ao mesmo espaço” (FOUCAULT, *NGH*, 2000b, p. 269).

Rasgo fundamental, que norteará as produções do autor a partir da década de 70: no reconhecimento de que as coisas possuem uma proveniência, de que estão articuladas em relações de produção, mas ao mesmo tempo de que emergem do confronto e da batalha, frutos de uma violência em face às coisas, permitindo assim desarticular a ideia de um mecanismo universal de acesso à verdade, bem como a noção de um sujeito transcendental do conhecimento: “Ninguém é, portanto, responsável por uma emergência, ninguém pode se atribuir a glória por ela; ela sempre se produz no interstício” (Ibidem). Identificar as proveniências e emergências nos permitiria, desta forma, subsumir do império da busca do significado, compreendendo neste apenas os efeitos das batalhas e dos processos de generalização e de dominação; permitiria, igualmente, livrarmo-nos do arbítrio das explicações metafísicas e, assim, libertar os significantes de uma essencialidade oculta do significado, reconduzindo-os a novas regras de interpretação.

Assim, ao admitir que toda a história humana, e a história do conhecimento de modo particular, respondem ao encadeamento de um conjunto de interpretações que se somam, que originam umas às outras, que se conflituam e que, por fim, fazem emergir novos campos de significação, abre-se espaço para recolocar, no cerne da produção do conhecimento – produção esta que se faz melhor compreender se caracterizada como violência feita às coisas, e “violência minuciosamente repetida” (Ibidem, p. 270) –, as *relações de dominação*. Tais relações não podem ser compreendidas no sentido usual do termo, entre dois pontos equidistantes que tendem a buscar um equilíbrio, mas sim como uma urdidura pluridimensional, no qual se tecem, aglutinados em determinados momentos históricos, regras e rituais que permitem a fixação de relações de poder e de discursos de verdade. Há um jogo entre a verdade e o poder: jogo este que não se faz ao largo da história; que subverte posições anteriormente estabelecidas, fazendo com que dominantes se tornem dominados e vice-versa; e que encontra precisamente, nos limites estabelecidos pelos rituais e pelas regras, o seu *locus* de efetivação. Para que se possa, então, compreender o funcionamento das coisas, o processo efetivo pelo qual elas se dão, é preciso abandonar a procura pela determinação das estruturas gerais que estariam na essência desses rituais e regras e, inversamente, a fim de subverter tal

visão essencialista do conhecimento e da história, identificar os procedimentos mediante os quais eles se formam, em torno de que efeitos de poder há rituais de verdade e ao redor de que discursos de verdade há regras de dominação. Se é certo que “o grande jogo da história será de quem se apossar das regras, de quem tomar o lugar daqueles que a utilizam, de quem se disfarçar para perverte-las, utilizá-las pelo avesso e voltá-las contra aqueles que as tinham imposto” (FOUCAULT, *NGH*, 2000b, p. 270), faz-se então necessário vasculhar, nestas regras e rituais, a formulação destes “complexos aparelhos” de poder e de dominação (Ibidem), identificando neles as engrenagens que os põe em movimento.

Faz-se necessário, igualmente, romper com a repetição, e assinalar o papel da *diferença* no centro da ruptura com o Mesmo. Em *Theatrum Philosophicum*, ao comentar duas das principais obras de Gilles Deleuze, *Diferença e repetição* e *A lógica do sentido*, Foucault retoma a singularidade e a diferença como caracteres essenciais daquilo que se pode ser conhecido, numa clara ruptura com o papel da generalização no campo das elaborações científico-epistemológicas, desde a lógica aristotélica. Se algo pode ser dito acerca das coisas que estão ao nosso redor, não é a generalização das particularidades que irá transcrever o seu retrato mais fiel, mas sim justamente a manutenção e relevo destas diferenças que são comumente tragadas pelos procedimentos de universalização. Afirma Foucault:

Tomemos a diferença. Ela é analisada habitualmente como a diferença *de* ou *em* alguma coisa; por trás dela, além dela – mas para sustentá-la, situá-la, delimitá-la e, portanto, dominá-la – coloca-se, com o conceito, a unidade de um gênero que se supõe que ela fracione em espécies (domínio orgânico do conceito aristotélico); a diferença se transforma então no que deve ser especificado no interior do conceito, sem ultrapassá-lo. E, no entanto, acima das espécies, há todo um fervilhamento de indivíduos: essa diversidade incomensurável, que escapa a qualquer especificação e ultrapassa o conceito, o que ela será senão o ressurgimento da repetição? [...] Eis então a primeira forma de assujeitamento: a diferença como especificação (no conceito), a repetição como indiferenciação dos indivíduos (fora do conceito). Mas assujeitamento a quê? Ao senso comum que, desviando-se da transformação louca e da anárquica diferença, sabe, em todos os lugares e da mesma forma em todos, reconhecer o que é idêntico; o senso comum extrai a generalidade de um objeto, no momento mesmo em que, por um pacto de boa vontade, ele estabelece a universalidade do sujeito do conhecimento (FOUCAULT, *TPH*, 2000e, p. 243).

O pensamento da diferença deve permitir romper com o bom senso, fugir ao forjamento de regularidades, abandonar o inquérito sobre o que há de comum nas anomalias e irregularidades, assumir o paradoxo, pensar “diferencialmente a diferença” (Ibidem) e, com isso “[...] jogar o pensamento fora do quadro ordenado das semelhanças” (Ibidem, p. 244). Mais do que isso, é preciso libertar a diferença da dialética. Se na dialética hegeliana, a diferença é subsumida na contradição, que ocultamente “[...] trabalha para a preservação do

idêntico” (FOUCAULT, *TPH*, 2000e, p. 245), é preciso, portanto, libertar o pensamento da contradição que preserva o idêntico, da negação que busca a síntese ordenadora e conceitualizadora, abrindo assim espaço para um modo outro de pensar, um pensamento “[...] que diga sim à divergência; um pensamento afirmativo cujo instrumento é a disjunção; um pensamento do múltiplo – da multiplicidade dispersa e nômade que não é limitada nem confinada pelas imposições do mesmo” (Ibidem); enfim, um pensamento que designe a multiplicidade, a dispersão, a perpétua contradição, a singularidade. É no mover das singularidades, afastando-as do ponto de submissão com o qual se caracteriza a generalização cartesiana-hegeliana, que se estabelecem as condições para se pensar a diferença: “[...] abandonar, com Aristóteles, a identidade do conceito; renunciar à semelhança na percepção, libertando-se, de uma só vez, de qualquer filosofia da representação; [...] desprender-se de Hegel, da oposição dos predicados, da contradição, da negação, de toda a dialética” (Ibidem, p. 246).

Um *pensar a diferença* que deve, portanto, levar à superação das categorizações. As categorias cumprem a função de estabelecer regras sobre aquilo que se pode afirmar ou negar, sobre o que pode ser considerado semelhante e não-semelhante e, finalmente, sobre o que pode ser ou não considerado objeto de um conhecimento, conceitual ou empírico; elas buscam contornar a diferença que não se deixa governar, ao definir suas espacialidades e seus âmbitos de atuação, permitindo assim a construção do idêntico no campo da objetivação das espécies. Para superar os efeitos da categorização, é imperativo constituir um *pensamento a-categórico*; é preciso pensar uma ontologia em que o ser não se constitua como uma univocidade das diferenças, mas que as preserve, que as permitam *girar em torno delas mesmas*, e se vejam livres de toda “unidade que as guia e as distribui” (Ibidem, p. 247). O pensamento da diferença, ao superar a generalidade e libertar o conhecimento do “fantasma” das representações, procura atingir assim, o “puro acontecimento” (Ibidem, p. 243; 247).

Um *pensar a-categórico*, no entanto, deve estar continuamente acompanhado da atenção ao perigo, sempre iminente, de que evitando a distinção entre verdade e erro, sucumbamos à tolice e ao nivelamento do Mesmo: ao nos livrarmos das definições categóricas, corremos o risco de, “[...] uma vez abolidos esses princípios de distribuição, a ver crescer em torno de nós não a maravilhosa multiplicidade das diferenças, mas o equivalente, o confuso, o ‘tudo retorna ao mesmo’, o nivelamento uniforme e o termo-dinamismo de todos os esforços falhados” (Ibidem, p. 248). É preciso, assim, manter-se em permanente estado de alerta para, ao superar a distinção entre o verdadeiro e o falso, não sucumbir inversamente à parvoíce e à ignorância, encontrando numa forma de pensar a-categórica a possibilidade de

resistir ao império das ilusões da veridicção: “Pensar a partir da forma das categorias é conhecer o verdadeiro para distingui-lo do falso; pensar a partir de um pensamento ‘a-categorico’ é se confrontar com a obscura tolice e, no tempo de um relâmpago, dela se distinguir” (FOUCAULT, *TPH*, 2000e, p. 248).

Se as diferenças não podem então ser reduzidas pela percepção; se as categorias não são capazes de fixar generalizações sem o artifício do apagamento das dessemelhanças; se as hierarquias conceituais são apenas ilusões criadas por nossa vontade de domínio sobre os objetos; se, enfim, as coisas devem ser compreendidas em sua singularidade, em sua proveniência e em sua emergência, o que tal giro implicaria para a análise dos discursos tomados como metafísicos, tais como os discursos místicos e os discursos sobre a mística? Em que medida tal reelaboração da arqueologia do pensamento, liberada de uma simples história da filosofia<sup>52</sup>, poderia propor uma nova compreensão das formas históricas mediante os discursos metafísicos de forma geral – e a mística, de modo particular – puderam se estruturar? É preciso, certamente, retornar à diferença, tangível apenas mediante sua elaboração histórica, e igualmente de forma histórica, em perspectiva genealógica, retomar as emergências e as proveniências que geram os mecanismos que engendram estes discursos: “E a genealogia deve ser a sua história: história das morais, dos ideais, dos conceitos metafísicos, história do conceito de liberdade ou da vida ascética, como emergências de diferentes interpretações” (Idem, *NGH*, 2000b, p. 270).

Despir-se da noção de uma origem enquanto essência fundamental; desvencilhar-se das generalizações e dos universalismos; despir-se, igualmente, da ilusão de uma verdade metafísica. Ao comentar a *Lógica do sentido* de Deleuze, o filósofo tem a possibilidade de discorrer, então, sobre a materialidade dos discursos. Ao retomar a noção de que o discurso é um incorporal, um quase-ser<sup>53</sup>, Foucault pode contrapor, assim como Deleuze, à idealidade da metafísica a corporalidade da física. É no reconhecimento de que todas as coisas possuem corpo, e que os discursos atuam sobre os corpos, inscrevendo-se em sua superfície, que uma compreensão físico-corporal pode então se estabelecer sobre o discurso e o acontecimento (Idem, *TPH*, 2000e, p. 51). Contraposição, desta forma, da corporalidade do discurso à esta idealidade metafísica que, desde Platão, temendo a ilusoriedade do simulacro, separou discurso e matéria, colocando-se assim, ela mesma, no caminho da ilusão:

<sup>52</sup> “Não se deve confundir história da filosofia e arqueologia do pensamento” (FOUCAULT, *NFM*, 2000c, p. 51).

<sup>53</sup> Compreensão essa retirada do sistema lógico formulado pelos estoicos já no longínquo século III a.C., pela influência do mestre Bréhier, e que influenciaria igualmente Deleuze na constituição das noções de fantasma e corporalidade/incorporalidade; cf. BRÉHIER, É. *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*, 2012.

A ilusão é certamente a desgraça da metafísica: não absolutamente porque a própria metafísica seria dedicada à ilusão, mas porque, durante muito tempo, foi assombrada por ela, e porque o medo do simulacro a colocou na pista do ilusório. Não é a metafísica que é uma ilusão, como uma espécie em um gênero; é a ilusão que é uma metafísica, o produto de uma certa metafísica que marcou sua separação entre o simulacro, por um lado, e o original e a boa cópia, por outro (FOUCAULT, *TPH*, 2000e, p. 234).

Trata-se então, a partir de agora, de recuperar no discurso, de libertá-lo da metafísica da origem e do significado; de conduzi-lo à descoberta de sua materialidade, de seu enredamento numa teia de proveniências e de sua emergência num campo de forças, a partir do qual ele brota como produto duma batalha; de reconhecer nele sua aquilo que ele tem de material. Esta será, então, a tônica dos primeiros trabalhos que o filósofo engendrou nos cursos ministrados no *Collège de France*, logo no início da década de 1970. Em sua conferência de apresentação na referida, ministrada em 2 de dezembro de 1970 e publicada sob o título de *A ordem do discurso*, Michel Foucault procurou delinear uma revisão do trajeto até então realizado, bem como uma prospecção em torno de perspectivas futuras de sua pesquisa. No centro desta conferência, figuraria o próprio conceito de *discurso* que, compreendido a partir de sua realidade material, se apresenta a nós como “coisa pronunciada ou escrita”, que nos provoca desde o exterior, em sua eminente periculosidade (Idem, *OD*, 2010a, p. 8).

Em nossas sociedades ocidentais, diz Foucault, os discursos encontram-se categorizados e organizados, certamente, mediante procedimentos de exclusão (Ibidem, p. 9) – tese esta que já encontrava-se presente em *História da Loucura, Doença mental e psicologia* e *O nascimento da clínica*, assim como n’*A arqueologia do saber* –, mas igualmente, e em oposição à ideia comumente apresentada pela tradição hegeliana-marxista, mediante mecanismos de produção da verdade. Torna-se imperativo, portanto, assumir o discurso não apenas em sua *negatividade* – como produto de exclusões e rarefações, embora tais noções se mantenham ainda fundamentais neste momento de sua produção filosófica –, como também, e sobretudo, em sua *positividade*, isto é, como produtor de verdades e de relações de poder:

suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade (Ibidem, p. 8-9).



Entre os procedimentos de exclusão delimitadores do discurso em nossa sociedade, dentre os quais a *interdição* e a *separação*, encontra-se igualmente a *oposição entre o verdadeiro e falso*, característica do pensamento ocidental. Dentro deste terceiro princípio ou procedimento de exclusão, o filósofo identifica um conjunto de elementos que possibilitam diferenciá-lo dos dois anteriores, a saber: sua contingência histórica; sua modificabilidade; a sustentação desta oposição em um sistema de instituições; e, por fim, a noção de que há uma pressão em exercício, comportando ao menos em parte uma violência. Assinala Foucault (*OD*, 2010a, p. 14, grifo nosso):

Certamente, se nos situarmos no nível de uma proposição, no interior de um discurso, a separação entre o verdadeiro e o falso não é nem arbitrária, nem modificável, nem institucional, nem violenta. Mas se nos situarmos em outra escala, se levantamos a questão de saber qual foi, qual é constantemente, através de nossos discursos, essa *vontade de verdade* que atravessou tantos séculos de nossa história, ou qual é, em sua forma muito geral, o tipo de separação que rege nossa vontade de saber, então é talvez algo como um sistema de exclusão (sistema histórico, institucionalmente constrangedor) que vemos desenhar-se.

A oposição entre verdade e falsidade deve ser caracterizada, deste modo, como produto ou resultado de um processo histórico, comandado pela vontade de verdade, que se torna mais evidente se observarmos como a vontade de saber desenvolve-se a partir dos séculos XVI e XVII, procurando restringir os objetos de conhecimento ao observável, ao mensurável, ao classificável. Foucault compreende que há uma *vontade de verdade* historicamente determinada, firmada em uma rede de instituições e práticas que, assim como nos outros dois princípios de exclusão, usa dos efeitos de verdade para apoiar relações de dominação e de exclusão, e vice-versa. Se há, de tal modo, uma institucionalidade das formas de exclusão que corresponde a certa distribuição do saber na sociedade, como apontado já em 1961 em *História da Loucura*, há igualmente um abalozamento dos discursos de verdade numa distribuição institucional do saber que exerce sobre os outros discursos na sociedade uma pressão de coerção (Ibidem, p. 16-18).

Para o filósofo, no entanto, é desta *vontade de verdade* que menos se fala; encontra-se ocultada sob a máscara duma pretensa neutralidade da verdade, imbuída nos discursos de veridicção constituídos desde os sistemas de pensamento gregos, em sua recusa ao desejo e ao poder – recusa esta que não é mais que dissimulação. Aqui, a influência de Nietzsche se faz novamente sentir no percurso filosófico do autor, que será evidenciado na retomada feita por Foucault, no curso que se segue a esta aula inaugural, *Aulas sobre a vontade de saber*, da

inexistência de verdades originárias: toda verdade é produto de uma invenção (*Erfindung*) e, como tal, só pode ser compreendida como produto da luta, do jogo, da vontade de verdade:

Há um conhecimento anterior à verdade. Isso significa: não, no sentido positivista ou genético, que o conhecimento leve muito tempo para encontrar a verdade ou para descobri-la, que ela lhe estabeleça as normas tardiamente; e sim, que a verdade é uma peripécia, uma invenção, talvez um desvio do conhecimento, que ela não será nem a norma nem a essência deste. A verdade não é a verdade do conhecimento (Ibidem, AVS, 2014a, p. 193).

Há, portanto, uma constante agonística entre o fato e a verdade: se, aos nossos olhos, apenas sobrevém a maciez e a suavidade da verdade, em toda sua “riqueza e fecundidade”, é preciso observar além, em direção ao desejo e ao poder, e encontrar, nesta vontade de verdade aquela “[...] prodigiosa maquinaria destinada a excluir todos aqueles que, ponto por ponto, em nossa história, procuraram contornar essa vontade de verdade e recolocá-la em questão contra a verdade [...]” (FOUCAULT, 2010a, p. 20). A vontade de verdade, assim compreendida, deve ser reconhecida em sua historicidade, assim como os demais sistemas de exclusão; e, tal como eles, também pode ser distinguida pelos mesmos elementos de arbitrariedade, de transmutabilidade, de institucionalidade e de coercibilidade, não apenas sobre outros discursos, como também sobre as práticas sociais que a ela encontram-se relacionadas (Idem, AVS, 2014a, p. 4).

Além dos procedimentos de exclusão, o filósofo identifica como processo delimitador do discurso o mecanismo que ele denomina de *rarefação dos sujeitos de fala*, que consiste precisamente na imposição “[...] aos indivíduos que os pronunciam certo número de regras e assim de não permitir que todo mundo tenha acesso a eles” (Idem, 2010a, p. 37). O mecanismo de rarefação dos sujeitos dá-se geralmente mediante a organização de *sociedades de discurso*, instituições cujo objetivo seria “[...] conservar ou produzir discursos, mas para fazê-los circular em um espaço fechado, distribuí-los somente segundo regras estritas, sem que seus detentores sejam despossuídos por essa distribuição” (Ibidem, p. 39).

Uma sociedade de discurso é caracterizada comumente mediante o emprego de uma ritualística, compreendida como o conjunto de práticas requeridas para que a enunciação da verdade seja possível, como também de um certo grupo de regras e exercícios que possibilitariam a restrição do conhecimento de um determinado quadro de discursos à comunidade que dele partilha e que, ao mesmo tempo, procura mantê-lo em segredo, alijado do conhecimento dos demais. E muito embora Foucault creia não existirem mais sociedades

de discurso como estas em que há uma relação ambivalente entre segredo e comunicação, por outro lado reconhece que, “na ordem do discurso verdadeiro”, ainda são exercitadas certas “[...] formas de apropriação de segredo e de não-permutabilidade” (FOUCAULT, *OD*, 2010a, p. 40). As sociedades de discurso permitem, por sua vez, não apenas uma rarefação do discurso, como também, e paradoxalmente, sua apropriação social. Os mecanismos de *apropriação social do discurso*, tais como a educação, a escrita e os sistemas judiciário e médico-institucional, situam-se em um nível mais global (menos individualizado, por assim dizer), mas sem que, com isso, possam ser compreendidos em paralelo ao conceito de ideologia, tal como proposto na tradição marxista, já que se trata de uma tecnologia eminentemente produtora, isto é, que constitui saberes e poderes diversos; trata-se, portanto, duma “maneira política de manter ou modificar a apropriação dos discursos” (Ibidem, p. 44), mediante a qual é possível gerar, conforme Foucault apresentará mais adiante, na conferência pronunciada em 1973 no Rio de Janeiro, intitulada *A verdade e as formas jurídicas* (1973), “[...] domínios de saber que não somente fazem aparecer novos objetos, novos conceitos, novas técnicas, mas também fazem nascer formas totalmente novas de sujeitos e de sujeitos de conhecimento”, levando ao reconhecimento de que “o próprio sujeito de conhecimento tem uma história, a relação do sujeito com o objeto, ou, mais claramente, a própria verdade tem uma história” (Idem, *VFJ*, 2012a, p. 8).

Desta forma, toda relação com a verdade – e a verdade enquanto discurso produzido mediante práticas institucionais –, assim como toda forma de conhecimento, pressupõe uma inserção deste conhecimento e desta verdade numa perspectiva de historicidade que, sem ser historicista, permite compreender conhecimento e verdade como “domínios de saber” engendrados a partir de “práticas sociais” (Ibidem, p. 7). É preciso, portanto, compreender como a verdade do discurso é produzida, e não descoberta, mediante relações agonísticas que se estabelecem em torno do poder e a partir dele, o que exige o reconhecimento acerca de “[...] quais lutas reais e quais relações de dominação são mobilizadas na vontade de verdade” (Idem, *AVS*, 2014a, p. 4), pois é somente nestas teias que se desenvolvem em torno do poder que é possível compreender de que forma o conhecimento é forjado mediante práticas de dominação e de coerção, naquilo que podemos considerar como uma “história política do conhecimento, dos fatos de conhecimento e do sujeito de conhecimento” (Idem, *VFJ*, 2012a, p. 23).

Uma história que deve ser pensada mediante a noção de acontecimento (*événement*). Tal noção, que como Phillip Sabot (2016, p. 760) bem aponta, já aparece nas anotações

preparatórias feitas no *Cahier 3* de Foucault<sup>54</sup>, terá um lugar importante na *Arqueologia do saber*, e que volta a ser mobilizada a fim de pensar a materialidade e a historicidade do discurso, e liberá-lo do essencialismo metafísico. Mas isto não significa, todavia, que o acontecimento esteja inteiramente desprovido de uma metafísica, ou que a negue totalmente. O que se passa é bem ao contrário: muito embora já não se trate mais de uma metafísica que busca incessantemente a substancialidade anterior a todo acidente ou as causas fundamentais que, enterradas e inacessíveis, presidiriam ocultamente aos efeitos, é preciso manter o espaço aberto para os efeitos sem causa, para os acidentes desprovidos da substancialidade que pretensamente lhes dariam forma; faz-se necessário manter a fresta livre de um interstício para tudo aquilo que, não pertencendo nem à ordem das causas nem à das substâncias, já não deve mais ser localizada no quadro de uma física: “Imaginemos uma causalidade enlaçada; os corpos, ao se chocarem, ao se misturarem, ao sofrerem, provocam em sua superfície acontecimentos, que são sem densidade, mistura ou paixão e que, portanto, não podem mais ser causa” (FOUCAULT, *TPH*, 2000e, p. 236).

Os acontecimentos, portanto, não pertencem à ordem das causas, mas sim dos efeitos; não pertencem à ordem das substâncias, mas sim dos acidentes; constituem, assim, nesta superfície de colisão, “[...] outra trama, na qual as ligações provêm de uma quase-física dos incorpóreos, da metafísica” (Ibidem). Trata-se, desta forma, justamente de compreender o que há para além destes corpos colidindo entre si, destas lutas que movimentam a história e organizam discursos que se pretendem verdadeiros, dessas relações de dominação e seus efeitos de saber. Na incorporalidade dos discursos é que algo como o incorporal do acontecimento pode se acomodar:

O acontecimento – a ferida, a vitória-derrota, a morte – é sempre efeito, inteiramente produzido por corpos que se entrecrocaram, se misturam ou se separam; mas este efeito jamais é da ordem dos corpos; impalpável, inacessível batalha [...]. As armas que dilaceram os corpos formam incessantemente o combate incorpóreo (Ibidem).

Como pensar, no entanto, o acontecimento como um incorporal? Como separá-lo dos corpos que o produzem? O acontecimento deve ser, de acordo com Foucault, problematizado como processo, como movimento que se dá de modo histórico, imanente e a-categórico, e que

---

<sup>54</sup> Consistindo em notas e reflexões preparatórias à publicação de *As palavras e as coisas*, datado de 1963 (precedendo, portanto, em três anos à primeira edição desta obra). No *Cahier 3*, em nota de 15 de julho, Foucault assim definirá a noção de acontecimento: “o acontecimento não tem sentido empírico, mas transcendental, mas arqueológico. O evento não é o que tem lugar, mas o que dá lugar: o que abre, constitui e funda o espaço das estruturas, das redes, das combinações...” (FOUCAULT apud SABOT, 2016, p. 763, trad. nossa). Sobre os estudos preparatórios e as sucessivas reelaborações dos termos *arqueologia* e *acontecimento*, cf. SABOT, 2018.

se efetiva mediante discursividades, e tão somente a partir delas. O acontecimento não é um fato que se possa verificar, ou um objeto em torno do qual o olhar empiricamente treinado pode se debruçar, desvelando matizes, contornos, definições; antes, está no quadro daquilo que pode ser captado apenas enquanto algo que se põe em movimento, algo que ocorre, algo que apenas pode se dar como objeto ou fato em seu termo final. Na proposição “ele está morto”, por exemplo, o predicativo, como núcleo central do que se predica sobre o sujeito “ele”, pode ser dado como um fato sobre o qual podem incidir as asserções de verdade ou falsidade; por sua vez, sobre o verbo “morrer” não cabe em definitivo qualquer juízo de verdadeiro ou falso, já que morrer é processo, não efetividade. Assinala assim Foucault: “o fato de estar morto é um estado de coisas em relação ao qual uma asserção pode ser verdadeira ou falsa; morrer é um puro acontecimento que jamais verifica nada” (FOUCAULT, *TPH*, 2000e, p. 236). Obviamente, morrer é o sentido a que se referem o significado, a crença e o estado de coisas que se apresentam na proposição supracitada, mas não está vinculado a cada um destes quatro termos se não por uma espécie de proveniência ou anterioridade.

Há, por conseguinte, um deslocamento da lógica ternária pela noção de acontecimento: se das asserções a lógica tradicional, centrada no referente, infere apenas três termos – *designação* (do estado de coisas), *expressão* (juízo) e *significação* (o que se afirma) –, é preciso adjuntar o reconhecimento de um quarto termo, o *sentido*, que não é propriamente significado, mas sim acontecimento: *morrer*, por exemplo, é aquilo que acontece (sentido) com a figura da qual se pode dizer “está morto”. O *morrer* constitui, assim, o “efeito incorporal” de uma ação (matar alguém, *e.g.*), mas que só se presentifica, apenas se atualiza na “superfície das coisas”, pois em si mesmo, não possui “densidade nem corpo”, algo localizado precisamente no interstício entre “aquilo que se diz da coisa” e “aquilo que ocorre” (Ibidem, p. 236-237). Como artifício levado a cabo por uma discursividade, o acontecimento pode ser assim caracterizado como o infinitivo presente de um verbo que, como termo final, acarretará em um certo estado de coisas: “o sentido-acontecimento sempre é simultaneamente o limite deslocado do presente e a eterna repetição do infinitivo. [...] Eterno presente? Apenas com a condição de conceber o presente sem plenitude e o eterno sem unidade: Eternidade (múltipla) do presente (deslocado)” (Ibidem, p. 237). A incorporalidade do acontecimento deve-se, assim, à essa repetição múltipla das eventualidades, que só pode ser analisada mediante a irrupção do verbo como sentido da proposição, manifesto na “superfície das coisas e das palavras” (Ibidem, p. 237); preso, portanto, à meada infinda dos discursos.

Pensar o acontecimento, todavia, não consiste propriamente em uma novidade, visto que outros espaços de reflexão já lhe haviam dado forma, como o neopositivismo, a fenomenologia e a filosofia da história. Todas elas, no entanto, segundo o autor, “[...] fracassam em relação ao acontecimento” (FOUCAULT, *TPH*, 2000e, p. 238). E isto por várias razões: ora por tentar enclausurá-lo na lógica simplificada de um tempo que se concatena em relações determinísticas entre passado, presente e futuro, que solicita uma fundamentação metafísica de mundo, como no caso da filosofia da história, ora porque, em nome da impossibilidade de converter em proposição aquilo que é exterior ao mundo, busca prender o acontecimento nas estruturas do referente e da linguagem, como no caso do neopositivismo; ou ainda porque buscava-se desvincular o sentido e o acontecimento, ao conjecturar a existência duma significação antecipadamente estabelecida pelo sujeito antes da própria experiência do mundo, no caso da fenomenologia. Para Foucault, todas estas definições do acontecimento são incompletas, pois deixam escapar aquilo que lhe é próprio, sua universal singularidade, sua indefinição, sua disposição na superfície das coisas. Busca então extrair de Deleuze, ao comentar sua *Lógica do sentido*, a possibilidade de repensar o acontecimento e de seu lugar na história do pensamento, procurando assim vincular o acontecimento ao pensar, a partir do pensado, afim de dissociar o pensamento de um sujeito criador:

Que o pensado forme o pensamento implica, pelo contrário, uma dupla dissociação: a de um sujeito central e fundador, ao qual ocorreriam, de uma vez por todas, os acontecimentos, enquanto ele desdobraria em torno dele significações; e a de um objeto, que seria o foco e o lugar de convergência das formas que se reconhecem e dos atributos que se afirmam. É preciso conceber a linha infinita e reta que, longe de conter em si os acontecimentos, como um fio seus nós, corta a cada instante e o recorta tantas vezes que qualquer acontecimento parece ao mesmo tempo incorpóreo e infinitamente múltiplo: é preciso conceber não o sujeito sintetizante-sintetizado, mas essa intransponível fenda [...] (Ibidem, p. 240).

O acontecimento, de tal modo recolocado, dissociado de um sujeito fundante, bem como de uma lógica referencialista centrada na designação e na significação, pode ser reproposto como *sentido* das coisas, como produto das emergências e como ponto de incidência histórica da rede de eventos e de relações de saber-poder. Se as coisas existem, se os fatos se dão como objetos empiricamente verificáveis, é porque antes “acontecem”; é preciso, portanto, fazê-las emergir como acontecimentos. Estes, por sua vez, devem ser postos sob a perspectiva da história e das proveniências: o sentido das coisas não pode ser reconhecido a partir duma análise supra histórica, por que isto seria reposicionar o acontecimento na trama metafísica, da qual se acabou de libertá-lo.

Contraposta a uma metafísica da significação, a filosofia foucaultiana propõe assim uma análise do sentido histórico, procedimento essencial da pesquisa genealógica, mas que só será efetiva à medida que liberar-se de toda e qualquer universalidade do sentido:

[...] o sentido histórico escapará da metafísica para se tornar o instrumento privilegiado da genealogia se ele não se apóia em nenhum absoluto. Ele deve ter apenas essa acuidade de um olhar que distingue, reparte, dispersa, deixa agir as separações e as margens – uma espécie de olhar que dissocia, capaz de se dissociar dele mesmo e apagar a unidade desse ser humano que, supostamente, o conduz soberanamente na direção do seu passado (FOUCAULT, *NGH*, 2000b, p. 271).

À esta visão de história como ponto de ruptura com a concepção essencialista estabelecida pelo universalismo do conhecimento, Foucault contrapõe, em *Nietzsche, a genealogia e a história*, a ideia de uma “história efetiva”, que se diferenciaria duma visão histórica tradicionalista precisamente por esta negação de algo como um absoluto, como algo meta-histórico ou trans-histórico, e que se estabelece na desconfiança constante em relação a qualquer tipo de conhecimento que se apoie no indutivismo generalizador: “nada no homem, nem em seu próprio corpo, é bastante fixo para compreender os outros homens e neles se reconhecer” (Ibidem, p. 272). Mesmo o corpo é histórico. Se a biologia e o saber médico buscaram reduzi-lo à mera fisiologia, é preciso agora recolocá-lo em sua historicidade, para fazer ver as batalhas que sobre ele se travam, os olhares que o escrutinam, as linhas de força que sobre ele incidem; compreendê-lo a partir da “[...] série de regimes que o constroem”, reconhecer que ele “[...] é destroçado por ritmos de trabalho, de repouso e de festas; é intoxicado por venenos – simultaneamente alimentos ou valores, hábitos alimentares e leis morais”, mas saber reconhecer nele também o instrumento desta batalha: o corpo “cria resistências” (Ibidem).

Uma compreensão de história que pode ser caracterizada como atividade de demolição: procura desconstruir as identificações gerais, abandonar o reconhecimento de similaridades no processo de conhecer, reinserir a descontinuidade e a divergência como elementos fundamentais dos acontecimentos, introduzir recortes, sem deixar no entanto de apontar as ínfimas continuidades, quando estas existirem; enfim, recolocar o conhecimento em sua função de navalha: “Há toda uma tradição da história (teológica ou racionalista) que tende a dissolver o acontecimento singular em uma continuidade ideal – movimento teleológico ou encadeamento natural”; a história efetiva, por sua vez, faz com que o acontecimento emerja “[...] no que ele pode ter de único e agudo”, ao discorrer sobre um mundo que, em si, é “[...] uma miríade de acontecimentos entrelaçados” (Ibidem, p. 272-273).

Ela nos possibilitaria reconhecer não apenas o limite de nosso conhecimento, mas que todo conhecimento é, ao mesmo tempo, domínio e ponto de fuga; ao apontar nesta direção, permite contrapor-nos à uma história tradicional, calcada na ilusão de objetividade que, no fundo, é a passagem do título de posse do conhecimento e da verdade do campo do querer para o campo do saber. A história efetiva, por sua vez, deve “[...] inverter a relação entre o próximo e o longínquo [...]” (FOUCAULT, *NGH*, 2000b, p. 273); deve, ainda, reconhecer-se como saber perspectivo; não deve buscar contornar seu ângulo de visão, ou apagá-lo, mas sim, assumi-lo, reconhecer o movimento que o impulsiona, o lugar a partir do qual se fala, as paixões que o põe em movimento.

Foucault pensa a história, portanto, como um instrumento de recorte, como cisão do universal e recolhimento das particularidades; se é preciso “tornar-se mestre da história para fazer dela um uso genealógico [...]” (Ibidem, p. 277), é igualmente encontrar na história não apenas a memória dos eventos passados, mas sua atualização como emergência e proveniência, atualização no campo dos acontecimentos. Uma história que não é memória, mas ao contrário, contramemória; que se posiciona contra a história-antiquário; que, por fim, busca sacrificar o sujeito do conhecimento, mediante a dissociação sistemática da identidade, tarefa fundamental da genealogia:

A história, genealógicamente dirigida, não tem por finalidade reencontrar as raízes de nossa identidade, mas, ao contrário, obstinar-se em dissipá-la; não busca demarcar o território único de onde viemos, essa primeira pátria à qual os metafísicos nos prometem que voltaremos; ela pretende fazer aparecer todas as descontinuidades que nos atravessam. [...] Se a genealogia coloca por sua vez a questão do solo que nos viu nascer, da língua que falamos ou das leis que nos regem é para evidenciar os sistemas heterogêneos que, sob a máscara de nosso eu, nos proibem de qualquer identidade (Ibidem, p. 279).

Como entender, desta forma, o acontecimento? Tal como pensado por Foucault, o acontecimento deve ser recolocado diante do conjunto das forças que se conflituam no campo da história, não a partir de uma dialética pré-determinada e dirigida por uma racionalidade precedente, mas originada do acaso, resultado de forças aleatórias, que não respondem a uma história universal, a uma providência ou a uma finalidade (Ibidem, p. 272-273). Faz, assim, uso da história como uma estratégia, que permite analisar as transformações ocorridas na sociedade por meio de dispositivos de saber e poder, tendo como objeto a mudança (Idem, *RH*, 2000d, p. 287); ao mesmo tempo, não busca romper abruptamente com a noção de “série”, tal como proposta pelos *Annales*, mas a reposiciona diante da mudança, compreendendo-a como “conjunto de acontecimentos” (Ibidem, p. 290).



Mas se a história serial, por sua vez, possibilitou fazer com que as diferentes camadas do acontecimento emergissem até a nossa visão, por outro lado, outras camadas do acontecimento permanecem invisíveis, cabendo ao historiador dos sistemas de pensamento “[...] descobrir esse estrato escondido de acontecimentos difusos, ‘atmosféricos’, policéfalos que, afinal, determinam, e profundamente, a história do mundo” (FOUCAULT, *RH*, 2000d, p. 292). Assim pensada, a análise histórica proposta pelo filósofo procura multiplicar os estratos de acontecimento, buscando reconhecer, nos movimentos da história, não mais uma continuidade geral que se oculta sobre as aparentes diferenças e descontinuidades, mas sim “um emaranhado de descontinuidades sobrepostas”, como também, num mesmo gesto, superar a noção de história como uma duração única, substituindo-a pela de “multiplicidade de tempos” e de “duração múltipla” (Ibidem, p. 293).

A dissolução da noção de sujeito é uma consequência fundamental deste tipo de análise histórica. Se tal história faz emergir, com clareza, a ideia de que o conhecimento é resultado de uma agonística, fruto da batalha, se ela permite compreender “[...] que não há conhecimento que não repouse na injustiça (que não há, portanto, no próprio conhecimento um direito à verdade ou um fundamento do verdadeiro) e também que o instinto de conhecimento é mau (que há nele alguma coisa de assassino e que ele não pode, que ele nada quer fazer para a felicidade dos homens)” (FOUCAULT, *NGH*, 2000b, p. 280), torna-se evidente que não há uma verdade universal que possa ser acessível aos homens: são os homens que, na violência feita às coisas, criam algo como que uma verdade para justificar suas relações de força, suas lutas, suas ambições de dominação. O conhecimento, portanto, “[...] não dá ao homem um exato e sereno domínio sobre a natureza; ao contrário, não cessa de multiplicar os riscos; por todo lado faz nascer os perigos; derruba as proteções ilusórias; desfaz a unidade do sujeito; nele libera tudo o que se obstina em dividi-lo e em destruí-lo” (Ibidem).

É nesta perspectiva que se insere o elogio feito pelo filósofo ao modo como Deleuze recupera o sentido nietzschiano da perspectiva genealógica. E é a partir dele que Foucault pode indicar na genealogia uma nova forma de fazer história, e fazendo história produzir a sua filosofia, aprofundando o sentido arqueológico de sua pesquisa, no reconhecimento das múltiplas descontinuidades, que se intensificam quando postuladas na perspectiva dos acontecimentos. Aqui insere-se uma discussão assaz importante entre os intérpretes da obra de Foucault, que consiste na relação de continuidade ou descontinuidade entre os procedimentos arqueológicos, empregados na pesquisa empreendida durante a década de 1960, e as

estratégias metodológicas que o autor coloca em curso a partir de então. Se, para Revel, um novo campo é aberto com a inserção das noções de *poder* e de *força* na pesquisa da década de 1970, ele necessariamente deve ressignificar a relação com o arquivo: “O poder – ou, como Foucault prefere dizer também, as ‘forças’ – não é uma abstração: ele possui uma espessura, investe e estrutura a realidade, gera efeitos: é tudo aquilo que a leitura do arquivo (ou a decifração arqueológico dos acontecimentos) deve enfrentar” (REVEL, 2010, p. 125).

Desta forma, a genealogia teria constituído, no percurso do filósofo, a possibilidade de constituir um novo modelo de análise que, deslocando o foco da arqueologia (que se centrava no passado, a fim de dali extrair as camadas discursivas formadoras das positivities existentes em cada época), direciona-se agora para o presente, permitindo assim uma dupla superação: liberar a pesquisa do “impasse do problema da periodização”, ao mesmo tempo em que não mais se preocupa com a origem de uma dada *epistémê*, concentrando seus esforços no diagnóstico da atualidade (Ibidem, p. 85). Para Revel, portanto, há uma descontinuidade na própria formulação metodológica do autor, já que a genealogia se faria guiar muito mais pela paixão dos temas do que pela análise minuciosa dos arquivos gerais de uma época – o que, de fato, teria se mostrado impossível para o autor.

Já para Inês Araújo, a abordagem genealógica de Foucault não se trata duma substituição à arqueologia, mas sim duma complementação. Se é fato que a arqueologia, ao debruçar-se sobre as práticas discursivas, acaba por não esmiuçar os seus vínculos com as diversas outras práticas existentes, tais como a economia e o direito, é porque sua proposição tem a função de propedêutica à análise destas práticas, tendo em vista que o discurso é “[...] veículo das relações entre saber e poder e ao mesmo tempo alvo dessas relações, isto é, objeto de desejo do poder/saber” (ARAÚJO, 2008, p. 100). Assim, a arqueologia teria sido absorvida pela genealogia, que terá agora a função de investigar estas mesmas práticas a partir e além do campo discursivo, procurando analisá-las em sua formulação histórica, real e efetiva – fazendo sentido, assim, denominar a conjunção destas duas estratégias metodológicas como uma *arqueogenealogia*.

A mesma posição de complementaridade é, por sua vez, suportada por Thiago Ribas, que defende se tratar de uma “simplificação retrospectiva” a compreensão de que Foucault teria mobilizado uma genealogia do saber apenas para preencher as lacunas deixadas pela arqueologia; tal entendimento nos faria perder a possibilidade de reconhecer, nestes dois modos de análise, a concatenação destas duas estratégias de análise que são mutuamente suportivas e que se ressignificam uma à outra (RIBAS, 2017, p. 143-144). Sustentando tal perspectiva, Ribas faz referência à compreensão que Daniel Defert apresenta na *Situação do*

*curso* de 1971, no qual este reafirma a função propedêutica da arqueologia em relação à genealogia, e que esta não teria vindo responder a uma “crise da arqueologia”; ao contrário, a genealogia permanece radicada nos arquivos, dos quais tenta agora compreender sua singularidade e emergência (DEFERT, 2014a, p. 254).

Não há, por conseguinte, uma ruptura com a própria pesquisa arqueológica: a genealogia, afirma Foucault, “[...] é meticulosa e pacientemente documentária. Trabalha com pergaminhos embaralhados, riscados, muitas vezes reescritos” (FOUCAULT, *NGH*, 2000b, p. 260); e não é senão a partir dos arquivos que a genealogia deve procurar distinguir o que há de particular em cada fato, ideia ou conceito, identificar a historicidade e ao mesmo tempo a singularidade de noções que aparentemente se apresentam tão universais, a-históricas – como o corpo, a subjetividade e, tal como procuramos apresentar nesta pesquisa, a própria mística –, para neles apontar, enfim, sua irrupção como acontecimento. Se, portanto, uma ruptura é posta em curso a partir de 1970, ela se dá não entre genealogia e arqueologia, mas sim entre a genealogia e a história tradicional:

A genealogia é documental, é uma obstinação na erudição; detecta a *singularidade* dos acontecimentos justamente onde se acredita que não há história, por exemplo, no âmbito dos sentimentos, da consciência, dos instintos, do corpo, do amor. Ela capta o retorno dos acontecimentos em papéis distintos. Portanto há realmente uma diferença a ser feita entre história e genealogia. O objeto da genealogia é definido não pela busca da origem, ou *Ursprung*, e sim pela busca de *Herkunft*, isto é, a proveniência, o antigo pertencimento a um grupo, e da *Entstehung*, a emergência, ou a entrada em cena das forças (DEFERT, 2014a, p. 253-254).

É preciso, desta forma, escapar de uma concepção meta-histórica dos conceitos, desviar de seus efeitos teleológicos, para assim compreendê-los como produto, emergência e singularidade: “Fazer a genealogia dos valores, da moral, do ascetismo do conhecimento nunca será, portanto, partir em busca de sua ‘origem’, negligenciando como inacessíveis todos os episódios da história; será, ao contrário, deter-se nas meticulosidades e nos acasos dos começos [...], ‘escavando as profundezas’ [...]” (FOUCAULT, *NGH*, 2000b, p. 264).

Vão se delineando, assim, nestes textos de passagem da produção perpetrada nos anos 60 para a década de 70, determinados objetivos os quais a pesquisa genealógica deverá perseguir: analisar as proveniências (dos sistemas, das ideias, das práticas institucionais); recolocá-las no corpo da história, localizando-as no interior dos sistemas de dominação, no entrelaçamento das forças; igualmente, reconhecer as forças que se voltam contra as próprias forças, que lhes impõem limites e resistências. A genealogia continuará destacando a ruptura

com as grandes continuidades da história, mas agora destacando de que forma tais rupturas estão imbricadas em jogos de poder e linhas de força, a partir os acontecimentos se dispõem como peças no campo de guerra: “A análise da *Entstehung* deve mostrar seu jogo, o modo pelo qual elas lutam uma contra as outras, ou o combate que travam diante de circunstâncias adversas, ou ainda sua tentativa – dividindo-se contra si mesmas – de escapar à degenerescência e recobrar o vigor a partir de seu próprio enfraquecimento” (FOUCAULT, *NGH*, 2000b, p. 268). As emergências, desta forma, revelam não apenas as forças que atuam sobre os corpos, enquanto projeções tentaculares de um poder que atua em rede, como igualmente as forças que os próprios corpos opõem em resistência a estas tentativas de dominação.

Há, portanto, forças que não são apenas de domínio, mas de oposição às forças de domínio, e que devem ser igualmente examinadas em sua atitude de resistência aos dispositivos de poder, sem se deixar levar, no entanto, pela ilusão de que se tratem de forças exteriores, dado que nascem no interior mesmo destes dispositivos:

Ocorre também que a força lute contra si mesma: e não somente na embriaguez de um excesso que lhe permite dividir-se, mas no momento em que ela enfraquece. Ela reage contra sua lassidão, retirando sua força dessa própria lassidão que, no entanto, não deixa de crescer e, voltando-se contra ela para abatê-la mais ainda, vai lhe impor limites, suplícios e macerações, investi-la de um algo valor moral e assim, por sua vez, ela recobrará vigor. Tal é o movimento pelo qual nasce o ideal ascético ‘no instinto de uma vida em degeneração que... luta pela existência’. Esse é também o movimento pelo qual nasceu a Reforma, ali onde precisamente a Igreja estava menos corrompida; na Alemanha do século XVI, o catolicismo ainda tinha bastante força para voltar-se contra si mesmo, castigar seu próprio corpo e sua própria história e espiritualizar-se em uma pura religião da consciência (Ibidem).

Considerando então o combate entre as potências que se cruzam no interior dos próprios dispositivos de poder, abre-se diante do campo de investigação da pesquisa foucaultiana novos pontos de indagação. Trata-se, agora, de inquirir não apenas sobre as práticas que repartem, dividem, excluem e dominam, mas igualmente, e sobretudo, acerca daquelas que produzem, que criam, que constituem subjetivações, e que, ao produzi-las, criá-las e constituí-las, engendram em seu próprio interior as forças que irão se contrapor a estas formas de dominação. Emerge aqui, assim, um âmbito novo, o da análise estratégica<sup>55</sup> das formas de resistência, que serão fundamentais nas análises efetuadas nos cursos subsequentes.

---

<sup>55</sup> Compreendo, aqui, por “análise estratégica”, o uso que Chevallier faz do termo no primeiro capítulo de sua obra, *Michel Foucault et le christianisme*, como um exame crítico dos dispositivos de poder e dos mecanismos racionais de regramento, que “[...] não deve se limitar a verificar sua efetividade, mas acima de tudo estudar seus ‘efeitos de real’ numa estratégia que utiliza justamente a inefetividade do ideal para reconduzir seu exercício” (CHEVALLIER, 2011, p. 52).

No curso que se segue à aula inaugural no *Collège de France*, intitulado *Aulas sobre a vontade de saber*, Foucault retoma a ideia da busca do conhecimento e da verdade, *leitmotiv* da filosofia e da ciência ocidentais, como produto de uma vontade de dominação sobre as coisas e sobre os eventos, indicando que a “morfologia” efetiva desta vontade de saber deve servir-se dos arquivos de pesquisas históricas concretas, tais como as do saber econômico e o da sexualidade. Indica, assim, uma organização metodológica que possa se estabelecer a partir de um tripé no qual se articulariam um “ponto de análise” (por exemplo, o das intervenções médicas), um “material preferencial” (por exemplo, os relatórios psiquiátricos utilizados nos processos penais) e um “horizonte de pesquisa” (p. ex.: reconhecer as interlocuções entre o discurso científico e os processos e mecanismos legais). Retomando aquilo que havia apresentado em *A ordem do discurso*, Foucault reassume esta oposição estabelecida pela história do pensamento ocidental entre verdade e erro, verdade e falsidade, tomando-as, então, como produtos desta vontade de verdade, mecanismo de exclusão, análogo às oposições entre razão e desrazão, ou aos mecanismos de interdição (FOUCAULT, AVS, 2014a, p. 3-4). A verdade, produto da história e do combate entre as forças que nela se perpetua, impõe-se como centro deste trabalho metodológico inicial, que dará o tom dos cursos subsequentes; trata-se aqui, para o filósofo, de investigar estas relações entre verdade e história, verdade e dominação:

Em outras palavras, consistiria em saber se a vontade de verdade não é tão profundamente histórica quanto qualquer outro sistema de exclusão; se, na raiz, não é arbitrária como eles; se não é modificável como eles no decurso da história; se, como eles, não se apoia e, como eles, não é incessantemente reativada por toda uma rede institucional; se não forma um sistema de coerção que se exerce não só sobre outros discursos mas sobre toda uma série de outras práticas. Em resumo, consiste em saber quais lutas reais e quais relações de dominação são mobilizadas na vontade de verdade (Ibidem, p. 4).

Oposições estas que devem ser pensadas em termos de uma história do saber que não é autônoma, nem universal, nem ideal, mas que se constitui a partir destes antagonismos, dos “processos reais de luta e dominação que se desenvolvem na história das sociedades”; não centrada em um sujeito autônomo do conhecimento, ou numa força motriz anônima, mas nos “sistemas reais de dominação”, e que compõe o cerne da vontade de saber em nossas sociedades ocidentais (Ibidem, p. 5). Trata-se, portanto, de reinserir “[...] o jogo da verdade na rede de coerções e de dominações” (Ibidem, p. 6) e reconhecer que o conhecimento forjado a partir desta vontade de verdade não é busca desinteressada pelo saber, mas produção de verdades, que inexistem “[...] sem violência, sem apropriação e sem luta” (Ibidem, p. 17). A

partir destas proposições, faz-se necessário uma nova compreensão do que é o conhecimento e do que é o saber: pelo primeiro, conceber um “[...] sistema que permite dar uma unidade preliminar, um pertencimento recíproco e uma conaturalidade ao desejo e ao saber” (Ibidem); pelo segundo, reconhecer “[...] aquilo que é preciso arrancar da interioridade do conhecimento para ali recuperar o objeto de um querer, o fim de um desejo, o instrumento de uma dominação, a meta de uma luta” (FOUCAULT, AVS, 2014a, p. 18).

O desejo de saber constitui assim, em sua assimilação pelo conhecimento e pela verdade, um mecanismo de exclusão dos saberes transgressivos, que se tornam assim proibidos; aí reside a oposição entre o *saber trágico* e o *saber filosófico*. Na aula de 16 de dezembro de 1970, ao partir da constatação de que, no interior do desejo de conhecer encontra-se inserido, em modo gestacional, uma vontade de verdade, e do reconhecimento de que, até Nietzsche, toda a história do pensamento ocidental teria feito o desejo e a vontade instâncias submissas em relação ao saber e ao conhecimento, Foucault assevera: “[...] os textos de Nietzsche podem (e devem) ser lidos como uma tentativa para libertar o desejo de conhecer da forma e da lei do conhecimento. Trata-se de mostrar que na raiz do conhecimento, no ponto histórico de sua irrupção, há um desejo” (Ibidem, p. 23). Há, desta forma, uma regra de vontade – regra do “ascetismo”, dirá o filósofo (Ibidem, p. 24), que guia o conhecimento, ao largo de qualquer suposta premência inerente à evolução de algo como um processo de conhecer universal e racional. Na leitura que Foucault realiza da genealogia nietzschiana encontra-se, portanto, a precisão por um instrumento de análise que permitiria ao filósofo francês por em causa a “[...] desimplicação entre a verdade e o conhecimento – condição de possibilidade e fio condutor para uma análise do querer conhecer [...]” (Ibidem, p. 25).

Identificar os limites desta vontade de saber, distinguir nelas as linhas traçadas pelas relações de poder, reconhecer seus limites, discernir os efeitos de sua atuação e analisar estrategicamente as curvas de resistência que a elas se opõem: tais são os objetivos da pesquisa genealógica. Mediante a análise minuciosa da história das práticas, das regras e dos objetos de conhecimento como dispersão de acontecimentos, a genealogia deve permitir “passar do outro lado do conhecimento”, deve possibilitar “achar-se fora com relação a ele” (Ibidem, p. 24), extrapolando o saber para a outra margem do conhecimento e da verdade, na qual repousam as formas de saber abjetas e desprezadas pela história do pensamento ocidental. Se, na filosofia transcendental de Kant, o filósofo francês reconhece a armadilha preparada ao conhecer, em sua afirmação de que “[...] nunca poderemos passar para o outro lado; ou que passando para o outro lado deixaremos escapar a verdade; e que o discurso que

apresentaremos será forçosamente dogmático, visto que será dado como verdadeiro sem ter na frente e para afiançá-lo o conhecimento da verdade” (FOUCAULT, AVS, 2014a, p. 26), por outro lado, a passagem para a outra margem é, para Foucault, a essência mesma daquilo que se poderia denominar um “positivismo” na escrita de Nietzsche: sua relação com os saberes extraídos das ciências – história, biologia, filologia – tem por objeto justamente constituir-se como um “[...] ato crítico que que segue duas direções ortogonais: uma que se dirige para o exterior do conhecer; a outra que se dirige para o não-lugar [*non-lieu*] do conhecimento e da verdade” (Ibidem, p. 25).

Na *Aula sobre Nietzsche*, que continua logicamente a sequência da exposição até aqui efetuada<sup>56</sup>, Foucault retoma a distinção realizada pelo filólogo prussiano entre *Erfindung*, invenção, e *Ursprung*, origem: conhecimento não possui uma origem, mas sim uma invenção. Percepção esta que permite abrir a compreensão sobre o sentido do conhecimento a inúmeros significados: conhecimento que não constitui uma certa relação com a verdade, mas sim um jogo, uma luta, uma violência contra os objetos; que não é parte da essência humana, tal como Aristóteles propõe no início de sua *Metafísica* (Ibidem, p. 6), mas algo que está no ponto em que os instintos em conflito se entrecruzam, se tocam, se enfrentam; não é “certeza”, nem “afirmação”, mas “dúvida” e “dissolução”; não revela um desejo que está por trás do conhecimento – ou um conhecimento prévio ao próprio ato de conhecer (Ibidem, p. 16-17) –, mas justamente que o motor de todo conhecimento é algo alheio a ele mesmo. Diz Foucault: “As coisas não são feitas para ser vistas ou conhecidas. [...] As coisas não têm: um sentido oculto que seja preciso decifrar; (uma) essência que constitua sua nervura inteligível. (Elas) não são: objetos que obedeçam às leis” (Ibidem, p. 184).

O conhecimento, portanto, não possui relações de parentesco com o bem, mas sim com a maldade; é da ordem do menosprezo e da lamúria, uma “[...] renúncia à felicidade ‘de uma ilusão sólida e vigorosa’” que, agora, nos apresenta “[...] tanto encanto que não poderíamos renunciar a ela” (Ibidem, p. 185). Não havendo fundamento ontológico para o homem, não há, igualmente, para o conhecimento do homem; inexistente, assim, um instinto do homem em direção a uma verdade objetiva a ser alcançada, mas uma constante renovação da aparência na tentativa de superar a aparência: “O instinto, o interesse, o jogo, a luta não são

---

<sup>56</sup> Como apontam os editores de AVS, ao final da aula de 16 de dezembro de 1970, iniciava-se, segundo as anotações de Hélène Politis, “[...] uma longa exposição sobre Nietzsche, que teve prosseguimento na sessão seguinte, de 23 de dezembro. Essa explanação não consta mais do manuscrito. Suas principais articulações são reencontradas numa conferência dada no continente americano [conferência na McGill University, em Montreal, abril de 1971]” (FOUCAULT, AVS, 2014a, p. 26).

aquilo com relação ao qual é disputado o conhecimento. Esse não é o motivo inconfessável, a origem coercitiva e logo esquecida. É seu suporte permanente, perpétuo, inevitável, necessário. Vamos reencontrá-lo nas ciências. E surgirá o problema do *ascetismo*, do conhecimento objetivo” (FOUCAULT, AVS, 2014a, p. 186). O conhecimento, desta forma, deve ser posto sempre em “perspectiva”, sempre considerado como “inacabado”. Um perspectivismo que, no entanto, não deve ser tomado aos moldes da fenomenologia husserliana ou a partir de Kant e do kantismo, afirma Foucault, mas sim na compreensão de que os limites em face aos quais o conhecimento se digladiam são precisamente os elementos de suporte e elos de sua atuação, a saber, “o instinto, a maldade, a avidez de saber, o desejo” (Ibidem). O desejo de saber das coisas é, de fato, aquilo que precisamente impele o homem ao conhecimento das coisas, mas ao mesmo tempo o impede de conhecê-las – pois, ao se pôr avidamente em direção a elas, ele as oculta, impedindo-as de serem vistas, de serem compreendidas. Assim, ao tempo que a vontade de saber é aquilo que impulsiona o conhecimento, sua mola propulsora, ela é também o que constitui seu limite.

De igual modo, é necessário superar as compreensões de “tipo comtiano ou positivista” (Ibidem, p. 187), que vinculam verdade e conhecimento, como se a verdade fosse objeto último do conhecimento, sincronicamente em que o conhecimento, para ser verdadeiro, deve ser conhecimento da verdade – implicações que, segundo Foucault, Nietzsche irá desfazer na história da filosofia: “nem o homem nem as coisas nem o mundo são feitos para o conhecimento; o conhecimento sobrevém - precedido por nenhuma cumplicidade, garantido por nenhum poder. Sobrevém, emergindo do totalmente diferente. [...] o conhecimento não é feito para a verdade” (Ibidem, p. 188). Sendo a “invenção da verdade”, para o autor, mais tardia ainda que a “invenção do conhecimento”, impõe-se a questão: é possível pensar o conhecimento como algo precedente à verdade? No que consistiria, então, a história de uma verdade? Ou, na formulação que dá o autor a esta questão, “pode-se contar a história da verdade – a fábula da verdade?” (Ibidem, p. 187).

No interior desta questão, Foucault analisa a possibilidade de um conhecimento que, inacabado e exterior ao próprio conhecimento, possa ser procurado como algo desvinculado ao dizer a verdade sobre as coisas: é preciso sobrepor-se aos esquematismos do conhecimento, às simplificações que possibilitariam fazer o conhecimento se encaixar numa verdade, abrindo-o a um saber de caráter não mesmificado, no qual seja possível um conhecer além do “querer conhecer”, um conhecimento que se abra ao “[...] pendor sublime do homem que procura o conhecimento, aquele pendor que quer tomar as coisas de modo profundo, múltiplo, em sua essência” (NIETZSCHE, *Par de-là le bien et le mal*, §230, apud



FOUCAULT, AVS, 2014a, p. 188); um conhecimento, enfim, que se constituía e se desenrole “[...] no espaço do segredo, do proibido, do desvelamento, da transgressão” (FOUCAULT, *ibidem*).

Oposição, portanto, primeiramente entre um conhecimento do “querer conhecer”, regulado pela pretensão de domínio, e um conhecimento do puro conhecer, da fruição, que, por não se direcionar a um simplismo esquemático do saber, pode então se manifestar em sua transgressividade, em sua profanidade. Oposição também entre um conhecimento que se vincula a uma busca da verdade, a um desejo da verdade, e um conhecimento que, anterior à toda verdade, é expressão da vida e de suas próprias necessidades – um conhecimento totalmente “primário e corporal”, que expressa justamente na “luta, caçada, alimento, rivalidade” (*Ibidem*, p. 189). Este conhecimento se contrapõe justamente àquele outro que, para atingir a verdade, se pretende *ascético* – isto é, procura se livrar de tudo aquilo que é corporeidade, desejo e paixão no conhecimento: “Ele suprime o ponto de vista do corpo, suspende a utilidade, desfaz as parcialidades e os limites, quer ver tudo com os mesmos olhos e sem preconceitos. Conhecimento que se pretende puro” (*Ibidem*). É o conhecimento do “erudito ascético”: daquele que, ao negar as pulsões de vida, encontra-se paradoxalmente articulado entre a efetividade do conhecer e a ilusão da verdade. Daí que um conhecimento anterior à verdade deva ser pensado como um conhecimento corporal, *não-ascético*, que assume a “profanação desveladora” e ao mesmo tempo assume a parcialidade, a violência e sua utilidade enquanto pulsão de vida: um conhecimento que é, assim, “totalmente diferente” de uma busca ascética da verdade, que se determina pela “violência” e que, a partir da violência “[...] dá lugar para a maldade inútil e profanadora do conhecimento, para a pura transgressão do saber, [...] para a parcialidade da vida articulando-se em seu próprio crescimento” (*Ibidem*, p. 189). O saber transgressor, o saber marginal, reabilitado nesta sua marginalidade por um conhecer que foge a esse dispositivo de produção da verdade que é “[...] o conhecimento bom, o utilitário, o generoso, o conciliador, aquele que beneficia, ou seja, aquele que faz algo diferente de conhecer” (*Ibidem*, p. 188), e opondo-se precisamente a ele, pode desta forma lançar pontos de apoio para novos modos de resistência.

Seria possível, no entanto, determinar a natureza deste “saber transgressor” que não se encontra determinado pela verdade? De acordo com o filósofo, a própria pergunta pela possibilidade de um conhecer a partir do exterior deve nos permitir subtrairmo-nos da relação sujeito-objeto, como um ente previamente existente que a ação de conhecimento realiza e ao mesmo tempo revela: “Dizer que não há conhecimento em si é dizer que a relação sujeito-

objeto (e todos seus derivados, como aprioridade, objetividade, conhecimento puro, sujeito constituinte) é na realidade produzida pelo conhecimento em vez de servir-lhe de fundamento” (FOUCAULT, AVS, 2014a, p. 190). De modo algum o conhecimento pode ser compreendido como uma relação uni ou bidirecional entre um sujeito cognoscente e um objeto cognoscível: o conhecimento é “rede de relações”, cujos modos de efetivação sempre se dão em um “jogo de diferenças”, entre aquele que domina e aquilo que é dominado, aquele que se apropria e do que se apropria, aquele que destrói e o que é destruído mediante esta relação. Retomando Nietzsche, Foucault salienta: “na raiz do conhecimento não há consciência”; o próprio pensamento é só um efeito “[...] do extrapensamento, não como resultado natural, e sim como violência e ilusão” (Ibidem). A ilusão do conhecimento absoluto, e do sujeito universal, reside precisamente neste mascaramento da vontade de poder a que está diretamente vinculada uma vontade de verdade, transformada em representação mediante “o retorno, a repetição, a identidade das diferenças sucessivas”.

A compreensão, assim, do que pode constituir um sujeito e um objeto do conhecimento ficam reposicionadas: dizer que há algo como um sujeito é reconhecer, nos corpos, “[...] ponto de emergência da vontade, o sistema das deformações e das perspectivas, o princípio das dominações, e o que em troca recebe, em forma de palavra, de pronome pessoal, de gramática, a marca de identidade e de realidade do objeto” (Ibidem, p. 191); ao passo que o objeto deve se concebido como o elemento onde incide esta vontade do sujeito. A ilusão de que a relação entre sujeito e objeto do conhecimento fundamente-se numa transcendentalidade, tanto da parte do sujeito, quanto do objeto, é aquilo para o qual a filosofia de Nietzsche deve sempre nos alertar:

É por isso que no centro do conhecimento Nietzsche se recusa obstinadamente a colocar algo como o *cogito*, ou seja, consciência pura, em que o objeto se dá sob forma de sujeito e o sujeito pode ser objeto de si mesmo. Todas as filosofias fundamentaram o conhecimento na relação preestabelecida entre o sujeito e o objeto; sua única preocupação foi aproximar ao máximo sujeito e objeto [...]. Nietzsche quis explicar o conhecimento afastando ao máximo sujeito e objeto, vendo-os como produtos distantes um do outro e que só podiam ser confundidos por ilusão. Longe de a relação sujeito-objeto ser constitutiva do conhecimento, a ilusão inicial e muito importante do conhecimento é a existência de um sujeito e de um objeto (Ibidem).

Deve-se, assim, desnudar todo falseamento da realidade que a vontade de poder efetiva em sua vontade de verdade: compreendê-la como perspectiva e interpretação; reconhecer as diferenças e rupturas apagadas pelo “reinado abusivo da semelhança”; reconhecer que qualquer conhecimento para além daquele conhecimento primordial que é dominação utilitária do mundo, é marcado pela dominação e pela violência em relação às

coisas do mundo. Mediante este reposicionamento da relação entre signo e interpretação, é possível superar assim a fenomenologia e o estruturalismo, superar a “referência a um sujeito originário”; enfim, “articular as análises dos sistemas de signos com a análise das formas de violência e de dominação” e “pensar o conhecimento como um processo histórico [...]. O conhecimento libertado da relação sujeito-objeto é o saber” (FOUCAULT, AVS, 2014a, p. 193).

Desponta, portanto, na leitura foucaultiana do pensamento de Nietzsche, a dupla compreensão do o conhecimento é anterior à verdade e de que esta última é propriamente resultado da violência feita às coisas pelo conhecimento, consistindo numa invenção. Não se trata, todavia, ao sustentar a anterioridade do conhecimento em relação à verdade, de apontar na direção de um positivismo, que proporia a verdade como algo a ser alcançado pelo conhecimento. Pelo contrário, é pensar que não há uma norma ou essência nas coisas a ser alcançada pelo conhecimento:

Se realmente a verdade é violência feita às coisas, ela está na própria linha do conhecimento. É um produto ou um efeito do conhecimento. Não é sua norma nem sua condição nem seu fundamento ou justificativa. Ora, se realmente ela é posterior ao conhecimento, se sobrevém a partir do conhecimento e como violência, é violência feita ao conhecimento. Não é o verdadeiro conhecimento. É um conhecimento deformado, torturado, dominado. É um falso conhecimento. Com relação ao verdadeiro conhecimento, é um sistema de *erros* (Ibidem, p. 194, grifo do autor).

Em sua relação com o conhecimento, a verdade deve ser vista não como caminho, mas sim “desvio”; não como probabilidade, mas sim “peripécia” (Ibidem, p. 193). É preciso, portanto, recolocar a relação entre o sujeito e a verdade sobre outro plano, o da não-propriedade sobre ele: “Uma convicção que nenhuma época nunca teve: nós não temos a verdade. Todos os homens de outrora tinham a verdade, mesmo os céticos” (Ibidem, p. 196).

Ainda no curso de 1970-71, na aula de 6 de janeiro, Foucault reposiciona o horizonte de suas pesquisas, na articulação entre esta história genealógica e as noções de acontecimento e de efeitos do conhecimento, que serão igualmente efeitos do poder. Reposicionamento este proposto a partir da seguinte questão: “É possível fazer uma história [do saber, dos sistemas de pensamento] que não tenha como referência um sistema do sujeito e do objeto – uma teoria do conhecimento – mas se volte para os acontecimentos do saber e para o efeito de conhecimento que seria interior a eles?” (Ibidem, p. 29). Não se trata, no entanto, de abandonar a pesquisa arqueológica em nome de um perspectivismo histórico aos moldes do

que fora proposto até então pela história da filosofia; esta, sempre procurou em seu bojo uma verdade constituída ao molde aristotélico, indagando a partir dela mesma como que sua “causa material” e “causa formal”, ao mesmo tempo em que “causa eficiente [...] do movimento no discurso filosófico” (FOUCAULT, AVS, 2014a, p. 31).

A história da filosofia, para o autor, sempre teria procurado anular o papel da diferença como constituidora de particularidades; ela procurou forjar “[...] sempre num certo nível, unidades que são designadas e só podem ser designadas por nomes próprios. E, com relação a estas unidades e esses nomes próprios que as designam, unidades como o empirismo, o panteísmo ou o racionalismo são construções abstratas” (Ibidem, p. 34). A pesquisa genealógica, por sua vez, deve abrir lugar ao não-pensado, à particularidade que encontra-se obscurecida no interior da unidade, ao esquecimento ao invés da memória e, sobretudo, àquilo de que o conhecimento se esquiva em sua construção da verdade; mas, ao mesmo tempo, de enfrentar a perpétua interioridade do discurso filosófico, sua insistente inacessibilidade do exterior, a fim de superar “[...] essa anterioridade perpétua do discurso filosófico com relação a ele mesmo, esse direito ou essa necessidade da filosofia de pensar o que já estava pensado [...]” (Ibidem, p. 35).

A escolha da história como instrumento de uma filosofia procuraria, assim, superar tal “relação fundamental e indelével com a verdade” que a filosofia traz em seu escopo, o que a fez tradicionalmente recusar a inserção, no interior de seu discurso, de qualquer prática ou ferramenta que não estritamente filosófica (Ibidem). Mesmo ao considerarmos a ciência, é necessário fazer ver que esta surge precisamente a partir do discurso filosófico, respondendo igualmente à essa anterioridade que a filosofia busca em si mesma e nos discursos de verdade. Não é, portanto, nas ciências humanas que uma investigação sobre os saberes poderá se constituir; apenas uma pesquisa de caráter histórico-arqueológico permitia, então, pensar o saber como o “conjunto desses acontecimentos” que ocorrem “na superfície de processos que, em si mesmos, não são da ordem do conhecimento”, ao mesmo tempo em que pensa o conhecimento como um “efeito” do ato de conhecer (Ibidem, p. 29).

Percepção esta que reaparecerá na conferência pronunciada no Rio de Janeiro em 1973, *A verdade e as formas jurídicas*, na qual novamente a importância da diferenciação realizada por Nietzsche em relação aos conceitos de *Ursprung* e *Erfindung*, origem e invenção – em especial, no campo da experiência religiosa, ou melhor, da crítica que Nietzsche faz da noção schopenhaueriana de que as religiões possuem uma origem comum –, se fazem notar. Que a religião é uma invenção, isto decorre necessariamente da concepção de que “o ideal não tem origem” (Idem, VFJ, 2012a, p. 15), de que o conhecimento é necessariamente o

produto dessas lutas e destas relações de poder, de um processo de fabricação do qual é preciso escrutinar os mecanismos, percorrer seus meandros, delimitar suas fronteiras e seus limites de aplicação. A história do conhecimento não se encontra desvinculada de uma reflexão de cariz política, e de uma política bem precisa – a política da verdade - a qual a análise genealógica deve conduzir o pesquisador que a toma como ferramenta de análise das relações históricas entre conhecimento, poder e verdade:

Ora, se quisermos saber o que é o conhecimento, não é preciso nos aproximarmos da forma de vida, de existência, de ascetismo, própria ao filósofo. Se quisermos realmente conhecer o conhecimento, saber o que ele é, apreendê-lo em sua raiz, em sua fabricação, devemos nos aproximar, não dos filósofos mas dos políticos, devemos compreender quais são as relações de luta e de poder. E é somente nessas relações de luta e de poder – na maneira como as coisas entre si se odeiam, lutam, procuram dominar uns aos outros, querem exercer, uns sobre os outros, relações de poder – que compreendemos em que consiste o conhecimento. Pode-se então compreender como uma análise desse tipo nos introduz, de maneira eficaz, em uma história política do conhecimento, dos fatos de conhecimento e do sujeito do conhecimento (FOUCAULT, *VFJ*, 2012a, p. 23).

Fazer a *história política do conhecimento* consiste em recolocar a verdade em sua perspectiva histórica e de lutas. Se não há uma essência no conhecimento, se não há uma natureza universal daquilo que se pode conhecer, o conhecimento deve ser faceado na perspectiva de uma batalha, ou melhor, como resultado desta batalha. Nisto constitui, para Foucault, o perspectivismo de Nietzsche, isto é, a noção de que o conhecimento é sempre uma interpretação, sempre uma perspectiva, e apenas uma perspectiva, daquilo que se pode conhecer:

Quando fala do caráter perspectivo do conhecimento, Nietzsche quer designar o fato de que só há conhecimento sob a forma de um certo número de atos que são diferentes entre si e múltiplos em sua essência, atos pelos quais o ser humano se apodera violentamente de um certo número de coisas, reage a um certo número de situações, lhes impõe relações de força. Ou seja, o conhecimento é sempre uma certa relação estratégica em que o homem se encontra situado (Ibidem, p. 25).

Na constituição de algo como um conhecimento há, portanto, certos atos que se estabelecem e se multiplicam em torno das coisas, estabelecendo domínios de saber; atos estes que, num primeiro momento, serão caracterizados pelo filósofo como atos de força e relações políticas exercidas no interior da sociedade<sup>57</sup>. A reincorporação de Nietzsche na

---

<sup>57</sup> A estes atos constituídos pelas relações de força e pelas relações políticas em sociedade, Foucault acrescentará, na aula de 30 de janeiro do curso de 1981, *Do governo dos vivos*, os atos exercidos pelo sujeito em relação à si mesmo e à sua própria verdade – assim chamados, pelo filósofo, de “regimes de verdade”, e que abrirão todo um campo novo de investigação a partir desta data, a saber, a de uma genealogia do sujeito moral no Ocidente (cf. FOUCAULT, *GV*, 2014b, p. 67-82).

análise da história dos sistemas de pensamento deve permitir, assim, desembaraçarmo-nos da concepção de um sujeito fundante do conhecimento, bem como de uma verdade que se impõe a este pretense sujeito de conhecimento a partir do exterior – desfazer-se do sujeito mediante uma história da verdade.

História que, no entanto, deve equacionar os diversos elementos políticos e sociais que nela se imiscuem. Ao título de uma “pesquisa dinástica”, termo que o filósofo cria a partir da expressão grega *dýnamis dynasteía*, Foucault propõe, nesta aula, o empreendimento de um tipo de investigação que possibilitasse “[...] fazer aparecer o que na história de nossa cultura permaneceu até agora escondido, mais oculto, mais profundamente investido: as relações de poder” (FOUCAULT, *VFJ*, 2012a, p. 30). A pesquisa dinástica é aquilo que propriamente Foucault passa a denominar por genealogia a partir dos cursos subsequentes; seu objetivo, o de estabelecer o lugar e o investimento que as relações políticas desempenham ou efetuam na constituição de fenômenos culturais, e que ultrapassam as simples relações econômicas ou de produção, dado serem relações que “[...] investem toda a trama de nossa existência” (Ibidem, p. 31). A pesquisa dinástica, ou genealógica, tem portanto a função de derrubar um mito que se estabeleceu na história do pensamento ocidental e que esteve no centro das preocupações de Nietzsche: a de que o saber pode ser pensado fora do campo político, de que o político não possui relações com o saber.

O Ocidente vai ser dominado pelo grande mito de que a verdade nunca pertence ao poder político, de que o poder político é cego, de que o verdadeiro saber é o que se possui quando se está em contato com os deuses ou nos recordamos das coisas, quando olhamos o grande sol eterno ou abrimos os olhos para o que se passou. Com Platão, se inicia um grande mito ocidental: o de que há antinomia entre saber e poder. Se há o saber, é preciso que ele renuncie ao poder. Onde se encontra saber e ciência em sua verdade pura, não pode mais haver poder político (Ibidem, p. 50-51).

Traça-se, desta forma, a necessidade de recuperar na análise histórica da formação dos saberes esta grande luta pelo poder, esta batalha pela dominação das coisas, anterior ao todo conhecimento e à toda verdade; trata-se, igualmente, de recuperar a imbricada relação entre o saber e o poder na trama dos acontecimentos históricos, identificando pontos de fuga e estratégias de resistência possíveis, que não podem prescindir da necessidade, sempre constante, de passar para a outra margem do conhecimento.

Foucault procurará precisar algumas nuances de sua genealogia ainda nos textos da metade da década de 70, após a sequência de cursos ministrados no *Collège de France*. Em *Vigiar e punir*, ao tratar da genealogia do poder punitivo, Foucault assinala que não se trata,

nesta obra, de formular algo como uma teoria ou uma história do direito, mas sim, uma genealogia do entrelaçamento entre as técnicas e práticas mediante as quais um poder tal como o da punição pode ser empregado, e os discursos ditos científicos que se formam com elas e entorno delas, visando apoiá-las, justificá-las e, mais importante, oferecer-lhes as regras de sua atuação (FOUCAULT, *VP*, 2014c, p. 24). Contrariando aqui a visão solidificada pelas ciências humanas, de que uma progressiva humanização das práticas de poder teria conduzido a uma maior consciência da individualidade e ao abrandamento das penas, Foucault identifica que os procedimentos de individuação “[...] são antes efeitos das novas táticas de poder”, que obedecem a um grupo de princípios comuns, que o autor elenca: a) a superação da ideia de “repressão”, geralmente compreendida apenas sob a ótica da “sanção”, substituindo-a por uma visão mais complexa, que reconhece na atuação do poder disciplinar, o engendramento de “efeitos positivos”; b) a compreensão da disciplina como técnica, muito mais que um tipo de poder isolado, identificando sua articulação com outras tecnologias de poder, constituidoras dos processos globais de dominação outrora examinados, embora mantendo sua especificidade; c) o reconhecimento de processos comuns de formação dos saberes jurídicos e das ciências humanas; d) a constatação de que, na base da constituição desses saberes “científicos” sobre o homem, sempre há relações de poder que atuam sobre o corpo – o corpo como *topos* onde saber e poder se entrecruzam, modificando-se um ao outro (Ibidem, p. 27). No seguimento desta caracterização, procura precisar o objetivo do saber-poder punitivo: tornar os corpos dóceis e produtivos. Afirma Foucault:

o corpo só se torna força útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso. [...] Quer dizer que pode haver um ‘saber’ do corpo que não é exatamente a ciência de seu funcionamento, e um controle de suas forças que é mais que a capacidade de vencê-las: esse saber e esse controle constituem o que se poderia chamar a tecnologia política do corpo (Ibidem, p. 29).

O filósofo procura apontar igualmente que tais procedimentos de dominação dão-se mediante tecnologias difusas de domínio sobre os corpos, não sendo possível precisar sua localização numa única instituição, ou mesmo num aparelho de Estado, tal como a proposta marxista-althusseriana; requer, igualmente, uma recusa à ideia de que o poder seja algo em relação ao qual alguém detém direitos de “propriedade”: o poder não é algo que alguém possui, mas que circula entre os corpos e sobre eles. A genealogia de tais estratégias deve consistir no exame dessa “microfísica” dos processos de dominação, sustentada na premissa de que “[...] o poder nela exercido não seja concebido como uma propriedade, mas como uma estratégia, que seus efeitos de dominação não sejam atribuídos a uma ‘apropriação’, mas a

disposições, a manobras, a táticas, a técnicas, a funcionamentos” (FOUCAULT, *VP*, 2014c, p. 30). É necessário reconhecer, assim, a articulação entre saber e poder no campo da formação dos mecanismos de dominação: “o poder produz saber”, estando ambos comprometidos um com o outro por uma razão de utilidade, e de forma recíproca, não havendo formação de saberes sem relações de poder, e vice-versa; necessário, também, considerar que todos os elementos que tangenciam o conhecimento são produtos destas relações de saber-poder: “[...] o sujeito que conhece, os objetos a conhecer e as modalidades de conhecimentos são outros tantos efeitos dessas implicações fundamentais do poder-saber e de suas transformações históricas” (Ibidem, p. 31).

No curso *Em defesa da sociedade*, por sua vez, Foucault recoloca sua pesquisa dentro do solo dos últimos quinze ou vinte anos, do qual ele identifica, como substrato, a constituição de uma crítica, que procurou estabelecer, embora de forma isolada e particularizada, *passim*, por sobre as instituições, acerca de certas práticas e discursos – como os da psiquiatrização (surgimento dos movimentos antipsiquiátricos), os da hierarquização sexual (questionamento da moral vigente) e os da juridicalização (mediante a identificação da justiça como instrumento de classe) (Idem, *DS*, 2010b, p. 6-7). Tal crítica também se estenderia ao “[...] efeito inibidor próprio das teorias totalitárias [...]”, como o marxismo (ou uma certa leitura do marxismo) e a psicanálise, que se apresentam como “teorias envolventes e globais” e, como tais, procuram dar explicações a todos os elementos da vida; excesso de saber que, justamente, será contraposto mediante aquilo que o filósofo identifica como “reviravoltas do saber” (Ibidem, p. 7-8), característica deste solo de criticabilidade local, do qual emergem, ou melhor, insurgem-se os saberes sujeitados – saberes estes que são ocultados no interior de conjuntos funcionais e sistemáticos, encontrando-se aí enterrados como que pelas grossas camadas da vontade de verdade: “Portanto, os ‘saberes sujeitados’ são blocos de saberes históricos que estavam presentes e disfarçados no interior dos conjuntos funcionais e sistemáticos, e que a crítica pôde fazer reaparecer pelos meios, é claro, da erudição” (Ibidem, p. 8).

Os saberes sujeitados podem ser reconhecidos igualmente nos saberes diferenciais, localizados e regionalizados, que se opõem à massa discursiva unânime que se encontra à sua volta; “saber das pessoas”:

Por ‘saberes sujeitados’, eu entendo igualmente toda uma série de saberes que estavam desqualificados como saberes não conceituais, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingênuos, saberes hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível do conhecimento ou da cientificidade requeridos. E foi pelo reaparecimento desses saberes de baixo, desses saberes não qualificados, desses



saberes desqualificados mesmo, foi pelo reaparecimento desses saberes: o do psiquiatrizado, o do doente, o do enfermeiro, o do médico, mas paralelo e marginal em comparação com o saber médico, o saber do delinquente, etc. – esse saber que denominarei, se quiserem, o ‘saber das pessoas’ (e que não é de modo algum um saber comum, um bom senso, mas, ao contrário, um saber particular, um saber local, regional, um saber diferencial, incapaz de unanimidade e que deve sua força apenas à contundência que opõe a todos aqueles que o rodeiam) –, foi pelo reaparecimento desses saberes locais das pessoas, desses saberes desqualificados, que foi feita a crítica (FOUCAULT, *DS*, 2010b, p. 8-9).

A insurreição dos saberes sujeitados (saberes eruditos sepultados e saberes localizados das pessoas) opõe resistência aos saberes que prevalecem como dominantes, contra os saberes sujeitadores. Estes “saberes desqualificados” têm, como ponto articulador, e precisamente o motivo de seu sepultamento, serem saberes de luta, saberes combativos, agonísticos, razão pela qual foram conservados “sob tutela”. Tais saberes são, precisamente, ao que objetiva uma genealogia: a partir de “pesquisas genealógicas múltiplas”, tramar a teia que liga o saber das pessoas, desqualificado enquanto saber, e o saber erudito; por meio delas, recuperar a “memória bruta do combate”. Como poderíamos qualificar então o projeto genealógico? Responde o filósofo: “Chamemos, se quiserem, de ‘genealogia’ o acoplamento dos conhecimentos eruditos e das memórias locais, acoplamento que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização desse saber nas táticas atuais”; acoplamento este que, no entanto, só é possível se respeitada a condição de revogar “[...] a tirania dos discursos englobadores, com sua hierarquia e com todos os privilégios das vanguardas teóricas” (Ibidem, p. 9).

É importante considerar, entretanto, e conforme Foucault assevera, que não se trata de uma desqualificação dos saberes abstratos, das teorias unificadoras, às quais se contraporiam, numa espécie de rigorismo científico, a “multiplicidade concreta dos fatos” ou o “rigor dos conhecimentos bem estabelecidos”; não se trata de um empirismo ou de um positivismo. Antes, o que a genealogia busca é fazer com que estes “[...] saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados” possam se opor, ser mobilizados como instâncias reativas, “[...] contra a instância teórica unitária que pretenderia filtrá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência que seria possuída por alguns” (Ibidem, p. 9-10). Desta forma, entre genealogia e ciência positiva não há uma solução de continuidade: a genealogia não procura ser uma “[...] forma de ciência mais atenta ou mais exata”; ao contrário, trata-se precisamente de uma “anticiência” (Ibidem, p. 10). Anticiência que não deve, no entanto, ser vista como um mero blaseísmo, mas antes, como uma mobilização estratégica de saberes de resistência, que possibilitem justamente a ruptura com estes científicisms sujeitadores:

Não que elas reivindiquem o direito lírico à ignorância e ao não saber, não que se tratasse da recusa de saber ou do pôr em jogo, do pôr em destaque os prestígios de uma experiência imediata, ainda não captada pelo saber. Não é disso que se trata. *Trata-se da insurreição dos saberes*. Não tanto contra os conteúdos, os métodos ou os conceitos de uma ciência, mas de uma insurreição sobretudo e acima de tudo contra os efeitos centralizadores de poder que são vinculados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa (FOUCAULT, *DS*, 2010b, p. 10, grifo nosso).

E não importa contra qual tipo de discurso científico com efeitos de poder deve-se opor; o fundamental é justamente a oposição a estes discursos e a estes efeitos de poder: “É exatamente contra os efeitos de poder próprios de um discurso considerado científico que a genealogia deve travar o combate” (Ibidem). Uma oposição, igualmente, ao fato de que cada discurso com pretensão de cientificidade sempre carrega, em seu arcabouço, uma vontade de poder que, para se legitimar, deverá inexoravelmente desqualificar outros discursos, considerados não-científicos ou de uma ciência inferior e, na esteira dessa mesma desqualificação, minorar os sujeitos destes discursos, estes “sujeitos de experiência e saber” que passam a ser ocultado debaixo e no interior dessas múltiplas camadas de cientificidade e de discursividade teórico-política, num processo de atribuição de efeitos de poder aos discursos que, conforme Foucault, ocorrem no Ocidente ao menos desde a Idade Média.

A função de uma genealogia, ou de múltiplas genealogias, nesta disrupção funda-se na necessidade de ser capaz de antagonizar, ao discurso formal unificador, uma série de saberes de resistência, constituidores de oposições e de lutas, que permitam “[...] dessujeitar os saberes históricos e torná-los livres [...]” (Ibidem p. 11). Mais ainda, é visando a desestabilização dessas hierarquias científicas rigidamente constituídas que estes saberes locais (Foucault retoma aqui um adjetivo propriamente deleuziano: saberes “menores”) devem ser, desordenada e espicaçadamente, reativados, aos moldes de uma estratégia de resistência. Foucault vincula, assim, o ponto de intersecção entre os procedimentos arqueológicos, até então conduzidos desde a publicação de *História da Loucura* em 1961, e as práticas genealógicas que teria passado a conduzir sua pesquisa a partir da década de 1970: “Eu diria em duas palavras o seguinte: a arqueologia seria o método próprio da análise das discursividades locais, e a genealogia, a tática que faz intervir, a partir dessas discursividades locais assim descritas, os saberes dessujeitados que daí se desprendem. Isso para reconstituir o projeto de conjunto” (Ibidem).

A genealogia, por outro lado, parece colocar em questão um elemento que havia sido central nas análises precedentes do filósofo – a saber, a ideia de *descontinuidade* –, bem como sua delimitação em campos precisos, concisamente delimitados (como a psiquiatria, a

sexualidade). Para o filósofo, no entanto, não se trata propriamente de um abandono da ideia de descontinuidade, mas sim de uma mudança conjuntural, que teriam exigido, ao longo da década precedente, um deslocamento de táticas, com vistas a “[...] delinear o que está em jogo nesse pôr em oposição, nesse pôr em luta, nesse pôr em insurreição os saberes contra a instituição e os efeitos de saber e de poder do discurso científico” (FOUCAULT, *DS*, 2010b, p. 13). É necessário identificar a nova “face” da batalha que se apresenta, e que talvez não mobilize, como elementos de estratégia, os mesmos dispositivos de análise. Além do mais, corre-se o risco sempre de que tais “fragmentos genealógicos” sejam re-englobados no interior de um discurso científico *all-encompassing*, mesmo que estes tenham sido inicialmente ignorados, rejeitados e desqualificados em sua cientificidade.

Receio que, para o filósofo, mostra-se contudo infundado, pois tais fragmentos despertam, antes de uma tentativa de assimilação, um profundo silêncio daqueles discursos engendrados de efeitos de poder-saber. Afirma Foucault (*ibidem*, p. 12): “O silêncio, ou melhor, a prudência com que as teorias unitárias evitam a genealogia dos saberes talvez fosse, pois, uma razão para continuar”. Por sua vez, estas genealogias, tais como Foucault as pretendeu em seus cursos anteriores, lidam com a questão do poder sem, no entanto, terem-no definido. Neste ponto, Foucault propõe a questão sobre “o que é o poder”, procurando, entretanto, liberá-lo de uma análise puramente econômica – ou melhor, como o próprio autor o define, de um “[...] ‘economismo’ na teoria do poder” (FOUCAULT, 2010b, p. 13). Compreende, então, que o poder é algo que escapa tanto à análise de tipo clássico contratual – o poder sendo considerado uma mercadoria, um bem, que é preciso ceder, ao menos de modo parcial, para a constituição de um poder político, de uma soberania –, quanto à análise marxista, ou de certa forma de marxismo – para o qual o poder é, essencialmente, um produto das contradições históricas, elemento superestrutural que procura sustentar certas relações de dominação de classe e de produção.

Diante disto, o filósofo recoloca a questão inicialmente proposta, perguntando-se: “o poder está sempre numa posição secundária em relação à economia?”, ou então: “o poder é modelado com base na mercadoria”, como “algo que se possui, que se adquire, que se cede por contrato ou por força?” (*Ibidem*, p. 14). De acordo com Foucault, é certo que, para pôr em movimento mecanismos de análise que não se prendam a esquematismos totalizantes, e igualmente anacrônicos diante das lutas que se configuram, é necessário proceder a uma “análise não econômica do poder”, que possibilite compreender como o poder se exerce, em que consiste tal exercício e a partir de quais dispositivos ele se configura.

Assim, o primeiro aspecto a ser considerado quando se quer pensar o poder para além das relações econômicas, é a necessidade de compreendê-lo então enquanto *relação de força*. Dois modelos se impõem nesta perspectiva: o primeiro, a que Foucault denomina provisoriamente de “hipótese de Reich”, é aquele que considera que no cerne do fenômeno do poder encontram-se mecanismos de repressão; o segundo, denominado de “hipótese de Nietzsche”, considera que, no cerne das relações de poder, encontra-se o “enfrentamento belicosos forças”. Não se tratam, todavia, de modelos puramente antagônicos, visto que permitem, inclusive, a apresentação de uma leitura outra do poder, diferente do clássico binômio “contrato-opressão”, ao qual propõe, como substituto, o “esquema guerra-repressão” (FOUCAULT, *DS*, 2010b, p. 15-16). E muito embora tenha se utilizado deste esquema luta-repressão no desenrolar dos cursos, reconhece no entanto que, durante o percurso constituído nestas genealogias, estas duas noções se mostraram insuficientes para categorizar a complexidade dos mecanismos de formação de poder, passando a desconfiar profundamente da ideia de que a noção de repressão possa dar conta de explicar o que é o poder e como ele se exerce. Deslocar-se-á, então, para a análise daqueles elementos relacionados à ideia de guerra e de luta, tais como a “tática”, a “estratégia” e a “relação de força” (Ibidem, p. 18).

Assim, na aula de 14 de janeiro de 1976, ao retomar a noção de que o poder “produz” e “conduz” a formação de discursos com efeito de verdade, reapresenta a tese de um poder multifacetado, múltiplo em seu exercício e em suas formas de atuação: “numa sociedade como a nossa – mas, afinal de contas, em qualquer sociedade – múltiplas relações de poder perpassam, caracterizam, constituem o corpo social; elas não podem dissociar-se, nem estabelecer-se, nem funcionar sem uma produção, uma acumulação, uma circulação, um funcionamento do discurso verdadeiro” (Ibidem, p. 22). Da mesma forma, para o filósofo, aquilo que se pode formular sobre a realidade do poder não deve ser buscada em sua face jurídica, ou melhor, em sua formulação jurídico-filosófica, dentro das teorias de soberania e das que a elas se seguiram – o que seria estudar o poder a partir de sua face interna –, mas sim ao lado das “intenções” do poder, mediante o estudo das “práticas reais e efetivas”. Trata-se, portanto, de analisar o poder “[...] do lado de sua face externa, no ponto em que ele está em relação direta e imediata com o que se pode denominar, muito provisoriamente, seu objeto, seu alvo, seu campo de aplicação, no ponto, em outras palavras, em que ele se implanta e produz seus efeitos reais” (Ibidem, p. 25). Igualmente, trata-se de uma relação com o acontecimento, à medida em que se põe ao lado da materialidade dos procedimentos, no nível ou no momento em que as tecnologias de sujeição – dos corpos, dos gestos, dos indivíduos – são postas em ação.

A estas duas precisões metodológicas, Foucault ainda irá acrescentar, nesta mesma aula, uma terceira: a necessidade de não procurar o poder numa leitura polarizada, limitada à ideia de uma dominação que se exerce entre dois polos, os dominantes (um indivíduo, um grupo ou uma classe social) e os dominados. A analítica do poder a que Foucault se propõe compreende o poder não a partir do modelo de uma causalidade linear, mas como teia, cujos fios se dirigem a uma multiplicidade de sujeitos, que não apenas submetem os demais ao poder que detêm, como igualmente são submetidos ao poder de um outro. O poder, desta forma, age de modo circular, em cadeia; sendo assim, é na distribuição das técnicas e mecanismos de funcionamento do poder ao longo destas cadeias, que uma analítica das tecnologias de poder deve portanto deter-se: “O poder funciona. O poder se exerce em rede e, nessa rede, não só os indivíduos circulam, mas estão sempre em posição de ser submetidos a esse poder e também de exercê-lo. Jamais eles são o alvo inerte ou consentidor do poder, são sempre seus intermediários. Em outras palavras, o poder transita pelos indivíduos, não se aplica a eles” (FOUCAULT, *DS*, 2010b p. 26).

De igual modo, Foucault procura desatrelar a ideia de dominação daquele viés propriamente demarcado pela tradição marxista, que a pensa apenas em termos de hegemonia de uma classe sobre outra – especificamente, em termos de dominação burguesa. Para o autor, a dominação, pensada a partir desta teia ascendente de procedimentos, táticas e estratégias de controle e exercício do poder, não pode ser tratada apenas na forma de um controle político e econômico de uma classe sobre a outra, ou de um grupo sobre o outro, mas ao contrário: são primeiramente estas outras relações de poder que, desenvolvendo novas táticas de controle, novas tecnologias de dominação e novas estratégias de exercício do poder, quer no campo da psiquiatria, quer no manejo da delinquência e da criminalidade, quer na gestão da sexualidade infantil, fazem surgir estas outras formas de dominação mais globais, voltadas para um domínio político e econômico burguês.

Mais ainda: é justamente mediante estas tecnologias múltiplas de exercício do poder, que não se constituem apenas como mecanismos de exclusão, mas sim de controle e de produção, que a dominação burguesa pôde enfim se estabelecer de forma mais minuciosa, mais meticulosa, mais esmiuçada, mediante o aproveitamento dos mesmos mecanismos e táticas, técnicas e estratégias, dos quais estes outros “círculos imediatos” do poder lançam mão. Reconhecimento, portanto, da utilidade das estratégias empregadas por estas micro-dominações, o que lhes garante a fixação e anexação por um domínio mais geral, por um poder mais global e totalizador:

[...] foi tudo isso, isto é, a *micromecânica do poder*, que representou, constituído pela burguesia, a partir de certo momento, um interesse, e foi por isso que a burguesia se interessou. [...] E é fixando-se nessas técnicas de poder, partindo delas, e mostrando o lucro econômico ou as utilidades políticas que delas derivam, em certo contexto e por certas razões, que se pode compreender como, efetivamente, esses mecanismos acabam por fazer parte do conjunto (FOUCAULT, *DS*, 2010b, p. 28-29, grifo nosso).

Outra advertência a ser considerada nestas genealogias dos mecanismos de dominação: evitar a ideia de que algo como um “indivíduo” seja o destinatário final de um poder. O poder não se dá sobre indivíduos ou sujeitos – pois isto seria considerar a pré-existência de algo como um indivíduo fundamental ou atômico, antes de qualquer experiência de poder e de sujeição. Para o filósofo, ao contrário, é a partir das relações de poder que algo como um “indivíduo” pode aparecer; é por meio desses inúmeros e infinitesimais mecanismos de sujeição que se põem em movimento no interior da sociedade, que pode haver algo como um “sujeito” emergindo dessas relações. De acordo com Foucault, “na realidade, o que faz que um corpo, gestos, discursos, desejos sejam identificados e constituídos como indivíduos, é precisamente isso um dos efeitos primeiros do poder” (Ibidem, p. 26). De tal modo que, e tendo em vista esta atuação circular do poder, o indivíduo não pode ser meramente compreendido como destinatário de um poder: ele é “efeito do poder” e, concomitantemente, um “intermediário” deste mesmo poder, já que ele circula por este mesmo indivíduo por ele fundado. Nova crítica à noção de ideologia: se o que está na base da constituição dessas formas de dominação “são instrumentos efetivos de formação e de acúmulo de saber, são métodos de observação, técnicas de registro, procedimentos de investigação e de pesquisa, são aparelhos de verificação”, estes não podem ser compreendidos na forma de uma ideologia, mas como “dispositivos de saber” que se organizam mediante “operadores materiais”, postos em circulação em “sistemas locais de sujeição” (Ibidem, p. 29-30).

A análise minuciosa desses mecanismos polimorfos de poder torna-se então, para Foucault, um imperativo, à medida que possibilita pensar formas de limitar, táticas de luta, linhas de fuga em relação aos efeitos desses poderes, especialmente os de tipo disciplinar. Por que a ideia de “repressão” não serve para Foucault? Por que ela não parece estratégica para enfrentar os efeitos do poder jurídico-disciplinar; porque ela parece estar presa à noção de soberania, mas também porque ela utiliza conceitos e teorias mobilizadas da psicologia, um discurso que, justamente, surge como efeito desses procedimentos disciplinares que se critica, levando o autor a concluir que “[...] o uso crítico da noção de ‘repressão’ se acha viciado,

estragado, corrompido de início pela dupla referência, jurídica e disciplinar, à soberania e à normalização que ela implica” (FOUCAULT, *DS*, 2010b, p. 35).

Também leva a compreender a verdade como produto de uma relação de forças: o discurso de verdade “[...] só pode se manifestar a partir de sua posição de combate, a partir da vitória buscada, de certo modo no limite da própria sobrevivência do sujeito que está falando” (Ibidem, p. 45). As relações de força não apenas produzem verdades, mas são afetadas por esta mesma verdade que se produz, funcionando como contrapeso a favor de um dos lados desta agonística. A verdade, assim, é arma; sempre usada de um dos lados da dominação:

[...] se a relação de força libera a verdade, a verdade, por sua vez, vai atuar, e em última análise só é procurada, na medida em que puder efetivamente se tornar uma arma na relação de força. Ou a verdade fornece a força, ou a verdade desequilibra, acentua as dissimetrias e finalmente faz a vitória pender mais para um lado do que para o outro: a verdade é um mais de força, assim, como ela só se manifesta a partir de uma relação de força. O pertencer essencial da verdade à relação de força, à dissimetria, à descentralização, ao combate, à guerra, está inserido neste tipo de discurso (Ibidem).

Ruptura, desta forma, com uma visão polarizada do poder. Ruptura, igualmente, com uma analítica que, buscando o cerne do poder, procuraria dele partir, esquadrinhando como ele se tentacularizaria num movimento descendente, desde um vértice superior até os elementos mais baixos desta geometria piramidal do poder. O que o filósofo busca propor, ao contrário, é uma *analítica ascendente do poder*, que reconheceria que os mecanismos de dominação globais são resultados de uma multiplicidade de mecanismos outros, “autônomos e infinitesimais”, que possuiriam tecnologias e estratégias próprias, devendo ser compreendidos na peculiaridade de suas trajetórias. Seria preciso, para Foucault, em primeiro lugar, “[...] examinar o modo como, nos níveis mais baixos, os fenômenos, as técnicas, os procedimentos de poder atuam”, para daí então, compreender de que forma eles vão sendo “[...] investidos, colonizados, utilizados, inflectidos, transformados, deslocados, estendidos, etc., por mecanismos cada vez mais gerais e pro formas de dominação global” (Ibidem, p. 27). A compreensão dos fenômenos globais de poder só seria possível mediante uma análise meticulosa dessa trama ascendente das relações de poder, prestando atenção particularmente nos deslocamentos, nas modificações, enfim, nas colonizações que permitem e permeiam a passagem desta dimensão mais fundamental àquela mecânica global do poder.

\*\*\*

O edifício teórico-metodológico construído por Foucault, ora esboçado, levanta questões fundamentais para a análise que aqui pretendemos empreender. Como visto na breve apresentação inicial do conceito, a tradição filosófica sempre considerou a mística como um elemento universal, como uma forma de pensamento abstrata que, ao escapar da razão, permitiria superá-la, dirigindo aquele que a vivencia a uma experiência singular de comunhão com o divino, a uma via unitiva com o Todo Outro. O místico seria, assim, um indivíduo privilegiado, que do alto de suas prerrogativas espirituais – a saber, uma comunicação imediata e infusa com o próprio Ser, que dispensa a palavra, fazendo-se silêncio diante da própria Inefabilidade; um conhecimento elevado, inacessível as demais seres humanos, porque transmitido diretamente pela divindade mesma; e um conjunto de manifestações físico-corporais que atestariam sua elegibilidade – constituiria uma figura praticamente atemporal, presente em todas as culturas e épocas, trans-histórico por assim dizer.

Nada mais ilusório. Ao negar a existência de conhecimentos universalmente válidos, ao considerar que todo conhecimento é fruto de uma luta, uma batalha feita às coisas, e que a própria verdade nada mais é que uma invenção, Foucault solapa as bases de uma história universal e, com ela, os universais da história. A experiência mística não escaparia desta mesma crítica na produção filosófica do autor. Se todo o conhecimento é inventado, se a própria experiência religiosa, à esteira de Nietzsche, deve ser posta à prova de sua procedência e invenção, com a mística não será diferente: ela deve ser compreendida a partir de sua historicidade, a partir de sua emergência diante dos quadros arqueológicos constituídos por uma determinada época e cultura, que constitui assim o seu solo discursivo, e diante do qual ela estabelece relações de pertença; ao mesmo tempo em que deve ser situada no interior dessa trama de forças que atuam sobre os corpos, procurando dominá-los e exercer sobre eles um poder – poder que ao mesmo tempo enuncia e produz, separa e normaliza. Nas linhas a seguir, não encontraremos, portanto, um sujeito transcendental da mística. Se Foucault fala da mística, é a partir da experiência de um saber subjetivado, e de um sujeito assujeitado pelas relações de saber-poder que se entrecruzam na superfície de seu corpo e em torno de suas práticas, e contra as quais irá permanecer sempre em justa, em desafio constante, em contínua resistência; como objetos de dispositivos de saber-poder que, ao dominá-lo, formam-no, moldam-no, constituem sua “interioridade”, legando a nós a imagem daquela figura que não se encontra fora de uma situabilidade histórica, aparentada a tantas outras imagens na história do pensamento ocidental, mas que por nós seria reconhecida como uma forma distorcida, de contornos apagados, pouco nítida, quase irreconhecível, da qual procuramos apagar as



diferenças e a quem demos, sob a égide da repetição, a forma de uma conceituação quase universal, tão transcendente quanto o objeto ao qual se dirige: a figura do “místico”.

Sobre as linhas de sua arqueologia e de sua genealogia, queremos percorrer, neste trabalho, o espaço entreaberto por Foucault para o exame da mística como um objeto que se constituir *no interior* desses dispositivos de saber e dessas relações de saber-poder. O presente capítulo proporcionou-nos a constituição de um quadro de análise que permitisse olhar a mística diante desta historicidade, dentro destes quadros arqueológicos que formam o solo de nossa cultura, e diante desta intrincada relação que se estabelece entre o sujeito, a verdade e o poder. Agora, a partir desta incursão inicial sobre os procedimentos metodológicos empregados pelo autor, dirigiremo-nos à análise da passagem do Renascimento à época Clássica, tal como Foucault a apresenta em *História da Loucura e As palavras e as coisas*. Marcada pela oposição entre razão (*raison*) e desrazão (*déraison*), a mística passa a ser compreendida pelo pensamento clássico como uma *déraison* –, e desta para a modernidade – a partir da qual perderá seu caráter substantivo, sendo relegada ao mero papel adjetivo duma determinada patologia, a saber, o delírio místico. A partir deste cotejamento, procuraremos estabelecer o problema da indeterminação inicial sobre a mística, enquanto situada na interioridade ou na exterioridade do pensamento de uma dada época/cultura, tal como pensada pelo autor neste período.

Na sequência, procuraremos investigar, no terceiro capítulo, a retomada do tema da mística circunscrita pelo poder-saber médico, na forma do delírio patológico, efetuada por Foucault no texto *Médicos, juízes e feiticeiros no século XVII*, publicado em 1969, privilegiando aí as relações estabelecidas entre o saber médico e a Igreja, em torno da patologização das formas do “fanatismo religioso”; em um segundo momento, procuramos identificar como este tema encontrará sua ressonância no curso de 1973-74, no qual também buscamos apontar a primeira elaboração da mística e da ascese como pontos de resistência no interior da própria instituição eclesiástica; e, no terceiro momento, procuramos apresentar o surgimento da noção de poder pastoral, seu desenvolvimento e caracterização, bem como as relações que se estabelecem entre a ascese e o pastorado, dadas na forma de uma resistência. Iremos ainda, na continuidade de nosso trabalho, examinar o curso de 1974-75, *Os anormais*, onde Foucault tratará, mais uma vez, do processo que se instaurou na articulação entre o pastorado e o poder psiquiátrico, estabelecida em torno do problema das possessões e dos fenômenos religiosos tidos por fantásticos, como as manifestações extáticas, as convulsões e as aparições, e que levou a mística a ser tratada, por fim, na forma da anormalidade. Ao final, investigaremos como a oposição entre mística e poder pastoral será retomada, no curso de

1978, *Segurança, Território, População*, no qual Foucault procurará ressignificar o papel da mística como foco de resistência, constituída na forma da contraconduta, em relação aos dispositivos de saber-poder instituídos pelo pastorado cristão medieval.

## CAPÍTULO II

### MÍSTICA, LOUCURA E DESRAZÃO:

#### A EXPERIÊNCIA MÍSTICA NOS ESCRITOS DA DÉCADA DE 1960

Há um erro tácito, de acordo com Foucault, em creditar à Idade Média uma imagem, mais ou menos estabelecida, de que o louco teria sido, neste período, considerado uma espécie de profeta ou taumaturgo, “personagem sagrada, porque possuído”. De fato, antes da Renascença, a loucura conteve, sim, uma espécie de sacralidade, mas do tipo que evocava os “obscuros poderes da miséria” (FOUCAULT, *HL*, 2012b, p. 62), isto é, o que há de elemento divino oculto sob as formas da mendicância e da paupérie. Isto não nos impede, no entanto, de fazer brotar deste período uma análise acerca da relação entre a loucura e a mística. Tal relação, explorada por Foucault em *História da Loucura*, e quase sobremaneira ignorada por seus principais comentadores, traz à tona um conjunto de reflexões sobre o papel que a mística cristã desempenhou, na passagem do Renascimento à Idade Clássica, na sobrelevação da Razão diante dos demais modos de experiência do real, e que ao mesmo tempo terminou por relegar a mística a um papel irrisório dentre as formas do conhecimento e, quando não, da própria experiência cristã.

Em nossa análise, o papel das práticas institucionais cristãs<sup>58</sup> na constituição da experiência da razão em *História da Loucura* não foi suficientemente abordada pelos intérpretes da obra de Foucault, como se tal elemento fosse marginal, ou então que pudesse ser posto à margem, quando comparado à temática central da obra – como a Razão ocidental pode constituir-se mediante a contraposição à experiência da loucura, no interior da dialética entre o Mesmo e o Outro (FOUCAULT, *HL*, 2012b, p. 520). Carrette, por exemplo, dedica a esta questão tão somente um parágrafo em *Foucault and Religion*, no capítulo inicial (“*Outline of Foucault’s work and the question of religion*”), no qual trata de apontar que, nesta obra de 1961, o filósofo apresenta a religião “[...] como uma das ‘salvaguardas’ da razão”, cuja função, “no estabelecimento do tratamento moral, representou ‘aquilo que não pode se tornar louco’” (CARRETTE, 2000, p. 14). E muito embora Chevallier (2011, p. 18)

---

<sup>58</sup> Compreendemos aqui, pela expressão *práticas institucionais cristãs*, o conjunto de dispositivos e mecanismos de saber-poder empregados pela instituição-Igreja; neste caso, em específico, referimo-nos às próprias ações caritativas e de asilamento que irão constituir, junto do braço secular, estes novos estabelecimentos nos quais a loucura se verá encarcerada a partir do século XVI. Na segunda parte de nosso trabalho, procuraremos tematizar as demais práticas acionadas pelas instituições eclesiais na tentativa de exercer um controle sobre a mística, a saber, a confissão e a direção de consciência.

coloque em questão a existência de “[...] qualquer coisa como ‘o cristianismo’[...]” no decorrer da obra de Foucault, sua apreciação carece de identificação mais precisa dos pontos concernentes a estas práticas institucionais cristãs, católicas ou reformadas, presentes já no interior da reflexão filosófica do autor desde *História da Loucura*, independente da possibilidade ou não de distinguir uma unidade temática no “cristianismo” do autor<sup>59</sup>. É nesta lacuna deixada por Chevallier e Carrette que iniciamos este segundo capítulo, apresentando o percurso de uma problematização: inquirir, no trajeto percorrido pelo autor nesta obra, como determinados elementos da mística cristã ocidental foram sendo problematizados, bem como as práticas institucionais que objetivaram seu controle.

Como linhas orientadoras deste trajeto, neste segundo capítulo procuraremos investigar: a) a compreensão do filósofo acerca da articulação entre mística e loucura no humanismo renascentista, e como a primeira passa a ser colocada, junto da loucura, entre as formas da desrazão, a partir da Era Clássica; b) o contexto diante do qual o nascimento da psiquiatria é capaz de definir esta forma do delírio místico e apresentá-la como recurso para a negação da mística pela psiquiatria dos séculos XIX e XX; c) a impossibilidade de compreender a mística a partir de uma história geral, como um universal, dada a necessidade de examiná-la a partir da mecânica mesma de suas condições de possibilidade. Diante de tal leitura, intentaremos responder, neste capítulo, às seguintes indagações: Como o tema da *mística* foi tratado por Foucault em seus escritos da década de 1960? De que modo se articula com os outros temas tratados neste período, tais como a loucura, a desrazão e o surgimento da psiquiatria? E, por fim, quais luzes podem ser lançadas, a partir destas mesmas indagações, para a compreensão de suas descontinuidades?

## **1. DA *STULTITIA CRUCIS* AO *DÉLIRE MYSTIQUE*: A EXPERIÊNCIA CRISTÃ DA LOUCURA, DO RENASCIMENTO À ERA CLÁSSICA**

Em *História da Loucura*, encontram-se as primeiras aflorações sobre a relação entre mística e loucura, que serão posteriormente retomadas nos cursos de 1974, *O poder psiquiátrico*, e de 1975, *Os anormais*. Para um historiador das práticas religiosas do

---

<sup>59</sup> Câmara Leme ensaia a possibilidade de tratar da relação entre religião e desrazão a partir de *HL* em seu texto *A desrazão, a confissão e a profundidade do homem europeu*; todavia, o exame passa rapidamente por esta obra, detendo-se apenas no conceito de desrazão propriamente dito, logo partindo para a análise, comumente realizada, do par confissão-pastorado nos textos e cursos da década de 1970 (cf. LEME, 2012).

cristianismo, a profusão de elementos apresentadas por Foucault sobre o papel de certas instituições da Igreja, constituídas especialmente a partir dos séculos XV e XVI, em especial aquelas relacionadas às ordens e congregações religiosas, incluindo aí ordens hospitalárias e de cavalaria, bem como as instituições de caridade, constitui um rico material. Desde o início de sua narrativa em *História da Loucura*, Foucault discorre sobre as práticas engendradas por algumas destas instituições na manutenção dos vários estabelecimentos destinados ao *internamento* de doentes, criminosos, loucos e indolentes, ao citar, por exemplo, a atuação da *Ordre de Saint-Lazare et du Mount-Carmel*<sup>60</sup> na criação e gestão destes espaços de alienação, bem como os rituais de exclusão de leprosos que eram praticados na Igreja de Viena nos séculos XVI e XVII (FOUCAULT, *HL*, 2012b, p. 4-6).

O “grande enclausuramento” – este fenômeno que teve lugar em especial após meados do século XVII –, reformulou os processos de exclusão suportados pelos leprosos durante séculos, cujos ritos de isolamento eram não apenas propugnados pela instituição eclesial, como também realizados por esta. Por todo este período, a Igreja manteve uma relação ambígua com as gentes acometidas pela lepra, tratando da questão propriamente aos moldes de um problema *soteriológico*: embora tenham recebido um castigo divino, manifesto em sua doença, tal condição abre aos leprosos, ao mesmo tempo, o *locus* de sua própria salvação – salvação esta que, no entanto, não pode se dar senão mediante um elaborado ritual, por meio do qual o leproso deve se humilhar publicamente, reconhecer sua condição e ser levado, então, até as portas da cidade. Mediante tal humilhação, fundava-se justamente a crença da Igreja acerca da possibilidade de abrir ao leproso a oportunidade da salvação – salvação pela exclusão (Ibidem, p. 6).

Mas ao final do século XVII, novos habitantes povoariam estes espaços, situados nos limites das cidades, antes destinados a servir de leprosários e *maladreries*: no lugar da lepra, a loucura passa a figurar como nova emergência social a ocupar as instituições de internamento e, igualmente, como nova fonte de preocupação das autoridades eclesiásticas. A loucura, até então indiscriminada em relação às demais figuras da insanidade presentes nas mentalidades medievais, havia se tornado agora um ponto preciso, um *evento*, preenchendo o imaginário popular e inspirando as imagens da Renascença, até ser problematizada, no início do século XVIII, como acontecimento propriamente médico (Ibidem, p. 8). Foucault, aliás, aponta uma

---

<sup>60</sup> Fundada por Henri IV, no ano de 1608, pela fusão da antiquíssima Ordem militar e hospitalária de *Saint-Lazare* com a recém-criada *Ordre de Notre Dame du Mount Carmel*, possuidora das mesmas finalidades, e que passam a exercer, em conjunto, a administração das *maladreries* de Paris até que, em 1672, mediante um édito de Louis XIV, passa a responder pela *Grand Réformation* que terá lugar nas *maladreries* e *leproseries* de toda a França; cf. Daniel HICKEY, *Closing Down Local Hospitals in Seventeenth-Century France: The Mount Carmel and St Lazare Reform Movement*, 1992.

data precisa para o início deste processo de internamento dos insanos nas antigas *maladreries*: a criação do Hospital Geral de Paris em 1656 e a reorganização administrativa de instituições que já existiam à época, tais como a Salpêtrière e Bicêtre (FOUCAULT, *HL*, 2012b, p. 49).

Em meados do século XVII, as casas de internamento comportavam quase um por cento da população parisiense. No interior destas instituições, no meio de pobres, desempregados e presos por medida de correção, encontravam-se também os *insanos*, paulatinamente internados nestas casas, ou numa ala especial junto aos doentes do Hospital Geral. E não apenas na França – muito embora neste país o encontro (não sem suspeitas mútuas) entre Igreja e Monarquia tenha sido propício ao surgimento destas casas –, mas em todo o território europeu: o internamento francês teve seu correspondente nas casas de correção (*houses of correction*) e de trabalho (*workhouses*) da Inglaterra, enquanto que, na Alemanha, surgiriam as *Zuchthäusern*, com a mesma finalidade (Ibidem, p. 53-54).

Instituições que se constituem em regiões diferentes, com configurações diferentes, mas praticamente ao mesmo tempo e “quase contemporâneas” ao nascimento da própria Era Clássica. Na Inglaterra, por exemplo, as *houses of correction* (a primeira, construída em Bridwells, onde talvez também tenha recebido este nome), estabelecidas mediante ato institucional de Elizabeth I, datado de 1575, haviam sido constituídas com dúplice finalidade, “punição dos vagabundos e alívio dos pobres” (apud FOUCAULT, *idem*, p. 54). Mais tarde, permitiu-se igualmente a abertura de estabelecimento semelhantes pela própria iniciativa privada e, logo no início do século XVII, os juízes de paz foram obrigados a manter ao menos uma em seu território; mas ainda permaneceriam restritas à Inglaterra. Já as *workhouses*, criadas por ato do rei Charles II em 1670, tiveram maior alcance, sendo organizadas por paróquias, definindo-se as corporações de ofício que deveriam cuidar de sua gestão, e mantendo sempre a autoridade final nas mãos do juiz de paz: foram construídas 126 até o final do século XVIII; nestas, todavia, não se permitia o ingresso de doentes contagiosos (FOUCAULT, *idem*, p. 54-55).

As *casas de internamento* teriam constituído, assim, na Idade Clássica, como a experiência mais visível da alienação da loucura. Estas novas instituições, muitas vezes mantidas nos espaços antes destinados às *leproseries*, das quais herdaram os bens (Ibidem, p. 52), tiveram por intuito recolher, abrigar e dar alimento a todos os que para lá se destinavam de forma livre ou por alguma decisão judicial. Mas as condições nas quais eram encontrados nestas casas tornar-se-ia, mais adiante, “motivo de escândalo” para toda a sociedade europeia. Alastrando-se por toda a Europa, foi nestas casas, em França, Inglaterra e Alemanha, que a

psiquiatria do século XIX, com Pinel, encontrou os insanos – no mesmo lugar onde os deixaria mais tarde, alegando tê-los “libertado” (FOUCAULT, *HL*, 2012b, p. 48-49).

É desde seu início que, com a participação ativa da Igreja em sua consolidação, estas instituições recém estabelecidas foram marcadas pelo selo dos rituais e das práticas religiosas. Embora, em alguns momentos, as instituições eclesiais acabariam sendo afastadas deste processo – especialmente quando da aliança entre o poder real e a burguesia -, a Igreja sempre atuou de forma decisiva na criação destes espaços de alienação ou na reforma dos já existentes, quer mediante a ação direta das várias dioceses francesas, quer mediante o estabelecimento de novas congregações religiosas e sociedades apostólicas, que se destacariam historicamente por assumir a direção dos *hôtels* nascidos desta reorganização. São fundadas neste período: a *Congregação da Missão*, da qual faziam parte os chamados *Padres Lazaristas*, porque estabelecidos no *Hôpital Saint-Lazare*<sup>61</sup>; a Congregação dos *Bons-Fils*<sup>62</sup>, que mais tarde seria supressa e unida à Terceira Ordem Regular franciscana; e os Irmãos Hospitalares de São João de Deus, chamados à França logo no início do século XVII, a pedido do próprio rei Henri IV<sup>63</sup>. Entre estas, distinguir-se-iam a ordem dos Lazaristas e, de forma particular, os irmãos de São João de Deus, sendo estes últimos os responsáveis pelo estabelecimento de várias casas de internamento – as chamadas “Caridade” – nos principais centros urbanos franceses (Ibidem, p. 51-52).

É difícil definir o objetivo geral das casas de internamento: muitas delas permaneceram nas mãos da Igreja, ou então de associações leigas que, ao assumir a direção de alguns destes estabelecimentos, teriam reproduzido neles os costumes e práticas características das ordens e congregações religiosas oficialmente instituídas. Era este, por

---

<sup>61</sup> A *Congregação da Missão* (em latim, *Congregatio Missionis*), fundada por São Vicente de Paulo em 1625, cujos membros também serão conhecidos como *Padres de São Lázaro* ou *Padres Lazaristas*, devendo tal identificação ao fato de, nos anos iniciais de sua fundação, ter transferido sua *maison générale* para o antigo monastério de Saint-Lazare, no subúrbio de Paris, construído em meados do século IX e que, pelo menos desde 1515, era dirigido pelos cônegos da Congregação de São Victor, onde funcionava uma *leproserie*. Em 1632, São Vicente de Paulo assume a direção do priorado, encontrando-o em péssimo estado de conservação, restaurando-o com vistas a instalar um seminário e um abrigo para órfãos abandonados e indigentes adultos. Cf. Simone ZURAWSKI, *Saint-Lazare in the Ancient Regime: from Saint Vincent de Paul to the French Revolution*, 2001.

<sup>62</sup> A *Congrégation des Bons-Fils* ou *Bons-Frères*, instalada em Lille em 1664, tratava-se de um grupo de religiosos terciários, que adotaram a regra da Ordem Terceira de São Francisco, destinada “[...] ao sequestro e tratamento dos alienados; [e na qual] se têm admitido também, a título de prova, os devassos e libertinos incorrigíveis” (JOIRE, *Histoire de la ville d'Armentières pendant la Révolution*, 1876, p. 5).

<sup>63</sup> Ordem fundada pelo português São João de Deus (no século, João Ciudad), ele mesmo um antigo asilado em uma casa de internamento na Espanha, em 1537; chegam a França em 1602, por meio de carta patente de Henri IV e, após inúmeros insucessos, estabelecem-se definitivamente no hospital de *Saint-Jean-Baptiste de la Charité*, pelo qual suas casas serão posteriormente conhecidas simplesmente como “*La Charité*”; cf. Andre CHAGNY, *L'ordre hospitalier de Saint Jean-de-Dieu em France: I, Les Frères de la Charité, 1602-1792*, 1951, p. 1-25.

exemplo, o caso das jovens viúvas ou moças solteiras escolhidas para atender à Salpêtrière: eram submetidas a um regime que, em todos os seus aspectos, praticamente se assemelhava a uma comunidade de *irmãs*. Em um documento apresentado por Foucault e datado de 1790, chama a atenção os aspectos relativos à *cenobitização* da experiência da loucura e do encarceramento, mediante a imposição de elementos próprios das instituições monásticas e religiosas, tal como a obediência e o *opus Dei*, o ritmo das horas da vida litúrgica nos conventos e mosteiros católicos; a própria organização interna assemelha-se a um convento: “Faz-se a oração em comum de manhã e à noite nos dormitórios; e em diferentes momentos do dia, fazem-se exercícios pios, orações e leituras espirituais” (FOUCAULT, *HL*, 2012b, p. 52).

Mesmo diante do constante embate entre poderes civis e eclesiásticos no que tangia à direção destas casas, na maioria das cidades, o bispo continuou detendo, na prática, o poder de governo sobre estas instituições, inclusive mantendo seu assento no *Bureau Geral* de direção, e isto ao menos até o fim do *Ancien Régime*. Não obstante, o governo destas instituições continuou concentrado, ainda por muito tempo, nas mãos da burguesia; seus diretores serão nomeados a título vitalício, dentre os membros mais distintos da sociedade civil local; e sua jurisdição não se restringirá apenas ao comando dessas instituições, dirigindo-se assim à toda população da cidade. Assim prescreve o artigo XIII do Édito que estabelece as atribuições dos diretores destas instituições: “[...] poderes de autoridade, direção, administração, comércio, polícia, jurisdição, correção e punição sobre todos os pobres de Paris, tanto no interior quanto no exterior do Hospital Geral” (apud *Ibidem*, p. 49).

Muitas delas, aliás, eram mantidas pelo Tesouro real; desta forma, em algumas destas instituições, surgiram conflitos entre os interesses da Igreja, e os projetos de ordenamento e racionalização das cidades e vilas pela burguesia cidadina:

Nestas instituições também vêm-se misturar, muitas vezes não sem conflitos, os velhos privilégios da Igreja na assistência aos pobres e nos ritos da hospitalidade, e a preocupação burguesa de pôr em ordem o mundo da miséria; o desejo de ajudar e a necessidade de reprimir; o dever de caridade e a vontade de punir; toda uma prática equívoca cujo sentido é necessário isolar, sentido simbolizado sem dúvida por esses leprosários, vazios desde a Renascença mas repentinamente reativados no século XVII e que foram rearmados com obscuros poderes (*Ibidem*, p. 53).

É a partir da Revolução que as tensões entre a burguesia e a Igreja tornar-se-iam, então, cada vez maiores, eclodindo em dois momentos capitais da relação entre Igreja e Estado revolucionário: a supressão das casas religiosas mediante decreto da Assembleia



Nacional, firmado em carta-patente de Luis XVI, publicada em 12 de fevereiro de 1790<sup>64</sup>; em 18 de agosto de 1792, a aprovação, também pela Assembleia Nacional, da *Constitution Civile du Clergé*, que, dentre outras providências, no art. 20 do Título I, *Des offices ecclésiastiques*, determinava o fim imediato de todas as ordens, canonias, mosteiros, congregações e sociedades religiosas com votos, ou congregações seculares, quer de homens ou mulheres, que, a partir daquela data, ficavam definitivamente suprimidas, com suas comunidades dissolvidas, os respectivos votos religiosos e promessas supressas e os bens transferidos ao Estado<sup>65</sup>. Todavia, como Foucault bem aponta, o decreto teve um efeito negativo imediato na organização das instituições hospitalares, visto que grande parte destes hospitais ou instituições de alienados, como exposto acima, era mantida por ordens ou congregações religiosas, por sociedades apostólicas de vida secular (como a *Congrégation de la Mission* ou as *Filles de la Charité*, igualmente fundada por São Vicente de Paulo), ou ainda por comunidades de mulheres que, embora leigas, encontravam-se estruturadas segundo disposições de regras de um rigor quase monástico.

O que ocorrerá, então, com estas instituições? Foucault indica em *NC*, citando Imbert, que nestes estabelecimentos hospitalares e de caridade “[...] *as mesmas pessoas* continuarão como antes o serviço dos pobres e o cuidado dos doentes a título individual, sob a vigilância dos corpos municipais e administrativos, até a organização definitiva que o Comitê de Assistência apresentará incessantemente à Assembleia Nacional” (IMBERT apud FOUCAULT, *NC*, 2011e, p. 46, grifo nosso)<sup>66</sup>. Não sem depararem-se, contudo, com as mesmas antigas limitações: as interdições que pairavam já desde a publicação, por Louis XIV, dos *Décrets de Marly*, no início do século XVIII, nos quais se proibia o exercício da medicina ou de quaisquer atividades análogas a esta, incluindo nesta proibição os religiosos, mendicantes ou não (GILIBERT apud FOUCAULT, *ibidem*, p. 47-49)<sup>67</sup>, serão reforçados nos projetos apresentados à Assembleia Nacional para a reforma das instituições hospitalares e formação dos médicos.

A prática do internamento iniciou-se, assim, inserida em uma “superfície cultural bastante ampla” (FOUCAULT, 2012b, p. 48); não estando diretamente ligada a uma

---

<sup>64</sup> LOUIS XVI DE FRANCE. *Lettres patentes du Roi, sur un Décret de l'Assemblée Nationale, portant que tous Possesseurs de Bénéfices ou de Pensions sur Bénéfices, ou sur biens Ecclésiastiques quelconques, seront tenus d'en faire leurs déclarations; & en outre suppression de Maisons Religieuses de chaque ordre. Données à Paris, le 12 Février 1790.* Art. I a IV. Cf., igualmente, Ségolène De DAINVILLE-BARBICHE, *Les ordres religieux et la Révolution française*, 1997, pp. 445-450.

<sup>65</sup> Cf. Ludovic SCIOUT; Carolus NOCELLA, *Histoire de la constitution civile du clergé (1790-1801)*, 1872, tomo 1, p. 184.

<sup>66</sup> IMBERT, *Le droit hospitalier sous la Révolution et l'Empire*, 1954.

<sup>67</sup> GILIBERT, *L'anarchie médicale*, 1772.

“experiência filosófica”, inscreveu-se em um conjunto de datas que a distinguem de forma clara, em um amplo grupo de instituições. Heterogeneidade esta que, contudo, não se estabelece de forma acidental na história do pensamento ocidental: corresponde a uma “percepção claramente articulada” do homem clássico, em razão a qual estas categorias foram misturadas para habitar estes espaços de exclusão antes ocupados pela lepra.

Conjuntamente a esta percepção, surge igualmente um “movimento de referência recíproca” entre a loucura e a razão que, embora buscasse esquivar-se mutuamente na constituição dos processos que permitiu estabelecer a loucura como desrazão, não deixou de estar sempre vinculadas uma à outra, “[...] que faz com que toda loucura tenha sua razão que a julga e controla, e toda razão sua loucura na qual ela encontra sua verdade irrisória” (Ibidem, p. 30). O que permite, na experiência da loucura, defini-la como um objeto-limite, é precisamente o modo como ela é trazida à historicidade na forma de uma consciência da loucura, que, para Gros (1997, p. 38), encontra-se na exata correspondência de uma consciência da não-loucura. É desta forma que se torna central a interrogação sobre “[...] qual foi a forma de *sensibilidade à loucura* de uma época que se costuma definir através dos privilégios da Razão” (FOUCAULT, *HL*, 2012b, p. 55, grifo nosso), questão esta que perpassa todo o texto de *História da Loucura* e que o filósofo não procura responder sem antes evocar a contribuição dada por toda uma tradição literária religiosa à constituição desta sensibilidade.

Desde, pelo menos, o Baixo Medievo, até a Idade Clássica, a literatura religiosa cristã ocidental sempre buscou aproximar a loucura do mundo àquela loucura dos homens: o mundo e o conhecimento do mundo, dada a sua finitude, não passa de loucura aos olhos de Deus, embora o homem, partícipe da mesma miséria, em sua ilusão, acredita ser capaz da verdade. No período do Renascimento, por exemplo, a relação que se procura ter com estas figuras é de cautela, pois o Outro a que o louco remete é o *outro mundo*, o mundo das formas apocalípticas, soteriológicas em sua essência, e que por ele é comparado a este mundo, colocado no mesmo nível que a realidade presente. Por este motivo, a cultura da *Renaissance* empenhou-se em combatê-la, posto que colocava a razão, agora exaltada, numa situação conflitiva diante de si mesma:

Também a razão se reconhece como desdobrada e desapossada de si mesma: ela se acreditava sábia, é louca; acreditava saber, ignora; acreditava-se escorreita, delira; o conhecimento introduz-se nas trevas e no mundo interdito, quando se pensava ser conduzido por ele à luz eterna. Esboça-se todo um jogo que dominará o Renascimento: não jogo cético de uma razão que reconhece seus limites, mas jogo

mais duro, mais arriscado, mais seriamente irônico de uma razão que joga sua partida com o Insano (FOUCAULT, *DMP*, 2000a, p. 88).

Tema frequente nos autores deste período de transição, em especial os místicos alemães e os pensadores da reforma: “O homem acredita ver claramente, e que ele é a medida das coisas; o conhecimento que ele tem, que acredita ter do mundo, confirma-o em sua complacência” (Idem, *HL*, 2012b, p. 30). Como exemplo desta reciprocidade entre a loucura do homem e a do mundo, deve-se destacar a crítica de Calvino à sabedoria humana a partir da *perspectiva do olhar*: ao retomar a metáfora platônica da contemplação do Sol, chega a uma conclusão diversa à de Platão (da verdade ocultada pelas aparências): o que o olhar ao Sol revela, na verdade, é “apenas o abismo de nosso próprio desatino [*déraison*, *desrazão*]” (Ibidem)<sup>68</sup>. E, citando Calvino (apud Ibidem): “Se começarmos a elevar nossos pensamentos a Deus... aquilo que nos causava prazer sob o título de sabedoria se revelará apenas loucura, e aquilo que tinha um belo rosto de virtude revelará apenas debilidade”<sup>69</sup>.

Diante da grandiosidade de Deus, a sabedoria do homem é mera loucura. Sob este ponto de vista, o homem não é mais do que um “fragmento de sombra” da sabedoria divina, e não uma “fagulha da grande luz” (FOUCAULT, *ibidem*) – como, por exemplo, nas místicas orientais. Para superar tal abismo, não há outra forma que vencer senão “[...] a um salto a oposição entre as coisas do mundo e sua essência divina” (Ibidem, p. 31). Assim, de acordo com Foucault, está posto o problema da *mística* do final da Idade Média e início do Renascimento, invocado na forma da impossibilidade de toda sabedoria humana diante da razão divina: “[...] comparada com a verdade das essências e de Deus, toda a ordem humana é apenas uma loucura” (Ibidem). É este o grande tema que perpassa a obra dos místicos dos séculos XIV ao XVI, e que podemos encontrar nos *Predigten* de Johannes Tauler, sobre o qual Foucault disserta:

[...] ele se tornou o motivo da alma barca, abandonada ao mar infinito dos desejos, no campo estéril das preocupações e da ignorância, entre os falsos reflexos do saber, no meio do desatino [*déraison*, *desrazão*] do mundo – barca prisioneira da grande loucura do mar se não souber lançar sólidas âncoras, a fé, ou esticar suas velas espirituais para que o sopro de Deus a leve ao porto (Ibidem, p. 13)<sup>70</sup>.

<sup>68</sup> Como utilizamos, no corpo do texto, a tradução brasileira de *HL*, feita por José Teixeira Coelho Neto, na qual este traduz o conceito de *déraison* por desatino, optamos por marcar a diferença do original, trazendo-o entre colchetes, na sequência da tradução em português, seguida de nossa indicação para a tradução correta, *desrazão*.

<sup>69</sup> CALVINO, *Institution chretienne*, I, pp. 51-52.

<sup>70</sup> Foucault utiliza-se, aqui, do comentário à obra de Tauler realizada por um de seus principais comentadores em língua francesa, Maurice de Gandillac, *Valeur du temps dans la pédagogie spirituelle de Jean Tauler*.

*Saber de loucos; ao mesmo tempo, saber proibido.* Na mística tauleriana – de fato, trata-se de um ponto comum em toda a mística alemã –, a vã sabedoria humana é posta de lado com suas pretensões. O próprio conhecimento do mundo, aliás, é colocado sob suspeita nesta época, já que não pode anunciar outra coisa que não a inauguração do reino de Satã neste mundo: no período em questão, as visões apocalípticas começam a proliferar no território da cristandade, e a loucura, antes reveladora da insensatez do homem, passa a apresentar-se igualmente como sabedoria do Fim. “O fim não tem valor de passagem e de promessa; é o advento de uma noite na qual mergulha a velha razão do mundo. [...] A vitória não cabe nem a Deus, nem ao Diabo, mas à Loucura” (FOUCAULT, *HL*, 2012b, p. 22). É, por exemplo, a partir desta perspectiva que, para Foucault, todo um conjunto de obras literárias deste período deve ser considerado – como o *Discours des Misères de ce temps*, de Pierre de Ronsard, no qual o saber da loucura é identificado com o presságio do Fim, quando a Razão e a Justiça sobem aos céus, dando lugar a todas as formas de desvario humano (Ibidem, p. 26).

A própria loucura é que, afinal, se apresenta ao homem em sua tentativa de sublevação da ordem do mundo, com vistas a alcançar a razão divina. Em nenhuma outra época, como no século XVI, o tema da loucura da Cruz, exposto na carta de S. Paulo aos Coríntios<sup>71</sup>, tornou-se tão significativa: a renúncia a tudo aquilo que mantém o homem vinculado ao mundo, o completo abandono aos desígnios insondáveis da Providência divina, a busca incessante por um saber “cujo fim não se conhece” (Ibidem, p. 32) – todos estes são, de acordo com Foucault, temas de destaque na mística cinquecentista, e recuperada à exaustão até o século posterior. Remetendo novamente à figura do místico dominicano Johannes Tauler, identifica que o pregador “[...] já evocava esse percurso do abandono das loucuras do mundo, mas entregando-se, nesse mesmo ato, a loucuras mais sombrias e mais desoladoras” (Ibidem). E citará Tauler (apud FOUCAULT, *ibidem*): “A pequena nau é levada ao largo e como o homem se encontra nesse estado de abandono, ressurgem nele todas as angústias e todas as tentações, e todas as imagens, e a miséria...”<sup>72</sup>.

---

<sup>71</sup> I Cor 1, 18-25: “A linguagem da cruz é loucura para os que se perdem, mas, para os que foram salvos, para nós, é uma força divina. Está escrito: Destruirei a sabedoria dos sábios, e anularei a prudência dos prudentes. Onde está o sábio? Onde o erudito? Onde o argumentador deste mundo? Acaso não declarou Deus por loucura a sabedoria deste mundo? Já que o mundo, com a sua sabedoria, não reconheceu a Deus na sabedoria divina, aprovou a Deus salvar os que creem pela loucura de sua mensagem. Os judeus pedem milagres, os gregos reclamam a sabedoria; mas nós pregamos Cristo crucificado, escândalo para os judeus e loucura para os pagãos; mas, para os eleitos - quer judeus quer gregos -, força de Deus e sabedoria de Deus. Pois a loucura de Deus é mais sábia do que os homens, e a fraqueza de Deus é mais forte do que os homens”.

<sup>72</sup> TAULER, *Predigter*, XLI.

Também o Doutor Cusano, no *Idiota*, em seu discurso sobre o caminho para Deus, insinua que o alcance da meta final deste percurso só é possível mediante a entrega total ao abismo da desrazão. Comentando uma passagem desta obra, na qual Nicolau de Cusa reafirma o tema tauleriano do abandono à divina vontade como um deixar-se entregue à própria insanidade – “Quando o homem abandona o sensível, sua alma torna-se como que demente” (NICOLAS DE CUES apud FOUCAULT, *HL*, 2012b, p. 32) –, Foucault ressalta o papel do humanismo renascentista na explicitação destes temas que reverberam a relação profunda, tal como compreendida neste período, entre a vida mística e a experiência da desrazão:

No caminho para Deus, mais que nunca o homem se oferece à loucura, e o porto da verdade, para o qual finalmente a graça o empurra, que é, para ele, senão um abismo de desatinos [*dérason*, desrazão]? A sabedoria de Deus, quando é possível perceber seu brilho, não é uma razão ocultada por muito tempo: é uma profundidade sem medida. O segredo aí mantém todas as dimensões do secreto; nela a contradição não cessa de contradizer-se sempre, sob o signo dessa contradição maior que quer que o próprio centro da sabedoria seja a vertigem de toda loucura (FOUCAULT, *ibidem*).

O doutor Cusano, nesta mesma obra, traz à luz os limites da razão humana diante da grandeza de Deus: dadas as próprias características da Sabedoria divina – inexprimibilidade, imensurabilidade, incompreensibilidade, incomparabilidade, infigurabilidade – nada pode dar-lhe forma ou realidade, ou fim ou proporção; embora dela nasçam e partam tudo o que é, Ela é, em si mesma, inconcebível. Mas antes que tal possa ser considerada uma imperfeição à luz de sua Onipotência, trata-se, inversamente, do signo mais excelso de sua Providência – a loucura do mundo compõe parte da própria salvação que Deus traz à humanidade, afastando os sábios do mistério de sua salvação (*Ibidem*)<sup>73</sup>. A razão humana é, desta forma, apenas insensatez diante da sabedoria divina.

Neste ponto, Foucault identifica que, sob tal ordem de influência do pensamento cristão, a loucura perde, na transição do Renascimento para a Idade Clássica, o que há de assustador e de denúncia dos perigos que cercam o homem, e que esta poderia ter em seu interior; torna-se paulatinamente englobada no próprio movimento da razão – e, embora vista como uma sua antípoda, ao mesmo tempo lhe é também complementar: “[...] elas se afirmam e se negam uma à outra. A loucura [...] existe apenas relativamente à razão” (*Ibidem*, p. 33). Ao ser, assim, progressivamente integrada à razão, passa a ser considerada uma forma de manifestação de suas “forças secretas”, ou uma forma paradoxal mediante a qual a consciência pode afastar-se criticamente de si mesma. Deste modo, coexistem no

---

<sup>73</sup> Foucault aponta, precisamente, ser este um tema presente na reflexão literária subsequente, estando exposta, igualmente, na *Laus Stultitiae* de Erasmo.

Renascimento, lado a lado, as *formas da razão* e as *formas da loucura*, fazendo surgir, assim, toda uma literatura que teria buscado o estabelecimento de critérios claros para poder distingui-las.

De fato, analisa Foucault, foi esta precisamente a função do pensamento cético, ao lado do pensamento místico cristão, no interior do humanismo deste período: ressignificar a loucura dentro da própria experiência da razão, como seu limite consciente, como sua contradição inerente, como parte, enfim, “de sua própria natureza” (FOUCAULT, *HL*, 2012b, p. 36). Citando Pascal (apud FOUCAULT, *ibidem*), reafirma esta ideia: “Os homens são tão necessariamente loucos que não ser louco significaria ser louco de um outro tipo de loucura”.

Com esta injunção do pensamento cristão à literatura dos séculos XV-XVI, o círculo se completa: a razão humana é dada como loucura diante da Sabedoria divina, ao passo que esta só pode ser tangenciada pela experiência mesma da loucura. “O próprio Todo é Loucura”, afirma Foucault; ao mesmo tempo em que, inversamente, a própria loucura nada é diante da verdade única do ser: “[...] a razão não é nada, dado que aquela em cujo nome a loucura humana é denunciada revela-se, quando finalmente se chega a ela, apenas como uma vertigem onde a razão deve calar-se” (FOUCAULT, *idem*, p. 33).

No percurso realizado por estas representações, que marcam a transição da visão trágico-cósmica da loucura na Idade Média para o aparecimento da experiência clássica da loucura, algumas de suas figuras subsistem, mas agora atreladas ao domínio da razão. Desaparecem os elementos relacionados à sua faceta escatológica – não há mais o livre percurso da Nau; a loucura, agora, passa a ser aprisionada e esquadrihada pela razão (Ibidem, p. 42). Ao mesmo tempo, as *imagens* da loucura abdicam do caráter pedagógico das formas para tão somente exercer “fascínio”, tal como a figura do *grylle*<sup>74</sup>, cuja representação, anteriormente revestida de um caráter educativo – advertir o homem da loucura de seus pecados – torna-se central nas gravuras da época, deslocando consigo também a loucura para este centro. Foucault detêm-se a analisar este aspecto do *grylle*, tal como retratado diante de Santo Antão na *Tentações* de Bosch:

Na *Tentação* de Lisboa, diante de Santo Antônio [Antão], senta-se uma dessas figuras nascidas da loucura, de sua solidão, de sua penitência, de suas privações; um frágil sorriso ilumina esse rosto sem corpo, pura presença da inquietação sob as espécies de um esgar ágil. Ora, é exatamente esta silhueta de pesadelo que é simultaneamente o sujeito e o objeto da tentação; é ela que fascina o olhar do asceta – permanecendo uma e outro prisioneiros de uma espécie de interrogação no espelho, a permanecer indefinidamente sem resposta, num silêncio habitado apenas pelo bulício imundo que os cerca. O *grylle* não mais lembra ao homem, sob uma forma satírica, sua vocação espiritual esquecida na loucura de seu desejo. É a

<sup>74</sup> Caricaturas medievais representando os vícios ou defeitos por meio de figuras humanas grotescas.

loucura transformada em tentação: tudo que nele existe de impossível, de fantástico, de inumano, tudo que nele indica a contranatureza e o formigamento de uma presença insana ao rés-do-chão, tudo isso, justamente, é que lhe atribui seu estranho poder (FOUCAULT, *HL*, 2012b, p. 19-20, grifos do autor).

Assim, de certa forma, por meio dessas figuras, a Renascença performou todo o receio sentido diante dos mistérios e dos perigos presentes no mundo (Ibidem, p. 22). Para o homem do século XV, assinala o autor, “a liberdade, ainda que apavorante de seus sonhos e os fantasmas de sua loucura têm [...] mais poderes de atração que a realidade desejável da carne” (Ibidem, p. 20). Cem anos mais tarde, no início do século XVII, modifica-se este panorama: a “consciência crítica do homem” presente nas formas literárias de expressão da loucura toma cada vez mais espaço, por um “privilégio” dado pelo humanismo renascentista à vinculação do homem com sua *natureza* e com sua *verdade*, ou ainda, com sua *verdade moral*. Uma experiência “crítica” da loucura que, performada já na Idade Clássica, influencia posteriormente a experiência da loucura na era moderna, de forma fragmentária e desequilibrada (com seu aspecto trágico ocultado), permitindo alçá-la à busca de uma verdade positiva sobre a loucura: “A experiência da loucura, da Idade Média ao Renascimento, é esta de um ‘debate dramático’ [...]: assombro imaginário de um outro mundo. A experiência moderna constituirá, quanto a ela, a loucura como ‘positividade’, objeto de conhecimento” (GROS, 1997, p. 34). A experiência trágica, contudo, não desaparece por completo – tornará a surgir na modernidade em escassas obras, como as de Goya e de Sade, permanecendo em estado latente (FOUCAULT, *HL*, 2012b, p. 28-29).

Não é mais possível atribuir, afirma Foucault, a partir do século XVII, algum caráter revelador ou sobrenatural à experiência da loucura; ela nada mais ensina. Presente já na reflexão cristã da Era Clássica, a loucura, ao contrário, é colocada sob a sombra da desconfiança pela razão; e mesmo à luz da vasta reflexão cristã, diante da qual ela havia exercido um apelo tão grande até a Renascença – como *duplo* diante da razão do mundo, como Sabedoria de Deus que se oculta diante da sabedoria dos homens –, esta experiência passa a sofrer igualmente os alcances de seu ocultamento pela Razão clássica: “O grande tema da loucura da Cruz que pertencera de modo tão estreito à experiência cristã da Renascença, começa a desaparecer no século XVII, apesar do jansenismo e de Pascal” (Ibidem, p. 155). No entanto, o filósofo compreende se tratar aí também de uma inversão que o tema da Razão sofre igualmente à época clássica, no tocante à própria experiência cristã da loucura – antes deste período, o que se pedia à razão é que ela se desprendesse de toda arrogância e se desvencilhasse de suas certezas, para, então, mergulhar naquela experiência originária,

constituente da própria mensagem cristã: “[...] o grande desatino [*déraison*, desrazão] do sacrifício” (FOUCAULT, *HL*, 2012b, p. 155).

A Era Clássica, no entanto, não apagou o tema da loucura como tal na espiritualidade cristã; mas, ao ocultá-lo, lançou-o à outra margem. Agora, na verdade, é a loucura quem deve, ao final, prestar contas de toda sua existência à soberana Razão. Defende Foucault: “Quando o cristianismo clássico fala da loucura da Cruz, é apenas para humilhar uma falsa razão e fazer jorrar a luz eterna da verdadeira razão; a loucura de Deus constitui o homem, é apenas uma sabedoria que os homens desatinados não reconhecem [...]” (Ibidem). Mas a Razão, assim reconfigurada, não esmaece diante da estultícia humana; a ordem divina continua presente e manifestada na ordem do mundo, bastando aos homens que se recolhem no lugar de sua própria insensatez para que possam reencontrar, no seio da ordem mesma do mundo, a razão reconfigurada pela ordem divina: “[...] o mundo que se tornou cristão e essa ordem de Deus que se revela através das peripécias da história e da loucura dos homens bastam para mostrar agora que ‘Cristo se tornou o ponto mais alto de nossa sabedoria’” (Ibidem). Diante desta reconfiguração da razão dentro do próprio domínio da espiritualidade cristã, nova economia das relações passa a reger os vínculos entre loucura e razão:

O escândalo da fé e da humilhação cristãs, ao qual Pascal atribuía ainda seu vigor e seu valor de manifestação, em breve não terá mais sentido para o pensamento cristão, salvo talvez o de mostrar em todas essas almas escandalizadas outras tantas almas cegas [...]. O desatino [*déraison*, desrazão] cristão é agora repudiado pelos próprios cristãos para as margens da razão que se tornou idêntica à sabedoria do Deus encarnado (Ibidem, p. 155-156).

Foucault assinala, então, o ponto fulcral a partir do qual este vínculo entre loucura e espiritualidade cristã teria sofrido seu maior ocultamento, bem como o redescobrir tardio desta ambivalente relação na reflexão ocidental: foi na polêmica envolvendo Port-Royal, onde a Igreja se manifesta contra uma espiritualidade demais rigorista, demais ascetista e, por outro lado, como último bastião contra o laxismo propugnado por certas ordens e congregações religiosas após o período conciliar – em especial os jesuítas –, que a dimensão da loucura da cruz passou a ser vista com cada vez mais desconfiança por uma Razão segura de si mesma: “Depois de Port-Royal, será necessário esperar dois séculos – Dostoievski e Nietzsche – para que o Cristo reencontre a glória de sua loucura, para que o escândalo tenha novamente um poder de manifestação, para que o desatino [*déraison*, desrazão] deixe de ser apenas a vergonha pública da razão” (Ibidem, p. 156).



A própria figura de Cristo é ainda, durante certo período, tomada como símbolo desta loucura: embora tenha liberado a Cruz da sua dimensão de ultraje, escândalo ou vilipêndio, a razão ocidental não conseguiu afastar a identificação, oculta sob o signo da Encarnação, entre o Cristo e todas as formas da fragilidade humana, e dentre elas a loucura – é a este papel redentor do Cristo diante de todas as formas de degradação humana que Vicente de Paula remetera o sentido e o projeto de sua fundação. Da mesma forma, é diante desta *presença* da loucura na reflexão cristã renascentista que decorre igualmente o surgimento de várias congregações e ordens religiosas dedicadas ao cuidado dos insanos (FOUCAULT, *HL*, 2012b, p. 156; 158)<sup>75</sup> – Irmãos Hospitalários, *Bons-Frères*, dentre outras. Mas, ao mesmo tempo em que a razão cristã consegue se desvencilhar do domínio da loucura, ao qual esteve por tanto tempo e tão intimamente vinculada, esta reencontra seu significado no domínio da natureza e da animalidade: a loucura é, afinal, uma das formas da Paixão, “[...] a forma última, num certo sentido, antes da morte” (Ibidem, p. 157).

A reverência e o respeito diante da loucura passam a ter significado, agora, apenas à medida que esta revela o caráter salvífico da graça: por meio da loucura, “ponto mais baixo da humanidade”, Deus quer mostrar ao homem que este pode ser “resgatado e salvo” até na deterioração máxima de sua condição humana (Ibidem). A loucura tem, outrossim, valor de *ensino* no cristianismo da Renascença – ela deve alertar os homens do perigo da queda e esclarecê-los sobre a graça dispensada pela salvação do Cristo. Por isso, diante das demais formas da desrazão, a insanidade pode ser considerada apartada em si mesma da falta moral e, portanto, exaltada. Com o abandono da loucura em favor razão, relegando-a ao caráter de animalidade, a “consciência cristã” antecipa a percepção da insanidade como “fato da natureza” (Ibidem, p. 158).

Neste ponto, a teologia da Idade Clássica não manifesta nenhuma oposição à administração dos sacramentos ao insano: desde que este demonstre, ao menos exteriormente, os sentimentos de arrependimento e penitência por seus atos, “[...] um louco pode ser ouvido em confissão e receber a absolvição” (Ibidem, p. 209), pois ainda que em todas as suas ações ele pareça estar fora de sua razão, as autoridades eclesiásticas devem consentir pela possibilidade de que tal indivíduo tenha sido inspirado a este propósito, de algum modo não tangível pelo conhecimento humano, tal como uma iluminação divina, mediante a ação do próprio Espírito Santo. Além do mais, seria possível julgar o estado de sua alma quando da

---

<sup>75</sup> É importante destacar, também, as congregações femininas que surgem neste mesmo período, tais como as *Soeurs Hospitalières* do *Hôtel-Dieu de Caen* e do *Hôtel-Dieu de Vire*, professando cada qual uma regra distinta, e das *Soeurs de Saint Paul de Chartres*, todas fundadas na França durante o século XVII com a finalidade *específica* de prestar assistência nestas casas de internamento.

manifestação de sua insanidade? Resolve-se, assim, o aspecto soteriológico da condição do insano: “Sem dúvida nenhuma, o louco será salvo, seja o que for que tenha feito durante sua loucura: sua alma esteve afastada durante esse tempo, protegida da doença e preservada, pela própria doença, do mal. A alma não está suficientemente comprometida na loucura para pecar nela” (FOUCAULT, *HL*, 2012b, p. 210).

\*\*\*

Na outra ponta da experiência religiosa clássica da loucura, encontra-se a *profanação*. Até o século XVI, a profanação por “blasfêmia” era punida com rigorosos castigos, que são paulatinamente reduzidos no período das lutas religiosas, mas retorna aos rigores iniciais durante a Contrarreforma; por fim, a partir da segunda metade do século XVII, e até fins do XVIII, os “blasfemadores” passam a ser confinados nos muros do internamento (Ibidem, p. 93).

Em sua interioridade, o problema da profanação e da blasfêmia não passam, na verdade, de uma desordem do discurso: “[...] extravagância da palavra que está a meio caminho entre a perturbação do espírito e a ausência de piedade do coração” (Ibidem, p. 94). Tratando-se de um “meio caminho” entre o *domínio do sagrado* e o *domínio do patológico*, no interior da mesma encontram-se também outras práticas sacrílegas e de violação dos direitos da religião: a feitiçaria, a magia, a alquimia e a adivinhação estão entre aquelas práticas que, na Era Clássica, passam a ser consideradas como faltas morais, suscitadoras da desordem social (Ibidem, p. 95).

Tais faltas continuam sendo punidas até o século XVII com a pena máxima – a saber, a morte na fogueira –, quando não há retratação. A partir da segunda metade do mesmo século, no entanto, diminuem as punições severas, pois estas deixam de ser compreendidas em sua “eficácia sacrílega”; tomadas, agora, como estímulo à ilusão e ao erro, estas práticas esotéricas passam a ser consideradas meros desvios da razão, e os que as praticam, internados no Hospital Geral. Marca-se, desta forma, um rompimento entre estes domínios – de um lado, o sistema de práticas e a crença dos que a praticam e, do outro, o juízo dos que as condenam – tendendo, assim, à dessacralização: “Dia virá em que a profanação e toda sua gestualidade trágica terá apenas o sentido patológico da obsessão” (Ibidem, p. 97).

Os temas da feitiçaria e da magia, em sua relação com a medicina, serão trabalhados pelo filósofo, de forma mais detalhada, em um texto posterior à publicação de *HL*, apresentado no Colloque Royaumont de 1962, organizado por Jacques Le Goff, e publicado apenas em 1968, no interior das coletâneas deste colóquio<sup>76</sup>. Neste texto, intitulado *Les déviations religieuses et le savoir médical*, Foucault retoma a crítica das visões retrospectivas da medicina, que tende a considerar todos os fenômenos relacionados à experiência da loucura anteriores ao surgimento da psiquiatria a partir da dicotomia entre o normal e o patológico. Para o autor, tal postura deve-se ao jogo, dado a partir da consciência moderna, de excluir aquilo que lhe é estranho a fim de incluí-lo nas explicações racionais. Para Foucault, no entanto, tal visão retrospectiva não deve nos iludir: a linha divisória que se estabelece entre o normal e o patológico pôde ser formulada apenas em um período muito recente, presente apenas a partir dos textos de Bichat, na transição dos séculos XVIII ao XIX; antes desta data, “[...] o mundo ocidental conheceu, e durante milênios, uma medicina que repousa sobre uma consciência da doença onde normal e patológico não organizam as categorias fundamentais” (FOUCAULT, *DE I*, 2001e, p. 653).

O debate que fundamenta esta análise encontra-se nos escritos de um conjunto de médicos do final do século XVI – nomeadamente, Wier, Molitor e Erastus – que trataram sobre a culpabilidade real das feitiçarias, se deveriam ou não ser condenadas à pena capital. Ao mesmo tempo, tratou-se de um debate sobre a influência real ou imaginária dos pactos diabólicos e de como estes poderiam se constituir, na verdade, como uma “alteração dos poderes psíquicos do homem sob o efeito de uma intervenção demoníaca” (Ibidem). Uma discussão que não passa, de acordo com Foucault, pela mesma linha de análise empregada por outros demonologistas, não médicos, deste período – como Sprenger, Scribonius ou Bodin – cujo exame das possessões demoníacas e dos casos de feitiçaria teriam passado por outros temas. No caso do debate entre os três médicos supramencionados, ele não tinha por objetivo determinar ou não se os demônios existiam e se manifestavam aos homens; tratava-se, neste caso, de “[...] se interrogar-se sobre seus modos de manifestação, sobre a maneira pela qual sua ação se transmite e se esconde sob as aparências. Não o conflito entre a natureza e o sobrenatural, mas debate difícil sobre o modo de verdade da ilusão” (Ibidem, p. 654).

Na questão da culpabilidade, por exemplo, o problema que se colocava era o seguinte: Devem as mulheres investigadas por feitiçaria serem consideradas culpadas e, portanto,

---

<sup>76</sup> Publicado em LE GOFF, J. (ed.). *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle*, XI<sup>o</sup> - XVIII<sup>o</sup> siècle. Paris: Mouron et É.H.É.S.S., 1968, p. 19-29. (Coloque de Royaumont, 27-30 mai 1962). As traduções das citações deste texto são de nossa autoria.

condenadas pelo seu próprio “embruxamento”? Para Molitor, a resposta será positiva, pois com seus atos, estas mulheres teriam renegado a Deus e se aliado ao diabo; deveriam portanto, ser condenadas à morte, extirpando assim de uma vez este mal, nas chamas “purificadoras” da fogueira. Erastus, por sua vez, acreditando que estas bruxas “[...] não podem fazer nada destas maravilhas que se estima comumente que elas fazem”, ainda assim defendia a execução destas, “[...] não tanto pelas coisas que elas fazem ou querem fazer, mas sim por sua apostasia e revolta da obediência a Deus”, e também “pela aliança contratada com o diabo” (ERASTUS apud FOUCAULT, *DE I*, 2001e, p. 653).

Wier, no entanto, posiciona-se contra a condenação, inserindo nesta problemática um novo elemento de análise: a necessidade de ver nestas que se entregam à feitiçaria “muitas mulheres loucas e de espírito débil” (WIER apud FOUCAULT, *ibidem*). Seu raciocínio conduz-se pelas seguintes premissas: se o demônio é capaz de seduzir os homens, se é capaz de enganá-los, de agir sobre seus corpos, é apenas por uma permissão especial de Deus, que o consente apenas como consequência da queda (o pecado original), possuindo um poder muito limitado sobre as coisas e os corpos. Já sobre os espíritos, possui maior poder, e muito mais entre aqueles seres mais frágeis, nos quais “[...] a vontade e a piedade são os menos fortes” (FOUCAULT, *idem*, p. 654). Em especial, são três as categorias de seres humanos mais suscetíveis ao domínio maléfico do demônio, de acordo com Wier: as mulheres; os melancólicos; os insensatos.

As mulheres primeiro: “O Diabo, inimigo sutil, ardiloso e cauteloso, induz de bom grado o sexo feminino, o qual é inconstante em razão de sua compleição, de crença leve, malicioso, impaciente, melancólico por não poder comandar suas afecções, e principalmente as velhas débeis, estúpidas e de espírito cambaleante” [...]. Os *melancólicos*, igualmente, que “por pouco de perda ou outra coisa, se entristecem levemente, como diz Crisóstomo nestas palavras: todos estes que o Diabo engana, ele os engana mediante enfado [*fâcherie*] ou tristeza” [...]. Enfim, os *insensatos*: “E tal como pelos humores e vapores, o uso da razão está interessado nos bêbados, nos frenéticos, assim o Diabo que é um espírito pode facilmente, mediante a permissão de Deus, os perturbar, os acomodar a suas ilusões e corromper a razão [...]” (WIER apud FOUCAULT, *ibidem*, grifos do autor).

O diabo, que nada pode contra a ordem natural do mundo, sobre a qual Deus não lhe concedeu nenhum domínio, pode, no entanto, influir sobre os seres humanos, e apenas igualmente sob concessão divina, utilizando-se, para isso, da fragilidade destas criaturas, a fim de lhes perturbar a mente para com isto obter o controle sobre suas almas (FOUCAULT, *idem*, p. 655). E como tal influência nada pode em relação as coisas materiais, agindo tão somente sobre o espírito, tratava-se, deste modo, não apenas para Wier como também para

Molitor e Erastus, de precisar qual o *locus* desta atuação; na esteira de Sprenger, identificam-no então, com a própria imaginação, lá onde se encontram abertas as portas ao engano:

[...] o demônio agirá sobretudo mediante o engano: nada será mudado à ordem das coisas exteriores; mas tudo será perturbado em sua aparência, nas imagens que são transmitidas à alma. Uma vez que o homem tem o poder, como já explicara Sprenger, de ressuscitar por sua própria vontade as imagens das coisas que não existem mais, o demônio, com mais forte razão detém um poder semelhante: não é ele, quando a vontade do homem está adormecida, que comanda os sonhos [*rêves*] [...]? O demônio é o mestre dos sonhos [*songes*], a grande potência enganadora; e, como ele não tem o poder de suspender as leis da natureza, ele dá aos homens somente, por sonhos [*songes*] e imagens, a falsa certeza que ele detém este poder (FOUCAULT, *DE I*, 2001e, p. 655).

A ação demoníaca é localizada, portanto, na superfície do cérebro, onde a imaginação se forma e a intervenção maligna pode, assim, operar. “É falso que as feiticeiras percorrem milhares de estádios no silêncio da noite para se entregar ao sabá”, dirá Molitor; na verdade, tais fantasias não passam de um “[...] brinquedo dos sonhos [*songes*] ou de qualquer ilusão poderosa... que o Diabo imprimiu em seu cérebro” (MOLITOR apud FOUCAULT, *ibidem*). A imaginação, portanto, é a sede de onde partem estas ilusões; é no interior dos corpos, nos seus sentidos, nos seus nervos, que se formam as fantasias (*fantasmes*), e aonde, precisamente, a influência do demônio pode se fazer sentir, neste estranho “direito de vizinhança”:

[...] quando ele abala os nervos próximos do cérebro, ele deve, ao mesmo tempo, excitar os órgãos dos sentidos para que a fantasia [*fantasme*] seja assumida pela própria realidade; e o corpo será apanhado neste grande engodo [*duperie*], que faz aparecer o diabo ao espírito entontecido das feiticeiras [...] Assim, a operação demoníaca, que se estendia da imaginação aos nervos e de lá aos órgãos dos sentidos, se propaga, ganha o corpo dos outros, seus sentidos, seus cérebros e sua imaginação, formando uma vegetação espessa que não é menos real por excluir o mundo exterior (FOUCAULT, *idem*, p. 656).

Por meio desta operação, os médicos demonistas do século XVI conseguiram efetuar, ao mesmo tempo, a determinação da mecânica das influências diabólicas – que, um século mais tarde, será reclamada novamente, pelo saber médico, para a análise dos casos de possessão –, ao mesmo tempo em que escaparam ao perigo de negar a existência desta figura maligna, tratando tais casos como simples frutos da imaginação, recusando-lhes a efetiva atuação operada ao nível dos corpos, já que “[...] negar as modificações físicas porque as operações que as constituem são imaginárias é ser, por sua vez, vítima dos sortilégios de Satã: ao se endereçar apenas às imaginações já agitadas, ao proceder mediante fantasias [*fantasmes*]

e por sonhos [*songes*], Satã sabia bem que se o temeriam menos e que se terminará por não mais crer em sua potência” (FOUCAULT, *DE I*, 2001e, p. 657).

Circunscrevendo, assim, os poderes físicos da feitiçaria e da possessão nessa cadeia que vai dos sentidos ao cérebro, da ilusão à imaginação, o saber médico do século XVI – Wier, Molitor, Erastus – fora capaz, assim, de “enraizar o demoníaco” na profundidade dos corpos; ação esta que, dois séculos mais tarde, possibilitará fazer com que todas as figuras religiosas aparentadas à fantasia e ao fantástico sejam reduzidas à pura insensatez, mas não ainda no século XVI, “[...] em uma época onde o imaginário não é o inexistente, nem o corpo a natureza” (Ibidem, p. 658).

Transita-se, desta forma, da percepção sobre a magia e a feitiçaria como impiedade e engano, antes da Era Clássica, à extravagância, a partir do século XIX, quando passa a ser, então, tratada no domínio das patologias. Dada a proximidade entre a libertinagem e o erro religioso, nos domínios da desrazão, o internamento é proposto, doravante, como uma espécie de recondução segura à uma verdade moral outrora perdida, “[...] casa de força para a verdade”, na qual se reencontrarão também aquelas “vítimas morais” da libertinagem erudita, que nada mais é do que impiedade na liberdade de pensamento e de expressão (Idem, *HL*, 2012b, p. 99-100).

\*\*\*

Procuramos destacar, nesta seção, o papel que Foucault atribuiu, nestes textos de 1961 e 1962, à experiência religiosa como constituidora de percepções sobre a loucura na passagem do Renascimento à Idade Clássica. Percepções estas que são construídas a partir de quatro elementos distintos. Em primeiro lugar, por meio daquelas práticas institucionais cristãs que, estando na origem do internamento, puderam tomar o louco e a loucura como objetos da caridade cristã, assimilando-os assim às figuras da *miséria*. Em segundo lugar, pela visão escatológica de mundo, diante da qual a loucura é vista, simultaneamente, como *castigo* e *salvação* – castigo divino imposto pela “doença” que é a loucura, ao mesmo tempo em que esta é percebida como o lugar no qual se opera a própria salvação do louco, mediante a humilhação e a aceitação de seu sofrimento –, bem como intuição da figura de um *outro mundo*, o mundo futuro, que o louco testemunha com sua loucura e do qual ele é, para os homens de seu tempo, sinal e aviso. Terceiro, pela literatura médico-demonista que, ao tratar dos casos de possessão diabólica e feitiçaria no século XV e XVI, pôde relacionar, num

contexto mais amplo, todos os elementos da fantasia e do sonho presentes nessas narrativas do fantástico como elementos pertencente à imaginação e ao engano, localizando-as em seu espaço de ação – na interioridade dos corpos, nessa “grossa vegetação” que vai dos sentidos ao cérebro, e do cérebro aos demais membros do corpo –, permitindo assim passar tais experiências do âmbito espiritual-teológico para o nível da experiência médica. E, por fim, como quisemos demonstrar em nossa leitura, pela compreensão da literatura mística produzida entre os séculos XIV e XVI, no interior da qual a loucura pôde ser então percebida na sua duplicidade de caráter: como reconhecimento, ao mesmo tempo, dos *limites* da razão humana frente à incomensurabilidade Divina – cuja Sabedoria é inexprimível, inalcançável e intangível, e diante da qual toda razão humana não pode ser considerada nada além de loucura –, bem como da predisposição necessária para se lançar no abismo desta Inefabilidade, dada na forma do despojamento total das “seguranças” da razão, simbolizada na imagem da “nau” abandonada a si mesma, perdida no infinito oceano da Sabedoria divina, que, para os homens, é loucura...

Em nossa próxima seção, retomaremos esta passagem do Renascimento à Idade Clássica, a partir do cotejamento entre *História da Loucura* e *As palavras e as coisas*, procurando identificar as discontinuidades que se estabelecem entre as *épistémès* de cada época, e tomando a questão cartesiana como fio condutor de uma problematização acerca da *descontinuidade* das percepções sobre a mística nesta passagem. Por fim, na quarta seção, voltaremos ao problema da mística, procurando compreender como ela pôde ser transportada desde uma *experiência da desrazão* na Idade Clássica, para a forma duma patologia pelo pensamento médico-psiquiátrico na modernidade, procurando ver, em seu *enclausuramento* junto às outras figuras da loucura, a razão de tal transposição.

## **2. A QUESTÃO CARTESIANA E O OCULTAMENTO DA MÍSTICA ENTRE AS FORMAS DA DESRAZÃO: UMA PROBLEMATIZAÇÃO**

Em *As palavras e as coisas*, Foucault identificou duas grandes discontinuidades na formação dos quadros epistemológicos da cultura ocidental: uma primeira, que se dá em meados do século XVII, e que inauguraria a Idade Clássica, e outra que, na aurora do século XIX, marcaria propriamente o início da Modernidade (FOUCAULT, *PC*, 2007, p. XIX), caracterizada por mudança maciça do quadro das positivities ocorrida na passagem da Era

Clássica para o período moderno. É nesta curva do século XIX que a experiência mística foi, enfim, transformada em delírio, patologizada segundo a forma da neurose, e da neurose histórica em particular. Esta segunda descontinuidade, caracterizada pela constituição da História como elemento regulador das *epistémês* e solo no qual estas podem ser erguidas (FOUCAULT, *PC*, 2007, p. 299-301), é precedida, no entanto, de uma etapa mais fundamental, que se encontra na raiz desse processo de ocultamento e silenciamento dos modos da desrazão, as quais, passando pelas formas concretas do internamento, desembocarão na constituição das ciências da psiquê já no limiar da modernidade.

Foucault trata então de determinar, já em *História da Loucura*, em que evento ou acontecimento se assenta o processo originador desta separação entre razão e desrazão, e que terá sua consequência imediata no ocultamento da mística no século XVII – processo o qual o filósofo irá reconhecer naquilo de passará então a denominar de *momento cartesiano*. Para estabelecer, no entanto, os contornos desta separação, é preciso recordar algumas das características que antecedem este quadro epistemológico emoldurador da ciência do século XVII, a saber, o período a que costumamos denominar de Humanismo Renascentista.

Na obra de 1966, Foucault tenta delinear algumas de suas figuras, reconhecendo o papel desempenhado, neste período, pela redescoberta dos textos antigos, muitos deles guardando certa relação com o fantástico e o onírico, assegurando-se de que “[...] os conhecimentos do século XVI eram constituídos por uma mistura instável de saber racional, de noções derivadas das práticas da magia e de toda uma herança cultura, cujos poderes de autoridade a redescoberta de textos antigos havia multiplicado” (Ibidem, p. 44), dos quais emergem certos elementos que percorrem os contornos da *epistémê* deste período, delimitando uma espacialidade na qual se entrecruzam “[...] a fidelidade aos antigos, o gosto pelo maravilhoso e uma atenção já despertada para esta soberana racionalidade na qual nos reconhecemos” (Ibidem).

A erudição toma aqui a forma de um importante modo de conhecimento, circunstanciado pela herança dos textos legados pela Antiguidade, em torno dos quais se constitui propriamente uma tradição hermenêutica permeada pela busca de decifração dos signos da natureza:

Não há diferença entre essas marcas visíveis que Deus depositou sobre a superfície da Terra, para nos fazer conhecer seus segredos interiores, e as palavras legíveis que a Escritura ou os sábios da Antiguidade, esclarecidos por uma luz divina, depositaram nesses livros que a tradição salvou. *A relação com os textos é da mesma natureza que a relação com as coisas; aqui e lá são signos que arrolamos.* [...]. Que deveríamos somente recolher, se não fosse necessário aprender sua língua, ler seus textos, compreender o que dizem (Ibidem, p. 46, grifo nosso).



Os textos antigos estabelecem uma relação de similitude com a própria verdade do mundo, da qual o saber do passado traz as marcas daquela luz originária capaz de instaurar a ordem na natureza; está, desta forma, para as verdades do mundo tal como a *Divinatio* está para o desvelamento dos segredos da natureza – ao mesmo tempo imagem e mistério, signo e correspondência. A verdade dos signos desempenha, de tal modo, a função de um elo de *emulação* entre a *eruditio* e a *divinatio*: “A verdade de todas essas marcas – quer atravesse a natureza, quer se alinhem nos pergaminhos e nas bibliotecas – é em toda parte a mesma: tão arcaica quanto a instituição de Deus” (FOUCAULT, *PC*, 2007, p. 47). *Divinatio* e *eruditio* foram, assim, tomadas ambas como objetos duma hermenêutica neste período.

A descontinuidade que se passa entre estes saberes do século XVI e a nova ciência do século XVII atinge precisamente essa malha que estabelece laços contínuos e vínculos incessantes entre o mundo dos homens e a mente divina<sup>77</sup>. Tal nova época do saber e da cultura ocidentais, à qual convencionamos denominar “barroco”, rompe com a semelhança, vislumbrando nela a fonte de todos os enganos e das imprecisões às quais o saber pode se submeter. Há aqui, então, uma primeira indicação do papel de Descartes no estabelecimento desta ruptura: citando um trecho das *Regulae ad directionem ingenii*<sup>78</sup>, Foucault assinala que esta obra é aquela onde justamente se decreta o encerramento da idade do semelhante: “quando se descobrem algumas semelhanças entre duas coisas, atribuir tanto a uma como à outra, mesmo sobre os pontos em que elas são na realidade diferentes, aquilo que se reconheceu verdadeiro para somente uma das duas que se receitar” (DESCARTES apud FOUCAULT, *idem*, p. 70).

Embora já possa ser encontrada, no *Novum organum* de Bacon, uma crítica da semelhança em seu juízo acerca dos ídolos do conhecimento, a crítica baconiana, no entanto, de acordo com Foucault, não teria decretado de forma imperativa uma dissipação das mesmas. Ao contrário, em Descartes, a crítica efetuada é da ordem da exclusão: “Se Descartes recusa a semelhança, não é excluindo do pensamento racional o ato de comparação, nem buscando limitá-lo, mas, ao contrário, universalizando-o e dando-lhe assim sua mais pura forma” (FOUCAULT, *idem*, p. 70-71). Exclusão esta que, para Foucault, funda-se na relação que o

<sup>77</sup> Alain de Libera e Étienne Gilson irão precisar justamente que, no período compreendido entre os séculos XIII e XV, há um retorno às formas neoplatônicas do cristianismo primitivo, com a reintrodução da teologia mística dionisiana (referente a Pseudo-Dionísio) já desde o século XII, e a sucessiva retomada da fórmula do “conhecimento pela união” pelas escolas místicas da Baixa Idade Média, desde Thomas de Verceil a Eckhart von Hochheim; cf. LIBERA, 1994, p. 33-37; GILSON, 2013, pp. 703-728; 856-874.

<sup>78</sup> Em português, traduzido como *Regras para a direção do espírito*. Pela datação, é possível afirmar que Foucault utiliza a edição de Ferdinand Alquié, publicada pela Garnier em 1963.

filósofo moderno estabelece entre as noções de método, progresso e diferença: dada a redução ou fragmentação da complexidade em séries ordenadas de ideias simples, reconhecidas em termos de sua unidade e identidade, o progresso do conhecimento só pode se dar à medida que as diferenças passam então a ser compreendidas na forma limitada de *efeitos secundários* do processo dedutivo – “*diferenças* que podem ser pensadas na ordem das *inferências*” (FOUCAULT, *PC*, 2007, p. 75). Torna-se necessário, portanto, compreender o impacto deste acontecimento para a história do pensamento no Ocidente:

Tudo isso teve grandes consequências para o pensamento ocidental. O semelhante, que fora durante muito tempo categoria fundamental do saber – ao mesmo tempo forma e conteúdo do conhecimento – se acha dissociado numa análise feita em termos de identidade e de diferença; [...] a comparação não tem mais como papel revelar a ordenação do mundo; ela se faz segundo a ordem do pensamento e indo naturalmente do simples ao complexo. *Daí, toda a epistémê da cultura ocidental se acha modificada em suas disposições fundamentais* (Ibidem, grifos nossos).

Com Descartes, assim, o pensamento clássico distancia-se da similitude, já que esta não pode mais colocar-se como fundamento do saber; não lhe cabe mais ocultar os indícios da presença divina no mundo e o encadeamento de seus desígnios num contínuo que se vincula aos liames das coisas criadas; trata-se, agora, de denunciá-la em seu equívoco, mediante o exame de suas cadeias, a partir das categorias de *identidade* e *diferença* (Ibidem, p. 70). Organiza-se, assim, uma nova ordem dos saberes, marcada por uma reconfiguração da compreensão sobre os vínculos entre as coisas, das coisas em relação a si mesmas e das palavras em relação as coisas, que não mais se encontrarão vinculadas na mesma corrente das emulações, mas que de agora em diante, procurarão demonstrar o signo de sua identidade, na exclusão de suas diferenças. A esta nova configuração dos saberes, poderemos chamá-la de Racionalismo:

Podemos, se quisermos, designá-lo pelo nome de ‘racionalismo’; podemos, se não tivermos na cabeça senão conceitos prontos, dizer que o século XVII marca o desaparecimento das velhas crenças supersticiosas ou mágicas e a entrada, enfim, da natureza na ordem científica. Mas o que cumpre apreender e tentar restituir são as modificações que alteraram o próprio saber, nesse nível arcaico, que torna possíveis os conhecimentos e o modo de ser daquilo que se presta ao saber (Ibidem, p. 75-76).

Onde se operam, no entanto, estas alterações? Quais são os elementos que teriam permitido encetar estas modificações, se não a simples superação destas “crenças mágicas e supersticiosas”? Para Foucault, um conjunto de substituições que se põe em curso na passagem dos séculos XVI ao XVII e que formam o *tableau* desta epistémê: em primeiro lugar, as analogias que estabelecem as ordenações hierárquicas entre os seres são deslocadas

para dar lugar à análise dos elementos, dada na forma da simplificação do complexo em pequenas partes individualmente identificáveis, de forma clara e precisa; em segundo lugar, a substituição do infinito que até então tivera lugar no jogo indefinido das semelhanças, pela finitude que se estabelece agora nesta enumeração mais completa possível dos elementos dispostos nas séries que avançam do simples ao complexo; em terceiro lugar, a possibilidade de uma compreensão absoluta das diferenças mediante justamente tal enumeração, amparada pela comparação dos seres na ordem das identidades; em quarto lugar, o estabelecimento destas identidades e a reconhecimento de tudo aquilo que se distancia destas identidades constituídas, mediante a substituição do ato de aproximar pelo de discernir; e, por fim, como consequência da distinção entre discernimento e comparação, a separação entre história e ciência: “De um lado, haverá a erudição, a leitura dos autores, o jogo de suas opiniões [...]” e, do outro, “em face dessa história e sem comum medida com ela, erguem-se os juízos seguros que podemos fazer pelas intuições e seus encadeamentos” (FOUCAULT, *PC*, 2007, p. 76).

Embora sejam reconhecíveis nestas cinco substituições apontadas por Foucault aqueles quatro preceitos cartesianos apresentados na segunda parte de seu *Discours de la méthode*, o nosso autor destaca que tais substituições pertencem a um quadro que antecede o desenvolvimento do cartesianismo, e que se estabelece como anterioridade no qual a própria formulação cartesiana é possível; apresenta-se, assim, como seu quadro epistemológico ou sua condição de possibilidade, tratando-se de um fenômeno cultural comum do século XVII, e em relação ao qual o cartesianismo poderia ser reconhecido tão somente como um efeito de superfície.

Deste modo, Foucault torna clara a necessidade de reconsiderar o lugar ocupado pelo cartesianismo diante de um conjunto de pontos de ruptura que marcam esta descontinuidade posta curso na passagem do saber da *Renaissance* para o pensamento clássico. Houve, em primeiro lugar, uma defasagem da linguagem, que deixa de ser o signo, imagem ou figura dos seres existentes; ela transita para o lado da neutralidade, abrindo espaço para a percepção evidente, que a partir de agora se encarrega da tarefa de manifestar a verdade, cabendo à linguagem a função de transcrever estas percepções e, no máximo, traduzir esta verdade, se assim for capaz. O *mecanicismo* enquanto modelo de explicação do funcionamento dos corpos, que de acordo com Foucault teve curta influência, restringindo sua duração às últimas décadas do século XVII, também desempenha um papel importante na transformação destes saberes, em especial os da ciência médica. Também há, segundo Foucault, todo um processo crescente de aplicação da matemática no desenvolvimento destas ciências que começam a despontar no período em questão. Mas estes três mecanismos, segundo o autor, são

secundários diante da relação que a modernidade irá travar com a *máthesis*, compreendida como “[...] ciência universal da medida e da ordem” (FOUCAULT, *PC*, 2007, p. 78).

Diante deste entendimento, seria preciso considerar que a descontinuidade que possibilita a irrupção desta nova *epistémê* a que se denomina clássica encontra-se estabelecida precisamente nesta visão emergente sobre a ordem e a medida das coisas:

Pois o fundamental, para a *epistémê* clássica, não é nem o sucesso ou o fracasso do mecanicismo, nem o direito ou a impossibilidade de matematizar a natureza, mas sim uma relação com a *máthesis* que, até o fim do século XVIII, permanece inalterada. Essa relação apresenta dois caracteres essenciais. O primeiro é que as relações entre os seres serão realmente pensadas sob a forma da ordem e da medida, mas com este desequilíbrio fundamental de se poderem sempre reduzir os problemas da medida aos da ordem. De sorte que a relação de todo conhecimento com a *máthesis* se oferece como a possibilidade de estabelecer entre as coisas, mesmo não-mensuráveis, uma sucessão ordenada. Nesse sentido, a *análise* vai adquirir bem depressa valor de método universal [...]. Por outro lado, porém, essa relação com a *máthesis* como ciência geral da ordem não significa uma absorção do saber nas matemáticas nem que nelas se fundamente todo o conhecimento possível; ao contrário, em correlação com a busca de uma *máthesis*, vê-se aparecer um certo número de domínios empíricos que até então não tinham sido nem formados nem definidos. Em nenhum desses domínios ou em quase nenhum é possível encontrar vestígios de um mecanicismo ou de uma matematização; e, contudo, eles se constituíram todos tendo por base uma ciência possível da ordem” (Ibidem, grifos do autor).

Na esteira deste raciocínio, o papel central desempenhado pelo cartesianismo, comumente apontado pela tradição filosófica<sup>79</sup>, passa por um reposicionamento na analítica foucaultiana: é preciso romper com esta compreensão consolidada na história do pensamento ocidental de que, como se numa irrupção miraculosa, a influência crescente de Descartes – ou então a de Newton, se preferirmos – teria feito passar de um mundo totalmente entregue às fábulas para uma compreensão do universo constituído como um relógio perfeito, regulado pelos princípios matemáticos; ou então com aquela outra percepção, cuja posição o filósofo denota ser mais frágil, de que o racionalismo teria surgido nesta agonística de forças que opuseram a álgebra e a física, por um lado, à estas outras formas não racionalizáveis do conhecimento, que teriam permanecido como elementos vitais no interior do Classicismo. Para Foucault, “essas duas formas de análise são, uma e outra, igualmente insuficientes” (Ibidem). A ruptura entre o pensamento clássico e o saber do Renascimento, na perspectiva do

<sup>79</sup> Veja-se, por exemplo, o papel atribuído por Husserl, logo no início de *Meditações cartesianas* (§3, 49), à obra cartesiana, em seu esforço na geometrização e matematização das ciências naturais, como responsável por esta fundação de uma *ordine geometrico*, cujos axiomas influenciarão toda a ciência e a filosofia posterior (cf. HUSSERL, 1982, p. 7). Igualmente, em Lacan, encontramos atribuída a Descartes a responsabilidade pela constituição do sujeito moderno, dada pela definição de um sujeito da ciência ao mesmo tempo que pela exclusão da subjetividade ética, do sujeito de fala: “[...] um momento historicamente definido, sobre o qual talvez tenhamos de saber se ele é rigorosamente passível de ser repetido na experiência: aquele que Descartes inaugura e que se chama *cogito*” (cf. LACAN, 1998, p. 870).

autor, na anterioridade dos deslocamentos efetuados pela linguagem, pela mecânica dos corpos e pela matematização da experiência, dá-se precisamente na passagem da Interpretação para o conhecimento da Ordem: “[...] assim como a interpretação do século XVI, superpondo uma semiologia a uma hermenêutica, era essencialmente um conhecimento da similitude, assim a colocação em ordem por meio dos signos constitui todos os saberes empíricos como saberes da identidade e da diferença” (FOUCAULT, *PC*, 2007, p. 79).

O conhecimento clássico, entretanto, recoloca diante do saber a presença indelével do signo. Se antes a *Divinatio* teria se estabelecido na presunção de signos que estariam dispostos no mundo, diante do qual o conhecimento teria desempenhado precisamente a função duma hermenêutica, quer em suas formas exotéricas ou herméticas, buscando assim reconhecer nos elementos dispostos no mundo e em seu encadeamento os sinais da linguagem divina, é outra o papel que o signo desempenha na época clássica – a de esclarecer os vínculos existentes entre elementos já dados à apreensão cognitiva. Desta forma, “[...] não seria mais possível haver signo desconhecido, marca muda”, tendo em vista que o signo não preexiste à ordem do conhecimento – tal como o saber do século XVI os pensara –, mas que ele “[...] só se constitui por um ato de conhecimento” (Ibidem, p. 81); a função do signo passa, portanto, ao interno do saber, de onde extrai sua validade.

Isto não significa, no entanto, afirmar que no pensamento clássico a linguagem divina não pôde mais ser apreendida mediante os signos da natureza, mas que uma tal apreensão só é possível mediante sua imiscuição com o próprio conhecimento humano e suas impressões. Desta forma, não se trata mais de uma *interpretação* dos signos divinos, mas da evocação da *imago Dei* nos sentimentos, nas percepções e nos juízos naturais. “Já não há aí *divinatio* – inserção do conhecimento no espaço enigmático, aberto e sagrado dos signos” (Ibidem, p. 82, grifo do autor); e o conhecimento se verá, assim, livre, para estabelecer relações de certeza e de probabilidade.

Para o filósofo, esta mudança do valor do signo no pensamento clássico é, desta forma, o efeito visível de sua descontinuidade em relação ao período precedente e, ao mesmo tempo, sua condição de possibilidade. Toda a *epistémê* clássica é constituída, de certo modo, numa relação com a *Ordem*, quer seja na forma da *máthêsis* – que desempenha a função de substrato dos saberes de caráter natural, mediante a ampla utilização da álgebra, apresentada como procedimento universal –, quer na forma de uma *taxinomia*, que enfim recorre novamente aos signos para, através deles, estabelecer nova ordem naqueles elementos do mundo empírico cujas naturezas compostas não permitem a simples matematização da

realidade: “os signos estão para a ordem das naturezas compostas como a álgebra está para a ordem das naturezas simples” (FOUCAULT, *PC*, 2007, p. 99).

Uma tal ruptura já havia sido antes apontada, precisamente em *História da Loucura*, na qual Foucault teria identificado, também na passagem do Renascimento à Idade Clássica, uma descontinuidade fundamental. No entanto, nesta sua arqueologia da desrazão, e à diferença de *As palavras e as coisas*, o filósofo reconhece outro ponto nesta ruptura entre o pensamento clássico e o Renascimento, que toma lugar especificamente no exterior das formas de conhecimento, a partir daquela nova relação que teria se estabelecido entre a loucura enquanto acontecimento e sua percepção cultural-social; ruptura esta que não passa necessariamente pelo jogo dos signos e dos deslocamentos de seus significados, ou pela transposição de um saber hermenêutico para um conhecimento de tipo probabilístico, definido por estas formas ordenadas da *máthêsis*. No epicentro da gênese de uma racionalidade clássica, é na rejeição à loucura, “[...] reduzida ao silêncio pela era clássica através de um estranho golpe de força” (Idem, *HL*, 2012b, p. 45), que tal transformação pôde ser consolidada.

É igualmente em *História da Loucura* que Foucault coloca em evidência o papel desempenhado pelo pensamento cartesiano na constituição dessa ruptura fundamental. Antecipando este desenvolvimento que toma forma na obra de 1966, em que põe em evidência sua compreensão do cartesianismo como um efeito de superfície diante deste quadro maior e mais geral do deslocamento do saber da similitude para a *máthêsis*, o lugar ocupado pelas teses do filósofo de La Haye na determinação desta ruptura epistemológica é posto em questão pela primeira vez precisamente na publicação de 1961. Aqui, Foucault parte da premissa de que, numa análise inicial, é nas *Meditationes de prima philosophia* que se origina, no campo do pensamento clássico, um primeiro desconforto em torno da loucura, à medida que Descartes reconhece nela haver os mesmos erros que gerariam a desconfiança sobre a possibilidade de a razão alcançar qualquer verdade acerca da realidade do mundo exterior, assemelhando-se assim às outras formas de erro, tal como o sonho e a ilusão.

Há, todavia, um desequilíbrio entre o sonho e o erro que, de um lado, serão facilmente superados pela estrutura hiperbólica da dúvida, e a loucura que, de outro, é prontamente descartada pelo sujeito duvidante, em razão de sua inadequação aos objetivos mesmos de sua proposição no interior do método. Analisando a *Prima meditatio*, Foucault enfatiza que a forma como Descartes lida com o engano ocasionado pela loucura é diversa daquela mediante a qual ele contornará os entraves do sonho (*rêve*) e do erro (*erreur*) dos sentidos: ambos estados, muito embora possam encetar confusão no espírito daquele que pensa, neles ainda

restam alguns elementos de verdade. O erro dos sentidos não o impede, de fato, alçar-se à conclusão de que *há* coisas, e que estas estão à sua volta; da mesma forma, o sonho não é capaz de produzir imagens exceto aquelas cujas parcelas já tenham sido previamente dadas pelo conhecimento das coisas. Sono e engano, enfim, não podem “[...] levar a dúvida ao ponto extremo de sua universalidade” (FOUCAULT, *HL*, 2012b, p. 46).

O que se passa com a loucura, por outro lado, é algo inversamente presente: ela atinge a realidade mesma do “sujeito que pensa”, e não as formas exteriores daquilo que é pensado (não importa o que há no exterior, caso aquele que pensa esteja fora de sua razão); e, por outro lado, “não se pode supor, mesmo através do pensamento, que se é louco, pois a loucura é justamente a condição de impossibilidade do pensamento” (Ibidem). Mas, assim como procede em *As palavras e as coisas*, o filósofo busca superar a simples explicação, reducionista de certo modo, de que a obra de Descartes teria sido propriamente o ponto de cisão, a ruptura, a partir da qual a loucura não será mais percebida como outra coisa senão desrazão.

Como exemplo, aponta que tal mudança de posição diante da loucura já se encontra presente nos escritos de Montaigne, em especial no capítulo XXVI do Livro Primeiro de seus *Ensaaios*, no qual o renascentista francês, não obstante mantenha inicialmente seu ceticismo em relação à uma razão totalizadora – aquela que tenta alcançar um conhecimento absoluto das coisas e dos seres existentes e, ao fazê-lo, termina por aproximar-se ainda mais da loucura –, não deixa de posicionar a loucura em meio as principais formas de ilusão; percepção esta que se trata, na análise de Foucault, de uma constante no pensamento literário do século XVI. Em Descartes, esta fórmula apenas encontrará sua elaboração final: ainda que o sonho e o engano possam ser atravessados pela “luz das coisas verdadeiras”, a loucura, como figura de pensamento, excluirá a si mesma; forma contraditória do pensamento, terá de ser prontamente abandonada (Ibidem, p. 46-47).

Assim, entre Montaigne e Descartes, Foucault assinala a irrupção de um acontecimento, marcado pela sublimação da *ratio* que, no entanto, só se pôde impor mediante o mergulho da Desrazão no solo da experiência ocidental, no qual, não obstante, também espalha suas raízes (Ibidem, p. 48). Aqui reside, para o acontecimento fundamental da Era Clássica: o *racionalismo clássico* pode assim ser compreendido como produto de uma *exclusão ética* da loucura. A emergência do racionalismo na era clássica dá início a uma *escolha ética*, à qual corresponde em seu núcleo a divisão *razão-desrazão*, e na qual a exclusão cartesiana da loucura ganha lugar de destaque. Se, como vimos, a dúvida cartesiana não exige em seu percurso metodológico a exclusão das demais formas do erro e da exclusão

– pois ao mesmo tempo em que obliteram a certeza podem ser úteis como ferramentas dedutivas para alcançar a verdade –, o mesmo não se dá com a loucura, pois de antemão deve ser excluída até mesmo na mais remota possibilidade de existir. É desta forma que a dúvida foi, para Foucault, *apagada* da superfície do pensamento ocidental. Mas a loucura é assim excluída não tanto pelos obstáculos que pode opor à dúvida, quanto pela sua intrínseca relação com a vontade:

Bem antes do *Cogito*, existe a arcaica implicação da vontade e da opção entre razão e desatino [*déraison*, desrazão]. A razão clássica não encontra a ética no ponto terminal de sua verdade, sob a forma de leis morais: a ética, como escolha contra o desatino [*déraison*], está presente desde o começo em todo pensamento ordenado, e sua superfície, indefinidamente prolongada ao longo de sua reflexão, indica a trajetória de uma liberdade que é a própria iniciativa da razão (FOUCAULT, *HL*, 2012b, p. 142).

Antes, portanto, de ser definida por um projeto científico que teria dado as linhas diretoras para o saber clássico, o conhecimento do século XVI já teria feito esta opção fundamental de escapar à loucura, de contorná-la, ao partir do pressuposto de que fazendo-o, seria possível manter-se na perpétua vigilância em relação à verdade: “Existe a eterna tentação do sono e do abandono às quimeras que ameaçam a razão e que são conjuradas pela decisão sempre renovada de abrir os olhos para o verdadeiro [...]”, decisão fundada nesta opção fundamental de se pôr “[...] contra todo o desatino [*déraison*, desrazão] do mundo” (Ibidem, p. 142-143). E da mesma forma que, em Pascal, a própria imagem do homem só pode ser compreendida mediante sua relação com a razão – “posso muito bem conceber um homem sem mãos, pés, cabeça [...]. Mas não posso conceber o homem sem pensamentos: seria uma pedra ou uma besta” (PASCAL apud FOUCAULT, idem, p. 148) –, em Descartes, igualmente, o *Cogito* procuraria se ver constantemente protegido da ameaça perpetrada pela desrazão, cujos perigos continuam sendo denunciados mediante a presença admoestadora do Gênio maligno, para que assim também possa abrigar a imagem preservada de uma subjetividade ainda por fazer-se (FOUCAULT, idem, p. 158-162). A questão cartesiana inscreve-se assim, para Foucault, no abismo que se abre entre a razão e o onírico, mediante a noção do *despertar*:

Uma vez que o delírio é o sonho das pessoas acordadas, é preciso tirar os que deliram desse quase-sono, despertá-los de sua vida de sonhos, entregue às imagens, trazendo-os de volta para uma vigília autêntica, onde o sonho se apaga diante das figuras da percepção. Este despertar absoluto, que elimina uma a uma todas as formas da ilusão, era perseguido por Descartes no começo de suas *Méditations*, e ele o encontrava paradoxalmente na própria consciência do sonho, na consciência da consciência enganada (Ibidem, p. 327, grifos do autor).



Não obstante, mesmo no âmbito de uma história da loucura, a questão cartesiana não é identificada pelo nosso filósofo como um acontecimento fundamental: “Cartesiana ou anticartesiana, a medicina clássica nunca incluiu na antropologia o dualismo metafísico de Descartes. E quando a separação ocorre, não é por uma fidelidade renovada às *Méditations*, mas por um novo privilégio atribuído à falta” (FOUCAULT, *HL*, 2012b, p. 325-326). A *épistémè* moderna, que nasce na nervura dos saberes da Era Clássica, aberta a partir do século XVII por este novo pensamento da *máthêsis*, “[...] lá onde se desfazem os objetos do saber clássico” (Ibidem, p. 286), incide sobre as relações entre sabedoria e loucura; estas podem agora ser problematizadas na forma do raciocínio e da ordem: “A loucura é o lado despercebido da ordem, que faz com que o homem venha a ser, mesmo contra a vontade, o instrumento de uma sabedoria cuja finalidade ele não conhece [...]”, mas que “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” (Ibidem, p. 179).

De um modo semelhante, e mediante um processo análogo, a partir do século XIX a razão enxergou a si mesma como *dado anterior* à toda necessidade de “*exclusão ética*” da loucura, como “necessidade positiva”, ocultando assim seu caráter de *invenção*, de *produto* desta escolha. A escolha moral, todavia, permanece no cumprimento de sua precedência em relação aos juízos racionais. Deste modo, a *psiquiatria*, como “ciência positiva”, deve ser reconhecida também como fruto dessa escolha moral primordial, e não apenas o resultado da razão, passando a loucura a ser tratada como “acidente humano da doença”, dado o fato de o homem ter modificado seu “[...] relacionamento originário com a loucura” (Ibidem, p. 144). E a função do *despertar* desse sono, que até então fora desempenhada pela *dúvida* na analítica cartesiana, passa a ser executada, a partir do século XVIII, por esta forma enviesada de saber que atravessa os corpos e silencia as multiplicidades:

Entre os loucos, é a medicina que deve realizar esse despertar, transformando a solidão da coragem cartesiana na intervenção autoritária do desperto seguro de sua vigília na ilusão do desperto com sono: caminho oblíquo que atravessa dogmaticamente o longo caminho de Descartes. O que Descartes descobre ao final de sua resolução e na *duplicação* de uma consciência que nunca se separa de si mesma e que não se *desdobra*, a medicina impõe do exterior, e na dissociação entre o médico e o doente. O médico, em relação ao louco, reproduz o momento do *Cogito*, em relação ao tempo do sonho, da ilusão e da loucura. *Cogito* exterior, estranho à própria cogitação e que só pode impor-se a ela na forma da irrupção (Ibidem, p. 327, grifos do autor).

Sob o olhar circunspecto da razão, que examina a loucura mediante as estruturas do racional, a ciência do século XIX coloca, desta forma, o louco na contínua condição de produto do olhar de um terceiro: “[...] o louco não pode ser louco para si mesmo, mas apenas aos olhos de um terceiro que, somente este, pode distinguir o exercício da razão da própria razão” (FOUCAULT, *HL*, 2012b, p. 186). Alteridade irresolúvel, o louco não pode ser algo que não um totalmente *outro*:

O louco não é manifesto em seu ser: mas se ele é indubitável, é porque é *outro*. Ora, esta alteridade, na época em que nos colocamos, não é sentida de imediato como diferença experimentada a partir de uma certa certeza de si mesma. [...] No século XVIII, essa consciência de alteridade oculta, sob uma aparente identidade, uma estrutura bem diferente, que se formula não a partir de uma certeza, mas de uma regra geral: [...] O louco é o outro em relação aos outros: o outro – no sentido da exceção – entre os outros – no sentido do universal (Ibidem, p. 183).

Mas o louco não é louco na forma mesma de seu ser. Seria preciso admitir, se assim o fosse, uma loucura substantiva, essencial, universal; mas eis que a ciência moderna já não permite conferir à loucura mais que uma função puramente predicativa, pela qual só é possível reconhecer o louco na forma do outro. Estranho posicionar-se da loucura a partir do século XVIII, “[...] *do outro lado e sob seu olhar*” – do outro lado, no interior das *estruturas do razoável*, como “diferença imediata” e “negatividade pura”; sob seu olhar, que só lhe permite reconhecer na forma de um “princípio de julgamento” (Ibidem, p. 184).

\*\*\*

Uma nova relação se estabelece, assim, entre *razão e desrazão* no saber médico do século XIX. A loucura, que antes fora silenciada pelas formas do asilo e do internamento, pode agora falar de si mesma, para que, ao falar de si, possa revelar a razão que habita na não-razão: “Tudo é razão naquilo que a loucura pode dizer sobre si mesma, ela que é negação da razão. Em suma, *uma apreensão racional da loucura é sempre possível e necessária, na exata medida em que ela é não-razão*” (Ibidem, p. 243, grifo do autor). A partir do século XVIII, a loucura só pode ser delimitada em sua relação com a razão, para que, afastada de sua anterior proximidade com o sonho e o erro, venha agora ser apresentada no quadro de sua *ruptura*, emergindo como uma “irrecusável diferença” (Ibidem, p. 182), e assim, ao final, ser compreendida não mais “[...] como razão doentia, perdida ou alienada, mas simplesmente como *razão ofuscada*” (Ibidem, p. 243, grifos do autor).

Mas se, de tal forma, a questão cartesiana não está na origem, portanto, desta ruptura constitutiva da forma como lidamos com a loucura em nossas sociedades ocidentais modernas; se, por consequência, não está igualmente na origem da descontinuidade da percepção sobre a mística, deslocada do âmbito de uma experiência positiva da loucura para a forma negativa da *desrazão* e do *delírio místico*; e se, não obstante, é imperioso reconhecer que *há* uma descontinuidade, e que esta só pode ser explicada mediante a determinação deste ponto preciso na história do pensamento ocidental – “o momento em que o grande confronto da Razão e da Desrazão deixou de se fazer na dimensão da liberdade e em que a razão deixou de ser para o homem uma ética para tornar-se uma natureza” (FOUCAULT, *DMP*, 2000a, p. 98) –, onde localizar, enfim, seu *acontecimento fundamental*?

### 3. DA DESRAZÃO AO *DÉLIRE MYSTIQUE*: A PATOLOGIZAÇÃO DA MÍSTICA PELO SABER MÉDICO-PSIQUIÁTRICO

Uma ruptura que se dá na divisão fundamental estabelecida entre a *Razão* e a *Desrazão*: iniciada no século XVII, como busca contínua de uma “ordem” mesmo onde há elementos irracionais, encontra sua concretização já no século XVIII, com uma total cisão: “[...] toda insanidade assume o aspecto do irracional” (Idem, *HL*, 2012b, p. 100). Foucault identifica, por meio dos recenseamentos procedidos no final do século XVII nas casas de internação que, além das figuras ordinariamente estabelecidas no cenário destas casas – “indigentes, vagabundos e mendigos” –, novas categorias de infelizes são destinadas à proteção pública e, concomitantemente, apartadas da caridade eclesial: “pessoas ordinárias”, “mulheres caducas”, “velhas senis ou enfermas”, “velhas infantis”, epiléticos, “mulheres senis”, “inocentes malformados e disformes”, mulheres de “espírito fraco” e “loucas violentas”, “moças incorrigíveis” (Ibidem, p. 82). Ainda em meados do século XVIII, era possível encontrar, nas casas de internamento, estas populações mistas, diferenciadas apenas episodicamente – como em Bicêtre, onde são classificados numa “divisão racional em 5 ‘empregos’” (Ibidem) –, mas geralmente igualados em suas adjetivações: “Entre todos, nenhum indício de alguma diferença: apenas a mesma desonra abstrata” (Ibidem, p. 83). Estas *figuras*, singularizadas em relação às demais representações da pobreza na Idade Média, passam a reconhecidas posteriormente no mundo uniforme da Desrazão.

Dentro desse domínio da experiência moral da loucura, é possível então distinguir grupos específicos, relacionados a três eixos principais de deslocamentos: deslocamento em

relação à sexualidade e ao ordenamento da “família burguesa”; deslocamento em relação às novas valorações dadas à “profanação”, ao “sagrado” e aos “ritos religiosos”; deslocamento, enfim, em relação ao surgimento da “libertinagem” como experiência do “pensamento livre”. São unidas, assim, na categoria da desrazão e da doença mental, as práticas de magia, de alquimia, de profanação e certos modos de expressão da sexualidade ditos *desviantes* (FOUCAULT, *HL*, 2012b, p. 84). Foucault assinala que se deve aí, a esta coabitação entre doenças venéreas e insanidade no mesmo espaço do internamento, o estigma que a loucura trouxe consigo para a “consciência moderna”. O que também esclarece como a loucura foi associada à devassidão no imaginário moderno, durante muito tempo, mas que na verdade trataram-se de aproximações desencadeadas durante a própria Era Clássica: é neste período propriamente que se inicia, para o filósofo, a justaposição destes pares – loucura e pecado, loucura e culpa, loucura e faltas contra a razão; pares que permanecem unidos, inclusive, sobre a divisa do pensamento racionalista.

Tal racionalidade, da forma como foi definida durante a época clássica, estaria fundamentada em um “sistema religioso de controle e repressão” – em suma, uma racionalidade cristã, que articula medicina e moral, à medida em que atribui uma relação de causalidade/efeito, da ordem teológico-escatológica, entre o pecado e a doença: “[...] os sofrimentos temporais nessa ordem da penitência sempre reversível em termos de eternidade, [que] pode e deve eximir o pecador dos sofrimentos eternos” (Ibidem, p. 87). Os primeiros asilos do século XIX, voltados especificamente para os doentes mentais, sofrem ainda os efeitos desse duplice tratamento moral – castigo e terapêutica –, como testemunha a posição de Pinel sobre os objetivos terapêuticos destas instituições (Ibidem, p. 88).

A experiência da *desrazão*, deste modo, nada mais é que produto e resultado das forças que procuraram forjar, no interior do internamento e a partir do final do século XVII, a verdade do homem. Ao findar desse ciclo anterior, “[...] a miséria perde o seu sentido místico”, e o cristão que, de agora em diante, deseja ir ao socorro dos necessitados, só o poderá fazer de acordo com limites estabelecidos pela “ordem e a previdência” prescritas pelo Estado (Ibidem, p. 62). O internamento, visto desta perspectiva, tratou de engendrar, no interior da Era Clássica, uma mudança de *percepção*: antes compreendida no campo da representação das formas religiosas, a loucura passa a ser limitada a partir de sua relação de oposição com a razão; pode-se tornar assim localizada, uma *presença concreta* (Ibidem, p. 103), até sofrer, no advento da modernidade, a cisão fundamental que constituirá seu duplo: não estará mais somente sujeito a um outro (pelas práticas de internamento), quanto ele

mesmo será considerado um Outro – o “estrangeiro”, o “alienado” (FOUCAULT, *HL*, 2012b, p. 134).

A loucura nasce, assim, como produto resultante de uma exclusão, um distanciamento, um silêncio e um enclausuramento, fruto destas instituições que, meio religiosas, meio civis, constituem espaços de alienação; ao mesmo tempo em que o internamento, enquanto evento, precede a classificação destas figuras sociais (Ibidem, p. 104). Crítico das visões retrospectivas da medicina, que procuram identificar essas identidades contínuas que procuram revelar ao perscrutar o devir histórico da loucura, Foucault propõe fazer emergir suas descontinuidades, assinalando o papel que certo reconhecimento posterior daquelas figuras distantes que agora se encaixam nos quadros clínicos desenhados pela psicopatologização desempenhará em tais retrospectões – como, por exemplo, no caso dos *iluminados* e os *visionários*, que serão categorizados, na modernidade, dentro dos quadros da mania e da esquizofrenia: “Os ‘iluminados’ e ‘visionários’ correspondem sem dúvida a nossos alucinados – ‘visionário que imagina ver aparições celestes’, ‘iluminado com revelações’ [...]” (Ibidem, p. 118).

A proposta foucaultiana, por outro lado, oferece nova possibilidade: abandonar a categoria de “progresso” na compreensão da loucura; fugir da “ortogênese do saber”, da qual a história da psiquiatria tradicional encontra-se embebida (Ibidem, p. 124); proceder, assim, a uma história da experiência da loucura, que permita fazer emergir estas *descontinuidades* e fazer falar estes silenciamentos inscritos nas entranhas do internamento.

\*\*\*

Ao final do século XVIII, além das causas próximas da loucura – as alterações visíveis no órgão cerebral, em suas fibras, suas estruturas, que permitam identificar a origem destas perturbações nervosas, quer sejam, perturbações da alma, que parecem constituir-se ao mesmo tempo por alterações “anatômicas” e “fisiológicas” (Ibidem, p. 218) – também entram em jogo suas causas distantes. Retomando o verbete “Mania” da *Encyclopédie*, Foucault indica que “todos os eventos da alma que sejam um pouco violentos ou exageradamente intensos podem tornar-se, para a loucura, causas distantes: ‘As paixões da alma, as contenções do espírito, os estudos forçados, *as meditações profundas*, a cólera, a tristeza, o temor, os pesares longos e pungentes, o amor desprezado...’” (Ibidem, 222, grifo nosso).

Esta distinção se dá, de modo mais evidente, segundo as “preferências teóricas ou opções morais” (Ibidem, p. 223) daquele que as descreve. Cita, por exemplo, o *Traité de l’entendement* de Dufour, no qual este identifica, como *causas evidentes* da prostração

melancólica todo tipo de ação que pode provocar, nos espíritos, “[...] grandes e repentinos pavores, violentas afecções da alma causadas por transportes de alegria ou por aguçadas afecções, longas e profundas meditações sobre um mesmo objeto, *um amor violento, as vigílias e todo exercício veemente do espírito feito especialmente à noite* [...]” (DUFOUR apud FOUCAULT, *HL*, 2012b, p. 223, grifo nosso). Da mesma forma, Black aponta para o “excesso de devoção e apego à seita dos metodistas” (BLACK apud FOUCAULT, *ibidem*) como uma das causas distantes da loucura.

O sentimento religioso, desta forma, possibilita o intermédio entre a loucura, o *irracional* e o *irreal*: o movimento irracional da alma, que se inicia ao nível do *desrazoável* [*déraisonnable*], à medida que as paixões não controladas passam a desestabilizar a unidade racional existente entre corpo e alma, ao sentir a força de sua própria violência e torpor, é capaz de esquivar-se das coerções de sua própria razão e, assim, livrar das rédeas o irreal (FOUCAULT, *idem*, p. 232). A loucura, assim liberada, encontra-se precisamente neste entrelaçamento que se elabora, no interior da cultura humanista clássica, entre o místico, o onírico e o irreal:

O caráter quase onírico da loucura é um dos temas constantes na idade clássica. [...] Há ‘sonhos naturais’ que representam aquilo que, durante a vigília, passou pelos sentidos ou pelo entendimento mas que é alterado pelo temperamento próprio do sujeito; do mesmo modo, existe uma melancolia que tem origem apenas física na compleição do doente, e que modifica, para seu espírito, a importância, o valor e como que o matiz dos eventos reais. Mas existe também uma melancolia que permite predizer o futuro, falar numa língua desconhecida, ver seres normalmente invisíveis; esta melancolia tem sua origem numa intervenção sobrenatural, a mesma que faz vir ao espírito de quem dorme os sonhos que antecipam o futuro, anunciam os eventos e fazem ver “coisas estranhas” (*Ibidem*, p. 238).

Torna-se assim evidente, para o filósofo, que a responsabilidade pela constituição de um conjunto de doenças mentais é creditada, desde o início do fenômeno da medicalização da loucura, às crenças religiosas. O verbete “melancolia” da *Encyclopédie* trata, por exemplo, a crença profundamente arraigada junto à comunidade médica de que as experiências religiosas muito acentuadas ou uma preocupação excessiva com a salvação poderiam formar um panorama geral, como que uma “[...] paisagem imaginária, um meio ilusório favorável a todas as alucinações e a todos os delírios [...]. Demasiado rigor moral, demasiada inquietação com a salvação e a vida futura pode freqüentemente fazer alguém cair em melancolia” (ENCYCLOPÉDIE apud FOUCAULT, *idem*, p. 365). Ainda no mesmo verbete, narra-se o seguinte fato, ocorrido no Hospital de Montélimar:

Observou-se [...] várias mulheres atacadas de mania e melancolia em seguida a uma missão que estiveram na cidade; eram continuamente assombradas por pinturas

horríveis que impensadamente lhes tinham sido mostradas, só falavam em desespero, vingança, punição, etc., e uma, entre outras, não queria tomar remédio algum, acreditando estar no Inferno, e que nada poderia apagar o fogo pelo qual dizia estar sendo devorada (ENCYCLOPÉDIE apud FOUCAULT, *HL*, 2012b, p. 365).

À própria liberdade religiosa se atribui uma periculosidade maior que a do déspota ou tirano; a possibilidade de expressar-se livremente – e de pregar livremente – é tida como uma das fontes responsáveis pela inquietação dos espíritos e sua conseqüente degeneração em males morais, já que os indivíduos, “[...] à força de ouvir opiniões tão diferentes, [...] se atormentam na busca da verdade” (FOUCAULT, *idem*, p. 363). Tal periculosidade aqui exposta reside, segundo a percepção de Foucault, na instabilidade da alma que, de acordo com o imaginário médico deste período, sem encontrar porto onde possa aferrar-se, permite com que as paixões tomem conta integralmente de seu juízo, tornando-a obstinada nas convicções pré-estabelecidas.

É esta a apreciação que Foucault faz acerca da posição de Pinel sobre o tema: permanecendo “[...] na linha desses médicos esclarecidos, que proibem que se dêem livros pios aos ‘melancólicos por devoção’ e, recomendando mesmo a reclusão para ‘os devotos que se acreditam inspirados e procuram incessantemente fazer outros prosélitos’” (*Ibidem*, p. 365)<sup>80</sup>, Foucault credita-lhe uma preocupação muito mais da ordem da suspeita contra os efeitos que o contato com um objeto ou devoção religiosa pode despertar em um paciente já predisposto a atribuir a estes elementos significados delirantes, que propriamente contra a experiência religiosa de uma forma geral. Para exemplificar esta análise, traz o relato de um caso fornecido por Pinel, no qual este descreve uma mulher que, após ter lido um livro religioso que lhe fizera recordar sobre o acompanhamento contínuo que, dentro da tradição católica, lhe dedica seu anjo da guarda, sucumbe ao seguinte delírio: “na noite seguinte, ela se acreditou cercada por um coro de anjos e pretendia haver escutado uma música celestial e ter tido revelações” (PINEL apud FOUCAULT, *ibidem*).

Deste modo, para Foucault, passa a ser um tema comum dentro da visão médica que começa a se estruturar a partir do século XVIII o entendimento de que as devoções pias e as experiências religiosas mais exacerbadas propiciariam um estopim para o desenlace de delírios e alucinações de todo o tipo; no entanto, segundo o filósofo, é possível identificar, na

---

<sup>80</sup> O *substrato arqueológico* da nosografia de Pinel é assim apresentado por Foucault em *O nascimento da clínica*: “Formado em Montpellier e em Paris na tradição de Sauvages e sob a influência mais recente de Cullen, o pensamento de Pinel tem uma estrutura classificatória; teve, porém, o infortúnio e a sorte, ao mesmo tempo, de se desenvolver na época em que o tema clínico e posteriormente o método anatomoclínico privavam a nosologia de seu conteúdo real, mas não sem efeitos, provisórios; aliás, de reforço recíproco” (FOUCAULT, 2011 e, p. 194).

literatura religiosa do final do século – imediatamente anterior a Pinel, portanto – a fixação numa temática mais ou menos constante: a reminiscência e o desejo de retorno a um tempo passado, no qual a religião, bem contrariamente a ser considerada mera via de transmissão do erro, fora antes tomada como um mecanismo de refreamento destas formas mais exacerbadas da experiência religiosa. Mencionando, neste ponto, a *Geschichte der Wissenschaften*, de Wilhelm Moehsen, publicada em 1781, na qual o autor faz referência a este período em que “[...] os padres estavam investido de um poder absoluto”, e que poderia ser caracterizada justamente pela ausência da ociosidade e pelo aproveitamento máximo do tempo: “[...] todo momento era escandido pelas ‘cerimônias, pelas práticas religiosas, pelas peregrinações, pelas visitas feitas aos pobres e aos doentes, pelas festividades do calendário’” (MOEHSEN apud FOUCAULT, *HL*, 2012b, p. 365). E Foucault prossegue:

Alguém se sentia em falta? Submetiam-no a um castigo real, frequentemente material, que ocupava seu espírito e dava-lhe a certeza de que o erro havia sido reparado. E quando o confessor encontrava esses “penitentes hipocondríacos que vinham confessar-se com demasiada freqüência”, impunha-lhes como penitência ou uma pena severa que “diluía seu sangue demasiado grosso” ou então longas peregrinações (FOUCAULT, *idem*, p. 366).

Prosseguindo com o comentário ao texto de Moehsen, Foucault passa a identificar os variados elementos que favorecem, neste tempo passado em que a religião impera sobre as almas, o afastamento das pessoas em relação àquelas coisas e circunstâncias que lhes poderiam causar perturbação do espírito. Em primeiro lugar, tem-se as peregrinações, que, dentre outros benefícios, são capazes de oferecer aos indivíduos que delas tomam parte uma mudança benfazeja de ambiente, assim como a separação de sua própria residência permitiria ao sujeito distanciar-se daqueles elementos que lhe são nocivos; também o exercício físico vinculado ao ato de caminhar por longas distâncias, à altura já substituídos por essas novas e cômodas formas de viajar, permitiriam assim certo esforço capaz de operar alguma ação no indivíduo. Até mesmo a própria sociedade formada com os demais caminhantes pode ser considerada, por si só, um fator de salubridade. Por fim, e o mais importante de todos, o caráter sagrado conferido à sociedade clerical é, certamente, o principal fator operativo deste antigo modo de proceder da religião, capaz de fornecer às pessoas a necessária unidade requerida e a conferição de um valor absoluto às ações humanas; mediante o exercício da suprema autoridade, pode então suprimir o erro e efetivar o castigo (*Ibidem*).

Apresentada, desta forma, a função pastoral do presbítero é então esquadrihada, mediante este olhar retrospectivo para o passado, como um exercício de poder que permite manter os sujeitos afastados do erro, manifestação do mal moral, mediante a sujeição à



autoridade do pastor e à direção eficaz que este exerce diante de toda a comunidade; mas se, por algum motivo, sua direção é afrouxada ou sua autoridade cede aos devaneios daquele que se coloca sob sua guia, devaneios estes caracterizados pelo remorso e pela maceração espiritual, tal procedimento não pode conduzir a outra via a não ser àquela que leva à loucura. A consciência religiosa é, para Moehsen, “[...] a única coisa que pode permitir ao homem escapar da alienação no delírio desmedido da falta”; mas, à medida em que esta ilusiona acerca do tempo presente, à medida em que esta põe diante de si “[...] todo um halo temporal, um meio vazio, o do lazer e o do remorso, onde o coração do homem é entregue à sua própria inquietação, onde as paixões entregam o tempo à despreocupação ou à repetição que põe diante de si, [...] a loucura pode desenvolver-se livremente” (FOUCAULT, *HL*, 2012b, p. 366).

Foucault retira igualmente, dos arquivos Clairambault, citações em que o célebre genealogista das ordens dos reis examina as associações existentes entre loucura e obsessão religiosa, do interior das quais emerge duas figuras fundamentais, a do insensato e a do obstinado. Com relação à primeira figura, toma por exemplo um indivíduo que retrata como “[...] um *insensato* que imaginava que o Pai Eterno tinha aparecido à sua frente e lhe havia dado o poder de pregar a penitência e de reformar o mundo” (FONS CLAIRAMBAULT, ms. 985, apud FOUCAULT, *idem*, p. 389). Relativo, agora, à segunda figura – a do obstinado, caracterizado precisamente por ser aquele quem coloca à disposição de sua obsessão tudo aquilo que poderia ter em si de frenesi e furor –, apresenta a descrição do seguinte sujeito: “Um certo Roland Genny foi posto na Bastilha e depois em Bicêtre por ‘visões que são da mesma espécie daquelas dos iluminados e dos fanáticos...; a simples visão de um eclesiástico o coloca num estado de furor’” (FOUCAULT, *idem*, p. 390).

A instituição do internamento encontra-se, assim, neste entrecruzamento das forças que atuam em tal passado imediato à Revolução (e a ela concomitante, em certa medida), e este novo momento que se descortina, com o alvorecer da medicina anatomoclínica no século XVIII, na dialogia razão e loucura. E muito embora uma aparente concomitância entre ambas possa ser evidenciada no final da Idade Média e desenrolar da Era Clássica, ou que o surgimento da psiquiatria na modernidade pareça ter se constituído como este processo disruptivo fundamental que se insere paulatinamente à razão e à insanidade a partir do século XIX, no entanto, de acordo com Foucault, é preciso considerar que tal disrupção já pode ser encontrada no interior mesmo desta dialogia desde a criação do internamento, desde o

momento em que a razão põe em curso suas imprecações contra a loucura no seio desta instituição:

[...] de um lado, com a medicina, temos o trabalho do conhecimento que trata as formas da loucura como outras tantas espécies naturais; do outro, um esforço de reconhecimento com o qual de certa forma se deixa a loucura falar, ela mesma, e fazer ouvir vozes que, *pela primeira vez na história do Ocidente cristão, não serão nem as da profecia, nem as do transe ou da possessão, nem as da bufonaria; vozes nas quais a loucura não fala nem por outra coisa, nem por outra pessoa, mas por si mesma*. No silêncio do internamento, a loucura conquistou estranhamente uma linguagem que é a sua (FOUCAULT, *HL*, 2012b, p. 391, grifo nosso).

Destarte, o internamento marca também uma cisão no interior da própria experiência religiosa da loucura: são as linhas divisórias por ele estabelecidas entre o permitido e o proibido, o moralmente aceito e o interdito, o são e o doente, o real e o irreal, o normal e o patológico, que permitirão estender esta mesma divisão no campo da mística cristã ocidental. Há, assim, a necessidade de pôr em curso a separação entre as experiências válidas e não válidas, as que são verdadeiramente frutos de uma intervenção sobrenatural e aquilo que não passa de um produto da imaginação do indivíduo ou, pior, de alucinações causadas por uma mente perturbada, mediante uma igual estremação entre piedades lícitas e ilícitas, fervores virtuosos e abjetos, práticas razoáveis e irrazoáveis – enfim, a linha divisória entre o normal e o patológico no domínio da espiritualidade. Como aponta Frédéric Gros (1997, p. 42-43):

Na experiência trágica que se estende do fim da Idade Média a meados do Renascimento se enlaça a prova mesma da partilha (mas não ainda consumada) razão/loucura, na urgência de um ‘debate’ que as engaja uma e outra [...]. Esta experiência trágica toma um aspecto cósmico: a grande razão do mundo (a ordem das coisas, sua natureza) é fragilizada pelas ‘ameaças’ destrutivas de uma loucura soberana que reverteria o universo num imenso furor. E toda a história posterior das consciências de loucura só se torna possível sobre o fundo do desaparecimento, do esquecimento necessário, da ocultação desta consciência trágica primitiva. Todas as formas enfim de recusa que previnem a pretensão moderna de retomar o sentido total (médico) de uma loucura na qual a experiência é já, desde sempre, fragmentada, pois se funda para nos sobre uma negação primeira.

A partir do século XVIII, cada vez mais a mística cristã vê-se compelida a responder sobre o que há de racional em suas formas, bem como a justificar o irracional de suas manifestações. As pinturas de Goya são representativas deste período, testemunha de uma linguagem no qual a loucura não apenas fala, mas amplia a amplitude de seu grito e a profundidade de seu discurso (FOUCAULT, *HL*, 2012b, p. 524). À diferença, portanto, dos temas desenvolvidos pela espiritualidade cristã nos séculos XIV, XV e XVI, em sua profunda relação com a desrazão – loucura da Cruz e abandono total da razão na confiança irresoluta diante da Providência divina, compreendido como o mais alto grau do voo da alma ao divino

–, a partir dos séculos XVII e XVIII, a mística cristã passará a sentir os efeitos da crescente *racionalização* de seus objetos e da necessidade de determinação dos objetivos de sua atuação.

A preocupação constante dos movimentos reformados e dos jansenistas sobre os limites da loucura e da religião – ou, se quisermos, da *religião nos limites da razão* – caracteriza, portanto, o elemento originário de uma série de sucessivas transformações que irão incorrer na forma como a experiência religiosa será tratada a partir dos séculos XVIII e XIX, e que culminarão na sistemática desconfiança que tanto a psiquiatria quanto, posteriormente, a psicanálise irão manter em relação à esta.

A própria ação das comunidades reformadas, nos países do norte da Europa, junto aos doentes e insanos, foi marcada por esta racionalização, constituindo-se, assim, de forma distinta daquela praticada, por exemplo, pelas comunidades religiosas católicas da França setecentista. Como modelo desta discrepância, tomará a comunidade dos *quakers*<sup>81</sup> que, na Holanda e na Inglaterra, assumem como função “espiritual” a constituição de instituições destinadas à assistência aos insensatos, mas cujo estabelecimento engendra, ao mesmo tempo, no interior da comunidade, o debate sobre o grande perigo existente na experiência religiosa da desrazão:

[...] certas formas dessa experiência situavam-se no equívoco do bom senso e da loucura; e foi-lhes necessário, sem dúvida, a cada momento fazer a divisão entre um e outra, enquanto enfrentavam a pecha de alienação que não paravam de atribuir-lhes. Essa é provavelmente a origem do interesse um pouco suspeito que as Sociedades dos Amigos manifestaram pelo tratamento dos loucos nas casas de internamento (FOUCAULT, *HL*, 2012b, p. 462).

E não apenas na Sociedade dos Amigos esta preocupação se encontra latente: segundo o filósofo, está presente também nos místicos protestantes do início da modernidade, bem como nas considerações dos últimos escritores jansenistas posteriores a Port-Royal. “Em todo

---

<sup>81</sup> Originalmente conhecida como *Religious Friends Society* (“Sociedade Religiosa dos Amigos”), o *Quakerismo* foi um movimento surgido no século XVII na Inglaterra, nascido da difusão dos ideais calvinistas na então já estruturada Reforma Anglicana. Tal como no movimento puritano, os *quackers* defendiam a importância de uma experiência religiosa individual, pautada na relação imediata entre Deus e o crente, mediante a ação direta do Espírito Santo na alma do indivíduo que, desta forma, se torna portador de uma “luz interior” (*inner light*); é sob a direção desta luz interior que esta organização, à diferença do puritanismo, acredita ser desnecessária toda forma de interpretação exterior, baseada em uma tradição ou na figura de um líder religioso (precisamente a função dos *presbíteros* para os puritanos). Foram, desta forma, considerados heréticos tanto pelos anglicanos quanto pelos puritanos, e vítimas de várias perseguições movidas pelo próprio Parlamento inglês, motivo pelo qual muitos emigraram para as colônias britânicas em fins do século XVII e início do XVIII, em especial para os Estados Unidos. Cf. Adrian DAVIES, *The Quakers in English Society, 1655-1725*, 2000, p. 11-72.

caso, como muitas seitas religiosas do final do século XVII e começo do XVIII, se verão presos no grande debate da experiência religiosa e do desatino [*déraison*, desrazão]” (FOUCAULT, *HL*, 2012b, p. 462)<sup>82</sup>. De qualquer modo, a formação dos *retreats* pela Sociedade dos Amigos evidenciará esta evolução dentro das comunidades reformadas. Foucault destaca, em especial, a atuação de Samuel Tuke que, enquanto membro desta sociedade, dispôs o Retiro como uma verdadeira casa de repouso, onde se misturavam “exercício ao ar livre” e “trabalho no jardim e na fazenda” (Ibidem, p. 467).

Todo um imaginário se constitui em torno do Retiro quackeriano: ao mesmo tempo espaço de cura e de segregação, se estabelece igualmente na forma de uma espacialização do poder (Ibidem, p. 470), que tem por objetivo fazer voltar o homem, perturbado pelas aflições da alma, às suas verdades essenciais, mediante o duplo da configuração de uma natureza do homem e do estabelecimento de *regras* precisas para sua conduta:

O *Retiro* deverá agir como instrumento de segregação: segregação moral e religiosa, que procura reconstituir, ao redor da loucura, um meio tão semelhante quanto possível à Comunidade dos Quacres [*Quackers*]. E isto por duas razões: a primeira é que o espetáculo do mal é, para toda alma sensível, um sofrimento, a origem de todas essas paixões nefastas e vivas que são o horror, a raiva, o desprezo, e que engendram ou perpetuam a loucura [...]. Mas a razão principal não é essa: é que a religião pode representar esse duplo papel de natureza e de regra, uma vez que ela assumiu, no hábito ancestral, na educação, no exercício cotidiano, a profundidade da natureza, e uma vez que ela é ao mesmo tempo princípio constante de coerção (Ibidem, p. 477, grifo do autor).

Reconfiguração dos espaços, esquadrinhamento das ações distribuídas no tempo – assim age esta segregação religiosa, cujo objetivo, ao final, trata-se de reproduzir em torno da figura do insano um ambiente tão próximo o quanto possível de sua realidade originária. A função terapêutica da comunidade religiosa, assim recolocada no isolamento quackeriano, grassa agora um objetivo distinto daquele antes traçado pela religião no interior do internamento clássico: neste último, a religião se portava como uma permanente presença da razão, na forma da coerção moral exterior, a vigiar constantemente a loucura, a fim de que fosse contida, visto que não podia ser curada; nos *Retreats* quackerianos, por outro lado, a alienação tem por função precisamente “[...] colocar o alienado no interior de um elemento moral onde ele se verá em debate consigo mesmo e com seu meio; de constituir-lhe um meio onde, longe de estar protegido, ele será mantido numa eterna inquietação” (Ibidem, p. 478). Deste modo, é no interior de uma estrutura que, em si mesma, repete os mecanismos da Comunidade de Amigos que o quackerismo foi capaz de resolver o problema inerente à

---

<sup>82</sup> Cf., igualmente, n. 10, na mesma página.

relação entre loucura e experiência religiosa – não pela via da extirpação, decerto, mas sim mediante a *integração* da loucura na vida da própria comunidade religiosa, possibilitando a constituição duma coerção que, dada sua internalidade, torna-se contínua – e, assim, recolocar a razão como fundamento da experiência religiosa, para então trazer o alienado de volta à saúde.

Desconfiança especial se o doente for católico – o catolicismo romano constitui, na opinião de Philippe Pinel, um manancial de onde brotam delírios dos mais diversos tipos e motivados pelos mais variados elementos. Já no *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale* de Pinel, publicado em 1801, advoga-se a necessidade de que a loucura não seja mais tratada mediante preceitos religiosos: “Fontes de emoções vivas e de imagens assustadoras que ele suscita pelos terrores do além”, alude o alienista, “o catolicismo frequentemente provoca a loucura. Faz surgirem crenças delirantes, alimenta alucinações, leva homens ao desespero e à melancolia” (PINEL apud FOUCAULT, *HL*, 2012b, p. 485)<sup>83</sup>. Nem a organização asilar deve mais ser ordenada segundo as práticas religiosas, mas sim puramente constituída como um objeto do saber médico. O alienado, assim, deve ser separado totalmente de quaisquer práticas religiosas que lhe possam causar algum tipo de afecção: “As opiniões religiosas, num hospital de alienados, só devem ser consideradas sob um aspecto meramente médico, [...] devendo-se apenas procurar saber se é importante opor-se à exaltação das ideias e dos sentimentos que podem nascer dessa fonte para concorrer eficazmente para a cura de certos alienados” (Ibidem).

Elementos estes que parecem, à primeira vista, ter se intensificado, na análise de Pinel, ao final do *Ancien Régime* e no período revolucionário, devido talvez à “[...] vivacidade das crenças supersticiosas, ou a violência das lutas que opuseram a República à Igreja Católica [...]” e que teriam levado muitos religiosos e clérigos seculares a serem internados nestas instituições, bem como outras figuras de origem humilde, como camponeses e pessoas devotas, “[...] perdidas por um quadro assustador do futuro” (PINEL apud FOUCAULT, *idem*, p. 486). Tal é a razão pela qual Pinel se esforçará em assegurar que o asilo seja um lugar isento dos influxos místicos e de certas inquietações religiosas: trata de pôr em funcionamento o projeto de um *asilo assepsiado*, neutralizado para as perturbações que as imagens suscitadas pelo cristianismo poderiam causar, desviando o alienado de sua desejada cura; deve, por conseguinte,

---

<sup>83</sup> PINEL, *Traité médico-philosophique*.

[...] estar livre da religião e de todos os seus parentes imaginários; é preciso evitar que “os melancólicos por devoção” fiquem com seus livros pios; a experiência “mostra que esse é o meio mais seguro de perpetuar a alienação ou, mesmo, de torná-la incurável, e quanto mais se dá essa permissão, menos se consegue acalmar as inquietações e os escrúpulos” [...] que fazem o espírito derivar na direção do erro, da ilusão, e logo na direção do delírio e das alucinações (FOUCAULT, *HL*, 2012b, p. 486).

Foucault destaca, no entanto, que Pinel tem a intenção de salvaguardar o asilo dos influxos das *formas imaginárias* da religião, mas não de seu conteúdo moral. A religião deve, portanto, cumprir novo papel dentro das formas asilares: auxiliada pela filosofia e pela medicina, bem como pelas demais ciências que porventura possam vir algum dia a contribuir com o reestabelecimento da razão junto a estes alienados, a religião pode colaborar como a constituição de um panorama virtuoso e positivo da submissão às regras e da obediência à direção daquele que está lá para servir à sua cura, a saber, o médico psiquiatra. O asilo, desta forma, “deve retomar o trabalho moral da religião, fora de seu texto fantástico, ao nível apenas da virtude, do trabalho e da vida social” (Ibidem, p. 487); mantendo assim o conteúdo moral da religião, mas sem as formas espirituais da mesma, o asilo poderá então abrir espaço para a uniformização ética.

Ambas as formas, a de Pinel e a de Tuke, compreendem, para Foucault, o mesmo movimento, a saber, o da “segregação religiosa para fins de purificação moral” (Ibidem, p. 488). Todavia, há outros elementos que marcam, de acordo com o filósofo, a reticência do primeiro diante das expressões de religiosidade dos alienados, em especial daqueles que, supostamente, possuíam certos dons espirituais. O alienista francês, aliás, costumava recusar o internamento àqueles homens e mulheres que se achavam iluminados, notadamente dada a capacidade de convencimento destes e o perigo que aí se inscrevia em, fazendo seguidores, pudessem provocar algum tipo de motim, ao “[...] excitar os outros alienados à desobediência sob o pretexto de que mais vale obedecer a Deus que aos homens” (PINEL apud FOUCAULT, *idem*, p. 495). O fanatismo religioso será colocado no mesmo grau que os demais tipos ou modos de resistência apresentados pelos internos e, portanto, deverá ser punido com a mesma intensidade que estas outras formas de *resistência ao poder psiquiátrico*:

Desobediência por fanatismo religioso, resistência ao trabalho e roubo: as três grandes faltas contra a sociedade burguesa, os três atentados maiores contra seus valores essenciais não são desculpáveis nem mesmo pela loucura; merecem a prisão pura e simples, a exclusão em tudo aquilo que ela pode ter de rigoroso, pois manifestam todos a mesma resistência à uniformização moral e social, que constitui a razão de ser do asilo tal como Pinel o concebe (FOUCAULT, *ibidem*).

\*\*\*

O problema do *delírio místico* é retomado pelo filósofo logo no início de *Doença mental e psicologia*, reeditada e publicada por Foucault imediatamente após *História da Loucura*, em 1962<sup>84</sup>, a partir da síntese, por ele apresentada, do quadro das doenças mentais. A nosografia psiquiátrica, tal como constituída pelas definições dadas, no século XIX, por Emil Kraepelin, Valentin Magnan e, no início do século XX, por Pierre Janet, Ernest Dupré e Gilbert Ballet<sup>85</sup>, encontra-se circunscrita pelas tensões existentes, no campo da medicina mental, entre os modelos classificatórios próprios da medicina orgânica, marcadamente sintomatológicos, e os da psicologia. A própria distinção entre os conceitos de normal e patológico sofre os efeitos deste embate: enquanto a primeira promove o deslocamento destes conceitos de normal e patológico para o campo do orgânico (a doença está claramente na ordem do organismo que deve, como corpo-máquina, seguir uma normalidade, da mesma forma que a cura está inscrita no interior da doença, como volta à norma), a psicologia sofre com o embaraço em distinguir estes dois conceitos, dificultada pela própria ideia de personalidade (FOUCAULT, *DMP*, 2000a, p. 18-19).

Os limites desta diferenciação não impedem, no entanto, que no entrecruzamento das descrições nosográficas fornecidas ora pela medicina psiquiátrica, ora pela psicopatologia, o delírio místico irrompa como uma categoria ou sintoma peculiar que se situa de forma mais ou menos transversal, constante e reiterada, em relação a um conjunto de síndromes e patologias mentais. Na distinção efetuada por Janet entre a *psicatenia* e outras formas mais exacerbadas da doença mental, como a *mania* e a *psicose*, por exemplo, o psiquiatra francês identifica profundas diferenças entre estas duas últimas, caracterizadas de modo específico pelas formas excitadas do comportamento, causadas pela introdução de um elemento perturbador – cuja manifestação se dá, no caso da mania, pela exaltação psíquica e, no da psicose, pela constância dos pensamentos esquizofrênicos e o consequente comprometimento do domínio sobre a própria consciência –, e a primeira, descrita fundamentalmente como uma forma de astenia, na qual estão presentes de modo mais evidente a exaustão mental e extenuação das forças.

---

<sup>84</sup> Reedição de seu livro de 1954, “Doença mental e personalidade”. Foucault o modifica sensivelmente por ocasião da publicação de *História da loucura*.

<sup>85</sup> Às quais seria necessário, ainda, acrescentar figuras importantes da *nosografia psiquiátrica*, como os pioneiros William Cullen e o próprio Pinel, E.-J. Georget e J.-E. Dominique Esquirol; cf. German E. BERRIOS, *Classificações em psiquiatria: uma história conceitual*, 2008, p. 113-127.

Assim, enquanto a psicastenia pode ser classificada no grupo das *neuroses* (do qual também fazem parte a histeria e a obsessão), tipificadas pelo fato de apenas uma área da personalidade ser afetada pelo distúrbio, conservando o indivíduo a lucidez e o fluxo consciente, já a *mania* e a *psicose* fazem parte de um mesmo grupo, o das *psicopatias*, ao qual também pertencem a paranoia e o grupo esquizofrênico. Em ambas, entretanto, está presente de modo mais ou menos semelhante certo declínio da percepção sobre o real, resultando na desestabilização das faculdades emotivas (FOUCAULT, *DMP*, 2000a, p. 10-15). Diante de sua dificuldade em manter a atenção no presente, o psicastênico, assim como o maníaco e o esquizofrênico, torna-se alvo fácil das ilusões e alucinações (Ibidem, p. 31); e se sua consciência se encontra de antemão fragilizada, devido à dissociação das estruturas perceptivas e de raciocínio, estas podem vir a desaparecer completamente, permitindo assim a infiltração do onírico na esfera da consciência: “Ilusões, alucinações, reconhecimentos falsos manifestam no estado de vigília a desinibição das formas da consciência onírica” (Ibidem, p. 35).

A psicologia do século XIX esteve embebida de uma visão negativa da doença mental, descrita muitas vezes como a cessação ou mesmo a ausência das capacidades mentais; mesmo a ideia do regresso à infância, em Freud, ou às formas primitivas da consciência, em Janet, das quais o mito como estrutura de retorno é significativo, percebe a doença mental em sua negatividade, visto que a ideia de regressão, em si mesma, considera que a personalidade a ser desestruturada já é dada ao indivíduo, e não constituída mediante uma sucessão de condutas (Ibidem, p. 32-33); é esta personalidade já pronta que, mediante a liberação de mecanismos patológicos engendrados como defesa contra um conflito que é ao mesmo tempo suscitado pelo próprio doente (Ibidem, p. 47), torna-se, assim, desestruturada, preenchida por lacunas, enfim, uma ausência. Nesta forma de análise, a doença nada mais é que uma virtualidade, e a loucura uma eventualidade; conceber desta forma, podem ser tratadas, portanto, mediante uma generalização dos sintomas, com a conseqüente universalização das práticas, sem a necessidade de considerar a história individual de cada doente (Ibidem, p. 36-37).

A noção de *defesa psicológica* é, particularmente, importante para o entendimento de como o delírio místico foi compreendido pela psiquiatria deste período e, posteriormente, interpretada pela psicanálise. De acordo com o filósofo, “[...] é em torno dela que girou toda a psicanálise. Investigação do inconsciente, pesquisas dos traumatismos infantis, liberação de uma libido suposta por detrás de todos os fenômenos da vida afetiva, *esclarecimento das pulsões místicas como o instinto da morte* [...]” (Ibidem, p. 45, grifo nosso), a psicanálise



direcionou por muitos anos a sua pesquisa aos mecanismos de defesa, passando a compreender a doença, assim, em seus pares: o isolamento, como mecanismo de defesa da obsessão; o recalque, mecanismo de defesa da histeria; a paranoia, com seu par projeção-introjeção (FOUCAULT, *DMP*, 2000a, p. 46-47)<sup>86</sup>; a própria regressão, é enfim, um movimento de defesa do neurótico, protegendo-o de um conflito mediante a própria contradição que provoca (Ibidem, p. 48).

Não serão diferentes os elementos alucinatórios dos delírios: num determinado momento, o mundo autônomo do doente começa a se justapor ao mundo real, assim como os indícios da objetividade do real passam a imiscuir-se a estes elementos alucinatórios, cristalizando-se na forma do delírio; por fim, o doente passa a considerar a própria doença como uma outra realidade, considerada tão credível quanto o próprio real – experiência que o próprio doente reconhece como singular, como seu universo. As formas derradeiras da esquizofrenia, por exemplo, têm a faculdade de obliterar de modo terminante a consciência da realidade – que, contudo, não some: permanece nas regiões limítrofes, como o sonho (Ibidem, p. 59-61).

Também a *Daseinsanalyse* da psicologia existencial de Binswanger inclui esta compreensão de que as alucinações e delírios são constituídos mediante rupturas e fragmentações da consciência – processos, por excelência, lacunares. Investigando as formas da representação do tempo e do espaço pelos pacientes maníacos e esquizofrênicos, o psiquiatra suíço reconhecia a correspondência entre esta perturbação temporal que se manifesta nos processos maníacos (nos quais o tempo se apresenta como que numa fragmentação momentânea) e esquizofrênicos (em que a percepção do tempo é rompida e situada pelo doente entre o tempo fragmentado da angústia e a eternidade vazia) e a perturbação espacial que se apresenta em algumas formas mórbidas da percepção do real, tais como aquelas encontradas no delírio (no qual a linearidade espacial é rompida quando o delirante vê junto a si pessoas que estão fisicamente distantes), na alucinação (a ruptura espacial se dá pelo fato do alucinado ouvir vozes de pessoas distantes) e dos que são acometidos pela síndrome persecutória (como na alucinação, a ruptura se dá novamente no ouvir vozes que não estão presentes fisicamente, neste caso, a voz dos perseguidores): em ambas, trata-se da mesma necessidade de criação de um espaço-tempo míticos (Ibidem, p. 62-

---

<sup>86</sup> Para o exame destes mecanismos de defesa, Foucault referencia-se, aqui, à análise de Anna Freud em *Le moi et les mécanismes de défense* (1949).

63)<sup>87</sup>, que pode ocorrer também na forma da extenuação da percepção do corpo, até alcançar uma espécie de “consciência de uma vida incorporal”, que pode ser caracterizada por uma “crença delirante numa existência imortal” e, em sua forma extrema, “numa morte lenta que ela prepara pela recusa de qualquer alimento, de qualquer cuidado corporal, de qualquer preocupação material”, caracterizando, assim, um esvaziamento do *Eigenwelt* – mundo próprio, mundo do próprio corpo (FOUCAULT, *DMP*, 2000a, p. 66).

O imaginário religioso compõe, assim, um aspecto constitutivo não apenas desta segregação cultural da loucura, como também de várias outras formas de segregação. Para o filósofo, no entanto, a religião não pode ser vista simplesmente como um campo favorável à proliferação de fábulas condizentes com uma espécie de regressão individual – mecanismo de defesa, certamente –, originada da recusa do doente a qualquer identificação com o mundo à sua volta ou com o desenvolvimento da vida em sociedade, e para o qual o horizonte fantástico de uma vida outra fora desta vida forneceria os elementos suficientes para a elaboração, no sujeito delirante, dos processos alucinatórios que levariam enfim à forma de desvario mais adequada a este panorama mítico da religião, a saber, a do delírio místico.

Tal interpretação, já presente na psiquiatria do século XIX e com ulteriores desdobramentos na psicanálise, funda-se em alicerces pouco sólidos, inconsistentes, precisamente por não considerar o *solo epistêmico* sobre o qual os seus próprios saberes foram constituídos, como tampouco a existência desse recorte cultural que permite deslocar a interpretação mesma desses fenômenos místicos, desde a compreensão tradicional da teologia espiritual – enquanto manifestações da inabitação divina no indivíduo<sup>88</sup> – para a sua devida positivação no campo das ciências psíquicas – como produtos ou sintomas preclaros de um desvio patológico. Por conseguinte, na apreciação de Foucault, novas categorias de análise devem ser mobilizadas a fim de melhor analisar este evento; entre elas, a compreensão dos processos de secularização da sociedade e laicização da cultura na Europa pós-revolucionária:

Não é que a religião seja por natureza delirante, nem que o indivíduo se reúna, para além da religião natural, às suas mais suspeitas origens psicológicas. Mas o delírio

---

<sup>87</sup> Para o conceito de *Daseinsanalyse* em Binswanger, as interpretações de Foucault sobre este autor em seus trabalhos iniciais e a permanência de categorias originadas neste primeiro *approach* fenomenológico no desenvolvimento da pesquisa foucaultiana, cf. Marcos NALLI, *Foucault e a fenomenologia*, 2006; especialmente os capítulos 1 e 2, respectivamente, *A recepção da fenomenologia da significação na proto-arqueologia de Foucault* e *A recepção da fenomenologia do conhecimento na proto-arqueologia de Foucault*. Cf. igualmente Elisabetta BASSO, *On Historicity and Transcendentality Again. Foucault's trajectory from existential psychiatry to historical epistemology*, 2012, p. 154-178.

<sup>88</sup> Para o conceito de *inabitação divina* e sua importância na história da mística cristã, cf. Amato DANIGNO, *Inabitação, Dicionário de Mística*, 2003, p. 533-536.

religioso é função da laicização da cultura: a religião pode ser o objeto de crença delirante na medida em que a cultura de um grupo não mais permite assimilar as crenças religiosas ou místicas ao conteúdo atual da experiência. A este conflito e à exigência de superá-lo, pertencem os delírios messiânicos, a experiência alucinatória das aparições, e as evidências do apelo fulminante que restauram, no universo da loucura, a unidade destruída no mundo real (FOUCAULT, *DMP*, 2000a, p. 92-93, grifo nosso).

Deste modo, o problema concernente aos conteúdos religiosos presentes na manifestação das doenças psíquicas é remetido assim, pelo filósofo, à questão mais ampla da presença de certos temas culturais que, na forma do conflito, estariam na origem histórica da classificação de certas doenças mentais. Ao negar a autonomia das doenças psicológicas em relação à cultura, Foucault reafirma a *história* – concreta e empírica – como único *a priori* possível para a fundação de uma ciência da psiquê e, por decorrência, de seus modos de classificação da mística nas formas do delírio patológico: “Na realidade, é somente na história que se pode descobrir o único *a priori* concreto, onde a doença mental toma, com a abertura vazia de sua possibilidade suas figuras necessárias” (Ibidem, p. 96).

\*\*\*

O percurso até aqui apresentado por Foucault salienta, de um modo decisivo, o conjunto de transformações mediante as quais foi possível passar da valorização da desrazão no âmbito das práticas religiosas, elemento constituinte da mística cristã, pelo menos desde o início da Baixa Idade Média até a Era Clássica, para um período regido pela enlevação da racionalidade diante das formas da loucura e a crescente constituição dum caráter de suspeição para com a mística cristã, proporcional à preocupação cada vez mais maior da possibilidade, inerente às práticas espirituais a ela vinculadas, de levar os indivíduos à ilusão e ao erro, e conseqüentemente, à loucura e à alucinação.

A modernidade, no campo da espiritualidade cristã, pode ser então caracterizada, segundo tal perspectiva, como o momento em que a experiência da desrazão não mais pôde ser reconhecida como um elemento, se não constitutivo, ao menos caracterizador de parte daquilo que classificamos, ao longo da história do pensamento ocidental, como via mística, mas ao contrário, como o momento em que a mística, ela própria, é categorizada como uma das formas mesmas da loucura, concepção esta que se condensará em torno do conceito de *delírio místico*, que não demorará a despontar nos escritos dos pioneiros da psiquiatria do século XIX.

Assim, se na época clássica a loucura só é possível porque há, em seu entorno, todo um panorama – estético, cultural e, por fim, religioso – que permitia ao sujeito, definir, por si próprio, as razões de sua desrazão e autonomar-se como louco (FOUCAULT, *HL*, 2012b, p. 505), será na passagem desta para a época moderna que se dará, portanto, e decisivamente, a desvinculação entre os domínios da loucura, da verdade e da espiritualidade cristã; a partir deste ponto, “a loucura não mais indica um certo relacionamento do homem com *a* verdade – relacionamento que, pelo menos silenciosamente, implica sempre a liberdade; ela indica apenas um relacionamento do homem com *sua verdade*” (Ibidem, p. 509, grifos do autor) .

### CAPÍTULO III

## ENTRE A PATOLOGIZAÇÃO E A RESISTÊNCIA: A MÍSTICA NOS ESCRITOS E CURSOS DA DÉCADA DE 1970

Em 1926, Pierre Janet publica o primeiro tomo de sua obra *De l'angoisse à l'extase*, dedicada em grande medida ao registro das análises efetuadas sobre uma de suas pacientes, Pauline Lair Lamotte, que durante sua hospitalização, identificava-se simplesmente como Madeleine, “Le Bouc” (O Bode), nome que ela escolhe por se considerar “[...] amante do Cristo e o bode expiatório dos pecados do mundo” (JANET, 1975, p. 19, trad. nossa). Internada na Salpêtrière, junta as outras internas de Janet, foi por ele tratada durante 22 anos; as anotações que toma em seu diário acerca de sua nova paciente, com a minúcia de quem se dividia “[...] entre o desejo de saber e um carinho confesso por essa louca sob sua custódia” (CLÉMENT, 1997a, p. 25), são a única fonte da qual podemos extrair elementos para compreender melhor o mosaico da vida de Madeleine.

De família de industriários do norte da França, onde ainda existiam vários beguinários à época, sai de casa ainda jovem, percorrendo várias cidades e dormindo nas praças. Presa pela primeira vez por vadiagem e internada em Saint-Lazare aos 23 anos, é liberada e detida novamente várias vezes, por acusações tão diversas quanto “fraude, vagabundagem, prostituição, mendicância, ruptura de interdição” (JANET, 1975, p. 20, trad. nossa). Quando, posteriormente, recordava-se desta época de vagagem, afirmava ao seu analista: “Minha vida sempre foi extraordinária e cheia de mistério” (Ibidem). Chegando à Salpêtrière em fevereiro de 1896, é nesta instituição que suas experiências místicas – ou pseudo-místicos, como Janet prefere caracterizar – irão se intensificar: êxtases, visões, locuções. Madeleine vivia em profunda união com seu Deus; união esta que, no entanto, não podia ser alcançada senão por meio de processos metódicos e dolorosos, como caminhar o dia inteiro nas pontas dos pés, por exemplo. Também são distintivos de sua experiência os famosos sinais da santidade católica europeia: os estigmas atravessam os pés da extática, aparecendo repetidas vezes, sobretudo nas épocas consignadas pela celebração da Paixão de Cristo.

Mas Janet não se deixa enganar por estes sinais. Na anamnese com sua paciente, descobre que, na infância, Madeleine possuía crises de fraqueza, tosses com vômito, episódios frequentes de falta de ar, constipações, diarreias e inflamações várias, além de sua intolerância extrema a qualquer alto ruído, que a levavam inclusive à catalepsia: encontram-se aqui

presentes, para o psiquiatra francês, os sintomas clássicos que toda a tradição médico-psiquiátrica, a partir de Charcot, teria atribuído como caracterizadores da histeria.

A anamnese também revela que suas primeiras irrupções místicas teriam começado logo aos cinco anos de idade, com o surgimento de “premonições” sobre as penas futuras: “Fui advertida à noite que deveria sofrer todas as dores das outras pessoas, e soluzei a noite toda sem saber bem o porquê com o pressentimento de todo o mal que eu devia mais tarde descobrir” (JANET, 1975, p. 11, trad. nossa). Do mesmo modo, é na infância que ocorre sua experiência de desolação, que a faz compreender imediatamente a maldade do mundo e a necessidade de nunca dele nada desejar.

Licencia-se professora; versada nas Escrituras Sagradas, torna-se leitora de Pascal. Todavia, não se recordava de ler algum texto místico em particular, exceto a Imitação de Cristo e uma pequena vida de São Francisco de Assis, cuja loucura lhe despertou especial interesse: “Eu já tinha sentido naquele momento que estando longe de ter sua virtude e sua santidade, eu pensava como ele e estava, se vós o quiserdes, sofrendo de sua loucura desde a infância; em todo caso, eu sentia como ele o amor das flores, dos animais, dos pequenos e dos pobres” (Ibidem, p. 12, trad. nossa). Acha a biografia e os escritos de Santa Teresa de uma religiosidade muito complicada, não exercendo assim nenhuma influência em sua formação espiritual; após ingressar na Salpêtrière, passa a não sentir mais necessidade de nenhuma leitura.

Ainda nos anos de infância, outros elementos indicadores de suas experiências místicas posteriores estariam presentes: a “fruição religiosa na floresta que revelava Deus e inspirava o amor” (Ibidem, p. 13, trad. nossa) e as várias visitas ao cemitério da localidade, onde chega a extrair dois dentes de um crânio para representar a si mesma o Nada. Neste período ocorre sua primeira “comunicação” com Deus, bem como também sua primeira menstruação (Ibidem, p. 14). Começa a ter crises de escrúpulos e a se lavar repetidas vezes; em um determinado momento, começa a temer a gravidez devido a “efeitos inesperados” de seu ato de ablução; a família não dá atenção ao episódio. Passa a ter fobia de contato, inclusive em relação aos carinhos dos pais; sente prazer após ser chamada para dançar, e se culpa em relação a este prazer, prometendo nunca mais fazer este ato (Ibidem, p. 15-16).

Após a internação de Saint-Lazare, começa a andar na ponta dos pés, postura que passa a adotar constantemente e quase nunca abandona, ao menos até sua permanência como interna de Janet. Antes de chegar à Salpêtrière, ainda passa pela avaliação de Charcot, e por sucessivas internações no Hôtel-Dieu, diagnosticada com “nevrite ocasionada por aborto”, ao passo que em outro lugar o diagnóstico será de “nevrite tóxica de origem alcoólica”; depois

em Bichat e, na sequência, em Necker, onde será diagnosticada com “[...] contraturas históricas de uma antiga dançarina de ópera [cabaré] que não quer admitir sua antiga profissão e [onde] a submeteram a tratamentos pelas duchas, pelas aplicações de grandes ímãs que não dariam algum resultado” (JANET, 1975, p. 24, trad. nossa). Terminado o tratamento na Salpêtrière, no serviço de Janet, passa a morar em um quarto pobre, mas confortável, e é empregada em uma escola para crianças pobres; neste tempo, tenta dissimular ao máximo suas experiências místicas, mas reclama do “luxo frívolo” no qual vive e deseja sempre voltar para junto de Janet. Morre de problemas cardíacos em 1921, após uma longa e silenciosa agonia.

Durante todo o tempo da permanência de Madeleine na instituição psiquiátrica parisiense, Janet se dedica a descrever seus sintomas físicos. Merecem atenção especial a aparição dos estigmas, que surgem como uma pequena bolha branca que surge primeiro no pé direito, depois no esquerdo; mais tarde nas mãos; ao final, no seio esquerdo. Tais sinais aparecerão 2 vezes em 1896, 5 em 1897, 10 vezes em 1899. Para a paciente, não há nenhuma dúvida de que é Deus quem lhe envia tais sinais. Janet, por sua vez, mesmo sem conseguir provas conclusivas, tem a certeza de que é Madeleine quem deve estar causando em si mesma estas contraturas, voluntária ou involuntariamente, ou até mesmo inconscientemente: o fato de que os estigmas costumavam aparecer às vésperas de sua menstruação e de que teriam desaparecido por completo depois de sua menopausa é, para Janet, o indício de sua certeza. Sua alimentação também se diferencia nos períodos de experiência mística: reduzida ao mínimo, ou até nada, antes dos êxtases, volta a comer normalmente após sair deles.

Os episódios extáticos, por sua vez, oferecem a Janet a oportunidade de compreender as várias fases do delírio psíquico. Reconhece em Madeleine a passagem de um estado de equilíbrio para um estado de consolação e, sequencialmente, de tortura, seca e tentação ao final; ao mesmo tempo em que o próprio êxtase é subdividido pelo psiquiatra em três momentos sucessivos, a saber, o recolhimento, a imobilidade e o arrebatamento, ocorrendo neste último a supressão da memória – representação da própria morte na experiência extática de identificação com o Cristo crucificado. É nos estados de tentação e tortura que ocorrem os raros momentos em que “O Bode” entra em exasperação. Fora deles, Madeleine sempre se mostrava “[...] uma doente muito doce, muito tranquila, que não dava lugar a qualquer dificuldade no serviço”; sempre bondosa e amável com as demais pacientes, e sempre disposta “quando o era possível, a dar-lhe pequenos serviços” (Ibidem, p. 31, trad. nossa). O momento das imobilidades extáticas e dos arrebatamentos também eram lugar das visões e

atuações de Madeleine: ela vê demônios e, com menos frequência, anjos; assume o lugar de Maria e toma para si a maternidade divina na preparação para o Natal e, após o mesmo, assume a própria identidade do menino. No final, acaba por identificar-se como a “esposa de Deus” (JANET, 1975, p. 67). Mas a contemplação da paciente de Janet não ocorre apenas pelas vias sobrenaturais: o voo dos pássaros, a beleza das flores, tudo é via para entrar em união com o divino.

Além das visões e êxtases, o que mais poderia indicar a Janet qual a “anormalidade” de Madeleine? Todas as demais funções do organismo e da sensibilidade encontram-se em perfeito estado; exceto por mais um fator, que o médico logo associa a um comportamento patológico: o desinteresse total por qualquer tipo de ato social. São as palavras da extática que Janet retrata:

Estou num estado de langor extremo, estou na vida pela metade e amo este delicioso desfalecimento, só tenho força suficiente para fazer o que é indispensável, não tenho a coragem de fazer mais. [...] O que vós me pedis é bem difícil... cada palavra me custa um esforço e uma fadiga... o que eu provo na boca e sobre os lábios me torna bem penoso o ato de falar. [...] Nesses momentos de luz a alma escuta uma linguagem que não é da terra... São coisas inexprimíveis com palavras humanas... O que se pode dizer das coisas da alma nesses estados é como uma pequena gota d'água no oceano, um grão de poeira na imensidão do globo terrestre (JANET, 1975, p. 54-55, trad. nossa).

Incapacidade de palavra que beira a indiferença egoísta, que se opõe ao que o médico Janet espera de uma pessoa em “estado normal”, uma certa sociabilidade e preocupação com os demais. Assim, aquilo que poderia ser considerado os primeiros sinais de sua misticidade são na verdade, para Janet, os “sintomas *extérieures* do seu afastamento da vida coletiva” (CLÉMENT, 1997a, p. 56, grifo da autora), formulados ao modo de escrúpulos e crises de dúvida, e que correspondem precisamente ao último estágio do delírio, o estado da tentação.

Outro tema comum, o da peregrinação: quer peregrinar até Roma para “promulgar” o dogma da Assunção de Maria<sup>89</sup>; a este projeto liga-se sua necessidade de andar na ponta dos pés, pois acredita que se for assim vista pelo papa, este se convenceria de que tamanha distância não poderia ser percorrida daquela forma sem uma intervenção sobrenatural, e isto seria um sinal da verdade do dogma. Janet mostra-lhe o quanto este projeto corresponde à sua vaidade; Madeleine ingressa então na dúvida, diante da qual a lucidez de sua loucura pode enfim aparecer, passando a aceitar as prédicas do *docteur* e reconhecer em si as volúpias que a levam a querer realizar tais atos ou identificar em si mesma semelhantes prodígios (JANET,

---

<sup>89</sup> Que será, de fato, promulgado mais tarde, em 1950.



1975, p. 150-151). Janet, no entanto, faz notar que esta resolução dura pouco tempo, e logo ela retoma todo o ciclo de fenômenos.

O estágio de vazio que se sucede ao sentimento de tédio é o primeiro dos estágios do ciclo místico de Madeleine; vazio este que vem acompanhado por uma profunda dúvida, não apenas dos artigos de fé, mas até mesmo dos sentimentos amorosos que movem Madeleine até Deus, e por eles até às outras pessoas, e que se assemelha à “noite escura” dos grandes místicos cristãos, mas que Janet tomará por indolência e depressão. O segundo estágio é o de tortura, que se caracteriza por uma violenta agitação do organismo psíquico; nos dias em que se encontra neste estado, Madeleine age, fala e se movimenta de forma brusca, e que sempre são precedidas imediatamente por suas visões proféticas. É nesse estágio que se manifestam, corporalmente inclusive, os excruciantes martírios que transmutam cada um dos elementos do êxtase, tal como ocorrera anteriormente com a beguina de Erkenrode e com a camponesa de Bois-d’Haine: paixão, crucificação, morte, tudo se repete no corpo de Madeleine – corpo que precisa ser, no entanto, vigiado, e vigiado constantemente por Janet. Segue-se, então, o estágio da tentação, o último antes das manifestações extáticas de Madeleine; a última das tentações, que denuncia a imediação do êxtase, é a aspiração à morte. Segue-se, então, o sacrifício da razão, provocada pelas mãos do próprio Janet, mediante o qual alcança o êxtase<sup>90</sup>. Findos os ciclos, Madeleine volta ao estado de equilíbrio. E Janet, confrontando-se com a teoria de alguns estudiosos, que procurarão distinguir entre os verdadeiros místicos e os loucos – inclusive William James, para quem a recuperação das forças (tal como Madeleine apresenta) é um critério para tal distinção –, simplesmente afirma que Madeleine teria voltado ao seu *estado normal* (JANET, 1975, p. 164-170).

O conjunto desses sintomas identificam claramente qual a neuropatologia que acomete Madeleine: a doente sofre de “neurose psicastênica”, oscilando entre episódios de mania, caracterizados por impulsos, fobias e obsessões, e episódios de astenia, nos quais a doente enfrenta certa fraqueza da psique, angústia e desespero diante da realidade, que conduzem a certa falta de vontade de viver (Ibidem, p. 277-279). Feito o diagnóstico, Janet não impede, no

---

<sup>90</sup> A “racionalidade” de Madeleine faz com que ela se apresente como crítica arguidora de outros pacientes, especialmente mulheres, que igualmente apresentassem delírios místicos. Relativa a uma paciente em cujos delírios místicos sobressaíam imagens de anjos de asas azuis, irá escrever a Janet: “completamente ignorante em religião, que não diz duas palavras sem cair na heresia... Vós levais a sério seus anjos de asas azuis? [...] Se vós vos interessais nela dar-me-ei conta de que vós não apreciáis a verdade, não posso me resignar a ver minhas consolações que são graças de Deus colocadas no mesmo plano que as divagações desta senhorita” (JANET, 1975, p. 133-134, trad. nossa).

entanto, que a paciente exercite publicamente suas devoções: Madeleine continua rezando, assistindo às missas, pintando quadros com motivos religiosos e escrevendo. Aliás, escreverá muito. A esperança de Janet, com este tratamento, reside em que o exercício das devoções possa trazer a extática a um estado de pacificação da ansiedade. Enfim, Madeleine começa a deixar-se convencer pelas admoestações do professor Janet, mas não sem antes ressignificar o sentido de sua submissão: “O Bode” coloca-se sob a direção espiritual de seu outrora médico, Janet. *No lugar de um padre confessor, Madeleine escolhe Janet para ser seu diretor de consciência*, e credita a nova função dada ao psicólogo a uma escolha divina:

Eu tenho pensado na bondade de Deus que nos perdoa nossas dúvidas injuriosas e tenho a certeza que vós fazeis como o bom Deus, que vós esqueceréis tudo... Agora eu vos vejo constantemente junto a mim, mas eu não estou mais surpresa pois vós sois o órgão da divindade... O sentimento que eu provo é inexprimível, eu jamais teria crido que fosse tão doce ser submissa a vós. E mesmo quando, meu Pai, vós decidis nada dizer a mim, nada me ordenar, mesmo quando vós não lançais sobre mim nem um olhar, nem uma palavra, eu ainda apreciaria saber-me em vossas mãos, toda à vossa disposição, pronta a fazer vossa vontade assim que vós a quiser manifestá-la. Que paz indizível dá à minha alma este abandono de mim mesmo à vossa direção! Que doçura eu provo de portar o jugo! (JANET, 1975, p. 415, trad. nossa).

Seu novo diretor espiritual, no entanto, não demonstra ter pela dirigida a mesma docilidade: continuará interpondo às suas supostas visões, profecias e manifestações físicas, a realidade de sua doença. E diante da descrença do diretor, a dirigida recoloca para si a questão sobre sua própria fé: “Minha alma se encontra como que ligada à vossa, ela quereria nela partilhar todos os pensamentos, mas se eu pensar absolutamente como vós, todo o edifício de minha crença desmoronará” (Ibidem, p. 134, trad. nossa).

A tensão existente entre a experiência de Madeleine e o ceticismo de seu diretor atinge diretamente a relação de confiança existente entre diretor-dirigida, o que não deixa de pôr a extática em profunda angústia: “Minha alma sempre quer ser dócil a vós e fiel aos ensinamentos que tem recebido... [Mas] Quando percebo que vós não credes no que tenho crido minha vida inteira e que fez minha felicidade, rasga-se o meu coração e provo de uma dor atroz” (Ibidem). Ao qual o diretor-médico replica, criticando esta transferência das funções religiosas à figura de sua autoridade, ao mesmo tempo que permanece alimentando-as: “Eu nunca vos pedi uma obediência tão exagerada, ninguém vos retém [aqui] à força, vós é quem deveis ver por vós mesma o que preferis; eu sempre vos aconselhei a escrever menos, confessai-vos com um padre e afastai-vos um pouco [de mim]” (Ibidem, p. 135-136, trad. nossa).

Nesta recusa de Janet em desempenhar a função de pastor de sua alma, e no pavor de perder seu diretor, Madeleine só pode aceitar de bom grado sua loucura, conquanto que Janet aceite sua condição de diretor:

Agora vós não quereis mais minha obediência absoluta. Esta frase horrível: cabe a vós verdes o que preferis, fere o meu coração. Que cruel decepção, enquanto eu me achava obrigada, vós me rejeitais entregue a mim mesma. É mal o que vós fazeis: quando Deus vos encarrega de uma direção, vós não deveis a abandonar sem uma marca bem certa da mudança da vontade de Deus... Eu só fico calma e segura se vejo que vós me considerais como louca. Se vejo que vós me deixais livre, meu pavor aumenta, o que acontecerá comigo? Eu não posso mais lutar só, eu não terei mais nenhum repouso. Vós não compreendeis que a menor liberdade que vós me deixais me faz mal... [...] Sinto muito de ver que vos sou dependente, estou em desespero de vos ter irritado, eu sou uma pobre louca de orgulho e, como vós partis sem vos ocupar de mim, eu perdi a cabeça, não esqueça que eu sou uma pobre doente e que preciso de indulgência e perdão (JANET, 1975, p. 136, trad. nossa).

Acerca desta submissão de Madeleine a Janet, garantida pela observância duma certa obediência, Janet afirma ao final: “Embora, e eu o digo com toda humildade, eu jamais tenha me aproximado do grau de intimidade que existia entre Deus e Madeleine, ela conservou pela minha direção uma parte dos sentimentos otimistas precedentes” (Ibidem, p. 113, trad. nossa). Consciência de que, no final das contas, nos momentos de êxtase, Madeleine escapava de sua direção e, se nestes episódios algo como uma direção acontecia, era o próprio Deus quem conduzia seu “Bode”. Todavia, não sem antes reconhecer que, em suas mãos, Madeleine teve a melhor direção de consciência que poderia obter de humanas mãos: “[Fui] para ela apenas um mestre e um diretor de consciência, mas um mestre perfeito, um diretor ideal ao qual não se há nada a reprovar e a quem se pode obedecer cegamente” (Ibidem, p. 113-114, trad. nossa).

Concretiza-se, assim, a transferência das funções religiosas para as mãos do médico. Janet se ocupará agora, sob total confiança da paciente, da cura de sua alma – cura esta que não se dará sem a perda essencial de uma parte fundamental de sua própria identidade.

Delicada e complexa relação a que se desenvolve entre Madeleine e Janet: na fronteira entre o religioso e o clínico-patológico, a paciente transita entre os signos teológicos clássicos da experiência mística, que em tempos outros teriam sido reconhecidos como sinais evidentes de santidade, ou então de possessão demoníaca, e os sintomas de uma neuropatologia que começa a ter então suas características descritas pelo psicólogo francês. Relação médica, sim;

mas ao mesmo tempo, relação de direção de consciência, de condução das condutas. No entanto, Madeleine não está num convento; nem ao menos encontra-se ligada a algum beguinário, ou desfrutando de uma vida espiritual regular numa paróquia ou comunidade eclesial: a “amante de Cristo, bode expiatório da humanidade”, encontra-se interna na Salpêtrière, da qual só sairá quando, restituída a sua liberdade ao fim da vida, não mais possuidora de suas manifestações extáticas. A cura exige o fim de sua experiência mística.

Sobre a distância que separa Madeleine das grandes escritoras místicas da cristandade, afirma a filósofa e psicanalista francesa Catherine Clément, que estudou longamente a obra de Janet: “Seu azar foi nascer cedo demais para merecer o reconhecimento da sua ‘selvageria’, seja literária, seja artística; e tarde demais para ser selecionada pela Igreja católica; e na França em vez da Índia” (CLÉMENT, 1997a, p. 97). Duplo deslocamento ao qual já nos referimos neste trabalho, o temporal e o espacial, ao qual passa a se somar um terceiro deslocamento – a quem compete a função de determinar o limite entre o real e o imaginário, o divino e o demoníaco, o místico e o pseudo-místico, o normal e o anormal no campo da experiência religiosa. Pelo critério social da loucura, mediante o qual se classificam todos aqueles que de algum modo causam perturbação à ordem pública, Madeleine deve ser considerada louca; por outro, a despeito do reconhecimento de sua loucura, não se pode fugir à questão acerca de sua santidade: “[Caso fosse uma] Camponesa italiana no *Mezzogiorno*, Madeleine teria sido objeto de peregrinações, mesmo ainda hoje, neste final de século XX. Burguesa de província errante em Paris, ela não escapa à Salpêtrière” (Ibidem, p. 96). Dupla infelicidade, a de Madeleine: ter nascido na França, e em um período no qual “[...] os fervores religiosos coletivos queimavam de intensidade, às vésperas de um conflito maior entre a Igreja e o Estado”, e que influenciam diretamente no secularismo e anticlericalismo de Janet; e infeliz também em ser demasiado erudita, demasiado livre para ter se tornado “um caso interessante” (Ibidem).

\*\*\*

No capítulo anterior, procuramos apresentar como o tema da mística foi trabalhado por Foucault nos escritos da década de 1960, enfocando especialmente a problematização apresentada em *História da Loucura*, acerca das relações entre mística, loucura e desrazão. Estes escritos recolocaram a mística no interior de um campo de discursividades, duplamente delimitado. Primeiramente, pelo ocultamento que a mística, enquanto categoria de pensamento, sofreu a partir da ascensão das instituições de alienação social e o crescente

domínio das ciências da psiquê sobre todas as formas de não-razão; a figura do místico deixará assim seu espaço de notoriedade, constituído já no início do cristianismo e avultado na passagem da alta à baixa Idade Média, até o limar dos séculos XV e XVI, para ser relegada, mediante os mecanismos de separação e de exclusão, entre os corpos aprisionados no Grande Enclausuramento, considerado louco, desrazoado, insensato. Em segundo lugar, demarcado pelas rupturas que tipificam os saberes de cada época, saberes que se assentam em solos epistêmicos característicos, delimitados histórica e espacialmente, e que enredam os discursos da mística – tanto os discursos aos quais se atribuem o qualificativo de “místico”, quanto aqueles que são constituídos pelos discursos científicos e filosóficos de um determinado período. Deste modo, Foucault não apenas reforça a percepção, apresentada por historiadores como Cognet, Bouyer e Certeau, de que a mística é essencialmente histórica e, portanto, não-universalizável, como também constitui um método próprio de abordagem desses fenômenos que, para além da mera compreensão psico-fenomenológica, ou estruturalista, ou essencialista-metafísica, permite compreender a mística – tanto os discursos sobre a mística, quanto os discursos dos místicos – na singularidade de suas manifestações, no interior do quadro histórico no qual se constituem, enfim, na superfície dos acontecimentos.

Neste último capítulo, trataremos de como a mística reaparece em escritos e cursos do filósofo, posteriores à publicação de *As palavras e as coisas*, recolocados, agora, sob uma nova perspectiva: a das relações de poder e governo que exercem, sobre o corpo do místico, formas de dominação, e em oposição às quais a própria mística se organizará como mecanismo de resistência em determinados momentos da história. Procuramos, nesta parte, destacar a dimensão ético-política da mística, tal como pensada por Foucault, sem contudo abandonar os pressupostos arqueológicos desta análise, apresentados na primeira parte. Inquiriremos, portanto, como a mística pôde ser problematizada por Foucault como um mecanismo de resistência, de que tipo de resistência se trata e a quê poderes busca resistir.

Seguindo, após isto, a ordem de um desenvolvimento cronológico do pensamento do autor, buscaremos examinar as relações entre a mística e a psiquiatria, no modo como Foucault as objetivou desde o texto de 1969, *Médicos, juízes e feiticeiros no século XVII*, passando pelos cursos de 1973-74, *O poder psiquiátrico*, e 1974-75, *Os anormais*, para aí investigar como, na articulação entre o poder psiquiátrico e as práticas institucionais cristãs, a mística teria sido paulatinamente objeto de um ocultamento a partir do século XVII.

Por fim, procuraremos explorar o desenvolvimento mediante o qual Foucault problematizou, no curso de 1978, *Segurança, Território, População*, a mística como forma de

resistência, ao modo de uma contraconduta, com vistas a lançar luzes sobre de que forma tal relação de oposição entre mística e pastorado permitiu igualmente a constituição do quadro das rupturas que levaram a mística ocidental a esse sucessivo ocultamento. Intencionamos, desta forma, responder à seguinte questão: Que vínculos podem ser estabelecidos entre estas diferentes formulações acerca da mística, da psiquiatria e do pastorado a partir de 1969, e de que forma tais articulações permitem esclarecer a crescente patologização da mística a partir do século XIX e sua circunscrição no interior dos quadros do saber, do lado de “dentro” do pensamento? Trata-se, portanto, de analisar esta “trama contínua” que teria conduzido a mística “da crítica religiosa à redução patológica” (FOUCAULT, *DE I*, 2001f, p. 793)

## 1. O “TEATRO DAS POSSESSÕES”: MÉDICOS, ECLESIÁSTICOS E A ORIGEM DA PATOLOGIZAÇÃO DA MÍSTICA NO SÉCULO XVII

Em um texto de 1969, intitulado *Médicos, juízes e feiticeiros no século XVII*, Foucault retoma novamente a problemática em torno das relações entre a instituição eclesiástica e o saber médico-psiquiátrico, que já havia sido tematizada no Colloque Royaumont em 1962<sup>91</sup>. Neste texto, no entanto, já se fazem sentir os deslocamentos que serão efetuados, a partir dos anos 1970, na transposição da análise, desde o nível dos enunciados, para o exame dos dispositivos, mecanismos, práticas e estratégias que permitiriam com que um saber sobre os sujeitos fosse constituído, a partir de relações de dominação e de sujeição – enfim, de *relações de poder*<sup>92</sup>. Já não se trata, neste texto, de delimitar de que forma um saber médico pode começar a ser enunciado, ou fora requisitado, no grande debate sobre o papel da fantasia e da imaginação nos casos de feitiçaria e de possessão no século XVI – ou da realidade dos efeitos da possessão diabólica e o lugar de sua efetividade; a análise agora trata das relações concretas entre os poderes estabelecidos em torno dos casos de possessão.

Uma “comédia a seis personagens” (Ibidem, p. 783), como afirma Foucault. De um lado, os poderes constituídos em torno da instituição-Igreja – o *padre*, o *monge* e o *bispo* - e que buscavam salvaguardar para si, na disputa com os outros poderes instituídos, o direito de determinar sobre a realidade dos casos de possessão. Do outro, os poderes civis, representado pela corte – o *juiz* – que procuram afastar o perigo social que constituem os possessos e feiticeiros, ao mesmo tempo em que buscam delimitar as funções do padre, esconjurá-la de

<sup>91</sup> Cf. Capítulo II, *supra*, p. 120-123.

<sup>92</sup> Uma reflexão que toma, como Revel a descreve, a forma de uma “análise do poder” (REVEL, 2010, p. 17).

seus poderes ambíguos<sup>93</sup> e, com isso, limitar o poder do clero, especialmente o das ordens e congregações religiosas, ao mesmo tempo em que instituir uma Igreja de índole nacionalista (o grande projeto da Igreja galicana, que será posto em prática no período revolucionário, e diante do qual a submissão dos bispos diocesanos era vista pelo poder secular como *conditio sine qua non*). Entre estes dois poderes, encontra-se o poder soberano – o *rei* –, ora favorável aos direitos da Igreja, ora saindo em defesa dos poderes de controle dos parlamentos locais.

No interior desta tríade, a figura do *médico* – a nossa sexta personagem – é então requisitada, e isto já desde o século XVI, período em que sua expertise foi reivindicada para opor-se ao pensamento religioso, nos casos em que este último buscava reconhecer, nos julgamentos sobre feitiçaria, a ocorrência real dos eventos fabulosos descritos pelas vítimas/culpados, e contra o qual o conhecimento médico procurou localizar, no interior dos corpos, o espaço preciso da ação demoníaca: o cérebro, lugar da produção das imagens fantasiosas (*fantasmes*) e dos sonhos (*songes*). Assim diz Foucault: “Quando a cortina se abre ao fim do século XVI sobre o par possuído-feiticeiro, o médico já faz parte dos personagens maiores. Ele já se opõe muito claramente à tradição religiosa – longa polêmica entre os inquisidores como aquele do *Malleus maleficarum* e dos médicos tais como Jean Wier” (FOUCAULT, *DE I*, 2001f, p. 783, trad. nossa).

Por fim, uma sétima personagem, figura misteriosa, “[...] anônima e sem rosto, à qual cada episódio dará uma figura, caracteres e nomes diferentes”, que emerge desta querela entre os poderes, e começa a se estabelecer aos poucos como objeto de disputa, não apenas dos saberes divergentes entre si, mas dessas forças que buscam ora dominá-la e exorcizá-la, ora encarcerá-la ou buscar sua cura. Se o final da Idade Média e o início do Renascimento soube precisar esta figura em categorias localizadas no plano do religioso – na esfera dos heréticos e dos possuídos –, o pensamento clássico procurou, por sua vez, prendê-la cada vez mais na teia destas relações de poder, que agora a deslocam para uma nova categoria, a da loucura, a fim de analisá-la, inquiri-la e examiná-la, procedimentos estes que, enfim, a reduziria às formas da desrazão:

Ao fim da peça – após ter sido vítima ou agente de Satã, espírito perverso e lúbrico [lascivo], herético obstinado, cabeça crédula e fraca, depois de ter sido aprisionada, torturada, queimada, jogada com os mendigos e os devassos [*débauchés*] na casa de internamento – ele se perderá no século XVIII – tal [qual] um personagem de Aristófanes – na nebulosidade dos “vapores”. O século XIX devolver-lhe-á um

<sup>93</sup> O filósofo fará referência, aqui, aos casos de possessão em que se desconfia da influência maligna dos padres, geralmente diretores de consciência, tais como Gaufridi (caso das possessas de Aix-en-Provence) e Grandier (possessão de Loudun), aos quais se atribuíam a origem das possessões, fruto da luxúria e de pactos efetuados com as forças diabólicas (Cf. FOUCAULT, 2001g, p. 786).

corpo anatomicamente consistente onde se desenharão os caminhos imaginários e as figuras simbólicas da histeria (FOUCAULT, *DE I*, 2001f, p. 783, trad. nossa).

Foucault adverte, entretanto, que já não se trata no século XVII, sobretudo em relação aos casos de possessão e de “fanatismo” – que será trabalhado pelo autor na sequência deste próprio texto –, daquele mesmo tipo de saber médico que, até o século precedente, procurava apenas demonstrar “[...] que o diabo não é mais que uma alucinação”, “[...] que seu modo de ação não consistia em aparecer realmente sob a forma de um bode, ou em transportar realmente as bruxas ao sabá, mas em agir sobre os corpos, os humores e os espíritos dos mais frágeis (os ignorantes, as jovens moças, as velhas mulheres entontecidas)” para fazê-los acreditar na realidade de suas fantasias, que eles de fato eram conduzidos “[...] à missa de blasfêmia e que eles lá adoram a Besta imunda” (Ibidem, trad. nossa). Já não se trata mais de compreender, como o havia feito Wier, Molitor e Erastus, que que forma a ação diabólica pode infringir seu domínio sobre os corpos, explicitamente no interior destes, na forma da simples ilusão – concepção sobre a qual longos debates serão travados entre as autoridades eclesiásticas e os magistrados. Trata-se, agora, de considerar estas manifestações fantásticas, na forma da *doença*:

“Doença”, ao sentido no qual é preciso tomar a palavra na época do internamento: quer dizer, um mundo que é inteiramente penetrado de má fé, de mentira, de trapaça, de fraude. Que os profetas do Vivarais ou as convusionárias de Saint-Médard sejam doentes não exclui, ao contrário, que eles sejam simuladores. Sua doença se desdobra segundo toda uma hierarquia de ilusão (Ibidem, p. 793, trad. nossa).

Segundo o filósofo, a forma como a Igreja lidou com a questão da feitiçaria a partir deste período não se deu do mesmo modo que antes, no período da Inquisição, nem tão pouco, que o parlamento, nesta época, encontrar-se-ia ainda submetido àquela antiga aliança entre o poder temporal e o poder eclesial. Não se trata mais do “velho terror religioso”; tampouco fora apenas um signo das transformações empreendidas a partir da Contrarreforma, ao modo de um recrudescimento da mão da Igreja e de seu braço secular contra os avanços das heresias reformadoras. De acordo com Foucault, o que se revela aí, é uma nova economia de poderes, que se estabelece a partir do combate aberto e da rivalidade declarada entre a Igreja e os parlamentos locais, para o qual o saber médico será convocado, ora a favor da Igreja, ora a favor dos parlamentos. Se até a primeira metade do século XVI eram os parlamentos que procuravam fundamentar suas decisões e sentenças nos pareceres dados pelos médicos, em razão dos quais não se tratava de desacreditar a existência concreta de uma influência demoníaca nas ações cometidas pelos réus, mas sim, como aponta autor, “[...] para



mostrar que ele só pode se produzir a favor de um estado de irresponsabilidade [*irresponsabilité*] – demência ou imbecilidade – e que se está obrigado, segundo toda a jurisprudência criminal, de tratar os acusados como inocentes” (FOUCAULT, *DE I*, 2001f, p. 785, trad. nossa), a situação, no entanto, irá se inverter, já no final deste mesmo século:

Desde muitos anos já, a Igreja deu sinais de consciência crítica a respeito dos fatos de feitiçaria. O sínodo de Reims, em 1583, indicou muito precisamente as precauções a tomar antes de exorcizar as pessoas que se supunham estar embruxadas [*ensorcelées*]. Os parlamentos, em compensação, retomam a tradição da severidade (Ibidem, trad. nossa).

Assim, é a Igreja que, paulatinamente, passa a solicitar, do saber médico, o testemunho a favor do exercício de seu poder de classificação daquilo que pode ou não pode ser aceito como experiência religiosa legítima e válida. E não apenas nos casos das possessas nos conventos das religiosas – tema que Foucault retoma na aula de 26 de fevereiro do curso de 1975, *Os Anormais*, onde trata de forma detalhada destas possessões que tiveram lugar em vários conventos de Ursulinas na França (Aix-en-Provence e Loudun, em particular), assim como o caso dos convulsionários de Saint-Médard, já no início do século XVIII (FOUCAULT, *AN*, 2010e, p. 173-195) –, mas num espectro muito mais amplo, que envolverá toda sorte de experiências consideradas de “exaltação”, que colocam, num mesmo plano, possessos, heréticos, protestantes, convulsionários, jansenistas, e toda sorte de profetismo, de experiências miraculosas, êxtases e raptos espirituais. Em especial, assinala Foucault, é graças ao confronto estabelecido entre a Igreja e a monarquia, de um lado, e o modo costumeiramente indulgente com o qual, do outro, os parlamentos tratavam particularmente o jansenismo e o protestantismo, que a Igreja procurará cada vez mais aliar-se ao saber médico, visando a desqualificação destes mesmos movimentos:

Por razões que não coincidem sempre, o poder real e a Igreja estão de acordo contra os parlamentos, muito pouco severos para com os protestantes, frequentemente suspeitos de complacência em relação aos jansenistas. As autoridades religiosas e civis fazem então apelo ao testemunho da medicina. Mas por razões bem precisas. Trata-se, de um lado, de negar aos olhos do público o caráter sobrenatural dos fenômenos e de o convencer, beneficiando-se do equívoco que reina entre loucura e simulação, doença e fraude, que se trata de fatos que entram todos no domínio da possibilidade da natureza; trata-se de mostrar, que nenhuma fé religiosa deve poder se apoiar sobre eles. Mas se trata, por outro lado, de evitar a intervenção possível e a indulgência provável dos parlamentos: a acusação de loucura permite enviar sem julgamento os culpados nas casas de internamento. Entre fanatismo e loucura, se estabelece uma equivalência prática, da qual os livros das casas de força com frequência testemunham (Idem, *DE I*, 2001f, p. 791, trad. nossa).

O fato é que, de acordo com filósofo, não era suficiente para a Igreja apenas a classificação dessa massa de indivíduos, identificada sob a alcunha comum de “fanatismo”, ao lado da categoria dos *insensatos*: ela mesma que advoga a necessidade de uma definição solene dada pelo pensamento médico, ela mesma é que requisita a este pensamento um tal “positivismo crítico”, que dois séculos mais tarde procurará “[...] reduzir toda experiência religiosa à imanência psicológica” (FOUCAULT, *DE I*, 2001f, p. 793, trad. nossa), e que, ao não considerar suficiente a simples qualificação, pelo poder civil, dos fanáticos ao lado dos insensatos, solicita ao poder médico que assegure, precisamente, “[...] que o fanático é um insensato, que todos os ‘milagres’, todos os fenômenos extraordinários dos quais se envolve podem se explicar pelos mecanismos melhor estabelecidos da natureza” (Ibidem, p. 791, grifo do autor, trad. nossa). Desta forma, e a partir do século XVII, não era mais o poder civil quem aludia aos preceitos da razão e da ciência, a fim de limitar aqueles da religião; doravante, ao contrário, a Igreja é que se tornaria “[...] a mais implacável em apelar ao testemunho médico contra os fenômenos estáticos. A influência demoníaca, que seria tão fácil invocar para dar conta da heresia, desta vez a Igreja desconfia-se dela e não a acha sem dúvida de valor assaz redutora” (Ibidem, p. 791-792, trad. nossa).

## **2. ENTRE O NORMAL E O PATOLÓGICO: A MÍSTICA NO CURSO DE 1973-1974, O PODER PSIQUIÁTRICO**

O tema das relações entre o saber médico-psiquiátrico volta a ser analisado no curso de 1973-1974, *O poder psiquiátrico*, ao lado de um conjunto de outras figuras que serão submetidas, no interior das instituições psiquiátricas, a este tipo de poder que se molda na forma de um poder disciplinar, e que estabelece, a partir de um conjunto de mecanismos, técnicas e dispositivos de controle, possibilitará estabelecer a distinção entre o normal e o patológico.

Na ordem de seu desenvolvimento no curso, a questão é abordada pela primeira vez na aula de 7 de novembro de 1973, quando, ao tratar da *cena* da cura como tratamento moral, que se dá na forma de um conjunto de ritos e práticas mais ou menos teatralizadas e que pode ser compreendida como uma ritualística da psiquiatria do século XIX, Foucault analisa um dos casos apresentados por Pinel em seu *Tratado médico-filosófico*, apresentado por este último como exemplar de um tipo de “obsessão religiosa”, da qual era preciso não apenas

tratar, como também evitar a presença de qualquer móbil na instituição de internamento que pudesse alimentar um tal tipo de fanatismo. O caso se refere à experiência de um jovem rapaz que, atormentado por ideias de condenação eterna, acreditava que, para se livrar desta condenação e conquistar a salvação de sua alma, deveria “[...] ‘imitar as abstinências e as macerações dos antigos anacoretas’, isto é, rejeitar não apenas, é claro, todos os prazeres da carne, mas também qualquer alimentação. Um belo dia ele recusa com mais dureza que de costume uma sopa que lhe servem” (FOUCAULT, *PP*, 2006, p. 13). Foucault passa, então, a apresentar o *processo de cura* que se aplica a este jovem, no hospital de Bicêtre, sob a supervisão do próprio Pinel, e o modo como sua alienação foi tratada:

O cidadão Pussin se apresenta de noite à porta da sua cela com um aparato [...] próprio para assustar, olhos em fogo, um tom de voz fulminante, um grupo de serventes à sua volta, armados com fortes correntes, que agitam ruidosamente; põem uma sopa junto do alienado e dão-lhe a ordem mais clara de tomá-la durante a noite, se não quiser sofrer os mais cruéis tratamentos; retiram-se e deixam-no no mais penoso estado de flutuação, entre a idéia de punição que o ameaça e a perspectiva apavorante dos tormentos da outra vida. Após um combate interior de várias horas, a primeira idéia prevalece e ele se determina a ingerir sua alimentação. Submetem-no depois disso a um regime destinado a restaurá-lo; o sono e as forças retornam gradativamente, assim como o uso da razão, e ele escapa desse modo a uma morte certa. Foi durante a sua convalescença que ele me confessou suas agitações cruéis e suas perplexidades durante aquela noite da sua provação (PINEL apud FOUCAULT, *ibidem*, p. 13-14).

O filósofo passa, então, a dissecar as características essenciais desta cena. Faz ver que não há nenhuma espécie de diagnóstico médico neste ato – não há nele “nenhum discurso de verdade”, mas tão somente uma “operação terapêutica” de tipo teatral; o saber psiquiátrico passa, aqui, longe de uma nosografia: o processo terapêutico dá-se pelo “[...] choque de duas vontades: a do médico e daquele que o representa, de um lado, e a do doente”, levando Foucault a reconhecer nele os aspectos distintivos do poder: “É portanto uma batalha, certa relação de força que se estabelece” (FOUCAULT, *ibidem*, p. 14). E qual o objetivo desta batalha? Nada mais que despertar no doente o temor de ser punido para que, assim, possa se libertar da “ideia fixa” sobre a qual ele se mantém obcecado, e fazer com que a vontade do médico se sobreponha e substitua sua própria vontade, mediante um mecanismo que se constitui, de certo modo, como uma *aleurgia*, uma “manifestação da verdade” (*Ibidem*, p. 15):

[...] o que é importante nessa cena é que acaba se dando um momento em que a verdade se manifesta; é o momento em que o doente reconhece que sua crença na necessidade de jejuar para alcançar sua salvação era errada e delirante, em que ele reconhece o que aconteceu, em que confessa que passou por certo número de

flutuações, de hesitações, de tormentos, etc. Em suma, é o próprio relato do doente que constitui, nessa cena em que até agora a verdade nunca interveio, o momento em que a verdade se manifesta.

Uma manifestação da verdade que é dada na forma de uma *confissão*: é “[...] por intermédio da confissão e por intermédio de um saber médico reconstituído, é no momento efetivo da confissão que se efetua, consuma e sela o processo da cura” (FOUCAULT, *PP*, 2006, p. 15). Encontra-se, assim, na origem do saber psiquiátrico, o mecanismo da confissão, reassimilado por um “saber médico” que se estabelece efetivamente como um poder do médico sobre o paciente.

Mas como se organiza este poder? Que características possui e como ele pode, de fato, historicamente, constituir-se na forma de um poder, e de um tipo específico de que exerce domínio sobre os corpos, possibilitando tal sobreposição das vontades de um indivíduo sobre o outro? É nesse ínterim que Foucault apresenta a hipótese que procura desenvolver neste curso de 1973-1974: a de que algo como um *poder disciplinar* pode se organizar, no interior de nossa sociedade, e que dá forma a um conjunto de poderes, dentre os quais, o poder psiquiátrico. Assim o filósofo define, nesta primeira apresentação, a noção de “poder disciplinar”:

Com isso entendo nada mais que uma forma de certo modo terminal, capilar, do poder, uma última intermediação, certa modalidade pela qual o poder político, os poderes em geral vêm, no último nível, tocar os corpos, agir sobre eles, levar em conta os gestos, os comportamentos, os hábitos, as palavras, a maneira como todos esses poderes, concentrando-se para baixo até tocar os próprios corpos individuais, trabalham, modificam, dirigem o que Servan chamava de ‘fibras moles do cérebro’. Em outras palavras, creio que o poder disciplinar é certa modalidade, bem específica da nossa sociedade, do que poderíamos chamar de *contato sináptico corpo poder*” (Ibidem, p. 50-51, grifo nosso).

Modo de exercício do poder, a disciplina possui uma longa história: sua origem pode ser traçada a partir da colocação em prática de um conjunto de dispositivos disciplinares que surgem muito antes dos séculos XVII e XVIII, embora tomem acento durante este período. Em sua gênese, encontram-se imiscuídos aos dispositivos do poder soberano, os quais não irão substituir repentinamente; ao contrário, surgem no interior mesmo desses dispositivos, como “[...] ilhas no interior das quais se exercia um tipo de poder que era bem diferente do que se poderia chamar, para essa época, de morfologia geral da soberania” (Ibidem, p. 80).

Dupla origem, aliás: já na aula de 21 de novembro, quando da primeira definição do poder disciplinar supracitada, Foucault apresenta uma outra genealogia, que identifica sua formação no interior das *comunidades religiosas*, a partir das quais é transposto para um

conjunto de outras instituições, que tomam emprestados de sua organização e de seu funcionamento, o modelo para a implementação deste mecanismo de poder:

Dessas comunidades religiosas, ele se transportou, transformando-se, para comunidades laicas que se desenvolveram e se multiplicaram neste período da pré-Reforma, digamos, nos séculos XIV-XV. E podemos apreender perfeitamente essa translação em certos tipos de comunidades laicas não exatamente conventuais, como os célebres ‘Irmãos da Vida Comum’ que, *a partir de certo número de técnicas que tomavam emprestadas da vida conventual, a partir igualmente de certo número de exercícios ascéticos que tomavam emprestados de toda uma tradição do exercício religioso*, definiram métodos disciplinares relativos à vida cotidiana, à pedagogia. Mas esse é apenas um exemplo de toda essa ramificação, anterior à Reforma, de disciplinas conventuais ou ascéticas. E, pouco a pouco, são essas técnicas que vemos então difundir-se em larga escala, penetrar a sociedade do século XVI e, sobretudo, dos séculos XVII e XVIII, e tornar-se no século XIX a grande forma geral desse contato sináptico: poder político/corpo individual (FOUCAULT, *PP*, 2006, p. 51, grifo nosso).

Hipótese que é retomada na aula seguinte, em 28 de novembro de 1973, ao precisar que este tipo de dispositivo será encontrado principalmente nas comunidades religiosas da época, quer entre aquelas que desfrutavam do reconhecimento oficial da Igreja, quer entre as que se formavam de modo espontâneo, mais ou menos à margem do poder eclesiástico. Tais comunidades desempenharam, na visão de Foucault, um papel ambíguo no interior da instituição eclesiástica deste período, pois ao mesmo tempo em que integram o “esquema geral de soberania” – visto que não estão apartadas da própria forma de organização das sociedades feudais e monárquicas nas quais não apenas se inscrevem, mas nela participam de forma orgânica, das quais recebem inclusive suporte –, por outro lado, puderam se constituir como verdadeiros *polos de questionamento* desses dispositivos, exercendo, aí mesmo, “[...] um papel crítico, um papel de oposição e de inovação”, a partir do qual a própria instituição eclesiástica pôde ser transformada, a partir de dentro: “é através das elaborações ou, ainda, das reativações dos dispositivos disciplinares que se transformaram, na Igreja, não apenas as próprias ordens religiosas, mas as práticas religiosas, as hierarquias e a ideologia religiosas também” (Ibidem, p. 81).

Inclusive as reformas religiosas deste período são tomadas por Foucault, nesta mesma aula, como reativações do poder disciplinar no interior do dispositivo de soberania, apresentando-se como estratégias, como linhas de fuga em relação a este poder soberano. Assim Foucault tratará as reformas religiosas dos séculos XI e XII, no seio da ordem beneditina – por exemplo, com a retomada radical da regra formulada por São Bento pela reforma de Cister –, bem como o surgimento das ordens mendicantes neste mesmo período; e mais tarde, entre os séculos XIV e XVI, o nascimento de novas comunidades religiosas que

souberam, no interior do sistema feudal, colocar no centro de suas práticas estes dispositivos disciplinares – nomeadamente, os Irmãos da Vida Comum e a Companhia de Jesus.

Para os *Brethren*, em especial, Foucault dedica particular atenção: formada só por leigos, a comunidade dos Irmãos da Vida Comum foi aquela que primeiro procurou efetuar uma disciplinarização da juventude, nas escolas por eles fundadas na região dos Flandres e em Estrasburgo. O que mais chama a atenção do filósofo no caso específico dos *Brethren*, é que o modelo de disciplinarização será justamente extraído da mística cristã – de forma precisa, da mística renana: o seu fundador, Gerhard Groot (1340-1384) havia sido discípulo de Jan van Ruysbroek, portanto “[...] alguém que estava a par de toda aquela mística alemã e renana do século XIV” (FOUCAULT, *PP*, 2006, p. 81). A disciplina imposta pela comunidade dos Irmãos da Vida Comum era, desta forma, dada precisamente aos moldes de um exercício ascético:

É aí, nessa prática de um exercício do indivíduo sobre ele próprio, nesta tentativa de transformar o indivíduo, nesta busca de uma evolução progressiva do indivíduo até o ponto da salvação, é aí, neste trabalho ascético do indivíduo sobre ele mesmo para a sua salvação, que encontramos a matriz, o modelo primeiro da colonização pedagógica da juventude; é a partir daí, e sob a forma coletiva desse ascetismo, que encontramos nos Irmãos da Vida Comum, que vemos esboçarem-se os grandes esquemas da pedagogia, isto é, a idéia de que só se podem aprender as coisas passando por certo número de etapas obrigatórias e necessárias, que essas etapas se seguem no tempo, e no mesmo movimento que as conduz através do tempo, marcam tantos progressos quantas são as etapas. A conjunção tempo-progresso é característica do exercício ascético e também vai ser característica da prática pedagógica (Ibidem, p. 83-84).

Esse tema será retomado por Foucault na aula de 1º de março de 1978, do curso *Segurança, Território, População*, onde o filósofo definirá efetivamente a mística e a ascese como formas de contraconduta ao poder pastoral. O pastorado, contudo, já aparece nas aulas do curso subsequente, *Os anormais*, denominado ainda como “poder eclesiástico”, em face do qual Foucault fará asserções consolidadas dos mecanismos de governo das condutas que por ele serão empregados, especificamente os da confissão e da direção de consciência, que serão fundamentais para a apreciação feita pelo autor, a partir de deste curso. É a esta análise que nos dirigimos, então, no item a seguir.

### 3. DA LOUCURA À DIREÇÃO DE CONSCIÊNCIA: MÍSTICA, CONFISSÃO E ANORMALIDADE NO CURSO DE 1974-1975, *OS ANORMAIS*

No curso de 1975, *Os anormais*, Foucault retoma novamente o papel que o poder psiquiátrico desempenhou na categorização das condutas tidas como “anormais” pela sociedade, e de como estas implicaram na definição da mística como anormalidade, contribuindo para seu ocultamento. Analisando a articulação entre o saber médico e o saber psiquiátrico, o filósofo destaca, neste curso, a emergência da anormalidade como categoria avaliadora dos comportamentos considerados socialmente perigosos e como a psiquiatria pôde emergir enquanto força reguladora destes riscos.

A psiquiatria teria se aliado com o sistema judiciário desde o século XIX, a fim de qualificar o delito e fundamentar a pena. A partir deste momento, o exame psiquiátrico assume, no interior dos processos judiciários, a função de “[...] repetir tautologicamente a infração para inscrevê-la e constituí-la como traço individual”, fazendo com que se passe “[...] do ato à conduta, do delito à maneira de ser”, permitindo assim um “[...] duplo psicológico-ético do delito” (FOUCAULT, *AN*, 2010e, p. 15); processo este que possibilita gerar uma modificação dos indivíduos mediante a ativação do poder judiciário, para o qual o exame psiquiátrico serve de legitimação, e diante do qual o psiquiatra pode assumir um papel para o qual nenhuma outra personagem do saber médico havia sido antes solicitada: a função de juiz na avaliação da consciência e, portanto, da responsabilidade de um indivíduo diante de um delito ou crime. “O psiquiatra se torna efetivamente um juiz, ele instrui efetivamente o processo, e não no nível da responsabilidade jurídica dos indivíduos, mas no de sua culpa real. E, inversamente, o juiz vai se desdobrar diante do médico” (Ibidem, p. 21). O saber psiquiátrico teria sido chamado, desta forma, a examinar o valor demonstrativo das provas; dado, no entanto, que tal valor depende do sujeito que as produz, a desqualificação desse sujeito pelo poder psiquiátrico teria permitido assim maximizar os efeitos do poder (Ibidem, p. 10-11).

Do mesmo modo, os rituais que se encontram em torno desta articulação entre o poder jurídico e o psiquiátrico serviriam não apenas para limitar seus efeitos mas, justamente, fazer com que parecessem incontornáveis e que pudessem funcionar com toda sua potência (Ibidem, p. 13). Assim inserido nos procedimentos judiciários, o exame psiquiátrico, embora isomórfico ao saber médico do período em que se origina (início do século XIX), dele se destaca pela sua especificidade, enquanto constituidor de um sujeito subjetivado mediante técnicas de normalização (Ibidem, p. 22-23).

E em que consistem tais técnicas? Tratam-se, segundo o autor, de procedimentos que teriam permitido “[...] pôr de lado os indivíduos perigosos, em cuidar dos que são sensíveis à sanção penal, para curá-los ou readaptá-los” (FOUCAULT, *AN*, 2010e, p. 22). As técnicas de normalização geram um tipo de poder bem específico, o *poder de normalização*, em cuja emergência coloniza saberes e outras formas de poder, e que se dissemina de forma soberana no conjunto da sociedade (Ibidem, p. 23). Já não se trata simplesmente da atuação de um poder médico ou judiciário, como procedimentos estanques, mas de um duplo procedimento, que teria permitido a “demarcação dicotômica entre doença e responsabilidade” (Ibidem, p. 27). Há, desta forma, a constituição de um sistema médico-jurídico-psiquiátrico, inexistente nos períodos anteriores, sistema este que teria dado vida a um procedimento peculiar de classificação dos indivíduos, mediante aquilo que Foucault denomina de “princípio da porta giratória”: a substituição da criminalidade pelo caráter patológico da ação do indivíduo (Ibidem, p. 27).

O intercâmbio entre estes saberes – o jurídico e o psiquiátrico – mediante tais relações de poder constitui, na perspectiva do autor, elemento de ligação que melhor funciona quanto mais fracas as noções que lhes poderiam servir de elo o forem epistemologicamente (Ibidem, p. 29). Assim, a psiquiatria penal irá nutrir discursivamente o *continuum* de práticas e instituições que levam da primeira punição infringida à última e mais grave, isto é, a morte, voltando suas atenções ao “indivíduo eventualmente perigoso” (Ibidem, p. 29-30). O poder normalizador definirá, desta forma, uma nova categoria, a dos “anormais”. Assim, Foucault identificará que “não é a delinquentes ou a inocentes que o exame médico-legal se dirige, não é a doentes opostos a não doentes [...], não é no campo da oposição, mas sim no da gradação do normal ao anormal, que se desenrola efetivamente o exame médico-legal” (Ibidem, p. 36). O poder de normalização, desta forma, submeterá o saber jurídico e o saber psiquiátrico, constituindo-os como instâncias de controle do anormal, organizando o poder normalizador em uma grande pirâmide, que esquadrinha os espaços, distribui seus efeitos, procura determinar pontos de observação tão precisos que nada possa escapar ao seu olhar (Ibidem, p. 38-39).

A normalização permite delimitar os grupos sociais e dividir os sujeitos no interior destes grupos, criando linhas de circunscrição, até alcançar “o grão fino da individualidade”, mediante o “[...] exame perpétuo de um campo de regularidade no qual vai se avaliar sem cessar cada indivíduo, para saber se está conforme à regra, à norma de saúde que é definida” (Ibidem, p. 40). Trata-se de uma tecnologia de poder que, inventada pelo Ocidente, não busca apenas exercer-se mediante exclusões, mas sim, e sobretudo, mediante produções, buscando a



maximização dos efeitos de produção (FOUCAULT, AN, 2010e, p. 41). Em especial, na Idade Clássica, essa amplificação das técnicas de poder se dá pela constituição, mediante suportes institucionais precisos, de toda uma “arte de governar”, dentre as quais o filósofo destaca “[...] o ‘governo’ das crianças, o ‘governo’ dos loucos, o ‘governo’ dos pobres e, logo depois, o ‘governo’ dos operários” (Ibidem, p. 42). Por esta acepção inicial de governo, o que Foucault compreende? Primeiramente, um conjunto de técnicas que, por meio de isomorfismos, pode se transferir às mais diversas instituições sociais; em segundo lugar, uma tecnologia de poder que se desvencilha das simples estruturas jurídicas-políticas, às quais comumente vinculamos a noção de poder, bem como os aparelhos das quais estas se usam. Trata-se, antes, de “uma técnica geral de governo dos homens”, que se constitui a partir de um tipo específico de dispositivo, a “organização disciplinar”, mas que vai para além dele mediante seus “efeitos de normalização” (Ibidem).

No centro da normalização, está a ideia de “norma”, que não se referenda na concepção de uma lei natural, mas sim na possibilidade de exercer a coerção em domínios específicos no qual o poder pode ser efetivado; assim, “[...] a norma é portadora de uma pretensão ao poder”, que se fundamenta simultaneamente em um “princípio de qualificação” e num “princípio de correção”, não estando limitada à uma função de restrição ou de repressão, mas possuindo efeitos produtivos, de “intervenção” ao mesmo tempo que de “transformação”, que Foucault classificará como efeitos “positivos” do poder – superando, assim, a concepção hegeliana-marxiana de poder, que se restringe a pensar o domínio de uma classe sobre a outra, nos termos negativos da repressão e da “reprodução das relações de produção” (Ibidem, p. 43). A análise da normalização permite compreender o poder em sua positividade, como resultados de forças que permite “[...] a circulação, as alternâncias, as múltiplas combinações de elementos” (Ibidem, p. 44), que se volta precisamente para a repartição e para o jogo de forças, e que só pode se efetivar mediante “[...] a formação de um saber, que é para ele tanto um efeito quanto uma condição de exercício” (Ibidem, p. 45).

O poder normalizador circunscreve um domínio, que é o da anomalia. As figuras identificadas neste domínio – Foucault destaca três no início desta genealogia, a saber, o monstro, o incorrigível e o onanista – quando postas em confronto com a lei, jurídica ou natural, encontram-se sempre numa posição limite, “forma natural da contra natureza”, “grande modelo de todas as pequenas discrepâncias” (Ibidem, p. 48). Dentre elas, a monstrosidade é uma forma típica, já que o anormal “[...] é no fundo um monstro cotidiano, um monstro banalizado” (Ibidem, p. 49). Também entra na categoria dos anormais a

regularidade dos indivíduos incorrigíveis, cuja responsabilidade de correção está no âmbito da família, e cuja possibilidade de reordenamento social sempre se encontrará na penumbra: “o que define o indivíduo a ser corrigido, portanto, é que ele é incorrigível”, suscitando assim um conjunto de técnicas que deverão se aliar ao papel da família no âmbito de sua reeducação (FOUCAULT, *AN*, 2010e, p. 49). Estas duas, em específico, configuram o espaço no qual a mística poderá ser tratada como uma anomalia, já que, de acordo com o filósofo, “[...] o anormal do século XIX é um descendente desses três indivíduos [...]” (Ibidem, p. 51).

Há, no entanto, certos entrecruzamentos que permitirão fazer com que estes tipos se encontrem no caminho da experiência religiosa, fomentando o solo que possibilitará surgir a figura do místico como anormal. Foucault analisa o caso de um hermafrodita, morador de Dôle, na divisa entre a Borgogne e o Franche-Comté, chamado Antide Collas, que no final do século XVI foi enviado a julgamento por ser hermafrodita. Numa situação muito similar àquele invocado na perseguição às feiticeiras nos séculos anteriores, seu processo desenrolou-se na fronteira entre o jurídico, o médico e o religioso, tendo todas estas instâncias do poder contribuído para a determinação de seu veredito: “[...] após um exame, os médicos concluíram que, de fato, aquele indivíduo possuía os dois sexos, e que só podia possuir os dois sexos porque tivera relações com Satanás e que as relações com Satanás é que haviam acrescentado a seu sexo primitivo um segundo sexo” (Ibidem, p. 57). Após sessões de suplício, Collas confessa seu crime e é levado para a fogueira. Isomorfismo com os processos inquisitoriais no caso da caça às bruxas, e que suscitará o campo fértil para a articulação entre as instituições jurídicas, o poder religioso e o saber médico, fundamental para o que se seguirá em relação à investigação sobre as mulheres “fanáticas” no século XIX.

É justamente mediante tal articulação que a loucura poderá emergir e ser problematizada como doença, pois, a partir do momento em que ela é reconhecida como portadora de perigos, a partir do instante em que passa a ser considerada como perigosa e codificada como tal, é que o saber médico pode classificar a loucura como doença mental, inserindo-a no rol das morbidades que devem ser tratadas no campo da higiene pública; assim, “[...] foi preciso tornar patológicos os distúrbios, os erros, as ilusões da loucura [...]” (Ibidem, p. 101) para que a psiquiatria tomasse efetivamente sua posição e status atual de saber científico, diante e no interior das áreas do saber médico, e em face ao saber jurídico. É precisamente porque o saber jurídico reconhece que, dentro das instituições manicomiais, há indivíduos que virtualmente podem vir a causar perigo à sociedade (Ibidem, p. 122), que a psiquiatria poderá propor uma investigação precisa e detalhada, não mais sobre a

incapacidade do louco ao nível de sua lucidez mental, mas de como seu comportamento constitui propriamente um risco, o qual é preciso gerir:

A análise, a investigação, o controle psiquiátrico vão tender a se deslocar do que pensa o doente para o que ele faz, do que ele é capaz de compreender para o que ele é capaz de cometer, do que ele pode conscientemente querer para o que poderia acontecer de involuntário em seu comportamento. [...] E, se os psiquiatras davam tanta importância à monomania, é porque a exibiam como a prova de que, afinal de contas, bem podia se dar o caso em que a loucura ficava perigosa. Ora, os psiquiatras necessitavam disso para definir e firmar seu poder no interior dos sistemas de regulação da higiene pública (FOUCAULT, *AN*, 2010e, p. 121).

A psiquiatria, desta forma, colocou a anormalidade no centro de suas preocupações, para que a gerência dos riscos possa ser melhor estabelecida a partir da imposição de regras de conduta para o bom funcionamento do poder psiquiátrico sobre a normalização do doente mental. Por conseguinte, a definição sobre o que é a anormalidade passa a girar, precisamente, em torno da imposição da norma. A psiquiatria procura, a partir de então, implementar a norma em todos os seus campos de atuação, propondo-a como “princípio de conformidade”, ao qual se oporá “[...] a irregularidade, a desordem, a esquisitice, a excentricidade, o desnivelamento, a discrepância” (Ibidem, p. 138). A norma será a régua que permitirá separar o mórbido e o patológico daquilo que é considerado normal; a psiquiatria, por sua vez, procurou lançar mão extensivamente da aplicação da norma e da classificação das condutas desviantes, ditas anormais, tornando-se assim, já desde seu nascimento, “[...] a ciência e a técnica dos anormais, dos indivíduos anormais e das condutas anormais” (Ibidem, p. 139).

Como pôde se dar, no entanto, a inserção dessa normalização das condutas, tal como difundida e aplicada pelo saber médico-psiquiátrico, e a conseqüente constituição da figura do anormal, dela advinda, no interior de uma experiência religiosa? De que modo um saber-poder psiquiátrico, consolidado como uma “tecnologia da anomalia” (Ibidem, p. 140), teria se entrecruzado com o domínio do religioso no controle das condutas? Para o filósofo, as vinculações entre psiquiatria e a experiência religiosa é da mesma ordem histórica e se articula sobre os mesmos elementos que a vinculação entre a sexualidade e a psiquiatria, encontrando seu ponto de convergência no papel que a *confissão* desempenharia a partir da baixa idade média até a modernidade.

A sexualidade no Ocidente nem sempre foi obrigada a se calar. Ao contrário, a obrigação do silêncio nem sempre foi norma geral, e quando o foi, esteve de certa forma vinculada à obrigação de revelar – obrigação esta que se deu de forma particularmente destacada naquela instituição minuciosa e extremamente codificada que foi a confissão

sacramental (FOUCAULT, *AN*, 2010e, p. 144). Embora, no início do cristianismo, a necessidade de revelar não fosse um dos deveres do penitente, esta exigência muda paulatinamente na transição da alta à baixa idade média, especialmente a partir da introdução da confissão para os leigos (*Ibidem*, p. 149), passando a confissão para o centro do ritual de penitência.

No cristianismo primitivo, os rituais de penitência estavam relacionados mais a um gesto individual, condizente com um estado de vida, no qual o penitente, geralmente motivado por algo que reconhecia ter sido uma grande falta, era apresentado publicamente como tal, dentro de uma cerimônia, no qual era ao mesmo tempo repreendido por suas faltas e exortado a um novo modo de vida; cerimônia esta que prescrevia ao penitente um certo número de elementos e investiduras relacionadas ao seu novo estatuto canônico, e que só poderiam ser conferidas ao indivíduo pela pessoa do bispo, em seu múnus de governante da Igreja local. Assim, o penitente se revestia de certos símbolos que o aparentavam aos anacoretas do deserto ou aos membros das ordens monásticas nascentes, tais como o hábito, o cilício, a prática de jejuns severos e de obras de misericórdia (como sepultar os mortos), e a obrigação da castidade (que, nota Foucault, poderia se tornar algo perpétuo para o indivíduo), além de elementos próprios deste estado de penitente, tais como a interdição à limpeza e ao acesso aos sacramentos, especialmente à Eucaristia. Este sistema, que dura aproximadamente até o século VI, dependia de uma escolha totalmente livre do indivíduo, que se identificava como pecador e merecedor da inserção neste ritual de penitência; mas era, no entanto, uma ação singular na vida desta pessoa, pois só se poderia assumir tal estatuto de penitência uma única vez na vida (*Ibidem*, p. 147).

Já entre os séculos VI e VII, um novo mecanismo penitencial é colocado em prática: a “penitência tarifada”, que extrai seu modo de penalização pelas faltas do modelo jurisprudencial germânico. Trata-se de um tipo de ritual penitencial que não envolve mais apenas a figura do bispo, mas também a do presbítero que, fazendo as vezes daquele, amplia o alcance de sua atuação: o fiel, após ter cometido um pecado, deveria procurar o padre e contar-lhe sua falta. Ressalta Foucault, não se trata mais de uma livre decisão ou possibilidade, mas sim de uma obrigação que passa a ser imposta ao fiel que se encontra em erro grave. Ao erro, impõe-se então um tipo de penitência novo, as chamadas “satisfações”, que deveriam ser aplicadas em correspondência ao pecado cometido, e cuja consumação corresponderia, nem a necessidade de outros ritos, à absolvição da falta – neste sentido, tal forma de penitência corresponde a “tarifas”, dado haver todo um catálogo do tipo de pena equivalente a cada pecado. E como há toda uma correspondência entre falta e tarifa, há a

necessidade de que o pecador enuncie, confirme seu pecado mediante o discurso (FOUCAULT, *AN*, 2010e, p. 147-148).

Assim, paulatinamente, o valor da penitência começa a deslocar-se do binômio pecado-pena, para a enunciação, tal como testemunha o pensamento do teólogo Alcuíno (século VIII), de acordo com o qual é a vergonha pela enunciação dos pecados que pode vir a redimir verdadeiramente o pecador: “Alcuíno diz dessa confissão, que se tornou necessária para que o padre desempenhe seu papel de quase médico, que ela é um sacrifício, porque provoca a humilhação e faz enrubescer. Ela provoca *erubescencia*. [...] A *erubescencia*, a humilhação constituiria o próprio âmagô, a parte essencial da pena” (Ibidem, p. 148-149). A confissão teria passado, assim, para o centro do rito penitencial, aí permanecendo a partir do século XVII até o renascimento. É na articulação entre estes três mecanismos – a correspondência entre pecado e pena, o ato da confissão e o poder reservado ao bispo, e por extensão aos presbíteros, para a confirmação da remissão das faltas – que uma teologia sacramental da penitência se torna finalmente delineada na baixa idade média (Ibidem, p. 151). Mais além: é toda uma forma de dominação das condutas que organiza em torno do indivíduo confessante mediante os mecanismos de confissão.

Dominação esta exercida por meio de certo número de obrigações, da parte do confessante, à qual correspondem certas técnicas de poder, por parte do presbítero confidente. Do lado do sujeito confessante, encontraremos a obrigação de procurar regularmente a confissão, que se torna desta forma regular, mensal ou se possível semanal para os clérigos, e anual para os leigos; do mesmo modo, a obrigação de exaustividade, consistindo no dever de revelar todos os pecados cometidos desde a última confissão e, para que possa funcionar em seu papel de controle pormenorizado dos mínimos pensamentos e gestos, a necessidade de confessar-se sempre com um único e mesmo padre, que geralmente correspondia, no caso dos leigos, ao pároco local. Do lado do presbítero, por sua vez, certo número de funções: a condução de um exame minucioso e discricionário, que possibilite reconhecer e distinguir, entre as faltas enunciadas pelo indivíduo, quais delas se constituem pecados veniais e quais são pecados mortais; o emprego de técnicas e estratégias para encorajar a enunciação destas faltas, quando estas não são apresentadas de forma espontânea pelo confessante, tais como o estímulo ao exame de consciência ou os sistemas de interrogatório previamente codificados, contendo perguntas relativas à obediência aos mandamentos, à prática das virtudes etc. O padre se livrará, então, das satisfações tarifadas, podendo ele mesmo decidir a pena e dar a absolvição, de acordo com o contexto e a pessoa que confessa. O presbítero se torna, desta forma, um elemento fundamental para a emergência de um tipo de poder que procurará

policar a consciência dos indivíduos mediante os mecanismos de penitência; ele é o operador da confissão. “Forma-se assim, em torno da revelação [das faltas], como peça central da penitência, todo um mecanismo em que o poder e o saber do padre e da Igreja estão implicados” (FOUCAULT, *AN*, 2010e, p. 151).

A partir do século XVI, que para Foucault marca uma transição no modelo da penitência, o que muda não é tanto a forma de sua aplicação, ou os ritos dos quais é investida, mas sim sua extensão e domínio, bem como o acoplamento a outros dispositivos que têm por objetivo ampliar esta circunscrição em torno dessa consciência individual, que o exame e o discurso do sujeito confessante devem trazer à tona. De tal modo que, ao contrário da ideia de que o período que aí se inicia é marcado principalmente pelo início de uma descristianização das sociedades europeias, o que o filósofo denota, apoiado em um conjunto de historiadores<sup>94</sup>, é que tal período se caracteriza, fundamental e paradoxalmente, por uma fase de cristianização em profundidade: “Da Reforma à caça às bruxas, passando pelo concílio de Trento, temos toda uma época que é aquela em que começam a se formar, de um lado, os Estados modernos e em que, ao mesmo tempo, comprimem-se os marcos cristãos sobre a existência individual” (Ibidem, p. 151).

E o que ocorre neste período? Em primeiro lugar, uma profunda renovação do papel da penitência pelo concílio de Trento, que irá ampliar a extensão deste dispositivo de escrutínio das consciências dado pela junção entre discurso e exame. Há um processo de verticalização do exame, que tende a penetrar seu inquérito em direção a uma interiorização cada vez maior da consciência individual, e ao mesmo tempo de horizontalização, no sentido de que todos os aspectos da vida, nos mais ínfimos detalhes (ação, pensamentos), passam a ser trazidos à tona pelo discurso e problematizados mediante o exame do confessor. Simultaneamente, e por extensão a estes dois processos, há um aprofundamento do poder do confessor: o poder de absolvição, que se consolida à medida que, a partir de Trento, a penitência estabelece-se final e claramente no rol dos sacramentos confirmados pela Igreja; mas também um conjunto de outros “poderes adjacentes”, que sustentam este poder de pastoreio, fundado em um certo “direito de exame”. É neste ponto que o filósofo esboça, pela

---

<sup>94</sup> A nota desta aula traz a referência à obra do historiador das mentalidades francês Jean Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire* (1971); mas neste corpo, pode-se incluir também as obras de Jacques Le Goff, *La civilisation de l'Occident medieval* (1964) e Alain de Libera, *Archéologie du sujet: naissance du sujet* (2007), para os quais, numa perspectiva de história de longa duração, o processo de cristianização do ocidente só se torna completo muito tardiamente, apenas às vésperas das revoluções burguesas, sendo as inquisições o grande marco desta tentativa de findar com práticas pagãs que ainda remanesciam nos saberes e práticas populares. Sobre o papel do combate à feitiçaria neste processo de cristianização acentuada às vésperas do período moderno, cf. a obra de M. Certeau, *La possession de Loudun* (2005), especialmente o capítulo introdutório, *L'histoire n'est jamais sûre*.

primeira vez, a ideia de que o pastorado constitui um mecanismo específico de saber-poder, noção esta que se tornará central nos cursos de 1978 e 1980: “Para sustentar o poder sacramental das chaves do reino dos céus, forma-se o poder empírico do olho, do olhar, do ouvido, da audição do padre. Donde este formidável desenvolvimento da pastoral, isto é, dessa técnica que é proposta ao padre para o governo das almas” (FOUCAULT, *AN*, 2010e, p. 152).

Primeira definição, enfim, da ideia de um poder pastoral como governo das almas, como condução das condutas; mas, igualmente, primeira proposição de entrecruzamento entre tal regime de poder, peculiar do cristianismo, e as demais formas de poder surgidas a partir da constituição do Estado Moderno. Precisamente no entrecruzamento dessa necessidade de bem governar, que surge nesse novo ordenamento do espaço político, com a arte de governar as almas e as condutas, que a Igreja já vinha desenvolvendo ao menos desde o século VIII mediante a confissão auricular, que o filósofo identificará posteriormente, no curso de 1978, a emergência de uma governamentalidade na modernidade – noção que, como apontamos, já se encontra presente nesta aula de 19 de fevereiro do curso de 1975:

No momento em que os Estados estavam se colocando o problema técnico do poder a exercer sobre os corpos e dos meios pelos quais seria efetivamente possível pôr em prática o poder sobre os corpos, a Igreja, de seu lado, elaborava uma técnica de governo das almas, que é a pastoral, a pastoral definida pelo concílio de Trento e retomada, desenvolvida em seguida por Carlos Borromeu (*Ibidem*, p. 152).

Poder que, no entanto, não deixa de prescindir de um certo número de obrigações ao qual o confessor deve atender. Há um conjunto de características que, se não canonicamente obrigatórias ao exercício do pastorado presbiteral, são ao menos desejáveis, dado o ambiente nocivo e insalubre, do ponto de vista espiritual, ao qual o confessor – este móvel tão importante, “aberto, anônimo, público”, que não aparece na história das práticas religiosas senão no século XVI (*Ibidem*, p. 155) – está constantemente exposto pelo tipo de sujeito que o procura. O presbítero deve ser, antes de tudo, uma pessoa virtuosa (e, para isso, toda uma literatura de manuais do bom confessor irá aparecer durante este período), e alimentar, dentre todas elas, a virtude do zelo, isto é, o amor às almas pelas quais deve estar aberto a pôr em risco a salubridade de sua própria alma. Deve também ser santo, ou ao menos buscar a santidade, constituindo em torno de si uma certa proteção, uma couraça, que lhe permitiria não comunicar a si mesmo o pecado do confessante: a comunicação deve ocorrer apenas ao nível do discurso, nunca ao nível da culpa. Em vista disto, o confessor deve possuir horror até mesmo aos pecados mais simples, os pecados veniais, tanto em relação aos pecados daquele a

quem confessa, quanto aos pecados que reconhece em si mesmo (FOUCAULT, AN, 2010e, p. 152-154).

Por fim, o padre deve buscar igualmente ser sábio, já que se constitui como “juiz” dos pecados e atribuidor de penas, devendo assim saber distinguir entre o permitido e o proibido, discernir o que é implicado pela lei divina ou pelas leis humanas e, para tal, conhecer as leis civis e as leis eclesiásticas. Sábio, igualmente, como “médico”, pois deve ser perito não apenas em julgar o tipo de falta e a qualidade da pena a ser atribuída a cada falta, como também ir além, buscando a “razão de ser” dessa falta; perscrutar, na alma do indivíduo, o que o motiva a pecar, qual a morbidade que jaz sob seu pecado; em suma, deverá identificar, no pecado, qual a “espécie de doença” que leva o pecador a pecar: “Deve conhecer as ‘doenças espirituais’, deve conhecer as ‘causas’ delas, deve conhecer ‘remédios’ para elas. Ele deve reconhecer essas doenças segundo sua ‘natureza’, deve reconhecê-las segundo seu ‘número’. Deve distinguir o que é verdadeira doença espiritual do (que é) simples ‘imperfeição’” (Ibidem, p. 154). Articulam-se, assim, estas três formas de definir o crime, de estabelecer a pena e indicar sua forma de tratamento, sua ortopedia, já na transição do Renascimento à modernidade, que são o saber médico, o saber jurídico e o saber governamental. Apoiando-se em um tratado intitulado *Pratique du sacrement de pénitence*, do teólogo e doutor sobornino Louis Habert (1635-1718), Foucault assinala:

Sábio portanto como juiz, sábio como médico, também deve ser sábio “como guia”. Porque ele deve “regurar a consciência de seus penitentes”. Deve “lembrá-los de seus erros e descaminhos”. Deve “fazer que evitem os escolhos” que se apresentam diante deles. Enfim, ele não é apenas zeloso, santo e sábio, mas deve também ser prudente. A prudência é a arte que o confessor deve possuir, de ajustar essa ciência, esse zelo, essa santidade às circunstâncias particulares (Ibidem).

Na passagem da Idade Média para a Modernidade mudam, portanto, no interior da penitência, os processos de atribuição das penas – de uma forma tarifária pré-estabelecida para uma arbitrariedade do religioso, passando por formas cada vez mais elaboradas de extorsão da verdade do indivíduo, até chegar enfim a este momento que se estabelece no raiar da modernidade, no qual a junção do aspecto jurídico e do aspecto medicinal, da pena como compensação pela falta cometida e da pena como remédio para uma doença do espírito, permite estabelecer firmes vínculos entre os aspectos médico, jurídico e pastoral da confissão, solo fundamental da mútua colaboração entre saber psiquiátrico e pastorado cristão, que veremos incidir no exame dos fenômenos místicos a partir do século XIX.



Colaboração que, no entanto, não ficará restrita apenas à confissão. Ainda no século XVI, e já sob o efeito do modelo pastoral instaurado pelo bispo e teólogo milanês Carlo Borromeo (que procurou efetivar prontamente as conclusões do Concílio de Trento em sua diocese, influenciando diretamente a pastoral das dioceses italianas no período imediatamente posterior e, na sequência, toda a igreja latina), cresce a prática da direção de consciência, que se espalha nos ambientes cristãos citadinos, nos seminários e comunidades religiosas, nos círculos da burguesia católica e, em alguma medida, nos colégios também. Antigo costume, que de certo modo já está presente desde o início do cristianismo, mas que agora passa a se tornar, senão uma obrigação (como passa a ocorrer nos seminários de formação presbiteral), ao menos uma viva recomendação para todos os cristãos cultivados.

Esta nova figura – e antiga, ao mesmo tempo – exerce uma função diversa daquela encarnada pelo confessor. O diretor de consciência é aquele que se procura não propriamente quando se cometeu uma falta, mas justamente para não cometê-las; procura-se o diretor de consciência para progredir na perfeição, para tratar com ele sobre a prática das virtudes interiores e exteriores; tratar-se-á, enfim, com ele tudo o que se refere à interioridade da consciência individual. O diretor de consciência é, nas palavras do fundador dos Sulpicianos, Jean-Jacques Olier, “aquele a quem um comunica seu interior” (OLIER apud FOUCAULT, *AN*, 2010e, p. 157). Aprofundamento do direito do confessor à consciência do indivíduo: não apenas as faltas devem ser comunicadas, mas até mesmo as questões mais íntimas da alma, as tentações, os maus costumes, a abjeção ao bem e, especialmente, as origens prováveis desse mal comportamento. O diretor de consciência assume assim a função de um mestre da alma, um perito “no assunto da nossa salvação”, ao qual o dirigido deve sempre encaminhar-se “de coração aberto, com toda sinceridade e fidelidade” (OLIER apud FOUCAULT, *ibidem*). Confissão e direção de consciência formarão, por conseguinte, o “duplo fechamento, duplo filtro discursivo” (FOUCAULT, *ibidem*, p. 158) que permitirá avaliar comportamentos, pensamentos e condutas, e submetê-los ao crivo desse poder específico que se constitui na história do cristianismo no Ocidente: o poder pastoral.

#### **4. O PODER PASTORAL E AS CONTRACONDUTAS: A MÍSTICA COMO RESISTÊNCIA NO CURSO DE 1978, *SEGURANÇA, TERRITÓRIO, POPULAÇÃO***

O tema do pastorado será aprofundado, de modo específico, no curso de 1978, *Segurança, Território, População*, no qual Foucault procede a um deslocamento de sua

análise, que continuará seguindo o exame dos mecanismos disciplinares até a publicação de *Vigiar e Punir*, em 1975, para tratar, enfim, desse outro conjunto de tecnologias, dessa outra forma de poder que teria concretizado, em seu itinerário histórico, uma espécie de modificação nunca antes vista, quer na *polis* grega e em sua intrincada relação com a figura do magistrado, quer no império romano, e que permitiu ao homem ocidental assimilar, ao longo de quase dois milênios, “[...] o que nenhum homem grego sem dúvida jamais teria aceitado admitir, [...] a se considerar uma ovelha entre as ovelhas” (FOUCAULT, *STP*, 2008a, p. 174).

As *tecnologias do poder pastoral*, organizadas a partir do governo cristão das almas, passam a ser examinadas pelo filósofo como institucionalização visível do cristianismo, em sua função de concretizar um tipo de poder pleno de singularidades, centrado em torno de uma noção de salvação e orientado para o governo de todos e de cada um, da totalidade dos membros de uma comunidade e de cada um dos indivíduos que a compõem – *omnes et singulatim* (Idem, *DE II*, 2001g, p. 963-965). Tais técnicas, assim como as descritas nos cursos precedentes, estiveram centradas na produção de uma verdade do sujeito, uma verdade que o sujeito produz de si mesmo e que, simultaneamente, o vincula a si próprio, por meio de técnicas diversas, algumas oriundas do mundo helenístico, como a direção e o exame de consciência, outras advindas da evolução de determinadas práticas e obrigações dentro da própria Igreja, como a obrigação da confissão anual e a institucionalização do sacramento da confissão, fundamentada em torno da questão dos *lapsi*<sup>95</sup>.

Esta última, especificamente, constitui para Foucault um aspecto essencial dentro da própria compreensão do cristianismo como “confissão”: à diferença das outras religiões, de uma maneira geral, o cristianismo possui a particularidade de constituir-se numa forma religiosa que não apenas obriga aquele que a pratica a seguir um certo conjunto de verdades como estabelece, para além desse pressuposto, que seu praticante seja capaz de dizer a verdade sobre si mesmo, de vasculhar no mais profundo de si e encontrar, nesta interioridade, elementos de verdade:

Agora, e sobre a verdade como dever em nossas sociedades cristãs? O cristianismo, como todos dizem, é uma confissão. Isto significa que o cristianismo pertence a um tipo bem particular de religiões: àquelas que impõem, ao que as praticam, obrigações de verdade. Tais obrigações, no cristianismo, são numerosas. Há, por

<sup>95</sup> *Lapsi*, lit. “caídos”, termo que designava aqueles que, após o recebimento do batismo (considerado até o século III como a única e definitiva penitência), incorriam em uma renúncia pública à fé cristã e, posteriormente, em uma “segunda conversão”, o que acarretaria, no desenvolvimento da teologia sacramental cristã, a necessidade de se admitir uma “segunda penitência”, elemento que está na origem da confissão sacramental católica. P. Chevallier apresenta uma notável contribuição sobre a importância que Foucault dá a esta questão, e sua relação com a própria compreensão da religião cristã como “confissão”; cf. CHEVALLIER, 2012, p. 51-53.

exemplo, a obrigação de ter por verdades um conjunto de proposições que constituem o dogma, a obrigação de considerar certos livros como uma fonte permanente de verdade, e a obrigação de aceitar as decisões de certas autoridades em matéria de verdade. Mas o cristianismo exige ainda outra forma de obrigação de verdade. Cada cristão deve-se sondar quem ele é, o que se passa no interior de si mesmo, as faltas que ele poderia cometer, as tentações às quais está exposto. Mais que isso, cada um deve dizer estas coisas a outros e, assim, testemunhar contra si mesmo (FOUCAULT, *DE II*, 2001k, p. 990, tradução nossa).

Tais elementos apontam para uma importante apreciação dos instrumentos mediante os quais o cristianismo, em sua configuração institucional – a Igreja cristã – lançou mão para a formulação, consolidação e exercício do poder pastoral, e que podem ser enumerados a partir das relações estabelecidas por meio do mecanismo de confissão. Tem-se, assim, uma tríplice estrutura de dispositivos que se articulam: a injunção *confissão-dogma*; a injunção *confissão-meditação-interiorização*; e, por fim, a injunção *confissão-produção de verdade*<sup>96</sup>.

Cada um destes núcleos apropria-se de técnicas particulares de objetivação/subjectivação. O núcleo confissão-dogma, por exemplo, encontrará sua formulação enquanto poder nas sucessivas assembleias, sínodos, disputas e anátemas que acompanharão as primeiras definições dogmáticas que, mais ou menos atreladas a certa aliança já presente com o poder soberano, sobretudo no Oriente (cf. CANTOR, 1993, p. 67), estabelecerá certa “política do silêncio”, que se desdobrará em outros dispositivos de dominação ao longo da história, como na obrigação de silenciar-se na moral vitoriana (FOUCAULT, 2011c, p. 10-11; 23-24)<sup>97</sup>.

O dispositivo confissão-produção de verdade, por sua vez, já havia sido apresentado por Foucault em *A vontade de saber*, primeiro volume de sua *História da sexualidade*, no qual o filósofo procurou traçar a linha que teria conduzido da obrigação monástica de dizer a verdade sobre si mesmo em relação aos prazeres à instituição de certos dispositivos de *confissão*<sup>98</sup> que se tornaram obrigatórios após a Contra-Reforma e que teriam detalhado a

<sup>96</sup> Ponto de vista semelhante é apresentado por Anthony Manicki, ao abordar a possibilidade de uma concepção positiva da obediência cristã, a partir daquilo que ele identifica como o eixo “sujeito/dogmas/fé”, em oposição a uma concepção negativa da mesma, estruturada em torno do eixo “subjectividade/verdade de si” (MANICKI, 2012, p. 61). Embora próximas, a perspectiva que se pretende desenvolver aqui afasta-se da proposta de Manicki à medida que sugere certa desconfiança em relação à apreciação por demais negativa da relação entre a confissão e a produção da verdade, por motivos que serão apresentados a seguir.

<sup>97</sup> Sobre este aspecto, considerar as reflexões de Jeremy Carrette sobre a indissociabilidade entre *silêncio e fala*, vinculando o dispositivo da confissão às “políticas do silêncio” analisadas por Foucault em HS1 (CARRETTE, 2000, p. 25-28). Acerca de como a obrigação do silêncio atuou desde cedo na história do cristianismo, a partir das polêmicas e das inúmeras anatematizações de seitas e grupos cristãos não ortodoxos, conferir a obra de Richard VALANTASIS, *The beliefnet guide to Gnosticism and other vanished christianities*, 2006.

<sup>98</sup> Foucault utilizará a palavra *aveu* ao longo de seus textos e cursos, que será apresentada em sua dupla significância, “confissão” e “admissão”, tanto no sentido da confissão sacramental, onde há uma admissão das faltas cometidas, quanto no sentido da confissão de fé, pela qual admite-se a submissão a um determinado estatuto de crenças e regulações de fé (FOUCAULT, 2012d, p. 318).

relação do sujeito consigo mesmo por meio do exame de consciência. A tematização do problema da “carne”, sua crescente culpabilização, fazendo desta a origem mesma dos pecados e a consequente vigilância dos desejos que se estabelece a partir daí na história da pastoral cristã, estarão diretamente vinculadas a um dispositivo de confissão que obriga não só o sujeito a descobrir uma verdade sobre si, restrita a uma determinada circunstância e adscrita a certo período de tempo – a saber, o reconhecimento do estar em pecado e sua expurgação por meio da confissão –, mas que estabelece a obrigação de produzir um contínuo exame de si, num processo indefinido e, por isto mesmo, coextensivo à toda a vida, atrelado à obrigação de comunicar tal verdade a outrem (FOUCAULT, *HSI*, 2011c, p. 26):

Não falo da obrigação de confessar as infrações às leis do sexo, como exigia a penitência tradicional; porém da tarefa, quase infinita, de dizer, de se dizer a si mesmo e de dizer a outrem, o mais freqüentemente possível, tudo o que possa se relacionar com o jogo dos prazeres, sensações e pensamentos inumeráveis que, através da alma e do corpo tenham alguma afinidade com o sexo.

Na origem da pastoral cristã está a obrigação exaustiva de confessar-se, de confessar não somente os pecados, mas também os desejos. Está também a discursividade de um sujeito que é capaz de problematizar aquilo que lhe é mais íntimo, mais recôndito e, portanto, mais secreto – aquilo que, assim dizendo, deveria permanecer no silêncio –, tornando-se a si mesmo um sujeito confessante. A organização do poder pastoral no ocidente cristão, desta forma, centra-se peremptoriamente na tarefa de fazer do sujeito um sujeito confessante, e de produzir, a partir desta injunção *confissão-produção da verdade sobre si*, certa discursividade e certa subjetivação (Ibidem, p. 27). A partir daí, Foucault identifica como a confissão espargiu-se a partir da assimilação do poder pastoral por outras instituições de disseminação do saber-poder, tornando-se nas sociedades cristãs um dos dispositivos mais valorizados e um dos rituais mais importantes para a produção da verdade, bem como responsável por fazer do homem ocidental propriamente um “animal confessante” (Ibidem, p. 66-68)<sup>99</sup>.

A segunda injunção, a saber, entre *confissão-meditação-interiorização* de certos discursos mediados pela leitura espiritual, é originada, portanto, da derivação desta primeira injunção, a da *confissão-produção da verdade*; a relação entre ambas resulta, para Foucault, nos elementos constituintes do poder pastoral na Igreja cristã. Se a análise aponta que há na confissão certos dispositivos que possibilitaram a subjetivação a partir da produção de verdades do sujeito sobre si mesmo, é necessário, portanto, identificar quais são estes

---

<sup>99</sup> Neste sentido, há um excelente artigo de Bob Plant reconstruindo a noção de “animal confessante” (*confessing animal*) na obra foucaultiana, a partir da permeação dos rituais de confissão na vida secular e de como esta influenciará diretamente na noção de “subjetividade constituída” (PLANT, 2006, p. 533-537).

dispositivos e como se estabeleceram no cerne do poder pastoral. A tematização do pastorado como “governo das almas” – *ars artium, regimen animarum* –, a substituição da própria filosofia enquanto arte de conduzir os indivíduos, não pela teologia, nem sequer por uma filosofia assim dita “cristã”, mas sim pela pastoral (FOUCAULT, *STP*, 2008a, p. 200), só se tornou possível por um tipo de obediência ao mesmo tempo produzida por e produtora desta forma peculiar de poder.

Obediência de uma ovelha a seu pastor, mas ao mesmo tempo obediência entre indivíduos, de um indivíduo a outro, que instaura uma relação de servidão integral e voluntária (Ibidem, p. 234). Obediência caracterizada também pela ausência de *télos* – e aqui está outra distinção em relação à direção de consciência estoica, cujo fim é o alcance da *enkrateia*, o controle de si sobre si –, limitando o próprio ato de obedecer à circularidade mesma da obediência: renúncia total às vontades e à dimensão egoísta que ela comporta (Ibidem, p. 235-236). Obediência, ao final, marcada pela necessidade de conduzir todos os indivíduos, e ao mesmo tempo cada uma das ovelhas em particular, em todos os aspectos de sua vida, durante toda a sua vida, da qual brotará, ao mesmo tempo, um saber produzido por aqueles que são vigiados e uma atividade de ensino (Ibidem, p. 238-239).

Vigilância em relação à conduta cotidiana; ausência de um fim ou escopo; limitação ou redução da vontade ao estado de não possuir vontades; poder que se estabelece, ao mesmo tempo, sobre um e sobre todos; produção exaustiva de um discurso sobre si mesmo; direção que se exerce não apenas por um determinado período, mas que se estende por toda a vida. São estas as características que se encontram, para Foucault, no cerne da vinculação entre as diversas formas de apresentação da confissão (direção de consciência, confissão sacramental, escrita de si<sup>100</sup> e ensino dogmático) e a produção de uma verdade do sujeito sobre si, reintroduzem o papel da *exagoreusis* como dispositivo fundamental na consolidação das práticas do pastorado cristão. Mediante tal vinculação, o poder pastoral pôde firmar-se como um tipo de poder distinto do político, guardando sua especificidade e organizando, a partir dela, uma série de prescrições que teriam originado uma espécie de “moral da conduta cotidiana”, que marcaria profundamente as relações do indivíduo consigo mesmo ou, posto de outro modo, a própria percepção do indivíduo si mesmo como sujeito desejante e animal confessante no ocidente cristão.

---

<sup>100</sup> Foucault desenvolve o tema da *escrita de si* e seu papel na ascese filosófica da Antiguidade tardia e de seu deslocamento de sentido na ascese cristã em um texto de 1983, *L'écriture de soi* (posterior, portanto ao curso de 1982, *L'herméneutique du sujet*, e certamente extraído dos apontamentos do curso), inserido pelos editores no segundo volume dos *Dits et écrits* (cf. FOUCAULT, *DE II*, 2001c, p. 1234-49).

O tema do pastor e de seu pastorado adquirirá, então, um *locus* específico nas formas de sujeição estabelecidas nas sociedades europeias por meio de um modo particular de estabelecimento das relações de poder, que não estão presentes, ao menos não da mesma forma, quer no tipo de poder que se estabelece na política grega, quer na própria história do povo hebreu, para o qual a problematização de Deus como pastor do seu povo teria sido uma constante. No cristianismo, a questão da condução das almas pela figura do pastor teria passado necessariamente pela constituição de tecnologias totalmente novas de poder e de ligação do sujeito consigo mesmo. Primeiramente, por um tipo de relação que envolve todos os demais vínculos entre Deus e o homem, mas que se caracteriza pela mediação fundamental de outros homens e pela submissão imperiosa e voluntária de um indivíduo em relação a outro, por um lado; e, por outro, pela necessária mediação de um tipo preciso de instituição, pontual em suas regras e suas técnicas, que teria permitido a consolidação de um modo específico de saber sobre o indivíduo: sobre o que pensa, sobre o que deseja, sobre o que pratica. Em segundo lugar, só será possível pelo seu próprio afastamento de outro tipo de poder, também ele bem específico – a saber, o poder político (FOUCAULT, *STP*, 2008a, p. 201-204).

E o que distingue, afinal, o pastorado, das outras formas de poder anteriormente estabelecidas? Não objetiva, também ele, uma submissão do indivíduo a algum tipo de lei, quer humana ou divina, ou então a uma determinada forma ou conjunto de discursos que se pretendem verdade? Foucault, neste aspecto, deixa clara a intenção que move o pastorado na constituição deste gênero peculiar de poder. Ele se radica, sim, na relação com uma lei, posto que é preciso submeter-se à vontade de Deus, revelada pelos textos escriturísticos e expressa na forma de mandamentos e (ou) preceitos claros e precisos; mas radica-se, da mesma forma, numa relação com certa compreensão do que é a verdade, e de como ela se encontra também revelada nestas mesmas escrituras (Ibidem, p. 221). Neste sentido, é possível dispor tanto a lei quanto a verdade num mesmo plano, o plano da relação com um livro tido como inspirado, o “Livro” por excelência, acarretando naquela segunda injunção anteriormente apresentada, a da *confissão-meditação-interiorização*.

Radica-se, ainda, no vínculo com certa noção de salvação, caracterizada, sobretudo, pelos quatro princípios efetivadores do cuidado que o pastor deve ter com suas ovelhas – distributividade integral (cuidar de todas as ovelhas e de cada um dos atos de suas ovelhas), transferência instantânea (assumir os méritos e deméritos de cada uma das ovelhas), inversão do sacrifício (dar a vida no lugar de suas ovelhas) e correspondência alternada (a debilidade das ovelhas como causa de mérito maior para o pastor, bem como a debilidade do pastor

como possibilidade de edificação das ovelhas) (FOUCAULT, *STP*, 2008a, p. 228)<sup>101</sup>. Mas, sobretudo, pela dependência da mediação de um *outram* – um indivíduo, necessariamente; eventualmente também uma comunidade – que este poder se define em seu aspecto fundamental (Ibidem, p. 241):

Portanto, não é a relação com a salvação, não é a relação com a lei, não é a relação com a verdade que caracteriza fundamentalmente, essencialmente o pastorado cristão. O pastorado cristão, ao contrário, é uma forma de poder que, pegando o problema da salvação em sua temática geral, vai introduzir no interior dessa relação global toda uma economia, toda uma técnica de circulação, de transferência, de inversão dos méritos, e é isso que é seu ponto fundamental. Tal como em relação à lei, o cristianismo, o pastorado cristão não vai simplesmente ser o instrumento da aceitação ou da generalização da lei, o pastorado cristão, de certo modo tangenciando a relação com a lei, vai instaurar um tipo de relação de obediência individual, exaustiva, total e permanente. É bem diferente da relação com a lei.

Neste ponto, alcançamos um aspecto crucial no desenvolvimento da pesquisa de Foucault: como se dá a passagem, de uma obediência não institucional, não formalizada, enfim, de uma obediência próxima àquela praticada na direção de consciência estoica, a uma obediência formal e categorizada, efetuada dentro de uma instituição concreta, estabelecida a partir de um dispositivo de regras bem delimitadas, a saber, a instituição monástica? Foucault identifica esta questão ao analisar de perto como a direção de consciência foi recebida nos primeiros quatro séculos da Igreja cristã, na aula de 22 de fevereiro de *Segurança, Território, População*:

“Quem não é dirigido cai como uma folha morta”. É verdade para os leigos, mas por certo também é verdade, e de uma maneira muito mais intensa, para os monges. [...] Essa dependência de alguém em relação a alguém na vida monástica é, evidentemente, institucionalizada na relação com o abade, com o superior ou com o mestre de noviços. [...] É assim que são Bento, no capítulo V da sua *Regra*, para definir o que são os bons monges, diz: “Eles não vivem mais por seu livre-arbítrio, *ambulantes alieno iudicio et imperio*, caminhando sob o juízo e o *imperium* de outro, eles sempre desejam que alguém os comande” (Ibidem, p. 232; 235, grifos do autor).

Aponta-se aqui, portanto, para a problematização do surgimento da vida cenobítica como o elemento fundante da institucionalização do poder pastoral cristão. A partir da organização da instituição monástica, Foucault compreende que a obediência a um superior e

<sup>101</sup> Tornar-se-ia, aqui, imprescindível investigar as noções de *sotería*, *salus* e *cura*, e de como elas surgiram ou foram reassimiladas no horizonte da helenização da fé cristã (ou da cristianização do helenismo), na leitura dos padres gregos e latinos, respectivamente. Esta preocupação transparece no trabalho de Jeremy Carrette acerca da análise foucaultiana sobre as religiões, no qual afirma que, em seus últimos trabalhos sobre o cristianismo, o filósofo concentrou-se muito mais em sua dimensão confessional do que salvífica, o que teria possibilitado um exame diverso sobre a *corporização das crenças* – “[...] exploring belief as shaping the body” (CARRETTE, 2000, p. 111).

a vinculação de um modo de vida ascético a uma comunidade estabelecida institucionaliza a direção de consciência, institucionaliza a própria ascese em formas estáveis de cenobitismo. Se a ascética filosófica, tal como delineada nos modos de vida da Antiguidade Tardia, teria sido fundamental para possibilitar ao indivíduo a constituição de formas “encráticas” da relação consigo mesmo, possibilitando a resistência às formas externas do poder (FOUCAULT, *HdS*, 2004a, p. 226), o ascetismo cristão, por sua vez, encarnou a exata modificação das relações do sujeito, pelos elementos intrínsecos à sua própria constituição, tais como a renúncia de si e a mortificação das vontades, estando na origem mesma da constituição do poder pastoral na Igreja cristã.

É possível encontrar, neste aspecto, uma problematização radical na recepção das filosofias da Antiguidade Tardia pelo cristianismo primitivo, feita por Foucault. Radical e, ao mesmo tempo, ambígua. Se é certo que, para o autor, esta recepção não deve ser vista ou procurada no campo dos discursos teóricos produzidos, mas sim das práticas efetivadas a fim de que o sujeito possa transformar a si mesmo pelo uso e assimilação destas mesmas teorias em sua vida cotidiana (Ibidem, p. 21-24) – à diferença dos estudiosos clássicos da filosofia medieval<sup>102</sup> –, também é certo que, em diferentes momentos de sua genealogia das práticas de subjetivação do ocidente, a própria compreensão do papel da ascese sofre um deslocamento perceptível nas formulações do autor.

No curso de 1978, por exemplo, o problema é posto em questão do seguinte modo: é possível, ao contrário do que a análise sobre o papel da obediência monástica na constituição do poder pastoral levou a considerar, dar vida a uma rerepresentação tanto da mística quanto da própria ascese como práticas de resistência ou contraconduta em relação ao poder pastoral ao longo do desenvolvimento histórico do cristianismo? O próprio autor se dá conta do paradoxo evidente nesta problematização, mas a sustenta com uma resposta afirmativa: sim, é possível analisar a ascese cristã como *uma* forma de resistência ao poder pastoral. Tais contracondutas, no entanto, só são possíveis à medida que confrontam estes mecanismos que, do lado do pastorado, instituem certa individualização das massas. Individualização que, como vimos, passa por esta “produção de verdades ocultas” (Ibidem, *STP*, 2008a, p. 242), extraídas do sujeito mediante duas tecnologias fundamentais postas em prática por esse poder

<sup>102</sup> É possível, aqui, remeter-se diretamente às excelentes investigações de Étienne GILSON, *A filosofia na Idade Média* (2013, p. 2-24; 39-56) e Miguel SPINELLI, *Helenização e recriação de sentidos: a filosofia na época da expansão do cristianismo* (2002, p. 11-25), sobre o papel da patrística grega, em especial dos padres apologistas e, posteriormente, dos capadócijs, para a constituição de uma “filosofia cristã” como subjacente à própria matriz de autocompreensão do cristianismo como veridicção, e da assimilação parcial dos objetos de análise da filosofia clássica, notadamente helenística, a partir da necessidade de o próprio cristianismo firmar-se não apenas como religião válida, mas como a “verdadeira filosofia”, ápice e plenitude de toda filosofia anterior, frente às perseguições oficiais do Império.



pastoral: em primeiro lugar, a obediência irrestrita que, originada no campo da vida monástica e ampliada a partir da disseminação da confissão e da direção espiritual, obriga o fiel a tudo contar, a tudo revelar ao seu mestre de consciência, quer seja o pároco, o confessor ou o diretor espiritual; e, em segundo lugar, esta reflexão que se constitui em torno das funções do presbítero, dos seus méritos e deméritos, e da aplicação inversa desses méritos e deméritos para a salvação de todas e cada uma de suas ovelhas.

Para Foucault, é por esta duplicidade de obrigações – das ovelhas em submeter-se ao pastor, do pastor em transformar-se para salvar as ovelhas – que o pastorado cristão pode ser considerado um mecanismo de individualização, consistindo nisto, e não no trinômio salvação-lei-verdade, a peculiaridade da instituição cristã ocidental. Assim, “a individualização no pastorado cristão vai se efetuar de acordo com um modo que é totalmente particular e que e que pudemos aprender justamente através do que dizia respeito à salvação, à lei e à verdade” (FOUCAULT, *STP*, 2008a, p. 242), apoiando-se em três elementos fundamentais: a individualização analítica a partir do jogo de méritos e deméritos; a rede de sujeições que implica certa “servidão geral”, prescrita na forma de que todas as ovelhas devem servir umas às outras, e a consequente “exclusão do egoísmo como forma central, nuclear do indivíduo”; e por fim, a produção da verdade do indivíduo mediante os mecanismos da confissão e da direção de consciência (Ibidem, p. 243).

Ora, é precisamente com estes três elementos fundamentais que a experiência mística e o ascetismo que lhe dá suporte rompem, a partir justamente do momento em que procuram inaugurar uma nova forma de relação com a salvação, a lei e a verdade. Na aula de 1º de março de 1978, Foucault procura definir, enfim, como a experiência mística pode ser pensada como contraconduta ao poder pastoral, termo que é aqui apresentado como uma forma específica de resistência, diretamente relacionada à ideia de *conduta*, que por ele é definida como “[...] atividade que consiste em conduzir [...], mas é também a maneira como uma pessoa se conduz, a maneira como se deixa conduzir, a maneira como é conduzida e como, afinal de contas, ela se comporta sob o efeito de uma conduta que seria ato de conduta ou de condução” (Ibidem, p. 255).

Duplo registro, portanto, do conceito, que traduz de forma mais próxima aquilo que Gregório de Nazianzo denominava de *oikonomía psychôn* – de um lado, a ação, desempenhada pelo pastorado, de conduzir as almas dos indivíduos, mediante os mecanismo anteriormente citados; do outro lado, o produto ou efeito dessa ação de conduzir, substantivado como ação do indivíduo sobre si mesmo ao se deixar conduzir por esta ação de

conduta estabelecida pelo poder pastoral – a noção de conduta é aquilo que, de acordo com o filósofo, caracterizaria de forma mais precisa e fundamental a incidência do pastorado cristão no Ocidente. Tão fundamental que, para o autor, é em torno dela que as grandes lutas religiosas foram travadas durante toda a Idade Média e até o século XVI, bem como é em torno dela, ou no interior dela mesma, que certos limitadores externos ao poder pastoral puderam se efetivar ao longo deste período, mediante resistências ativas e passivas, pondo em curso que Foucault denomina de “a grande crise do pastorado” (FOUCAULT, *STP*, 2008a, p. 255).

E quais seriam estas resistências? Primeiramente, há uma forma de resistência passiva que percorre toda a Idade Média, a resistência das populações europeias a serem cristianizadas, consistindo em uma reticência “[...] a certo número de obrigações que lhes eram impostas pelo pastorado” (Ibidem, p. 256), como a obrigação de se confessar anualmente, promulgada pelo Concílio de Latrão (1215). Em segundo lugar, resistências ativas, de certo modo exteriores ao cristianismo, como aquele conjunto de práticas que o filósofo denomina de “extracristãs” e que foram vinculadas sob o epíteto de feitiçaria<sup>103</sup>, bem como as “grandes heresias” contra as quais a instituição eclesiástica manteve-se em conflito constante, em especial, destaca o filósofo, o dualismo cátaro.

Por fim, em terceiro lugar, e são nelas que Foucault se detém, há aquelas resistências características que se formam no interior do próprio pastorado, como *contra-ataques* bem particulares contra os mecanismos de condução das condutas; resistências que não partem do exterior, portanto, mas que se formam como derivações do exercício mesmo do poder pastoral, como desdobramentos de sua própria atuação. São estas formas de resistência que, de acordo com o autor, podem ser especificamente denominadas de *contracondutas*:

Se é verdade que o pastorado é um tipo de poder bem específico que se dá por objeto a conduta dos homens – quero dizer, por instrumento os métodos que permitem conduzi-los e por alvo a maneira como eles se conduzem, como eles se comportam –, se (portanto) o pastorado é um poder que tem de fato por objetivo a conduta dos homens, creio que, correlativamente a isso, apareceram movimentos tão específicos quanto esse poder pastoral, movimentos específicos que são resistências, insubmissões, algo que poderíamos chamar de revoltas específicas de conduta, aqui também deixando à palavra “conduta” toda a sua ambiguidade. São movimentos que têm como objetivo outra conduta, isto é: querer ser conduzido de outro modo, por outros condutores e por outros pastores, para outros objetivos e para outras formas de salvação, por meio de outros procedimentos e de outros métodos (Ibidem, p. 256-257).

---

<sup>103</sup> Das quais o filósofo já havia falado nos textos de 1962, *Os desvios religiosos e o saber médico*, e de 1969, *Médicos, juízes e feitiçeiros no século XVII*, e sobre as quais volta a falar no curso *Os anormais*, na aula de 26 de fevereiro de 1975, que exploraremos adiante.

Três elementos se destacam nesta definição dada por Foucault em relação às contracondutas. Em primeiro lugar, se a toda forma de poder corresponde uma resistência, que com ela se relaciona como que num sistema de forças de ação e reação (FOUCAULT, *HSI*, 2011c, p. 105), as contracondutas, como formas de resistência, respondem a um mecanismo bem específico de poder, que é o governo das condutas: dado o fato que o pastorado é um tipo modelar de condução de condutas, serve também de espaço privilegiado para a formação de resistências. Em segundo lugar, que estas contracondutas se organizam na forma de movimentos, diferente das outras revoltas que tiveram lugar durante toda a longa série de eventos políticos da Idade Média: as contracondutas que se organizam em antagonismo ao poder pastoral formam movimentos específicos, dentre os quais o filósofo destaca uma série no prosseguimento desta aula. Em terceiro lugar, o uso da própria palavra “contraconduta”, que o autor prefere, em detrimento de outros termos possíveis, tais como “revoltas”, “dissidências”, “incondutas”, precisamente por indicar o objetivo desses vários movimentos: não se trata, para o filósofo, de uma ruptura com o poder pastoral, ou melhor, com toda e qualquer forma de condução de condutas; antes, concernem a uma tentativa, desses vários grupos, reabilitados em vários momentos da Idade Média e do Renascimento, em querer construir uma nova forma de serem conduzidos, ou de ser conduzido *outramente*.

Houveram, certamente, revoltas neste período; mas as revoltas de conduta, ainda que pudessem conter, em si mesmas, uma dimensão econômica ou política, não podem ser definidas apenas por esses elementos. Foucault aponta como exemplo diferentes tipos de revoltas que, em sua amálgama, trazem elementos de contraconduta: aquelas que opuseram a crescente burguesia e o velho modelo aristocrático feudal, como os conflitos provocados pelos seguidores de Pierre Vaudès em Lyon; aquelas que procuraram contrapor um modo de vida rural e um modo de vida urbano, com o que se dá entre as duas facções antagônicas dos seguidores de Jan Hus, calixtinos e os taboritas; ou ainda revoltas de conduta que se estabeleceram em torno do estatuto da mulher na sociedade feudal, tais como certas figuras femininas da mística, profética ou devota – Jeanne Dabenton, Marguerite Porete, Isabel de la Cruz, Armelle Nicolas, Marie des Vallées – e a *Nonnenmystik*<sup>104</sup> (Ibidem, *STP*, 2008a, p. 259-260). Por sua vez, haveriam também certas revoltas que, embora fundamentalmente políticas, não se pode negar seu caráter religioso, bem como seu papel na problematização e

---

<sup>104</sup> Segundo Emilie Brunn (1991, p. 17), a expressão *Nonnenmystik* (“mística das freiras”) foi usada largamente para expressar a mística desenvolvida em comunidades femininas, especialmente de beguinas, no Vale do Rio Reno; tratava-se, no entanto, de um termo originalmente pejorativo, já que caracterizaria um modelo de mística de matiz afetivo (“mística do amor”), em detrimento da mística especulativa dos eruditos alemães.

contraposição a certas condutas, como no caso da Revolução Inglesa ou as guerras protestantes.

Entretanto, em todas estas formas de antagonismo, o aspecto de dissidência de conduta é secundário, se comparado aos quatro grandes modelos de contraconduta que, para o filósofo, não podem ser chamadas de “revolta” no sentido estrito do termo (FOUCAULT, *STP*, 2008a, p. 264) e, contudo, teriam marcado fundamentalmente a crise interna que se abre no pastorado a partir da Baixa Idade Média até o advento da modernidade. São elas: o ascetismo, a formação de comunidades, a relação com o texto sagrado e a mística. Todas, enfim, compõem aquilo que Foucault denomina de “família” das contracondutas (Ibidem, p. 266), em oposição às quais o pastorado se organizou.

Tratemos inicialmente do ascetismo. Elemento crucial na história do pastorado, é de encontro a ele e em torno dele que, na visão do pensador, o próprio poder pastoral se formou, a partir de uma justa contínua, mediante a qual a Igreja tentou conter certas práticas exacerbadas, certa “embriaguez dos comportamentos religiosos”, em especial entre seitas gnósticas que promoveram uma forma de ascetismo extremo, ao ponto de conduzir seus seguidores ao suicídio (Ibidem, p. 257-258)<sup>105</sup>. Desta forma, se o pastorado organizou-se, tanto no Ocidente como no Oriente, contra tudo aquilo que poderia ser considerado “desordem” no cristianismo antigo e medieval, foi precisamente em contraposição a estas práticas ascéticas que, levadas ao paroxismo, compunham aquilo que Foucault (Ibidem, p. 270) denomina como “excessos do monarquismo, da anacorese egípcia ou síria”. O monarquismo beneditino, por exemplo, origina-se de forma preclara, para o filósofo, da necessidade de contornar a liberdade de prática e de palavra do anacoreta, à medida que coloca no centro a noção de obediência.

O ascetismo, por sua vez, é uma prática em desacorde com a obediência, e isto por uma diversidade de fatores. Primeiramente, porque a ascese, como um exercício que o sujeito trava sobre si mesmo, dispensa o papel de uma autoridade, ou de um outro que faça as vezes de condutor de sua conduta: “[...] a presença de um outro, o olhar de um outro é, se não impossível, pelo menos não necessário” (Ibidem, p. 271). Segundo ponto, o ascetismo é uma

---

<sup>105</sup> Dentre estas seitas, é possível destacar os *circunceliões* ou *agonísticos*, movimento geralmente associado ao donatismo, composto por monges errantes e camponeses pobres da antiga região da Numídia, destacando-se por sua intensa vida ascética e profundo desejo de martírio que, dentre outros elementos, expressava-se de modo comum no culto ao suicídio ou então na provocação de revoltas sociais que, despertando o ódio de ricos e credores, acabava tendo por consequência uma espécie de “martírio autoinfligido” (SILVA, p. 354). Sobre o papel dos circunceliões nas convulsões sociais do norte da África entre os séculos III-V, cf. Uiran G. Silva, *Revoltas Camponesas e a Historiografia do Campesinato Romano Tardo-Antigo*, 2014.

experiência do “limite”: o que faz com que o asceta experimente o seu grau de crescimento na própria prática ascética é, precisamente, esse desafio contínuo, essa justa perene consigo mesmo, que o faz superar-se, superar as dificuldades do exercício anterior e dirigir-se a um exercício ainda mais difícil, tornando-se assim, mediante esta contínua superação de seu próprio limite, a medida mesma de sua evolução espiritual, “o guia de seu próprio ascetismo” (FOUCAULT, *STP*, 2008a, p. 271). Terceiro ponto, atrelado ao segundo: é um desafio que se faz interna e externamente, à medida que, desafiando-se, o asceta desafia a um outro que o supere em sua própria superação do limite – mútua colaboração, portanto; mas na qual não se encontra presente, ao menos no início do cristianismo, o elemento de uma hierarquia ou superioridade<sup>106</sup>.

Por sua vez, o ascetismo é marcado por uma profunda relação com o corpo. Relação de domínio, mas também de recusa (embora estas não estejam, a princípio, desvinculadas uma da outra), estes dois modos de se relacionar com o corpo marcam profundamente a rejeição do pastorado a uma gama de movimentos que, apoiados no ascetismo, promovem, em seu interior, e no espaço mesmo de atuação dos mecanismos da confissão e da direção de consciência – a saber, a superfície da carne –, uma resistência ao poder por ele exercido, dado que o domínio de si mesmo mediante a recusa da carne é, por mais paradoxal que isto soe, “[...] totalmente incompatível com uma estrutura do pastorado que implica (como eu dizia a última vez) uma obediência permanente, uma renúncia à vontade, e somente à vontade, e uma extensão da conduta do indivíduo ao mundo” (Ibidem, p. 273). É precisamente por este motivo que o pastorado se organiza para conter as práticas ascéticas consideradas “excessivas” no monaquismo cristão primitivo, bem como em torno da luta contra o dualismo e a gnose, não apenas no campo teórico, mas sobretudo contra suas práticas de mortificação como recusa à matéria. E é pelo mesmo motivo que, quando se dá a reavivação do ascetismo na transição da Alta à Baixa Idade Média (séculos X a XII), o pastorado reativa seus mecanismos de controle e de condução das condutas, quando não se opõe veementemente contra estes movimentos insurgentes.

Assim, para o filósofo, a ascese cristã deverá ser vista como um tipo de mecanismo de constestação, “[...] uma espécie de obediência exasperada e contravertida”, que “sufoca a obediência com o excesso de prescrições e desafios que o indivíduo lança a si mesmo” (Ibidem, p. 274) e que, em todo caso, torna a ascese incompatível com a organização de um

---

<sup>106</sup> Para a evolução histórica da figura do *abba* das pequenas comunidades semianacoréticas do início do monaquismo, até se transformar na figura do grande reitor, o Abade como funções de ordinário local, cf. DEMACOPoulos, George E. *Pope Gregory I and the Asceticizing of Spiritual Direction*, 2011.

poder. O que leva Foucault à seguinte constatação: “o cristianismo não é uma religião ascética” (FOUCAULT, *STP*, 2008a, p. 274). O ascetismo, portanto, deve ser visto, em sua funcionalidade e estratégia, essencialmente como uma contraconduta ao poder pastoral cristão:

Não há nenhuma recusa do mundo no princípio pastoral da obediência; nunca há acesso a um estado de beatitude ou a um estado de identificação com Cristo, a uma espécie de estado terminal de domínio perfeito, mas, ao contrário, um estado definitivo, adquirido desde o início. Creio que as duas estruturas, a da obediência e a do ascetismo, são profundamente diferentes. É por isso que, quando e onde se desenvolveram contracondutas pastorais na Idade Média, o ascetismo foi um dos pontos de apoio, um dos instrumentos utilizados para isso e contra o pastorado (Ibidem, p. 273)

Elemento individualizante, o ascetismo teve como contrapartida, no campo das sociabilidades, a formação de novas comunidades religiosas. Estas foram, para o autor, o segundo elemento na história dessas contracondutas, que se desenvolveram não apenas à margem, mas no interior do próprio poder pastoral, já que, como pano de fundo, colocaram precisamente em questão a possibilidade de ser governado e por quem ser governado. Aí reside, na analítica foucaultiana, todo o contexto pastoral no qual se organizou a luta entre as comunidades da pré-Reforma e da Reforma, de um lado, e a Igreja Católica, do outro, posto que tais comunidades se constituíram justamente em oposição a este elemento central do dispositivo de poder pastoral, a obediência.

É a partir dessa recusa a obedecer que, na perspectiva foucaultiana, deve ser lida a rejeição ao tema da ministerialidade do presbítero – mediante o questionamento do valor sacramental da ordenação –, com consequências para a própria estruturação destas comunidades, que se refletiriam em um conjunto de pontos de sua organização e ritualística: na superação da dicotomia entre clero e leigos, com comunidades que, ao não mais reconhecer a sacramentalidade do ministério ordenado, procurariam novas formas de delegação do pastor da comunidade, que passa a ser feita por eleição e por um tempo determinado; no abandono da prática do batismo de crianças, do qual se rejeita o aspecto da involuntariedade da criança em recebê-lo e que é substituído pelo ato voluntário e livre do batismo de adultos (livre da parte de quem o elege, livre da parte da comunidade que o acolhe); recusa à crença na presença real de Cristo na Eucaristia, que volta a ser celebrada em seu aspecto de ceia, no qual a comunidade condive o pão e o vinho; e por fim, rejeição também à obrigatoriedade da confissão a um padre (e mesmo da submissão ao um bispo) que, sabidamente, possui deméritos, que encontra-se substituída, nas comunidades da Reforma, por

aquelas formas de confissão comunitária ou confissão a um amigo (confissão a um outro leigo, portanto), ou ainda da confissão íntima, feita particular e diretamente a Deus. Assim, de acordo com Foucault, a reforma não se constituiu como uma luta em torno da doutrina e dos dogmas, mas sim, fundamentalmente, em torno do pastorado, desta questão fulcral sobre governar e ser governado (FOUCAULT, *STP*, 2008a, p. 274-279).

Vinculado a este elemento, um terceiro aspecto, que se dá na relação com as Escrituras. Estas comunidades tomaram a forma de um retorno ao texto sagrado, “porque a Escritura é um texto que fala sozinho e que não necessita do mediador pastoral” (Ibidem, p. 281). Muito embora a figura do pastor nas comunidades reformadas mantenha ainda para si o *múnus* hermenêutico, já não se trata mais duma hermenêutica vinculante ou obrigatória, como no caso do catolicismo, pois a partir de então é o próprio fiel que deve ler livremente a palavra e, inspirado pela luz divina, extrair para si a mensagem que Deus lhe quis revelar livremente. O ato de leitura e interpretação da Escritura tornou-se, assim, um ato fundamentalmente espiritual; o que permite com este outro elemento fundamental de sustentação do pastorado católico, a saber, o *múnus* do magistério, a função ministerial de transmitir fielmente uma determinada interpretação oficial das Sagradas Escrituras (Ibidem, p. 281-282).

Por fim, a mística. Compreendida pelo filósofo como “[...] revelação imediata de Deus à alma”, mediante a qual a alma “se vê a si mesma em Deus, e vê Deus em si mesma” (Ibidem, p. 280), a *experiência mística* encontra-se, para Foucault, permeada de elementos que, ora no campo do discursivo, ora no campo de sua prática efetiva, permitem-lhe escapar do poder pastoral e da objetificação que este promove acerca da relação do sujeito consigo mesmo. Em primeiro lugar, a partir de sua relação com a verdade. Enquanto o pastorado pressupõe uma dupla vinculação com a verdade, mediante o ensino dos dogmas, de um lado, e o exame que procura extrair do indivíduo a verdade ocultada no segredo de sua alma, de outro, a mística constitui uma economia totalmente diversa da verdade e da relação com a verdade. Não é pelo exame de um outro, quer pela confissão ou direção de consciência, nem mediante o aprendizado dos dogmas ensinados pela Igreja, que o místico alcança a verdade. Na mística, essa relação é curto-circuitada: é a própria divindade que, manifestando-se ao místico, manifesta a sua verdade, ao que o místico corresponde, examinando-se a si mesmo, praticando atos sobre si mesmo, numa relação que não encontra outro mediador senão a própria verdade que se comunica entre o místico e Deus, e diante do qual qualquer auxílio exterior, embora possível, não é estritamente necessário.

Da mesma forma que não será necessário todo aquele dispositivo de ensino que, organizado desde as origens do cristianismo, pensa a passagem progressiva da ignorância ao saber da verdade mediante sucessivas aprendizagens: no místico, esta relação com a verdade não responde a um progresso; antes, trata-se de um “jogo de alternâncias”, simbolizado pelos oximoros presentes na própria linguagem mística – oposição entre “luz” e “sombra”, “ausência” e “presença”, “dia” e “noite” – e que marcam, na análise do filósofo, a distinção essencial entre esta forma ambivalente de procurar a verdade, ao qual ele denomina de “caminho da mística”, em relação àquele princípio do progresso pelo ensinamento que caracteriza fundamentalmente a relação com a verdade dogmática no pastorado (FOUCAULT, *STP*, 2008a, p. 280). O que revela, por sua vez, o papel e a força que a forma da ignorância ou da *desrazão* possui no campo da experiência mística: “[...] o segredo da noite é que ela é uma iluminação. O segredo, a força da iluminação está precisamente em que ela é cega. E, na mística, a ignorância é um saber, e o saber tem a própria forma da ignorância” (Ibidem, p. 281).

Além disso, a mística também reagrupa, de certo modo, as práticas de contraconduta citadas anteriormente. É ao redor da mística que certos grupos se organizaram, às vezes em declarada dissensão com a Igreja – como podem ser classificados os núcleos iniciais de vários desses movimentos de Reforma que, em sua origem, contêm elementos de mística –, ora por ela englobados, mas mantidos sempre à margem – como no caso das ordens terceiras, das sociedades de devoção, dos begardos e das beguinias<sup>107</sup>. É também na recuperação destes elementos de ascetismo e de imediatismo do conhecimento divino que a mística da Baixa Idade Média se estruturou: toda uma forma nova de se relacionar com Deus e todo um novo

---

<sup>107</sup> Matteo Raschietti (2010, p. 292-293) descreve o movimento beguinal como consequência de dois grandes acontecimentos que marcam a passagem da Alta à Baixa Idade Média: o excedente de mulheres solteiras nas regiões do norte da França, Alemanha e Países Baixos, dada a grande mortandade masculina devido às cruzadas e guerras regionais, e que por pertencerem às camadas mais baixas da sociedade, não eram acolhidas nos mosteiros das grandes ordens existentes à época, já que estas estavam mais inclinadas a aceitar jovens ricas ou pertencentes à aristocracia local); e o apelo à vida apostólica, que recebe impulso de pregadores católicos e ou mesmo hereges. Diante desta realidade, estas mulheres escolhiam viver sozinhas ou em comunidade – os *beguinários*, que começam a se formar em toda esta região em meados do século XII, geralmente nas periferias dos centros urbanos –, nas quais levavam certa forma de vida que em muito se assemelhava à vida religiosa ordinária – oração diária e trabalhos manuais –, além da prática de certas atividades apostólicas (incomuns para as ordens religiosas femininas deste período), tais como a assistência aos enfermos, a educação de crianças e a diligência com os insepultos. Nestas comunidades, não faziam votos religiosos no sentido estrito do termo, mas colocavam-se sob a direção de uma mestra, que muitas vezes elas mesmas elegiam. A origem do nome, contudo, é incerta: “De acordo com uma lenda do século XV, a corporação teria sido fundada, escreve Falbel, ‘por Santa Bega (+ 694), filha de Pepino, o Velho, ou pelo pregador penitencial laberto, *le bégue* (o gago) ou *le bèguin*, em Liège, em 1177. Outros pensam que o nome deriva de albigenses, ou talvez do hábito *beige* (= bege, lã em seu estado natural) das mulheres” (Ibidem, p. 293, grifos do autor). Como contrapartida masculina a este movimento, surgem os *begardos*, que se espalhariam igualmente por todo o norte da Europa Central durante os séculos seguintes, até serem condenados por heresia em vários concílios locais, e serem totalmente extintos perto do século XVI.



modo de vida, fundamental para o posterior desenvolvimento da *devotio moderna*, toma forma neste período (FOUCAULT, *STP*, 2008a, p. 269).

A ela também poderíamos relacionar o quinto elemento de contracondutas que Foucault ainda apresenta nesta aula, a saber, a crença escatológica, especialmente pelo destaque dado à figura de Joaquim de Fiore. A alegação de que um terceiro tempo da história, regido pela pessoa do Espírito Santo, que traria a iluminação e a verdade a todos e cada um dos fiéis que, desta forma, não necessitariam mais da figura de um pastor humano como mediador entre si e Deus, é fundamentalmente um elemento de mística, que pode ser atestado pela longa tradição de visões apocalíptico-proféticas na história da mística ocidental (CACIOLA, 2003, p. 288-290). Assim, é em contraposição direta ou ao menos tangencial aos valores fundamentais do pastorado cristão que a mística se efetiva:

Ainda na pastoral, era necessário haver uma direção da alma individual pelo pastor e, no fundo, nenhuma comunicação da alma com Deus podia ser feita se não fosse, ou relegada, ou pelo menos controlada pelo pastor. O pastorado era o canal que ia do fiel a Deus. Claro, na mística, vocês têm uma comunicação imediata que pode estar na forma do chamado e da resposta, na forma da declaração de amor de Deus à alma, da alma a Deus. Vocês têm o mecanismo da inspiração sensível e imediata que faz a alma reconhecer que Deus está presente. Vocês têm também a comunicação pelo silêncio. Vocês têm a comunicação pelo corpo a corpo, quando o corpo do místico sente efetivamente a presença, a presença premente do corpo do próprio Cristo (FOUCAULT, *STP*, 2008a, p. 281).

Série de elementos, portanto, que fazem com que mística e pastorado estejam em lados opostos da experiência religiosa. Se na mística a inteligibilidade entre Deus e a alma se dá de modo direto, isto implica numa rejeição à função pastoral da hierarquia eclesiástica de mediadora entre Deus e o homem; se na mística, a comunicação da verdade divina ocorre mediante a experimentação da presença inefável de Deus, o pastorado vê-se deposto em sua função magisterial, de transmissor da verdade da doutrina e do dogma; se, por fim, a mística é uma corporalização da experiência religiosa, pelo qual, nos eventos mais limiares, o místico faz de seu corpo o espaço para a manifestação mesma do próprio corpo do Cristo, desafia assim a jurisdição do poder pastoral sobre o corpo e o problema da “carne”, tão longamente constituído na história do cristianismo ocidental<sup>108</sup>. A mística, assim, se torna suspeita, posto

---

<sup>108</sup> Sob esta perspectiva, consideramos que, embora a obra de Carrette aponte importantes questões em torno de como o termo “espiritualidade” foi retomado por Foucault em um breve texto de 1963 sobre a literatura francesa moderna, *Debat sur le roman*, e das implicações deste termo na leitura de certa “questão religiosa” nos estudos culturais, esta ideia não é desenvolvida pelo intérprete para além da discussão sobre a literatura francesa contemporânea (CARRETE, 2000, p. 44-62), que prefere centralizar sua análise em torno de certa “corporalização” da espiritualidade mediante os mecanismos de poder pastoral a partir da escrita de *SP* em 1970, relegando toda a produção foucaultiana acerca da dimensão religiosa anterior a esta data a um “subtexto teológico” da vinculação corpo-alma na analítica das tecnologias de poder sobre o corpo, por ele descritas como uma “perspectiva filosófico-teológica do corpo” presente no autor (*Ibidem*, p. 109-128), dando assim ênfase às já

que retira das mãos do pastorado os elementos fundamentais de suporte que permitem constituí-lo como poder sobre os corpos, como poder sobre as condutas, como condução das condutas, como governamentalidade. É por este motivo que, aponta o filósofo, a partir do século XVI, com o grande movimento da Contrarreforma, a Igreja buscou reestabelecer seu domínio sobre cada um desses elementos (em particular, a mística, a escatologia e as comunidades), procurando reinseri-los em sua própria estrutura organizativa – sem obter, no entanto, que isto não se tornasse problemático, sob o ponto de vista dos efeitos que a própria rearticulação destes temas causou no interior do pastorado. Razão pela qual o filósofo conclui que o cristianismo ocidental, em seu aspecto institucional, é fundamentalmente *antimístico*: “Isto é, o cristianismo, na sua organização pastoral real, não é uma religião ascética, não é uma religião da comunidade, não é uma religião da mística, não é uma religião da Escritura e, claro, não é uma religião da escatologia” (FOUCAULT, *STP*, 2008a, p. 283).

Quando, portanto, a reinserção de parte destas experiências de contraconduta começam a se tornar problemáticas para a hegemonia da Igreja, não é em outra direção que não ao saber médico que o poder pastoral se volta. Como um dos modos mais evidentes de permanência do pastorado na modernidade, o saber médico passa a ser convocado pela instituição eclesial para regular estas formas de resistência, para circunscrevê-las na régua da normalidade e, quando isto não foi possível, deliberar acerca do veredito final sobre estas condutas tidas como desviantes, que a partir do século XVII passariam a ser tratadas no campo das anormalidades. É pela mão da Igreja mesma que as instituições e as práticas médicas são chamadas a se manifestar sobre estes fenômenos místicos – na sequência dos fenômenos de feitiçaria e de possessão – e que farão com que o pastorado possa ter, como solução de continuidade histórica, o próprio dispositivo de saber-poder médico-psiquiátrico.

---

comumente trabalhadas relações entre corpo, confissão e sexualidade; da mesma forma que, no único momento em que aponta, nesta obra, a presença do conceito de “mística” na produção filosófica de Foucault, o faz em referência a um único texto, já apresentado por nós, *La pensée du dehors*. Igual contribuição é dada por Bernauer, ao englobar no título genérico de um “pensamento extático” todo um conjunto de sucessivos deslocamentos da obra do filósofo, dentre as quais focaliza certa “experiência cristã” (inespecífica, no entanto, em suas particularidades), e reduzindo-a a um conjunto desenvolvimental que só aparecerá na obra de Foucault a partir da experiência da Revolução Iraniana (BERNAUER, 1988, p. 45-82). Ambas as aproximações ao tema da experiência religiosa no cristianismo desconsideram a referência explícita, embora pontual, à experiência mística, especialmente em sua relação com a desrazão, já pelo menos desde *HL*, como procuramos demonstrar neste trabalho, bem como a indistinção entre os termos mística e espiritualidade. Sobre o ponto específico que estamos ora examinando, nossa análise colide frontalmente com a leitura de Carrette, de que o “encorporamento” da experiência religiosa se dê mediante exclusivamente sob as formas do pastorado, já que, como vimos, a experiência mística é, em sentido estrito, uma corporalização da crença, especialmente nos casos de êxtase e de estigmatização.

## 5. POSSESSAS E CONVULSIONÁRIAS, VIDENTES E ANORMAIS: DO PASTORADO À PSIQUIATRIZAÇÃO DA EXPERIÊNCIA MÍSTICA.

As relações entre pastorado e dispositivos de saber-poder médico-psiquiátrico podem ser datadas, na análise foucaultiana, deste mesmo período no qual estas formas de contraconduta originam a grande crise no interior do pastorado. É justamente a partir do século XVI que os mecanismos de confissão passariam a proceder a um profundo exame do corpo, uma “anatomia da volúpia” (FOUCAULT, AN, 2010e, p. 160), no qual não apenas os prazeres sexuais estão em jogo, mas a própria vinculação entre o corpo e a experiência religiosa, que se constituiria futuramente o substrato da relação paradoxal que se estabelece entre a medicina e as instituições eclesiásticas, notadamente a Igreja Católica. Na aula de 16 de fevereiro de *Os Anormais*, o filósofo afirma que todo prazer relacionado ao corpo teria se tornado, nessa época, motivo de suspeita; até a leitura, hábito inofensivo, será objeto de exame, dada sua relação com o corpo, mediante a visão: “A leitura [...] pode se tornar pecado não diretamente pelo pensamento, mas primeiro pela relação com o corpo. É como prazer da vista, é como concupiscência do olhar, que a leitura pode se tornar pecado” (Ibidem, p. 161). Assim, a grande novidade na pastoral tridentina é precisamente este exame minucioso das relações entre corpo e desejo, corpo e prazer, de forma a recolocar, no centro da penitência, e posteriormente na direção de consciência, passando da ideia de que “[...] o corpo estava na origem de todos os pecados para a ideia de que há concupiscência em todas as faltas” (Ibidem, p. 165). Há, assim, toda uma “anatomia política do corpo” (Ibidem, p. 166) em todos estes espaços onde o pastorado cristão pode se efetivar como forma de poder, consolidada mediante os dispositivos da confissão e da direção de consciência, como seminários, colégios (especialmente os dos jesuítas e oratorianos) e, com menor acento, junto à população leiga, em especial a elite cidadina (Ibidem, p. 164), o que nos possibilita apontar para a contribuição efetiva e fundamental do pastorado cristão para a constituição de um sistema de “disciplinamento do corpo útil” (Ibidem, p. 166).

O que muda, portanto, com a direção de consciência? À diferença da confissão, a direção de consciência se destina apenas a uma parcela da população cristã – católica, em especial –, que exige do pastorado um requinte maior, uma forma mais elaborada e aguda de cristianização; restrita, portanto, aos conventos, aos seminários e, no caso dos leigos, aos mais abastados. Não atinge a grossa camada da população cristã urbana e rural em toda sua extensão. Na aula de 26 de fevereiro de 1975, a última em que Foucault trata da psiquiatrização da mística e das demais experiências religiosas, o filósofo afirma ser

precisamente dada esta subtilidade de alcance da direção de consciência o que permitiu à mesma ter exercido um papel tão fundamental na subjetivação dos indivíduos: é em torno dele que toda uma prática de “cristianização em profundidade” pôde surgir. Trata-se aqui, precisamente, de reconhecer, na prática da direção de consciência, a própria origem do misticismo moderno, cuja *devotio* francesa é um modelo exemplar:

Foi sem dúvida a partir dessa técnica que se desenvolveu (da segunda metade do século XVI em diante e, na França, principalmente a partir do século XVII) o misticismo católico, no qual o tema da carne tem tanta importância. Tomem, na França, tudo o que aconteceu, tudo o que foi dito entre o padre Surin e madame Guyon. É certo que esses temas, esses novos objetos, essa nova forma de discurso estavam ligados às novas técnicas de direção espiritual. Mas creio que, de modo mais amplo – se não mais amplo, pelo menos mais profundo – que poriam em prática certo número de processos mais profundos do que o discurso do misticismo um tanto quanto sofisticado de madame Guyon (FOUCAULT, AN, 2010e, p. 175).

A mística francesa moderna é, desta forma, o produto de um aparelho longamente elaborado, que procurou escutar as consciências até a fibra mais profunda, objetivando conduzir as almas. Precisão, portanto, da emergência da mística no entrelaçamento de forças que se dirigem ao sujeito, ou melhor, que pretendem constituir sua subjetividade: a *devotio* não pode ser separada desse processo novo que, complementando a confissão anual, busca imprimir na alma do indivíduo o escrutínio das faltas e a procura pela perfeição até nos mínimos detalhes. Mas não aparece isolada enquanto fenômeno religioso: objeto igualmente de um poder, submetida aos mesmos aparelhos de controle e de dizer-sobre-si, encontra-se a possessão.

Embora diferente da feitiçaria dos séculos XV e XVI, mas em certa solução de continuidade com esta, a possessão dos séculos XVI e XVII consiste igualmente num efeito dessa cristianização em profundidade que começa a se levar a cabo a partir do Renascimento. No combate à feitiçaria no período clássico, no entanto, o que se viu foi uma tentativa de resolver situações fronteiriças, fenômenos que estavam na margem do processo de cristianização da Europa. Fenômeno externo, portanto: “É a feitiçaria que vai ser então codificada, retomada, julgada, reprimida, queimada, destruída, pelos mecanismos da Inquisição. A feitiçaria, portanto, está presa no interior desse processo de cristianização, mas é um fenômeno que se situa nas fronteiras externas da cristianização” (FOUCAULT, 2010e, p. 176).

A possessão, por sua vez, é um fenômeno que se dá no centro do cristianismo, e não em suas margens. Já não são mais as aldeãs e as mulheres do campo, mas as próprias devotas, aquelas mulheres que vivem na cidade, que frequentam os sacramentos, que aliás se

confessam e, por confessarem-se constantemente, não necessitam de um outro que as denuncie em sua possessão. Mais ainda, não será incomum que o teatro da possessão aconteça precisamente nos círculos cristãos mais cultivados, tendo como lugar privilegiado o convento, ou melhor, o corpo das possesas. Os fenômenos místicos e a possessão encontram-se, assim, numa solução de continuidade maior que a existente entre possessão e feitiçaria, já que os dois primeiros emergem desses mesmos mecanismos, o da nova penitência e o da direção espiritual; emergem, portanto, do entrecruzamento das mesmas linhas de força que atuam sobre os corpos dos penitentes: “A possessão aparece no foco interno, onde o catolicismo tenta introduzir seus mecanismos de poder e de controle, onde ele tenta introduzir suas obrigações discursivas: no próprio corpo dos indivíduos” (FOUCAULT, *AN*, 2010e, p. 177).

Para além disso, assim como na mística, os fenômenos de possessão no início da modernidade se desenrolam comumente em torno da figura do diretor de consciência. Foucault observa que, no caso desses grandes episódios de possessão que se desenrolam no seio de certas comunidades religiosas, e que ficariam famosos na história religiosa francesa, já não se trata mais daquele sistema binário que envolvia a feiticeira e o diabo nos casos de feitiçaria, mas sim de um sistema ternário, no qual surge, entre estas duas figuras, “triangulando a relação”, o confessor ou o diretor de consciência (*Ibidem*). Fora assim no caso da possessão de Madeleine Demandolx de la Palud, ursulina no convento de Aix-en-Provence entre 1609 e 1611 que, após ter confessado sua possessão (e despertado outras oito possesas no mesmo convento), denuncia ter sido enfeitiçada pelo diretor espiritual de sua família, Pe. Louis Gaufridi, com quem houvera mantido relações carnavais desde os dezessete anos (BIZOUARD, 1863, p. 361-384); também fora assim no caso das religiosas possesas de um outro convento de ursulinas, agora o de Loudun, entre 1633 e 1634, no qual a própria madre superiora, Jeanne des Anges, e mais dezesseis religiosas, acusariam o pároco, Pe. Urban Grandier, de tê-las enfeitiçado a fim de as seduzir (CERTEAU, 2005, p. 32-49). Por fim, pode-se ainda incluir nesta lista a figura mais tardia do diácono François de Paris que, mesmo estando morto, encontrou-se envolvido no centro de uma polêmica: ao redor de seu túmulo no cemitério Saint-Médard, todo um culto se desenvolve entre 1727 e 1732 em torno de supostos milagres e de “crises de devoções”, consistindo estas em reações convulsionárias, que geralmente acometiam jovens mulheres (GAZIER, 1924, p. 277-279).

Primeira diferença, portanto, a figura do confessor ou do diretor espiritual, com seus múltiplos espelhamentos: ora espelhado na oposição entre o diretor ou confessor original, que passa a ser reconhecido como sedutor e enfeitiçador, fonte do mal que acomete a possessa, e contra o qual se soerguem outro número de diretores e exorcistas, cuja função será reconduzir

a possessa de volta ao seu estado de normalidade; ora espelhado na oposição entre o clero secular e o regular, e a disputa sobre quem deve dirigir as almas; ora espelhado na própria divisão entre as ordens religiosas. Assim, a triangulação do fenômeno da possessão – entidade-possessa-clérigo – distingue-a fundamentalmente das ondas de feitiçaria (e do combate à ela) nos séculos precedentes, ao mesmo tempo em que passa pela ambiguidade da figura do clérigo, ora do lado da possessão, ora do lado de sua execração, algo que não ocorria no caso das feiticeiras, diante das quais o clérigo terá sempre a função de juiz, nunca a de médico. Ambiguidade esta que não se reduz, no entanto, apenas à figura do eclesiástico: a possessa também será uma mulher dividida, e nisto se difere significativamente da feiticeira. Enquanto entre a feiticeira e a entidade maligna há uma ligação *de juri*, dada pela forma do pacto, pelo qual não apenas aquela permite com que a entidade tome posse de seu corpo, mas fundamente a quer e expressa isso na forma das conjurações, para a possessa não se dá o mesmo. Entre a possessa e a entidade, há rasgos, extravios, pequenas cumplicidades, vontades não expressas e, sobretudo, resistências. Oposição, inicialmente, na forma do vínculo: à diferença da feiticeira, a possessa é aquela que não permite – ou ao menos, não explicitamente – que o diabólico tome posse de seu corpo; a confissão, bem como outros gestos e atos que expressariam uma tentativa, mesmo que acanhada, de resistir a esta força exterior e, por meio desta resistência, retomar a posse de seu próprio corpo; a vontade, desta forma, está comprometida no caso das possessas (assim como no das convulsionárias), o que não ocorre no caso das feiticeiras:

Quanto à possuída, terceiro termo do triângulo, ela também vai se desdobrar, no sentido de que não será, como a feiticeira, cúmplice do diabo, sua serva dócil. Será mais complicado do que isso. A possuída será, é claro, a mulher que está sob o poder do diabo. Mas esse poder, mal se arraiga, mal se introduz, mal penetra no corpo da possuída, vai encontrar uma resistência. A possuída é aquela que resiste ao diabo, no mesmo momento em que é o receptáculo do diabo. De modo que, nela, vai logo aparecer uma dualidade: o que pertencerá ao diabo e que não será mais ela, reduzida simplesmente a uma maquinaria diabólica; e outra instância, que será ela mesma, receptáculo resistente que vai, contra o diabo, impor suas forças ou buscar o apoio do diretor, do confessor, da Igreja. Podemos dizer que a possuída fragmenta e vai fragmentar ao infinito o corpo da feiticeira [...] (FOUCAULT, *AN*, 2010e, p. 178).

Há, desta forma, uma fragmentação do corpo da possessa; multiplicadas as forças que atuam sobre seu corpo, multiplicam-se também as resistências. Segunda oposição: o fenômeno da possessão contrapõe-se, em sua multiplicidade, à entrega submissa e unívoca do corpo da feiticeira. Univocidade esta que corresponde diretamente à própria imagem daquele que impõe seu jugo: enquanto no caso da feiticeira, a imagem do demônio aparece claramente

para aquela que o conjura, no caso da possessão, a manifestação demoníaca só se dá de forma insidiosa e incerta, oculta em gestos e sinais, perfumes e pequenos prazeres, breves concessões ao desejo, mas nunca de forma visível; oposição, portanto, quanto à visibilidade. E é justamente diante destas três oposições – quanto ao vínculo, quanto à fragmentação do corpo e da vontade e quanto à visibilidade – que a feiticeira pôde ser tratada como “sujeito jurídico”, ao passo que a possessa, por sua vez, mesmo quando julgada, mesmo quando levada a um processo inquisitorial, nele não tem outra função que não a de corpo do crime, prova e testemunha ao mesmo tempo, de uma ação diabólica cuja origem não está em si mesma, mas provém de alguém a quem esta deveria confiar sua alma (FOUCAULT, *AN*, 2010e, p. 179-180). Quarta oposição, portanto, quanto à culpabilidade.

Por fim, quinta oposição, a do domínio sobre o próprio corpo. A univocidade de vontade da feiticeira permite não apenas com que esta mantenha o controle de sua motricidade, como da própria realidade corporal da que sua alma, corrompida, está investida. O corpo da feiticeira, ainda que entregue em servidão a uma vontade que não a sua própria, está no entanto plenamente submetido à sua própria vontade, pela qual ela pode desmaterializar-se em um determinado lugar e materializar-se em outro, pode superar a força de atração que o solo exerce sobre todos os corpos, pode mudar de forma, pode, enfim, até mesmo ficar invisível; o corpo da feiticeira é, desta forma, investido de uma “transmaterialidade” (Ibidem, p. 181). O mesmo não se dá, no entanto, com o corpo da possessa. Lugar de luta e confronto, onde se trava uma verdadeira batalha, a possuída é marcada por um jogo contínuo, onde “investimentos e contrainvestimentos” vão se cruzar, onde o consentimento e a traição de si mesma vão travar uma convivência íntima, onde enfim a possessa irá constituir seu espaço de resistência. “Não está envolto em prestígios”, dirá Foucault, “é o lugar de um teatro” (Ibidem, p. 182); espetáculo, que, todavia, não está sob a direção da própria possessa, nem de seus diretores, nem do exorcista, nem da entidade que a possui. Diante da fragmentação de sua vontade, não consegue mais manter o domínio sobre o próprio corpo; quando vai comungar, é o próprio demônio que, insidiando-a, cospe a hóstia no rosto do presbítero; quando é tomada de horror pela ação praticada, é a vontade da possessa que se revela, e tenta impedir a regurgitação do pão sagrado com as próprias mãos. O que se passa no corpo da possessa é, assim, a reprodução mesma da agonística que se trava sob sua vontade:

Como vocês veem, o corpo da feiticeira, que podia ser transportado e tornado invisível, é agora substituído por [...] um novo corpo detalhado, um novo corpo em perpétua agitação e tremor, um corpo através do qual é possível acompanhar os

diferentes episódios da batalha, um corpo que digere e que cospe, um corpo que absorve e um corpo que rejeita, nessa espécie de teatro fisiológico-teológico que o corpo da possuída constitui: é isso, creio eu, que o muito claramente, ao corpo da feiticeira (FOUCAULT, *AN*, 2010e, p. 182).

Da mesma forma, enquanto no corpo das feiticeiras certas marcas podem ser encontradas e reconhecidas como vestígios de seu pacto, tais como zonas de insensibilidade ou manchas, por onde o mal poderia ter entrado, o que marca o corpo da possessa é outro elemento, fulcral para entender como se passa do poder pastoral ao poder médico-psiquiátrico no domínio das possessões, e depois da mística: trata-se dos episódios convulsionários. A convulsão constitui, na análise do filósofo, “[...] a forma plástica e visível do combate no corpo da possuída” (Ibidem, p. 183), consistindo de signos distintivos, tais como as agitações e tremores, a rigidez dos membros, o arqueamento do tronco, os gestos involuntários, os desmaios, os engasgos, os sufocamentos e a insensibilidade aos golpes infligidos. É esse conjunto sintomático, essa “supervalorização do elemento convulsivo” (Ibidem), que afasta definitivamente a possessão da feitiçaria e, ao mesmo tempo, a reposiciona no mesmo nível que os fenômenos místicos e o modo das histéricas na psiquiatria do século XIX, e que permite inferi-la como elemento de continuidade entre o poder pastoral, constituído em torno da confissão e da penitência, e o poder médico-psiquiátrico: “A convulsão é essa imensa noção-aranha que estende seus fios tanto do lado da religião e do misticismo, como do lado da medicina e da psiquiatria. É essa convulsão que, durante dois séculos e meio, vai ser o móbil de uma batalha importante entre a medicina e o catolicismo” (Ibidem).

Constitui-se, assim, o liame que vincula certos eventos religiosos a uma medicalização cada vez mais crescente, via mecanismos de controle sobre o fenômeno convulsionário presente na possessão. Não que, por este motivo, a possessão deva ser incluída e analisada dentro de uma história das doenças mentais; pelo contrário, para Foucault é precisamente como produto dos discursos e práticas de poder constituídas mediante os mecanismos do pastorado cristão (em especial, a confissão e a direção de consciência) que a possessão deve ser analisada, bem como a própria medicalização dos corpos possuídos:

do mesmo modo que feitiçaria foi sem dúvida, ao mesmo tempo, o efeito, o ponto de inversão e o foco de resistência a essa vaga de cristianização e a esses instrumentos que foram a Inquisição e os tribunais da Inquisição, assim também a possessão foi o efeito e o ponto de inversão dessa outra técnica de cristianização que foram o confessional e a direção de consciência. [...] A possessão faz parte, em seu aparecimento, em seu desenvolvimento e nos mecanismos que a suportam, da história política do corpo (Ibidem, p. 184).



Deste modo, e precisamente a partir desta apreciação, é possível afirmar que a própria psiquiatrização de certos elementos da experiência religiosa corresponde a esta “história política do corpo”, muito mais ampla e abrangente que uma história das doenças psiquiátricas ou mesmo de uma história das práticas psiquiátricas que incidem sobre o corpo do anormal. O corpo do possesso está carregado de um investimento que não é meramente de ordem médica, nem apenas de ordem jurídica; além destes dois, e incluindo-os em um grande entrelaçamento, encontra-se o poder pastoral, esta trama que envolve bispos, confessores, exorcistas e diretores de consciência, e que, se não claramente enunciado neste curso de 1975, já encontra aqui delineados seus aspectos fundamentais. Afirma Foucault (AN, 2010e, p. 185):

De fato, todos os personagens que figuram no caso de 1632 [*rectius*: 1633, referindo-se às possessões de Loudun e o julgamento do Pe. Garnier] são personagens internos da Igreja: religiosas, padres, religiosos, carmelitas, jesuítas, etc. É só secundariamente que vão se juntar personagens externos: juízes ou representantes do poder central. Mas, em sua origem, é um caso da Igreja. Não há personagens marginais, não há esses mal cristianizados, que encontramos nos casos de feitiçaria; a própria paisagem do caso é inteiramente definida no interior não apenas da Igreja, mas de um convento preciso e determinado. A paisagem é a dos dormitórios, dos oratórios, dos conventos.

É claro que, no caso das feiticeiras, há toda uma forma de controle que passa necessariamente pela punição. A Santa Inquisição, da qual ainda testemunhamos a presença no caso do Pe. Grandier, nada mais é que a reativação do modelo jurídico no ponto de intersecção entre o poder eclesiástico e o civil-monárquico, que requer a forma-poder soberano para sua efetivação; trata-se ainda, aqui, não de corrigir o sujeito desviante, mas de extirpá-lo do seio da sociedade e, com ele, o mal que carrega. Ora, este modelo cai em desuso quando, já enfraquecida, a monarquia deixa de fornecer este suporte jurídico, que é marcado pela forma do tribunal. A Igreja tridentina terá então de desenvolver outros mecanismos de controle dos corpos convulsionários. Na perspectiva de Foucault, abriu-se aí uma série de problemas os quais a pastoral tridentina teve de enfrentar, que se sintetiza na seguinte enunciação dada pelo filósofo: “Como levar adiante esse grande policiamento discursivo e esse grande exame da carne, evitando as consequências que deles são os contragolpes: esses efeitos-resistências de que as convulsões do(a)s possuído(as)s são as formas paroxísticas e teatrais mais visíveis?” (Ibidem, p. 186). O pastorado do século XVI teria, desta forma, colidido frontalmente com sua necessidade de governar os corpos e as almas com esta forma de contraconduta, com esta resistência aberta dos corpos convulsionários.

Para fazer face a esta resistência aberta, um conjunto de mecanismos é posto em ação pela Igreja, aos quais Foucault denomina de “anticonvulsivos”, classificando-os em três tipos: a moderação interior do discurso, mediante regras estilísticas (o que não se deve falar); a exteriorização da convulsão, passando-a da direção de consciência para o campo das práticas médicas; a relação entre o poder eclesiástico e o poder disciplinar. Sobre este último, conquanto não está diretamente relacionado ao nosso objeto de pesquisa, cabe apontar que, para o filósofo, o controle que a Igreja procurou prescrever sobre os corpos e suas atividades, ou em outras palavras, este policiamento da carne que a instituição eclesiástica procurará efetivar, só se tornou disseminado no momento preciso em que o pastorado cristão pôde inserir em suas instituições educacionais (colégios e seminários, em especial) tecnologias referentes aos mecanismos disciplinares de poder, tais como o esquadrinhamento meticuloso dos espaços, a divisão dos corpos em celas, a vigilância constante, passando de uma “[...] espécie de teologia complexa e um tanto irreal da carne” para a “observação precisa da sexualidade em seu desenrolar pontual e real” (FOUCAULT, AN, 2010e, p. 195). Por outro lado, as duas primeiras formas de tentativa de controle do fenômeno da convulsão interessam pela incidência direta nesta obliteração da mística a partir do século XIX.

Em primeiro lugar, a regra da discrição no que se diz ao confessor ou ao diretor de consciência. Reativação da antiga fórmula da *discretio* monástica<sup>109</sup>, os diversos manuais de confissão e de direção espiritual desta época procuram, a partir do século XVII, dirimir os efeitos da fala extensiva e detalhada, da minuciosidade do discurso, limitando-a ao estritamente necessário; mantém-se a premissa de que se deve-se falar de tudo e nada ocultar, mas será preciso, a partir de então, falar menos, ou falar de outro modo. Tal necessidade parte, fundamentalmente, da tentativa de rarear os efeitos nocivos que a exposição exaustiva dos pecados, especialmente aqueles relacionados à luxúria e à concupiscência, pode causar tanto na alma do dirigido quanto do diretor, do confessante quanto do confessor. Compondo tal cenário, tem lugar aqui o controverso princípio laxista dos jesuítas, duramente criticado pelos seus opositores jansenistas, cuja incidência não se dava apenas no nível das penas (busca contínua, por parte do confessor, de aspectos circunstanciais da falta que justificassem a atribuição de uma satisfação menor por parte do pecador), como também no nível do discurso, ao permitir que aquele que confessa “[...] não diga tudo, em todo caso que não precise tudo. O princípio laxista é o seguinte: é melhor para o confessor absolver um pecado que ele acredita

---

<sup>109</sup> Que Foucault trabalha exaustivamente na aula de 26 de março do curso de 1980, *Do governo dos vivos*; cf. FOUCAULT, GV, 2014b, p. 261-283.

ser venial, quando é mortal, do que induzir pela confissão mesma desse pecado novas tentações no espírito, no corpo, na carne do seu penitente” (FOUCAULT, *AN*, 2010e, p. 188).

Ainda que se mantenha o princípio do tudo dizer, foi necessário, por outro lado, cada vez mais dizer o menos possível. Por sua vez, da parte do presbítero, a contrapartida deu-se mediante um ocultamento progressivo da figura do confessor, bem como a oclusão de seus sentidos e, por conseguinte, modificação da forma do exame: o confessor deverá permanecer à sombra, sem olhar diretamente para os olhos do penitente, especialmente se for ele uma mulher ou um jovem rapaz, a fim de se evitar esta comunicação do pecado que não deve ocorrer além do enunciado das faltas (enunciado mínimo, como vimos), bem como a utilização, sempre que possível, desse “pequeno móvel do confessionário”, ao qual são acrescidas grades no mesmo período.

Por fim, o ponto preciso de suporte entre estas duas formas de poder, o psiquiátrico e o pastoral. O segundo elemento, a segunda forma de manutenção dos corpos convulsivos em controle, este último anticonvulsivo, diz respeito justamente às intrincadas relações entre a Igreja e a medicina, ou melhor, à tentativa de desobrigação que a própria Igreja requer em relação aos corpos convulsivos e que traria, paulatinamente, para o lado do saber médico-psiquiátrico, todo esse conjunto de situações que, antes, eram do domínio do pastorado e da condução das almas, a saber, mística e possessão. Foucault precisa que é a partir da segunda metade do século XVII, que a Igreja teria procurado, cada vez mais, livrar-se dos fenômenos convulsionários, a fim de que estes não contaminassem, tal como fizeram no período precedente, as tecnologias de governo das condutas pautadas nos mecanismos de confissão e de direção de consciência. Uma vez mais, a Igreja tenta extirpar, do seu interior, as condutas consideradas destoantes e anormais, mas desta volta de um modo diverso: invocando o poder médico secular para intervir nos seus direitos de governabilidade. Antes, na grande vaga de perseguição à feitiçaria, era o poder médico que intervia contra aquilo que considerava práticas abusivas e excessivas dos tribunais inquisitoriais; já a partir da segunda metade do século XVII foi o pastorado cristão, católico de forma especial, que recorreu ao saber médico e às suas práticas para desobrigar-se da conduta dos convulsivos, “[...] para poder se libertar desse problema, dessa questão, dessa cilada, que a possessão arma para a direção de consciência tal como foi estabelecida no século XVI” (Ibidem, p. 190). De modo que, na perspectiva do filósofo, a necessidade de averiguar os corpos dos contorcidos, dos convulsionados e, por uma relação de isomorfismo, os corpos dos místicos, não é partida nem ao menos gerada no interior da medicina ou da própria psiquiatria, quando esta vem à luz; ao contrário, é a própria Igreja que começa a requisitar o saber médico-psiquiátrico, donde enfim

emergirá esta intrincada relação entre a medicina e o pastorado cristão, com a passagem decisiva do poder para o lado da medicina: “[...] vai-se introduzir a medicina na teologia, os médicos nos conventos, mais geralmente a jurisdição do saber médico nessa ordem da carne que a nova pastoral eclesiástica havia constituído em domínio” (FOUCAULT, *AN*, 2010e, p. 190)

Por outro lado, essa longa intersecção gera uma insatisfação por parte da Igreja. Se no princípio a Igreja mantinha para si o domínio sobre os corpos, ela passa agora a ver tal poderio sendo usurpado por uma autoridade laica. Mas não é sem certa preocupação que a Igreja recorre a este outro mecanismo. Quando, a partir do século XVIII, a codificação dos fenômenos convulsivos passa a ser imperiosa para o saber médico, forma-se um atrito entre o pastorado e o saber médico-psiquiátrico:

Foi na medida em que herdou esse domínio da carne, recortado e organizado pelo poder eclesiástico, foi na medida em que se tornou, a pedido da própria Igreja, herdeira ou herdeira parcial, que a medicina pôde começar a se tornar um controle higiênico e com pretensões científicas da sexualidade. A importância do que se chamava na época, na patologia do século XVIII, de ‘sistema nervoso’ vem de que ele serviu precisamente de primeira grande codificação anatômica e médica para esse domínio da carne que a arte cristã da penitência havia até então percorrido simplesmente com a ajuda de noções como os ‘movimentos’, as ‘atrações’, as ‘titilações’ [...] (Ibidem, p. 191).

É precisamente nesta aula de 26 de fevereiro de 1975 que Foucault aponta, portanto, uma ruptura definida entre o saber médico-psiquiátrico e os saberes constituídos sobre o corpo convulsivo, protótipo das demais formas de loucura, anteriores ao século XVIII. Como forma primária daquilo que se denominou posteriormente como “neuropatologia”, foram os fenômenos convulsivos, os quais a Igreja do renascimento e início da modernidade tanto combateu, que estiveram na origem da ideia de um “sistema nervoso”, como espaço de ação das doenças mentais, conceito este que passa a ocupar o lugar antes reservado, na penologia cristã, a estas noções (que agora passam a ser consideradas abstratas e um tanto imprecisas) de carne e concupiscência. A convulsão, como “libertação involuntária dos automatismos”, forma portanto como que o solo último, a última camada prático-discursiva, no qual se apoiou enfim a nova análise das doenças mentais ao fim do século XVII e adiante; de tal modo que o filósofo afirmará: “a convulsão vai ser o protótipo da loucura” (Ibidem, p. 192).

Assim, todos estes fenômenos convulsivos, incluindo as convulsões místico-proféticas, como as dos convulsionários de Saint-Médard e dos profetas calvinistas

cevenóis<sup>110</sup>, não mais restariam no domínio exclusivo da religião; passam a ser posse exclusiva do saber médico-psiquiátrico que, na mão oposta, igualmente fundamentar-se-ia nestes discursos religiosos para a construção do conceito de psicologia. Como afirmam Gumpper e Rausky (2010, p. 680-681, trad. nossa):

No século XVIII, a psicopatologia do religioso se apoiou na observação (legítima aos olhos dos corpos eclesiásticos) de certas formas, marginais ou distantes, de misticismo julgados desviantes: convulsionárias de Saint-Médard, transe de profetismo protestante cevenol, cultos asiáticos, tratados de “faquirismo”. Os médicos do Antigo Regime podiam qualificar os adeptos dessas correntes religiosas de melancólicos, maníacos ou histéricos sem temer a ira do poder... Mas guardavam silêncio sobre os problemas psíquicos que estavam relacionados ao catolicismo romano, limite a não cruzar. [...] Tudo ia mudar à [época da] Revolução, com o fim das antigas fortalezas do saber. O campo da vida mental, normal e patológica, aparece inteiramente aberto à exploração dos clínicos, com a figura emblemática de Pinel.

É neste intercambiamento entre o pastorado cristão e poder psiquiátrico que a mística finalmente é ocultada, colocada sob o véu dos fenômenos psicopatológicos. A partir do momento em que os médicos passam a tratar os fenômenos possessórios, em primeiro lugar, e os demais fenômenos convulsivos caracterizadores das experiências místicas (êxtases, contorções, elevações, estigmas), como neuropatologias, meros efeitos de disfunções diversas do sistema nervoso, todo um conjunto de crenças e rituais religiosos é colocado em xeque, ao ponto de a própria Igreja procurar se desnovelar desses problemáticos contorcionismos, procurando cada vez mais o aporte da medicina para a resolução das questões sobre as quais passaria a se considerar parcialmente inapta para avaliar. Como consequência desta apropriação clínica do mistérico, esta tripla forma da anormalidade religiosa – místicos, convulsionários e possessos – passa a ser alvo de cada vez maior suspeição, “de modo que, na nova grande vaga de cristianização que vai se deflagrar no século XIX, vemos a convulsão tornar-se um objeto cada vez mais desqualificado na piedade cristã, católica e, aliás, também protestante” (FOUCAULT, 2010e, p. 193).

O que restará, então, à experiência mística cristã católica a partir do século XIX? Foucault responde com precisão: as aparições da Virgem Maria. Não mais as aparições do diabo, ou qualquer outra forma de “[...] invasão insidiosa do corpo do diretor na carne da

<sup>110</sup> Líderes dos *Camisards* (huguenotes franceses da região de Cévennes, no centro-sul da França, que no final do século XVII combateram o exército de Louis XIV após a revogação do édito de Nantes), os *Petits Prophètes*, como foram denominados, tornaram-se conhecidos por, dentre outros aspectos, performarem temores, convulsões e posturas extáticas, pelos quais eram identificados pela população local. Trata-se do primeiro movimento protestante inicialmente liderado por uma mulher, a jovem pastora de ovelhas Isabeau Vincent de Saou, figura emblemática para o protestantismo feminino nos séculos posteriores. Sobre a revolta dos *Camisards* e o papel da mística profética dos líderes de Cévennes, cf. CHABROL, 2002, p. 211-216.

freira” (FOUCAULT, AN, 2010b, p. 193). Trata-se, agora, de apresentar como último espaço de uma experiência mística possível, estas aparições “[...] à distância, ao mesmo tempo tão próxima e tão distante, ao alcance da mão em certo sentido e, no entanto, inacessível” (Ibidem, p. 193), que são as manifestações da Virgem. Imagem incorpórea, intangível, desmaterializada. A emergência das visões marianas no século XIX (o filósofo destaca as aparições francesas de La Salette, no departamento de Isère, e de Lourdes, nos Hautes-Pyrénées) são caracterizadas precisamente por esta ausência do contato corporal e por um acentuado afastamento entre o vidente – este novo sujeito da mística, geralmente uma criança, “[...] a criança inocente, a criança que mal abordou a prática perigosa da direção de consciência” (Ibidem) – e esta presença impresente e singular: “A regra do não contato, do não corpo a corpo, da não mistura do corpo espiritual da Virgem com o corpo material do miraculado, é uma das regras fundamentais do sistema de aparição que se instaura no século XIX” (Ibidem).

Em torno desse último esboço de uma experiência mística visionária, não reduzida apenas ao espaço do silêncio ou da ação social, desenrola-se o último confronto entre a psiquiatria e o pastorado no governo das almas. É Lourdes que responde à Loudun e à Salpêtrière:

Poderíamos dizer em linhas gerais o seguinte. Que, por volta dos anos 1870-1890, constitui-se uma espécie de face a face com Lourdes-La Salette de um lado e La Salpêtrière do outro, tendo por trás disso tudo o ponto focal e histórico de Loudun, tudo isso constituindo um triângulo. Temos, de um lado, Lourdes que diz: ‘As diabruras de Loudun talvez fosse, de fato, histerias à moda da Salpêtrière. Deixemos à Salpêtrière as diabruras de Loudun. Mas isso não nos afeta nem um pouco, porque agora só cuidamos das aparições e das criancinhas.’ Ao que a Salpêtrière responde: ‘O que Loudun e Lourdes fizeram, também podemos fazer. Cuidamos de convulsões, também podemos cuidar de aparições.’ Ao que Lourdes retorquiu: ‘Curem tanto quanto quiserem. Há certo número de curas que vocês não poderão fazer e que nós faremos’. É assim que, como vocês estão vendo, se constitui, sempre na grande dinastia dessa história das convulsões, esse entrelaçamento e essa batalha entre o poder eclesiástico e o poder médico. De Loudun a Lourdes, a La Salette ou a Lisieux, houve todo um deslocamento, toda uma redistribuição dos investimentos médicos e religiosos do corpo, toda uma espécie de translação da carne, todo um deslocamento recíproco das convulsões e das aparições (Ibidem, p. 194).

Fecha-se, aqui, o ciclo que inaugura o processo de inserção histórica da medicina no campo de análise das experiências religiosas, e da experiência mística em particular; processo que se inicia com a inclusão dos médicos no julgamento dos casos de feitiçaria, chamados pelo poder judiciário para impor limites às ações do poder eclesiástico, mas que agora, no alvorecer da modernidade, são convocados pelo próprio poder eclesiástico-pastoral para delimitar as experiências religiosas, separando-as entre problemáticas e não-problemáticas,

anormais e normais. Aqui se traçam os destinos das grandes almas místicas que surgirão a partir da segunda metade do século XIX, e que não mais poderão pôr em curso todos os fenômenos que sempre caracterizaram a história da espiritualidade cristã, nem externalizar suas visões e intuições proféticas. Deverão se conter, diante dos limites impostos pela psiquiatrização e da patologização à qual ela submete todas as suas manifestações. Diante deste “estudo histórico das tecnologias de poder” (FOUCAULT, *AN*, 2010e, p. 194), compreende-se porque não haverá mais, no século XX, novas Teresas, Joanas, Ângelas de Foligno, Elisabethes de Erkenrode... No limite, o final do século XIX permitirá apenas Louises e Madeleines, vigiadas e observadas constantemente pelo olhar clínico do saber médico-psiquiátrico, até que, ao chegar ao século da técnica e da globalização, nada mais restará ao místico, senão o silêncio e a ação social.

\*\*\*

Voltemos à história de Madeleine. Considerando o contexto em que viveu a extática de Janet, não havia para ela nenhum subterfúgio, a não ser a internação na Salpêtrière, que lhe permitisse dar vazão às suas experiências místicas, e ainda assim durante um período bem delimitado, a saber, o período de seu tratamento, que deveria se encerrar definitivamente com a sua cura. Tal como aponta Clément (1997a, p. 15), “enjaulado, cercado de cuidados múltiplos, quase todos físicos, e tão bem que este misticismo radical é afinal ‘curado’, quer dizer, aniquilado pela instituição hospitalar”. A relação de Madeleine e Janet, porém, não se reduz à ordem do tratamento e da cura; trata-se primeiramente, duma relação com a verdade – ou, de um modo melhor definido, da ocultação da verdade de Madeleine em vistas da sublevação daquela de Janet, a saber, a verdade médica; Janet é aquele professor que, de forma consciente, “[...] passa ao largo da verdade de Madeleine. Ele raspa essa verdade, passa por ela e depois, o mais rapidamente possível, recua, apavorado, e retorna a seus queridos instrumentos de medida” (Ibidem, p. 19). Agindo assim, deste modo, Janet pode enquadrar Madeleine na forma da verdade empírico-racional de seu tempo, ao mesmo tempo em que Madeleine a desafia: “Pois Janet mede Madeleine o tempo todo; e os êxtases da sua doente mergulham-no em perplexidades em que, por vezes, a ciência não participa...” (Ibidem).

Verdade que, contudo, não pode se fixar senão mediante a efetivação de um poder, de um lado, e um processo de subjetivação, do outro. Ao poder médico-psiquiátrico de Janet corresponde a própria submissão de Madeleine – que não ocorre sem resistências, mas que no final será vencida pela afirmação da vontade do médico sob a vontade da paciente. Escreve

Madeleine: “Deus abençoa o abandono que fiz da minha vontade me concedendo a graça de me encontrar perpetuamente entre as mãos do bom pai que não mais me abandonará... Como apreciei ontem à noite minha felicidade, e que constatei ser verdadeiro que eu era vosso bem, vossa propriedade, que vós tínheis poder sobre mim, [vindo] de Deus [...]” (JANET, 1975, p. 114). A este abandono, o Professor Janet responde com a minuciosa catalogação de seus sintomas, inscritos na “cartoteca” onde registrava o histórico de cada uma de suas pacientes, e que gostava de chamar particularmente de “seu herbário”, no qual as experiências de Madeleine ficariam definitivamente registradas e cuja ficha era indicada pela “[...] única flor cujo nome seja digno dela: a *passiflora*” (CLÉMENT, 1997b, p. 233).

Mas Janet não pode julgar Madeleine de outra forma, que não mediante o quadro nosológico disponível em sua época. Se a psiquiatria de seu tempo não lhe dá a possibilidade de reconhecer algo outro que não um delírio psicastênico em um “caso de misticismo dentro de um hospício parisiense”, por outro lado, o psiquiatra não pode deixar de concordar que, em outro período e lugar, Madeleine poderia ter até sido reconhecida como santa e canonizada pela Igreja; por azar, não teve este destino, “enganou-se de época” (Idem, 1997a, p. 16). O olhar do psiquiatra, no entanto, não pode ser diferente; passa invariavelmente por um julgamento de tipo social. Para ele, um louco deve estar apartado definitivamente da vida social:

Não existe nenhuma dúvida para Pierre Janet de que Martial, o escritor acometido de glória delirante, seja um doente, e não conhecerá a celebridade. Não existe nenhuma dúvida aos seus olhos de que Madeleine profetize tudo ao contrário: por exemplo, quando estoura de fato a Primeira Guerra Mundial, ela cala-se, ‘ela não aproveitou absolutamente a ocasião’ (Idem, 1997b, p. 232).

Martial, no entanto, conhecerá a glória: assinando seus escritos, poemas e dramas com seu verdadeiro nome, Raymond Roussel, será reconhecido pela peculiaridade de sua obra, considerada precursora do surrealismo francês. E Madeleine, no final, estaria certa em suas profecias sobre as calamidades que se abateriam sobre a França no século vindouro, sobre a influência da Rússia em território europeu no porvir, e por fim, sobre a promulgação futura do dogma mariano da Assunção, proclamado solenemente por Pio XII quase trinta anos após sua morte, em novembro de 1950. Antecipações que, contudo, a visibilidade nublada de Janet – nublada pelo poder, nublada pelo saber – jamais será capaz de alcançar. A psiquiatria e o pastorado enfim vencerão a resistência dos “alumbrados”, dos visionários e daquelas beguinhas encharcadas do amor divino; mas não sem perder uma parte fundamental daquilo que constituiu a experiência espiritual do Ocidente.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando o teólogo holandês Balthazar Bekker (1634-1698) publica, em 1691, sua obra *De Betoverde Weereld* (“O mundo encantado”)<sup>111</sup>, uma fenda incontornável é aberta na atribuição de influências preternaturais sobre os corpos das condenadas à fogueira na grande vaga de caça às bruxas a que os séculos precedentes, desde meados da baixa Idade Média, assistiram. A ideia de que essas mulheres, em sua maioria camponesas e residentes de áreas pobres e na periferia dos grandes centros urbanos da época, estariam sob a ingerência de espíritos demoníacos, a imputação que se lhes fazem de poderes extraordinários e a responsabilização que se lhes impõe das pretensas vítimas de encantamentos, não duraria mais que um século, estando fadada a desaparecer praticamente por completo às vésperas da Revolução, mas cujos sinais ainda puderam ser sentidos no receio cada vez maior a todas as formas maravilhosas e inabituais de manifestação da experiência religiosa.

Influxo do pensamento cartesiano, que se espargirá rapidamente nos círculos eclesiásticos e acadêmicos flamengos durante o século XVII<sup>112</sup>, e do qual Bekker parece ser um de seus principais expoentes? A respeito das críticas recebidas sobre ter sido fartamente acusado de inserir o cartesianismo na doutrina dos entes espirituais, o que resultaria ao final na crescente rejeição à crença na existência real destes seres, ao menos na teologia da Reformada, o próprio teólogo dá testemunho: “É aqui que todo mundo vem se dizer tão diferente de mim. Alguns dizem que a Filosofia de Descartes me estragou, [...] porque eles querem rejeitar furiosamente os erros de que me acusam. Outros que, estando no mesmo pré-juízo, não deixam de ser ao fundo cartesianos, publicam que é que eu não entendo a Filosofia de Descartes” (BEKKER, 1694, s.p.).

Seria possível, no entanto, creditar a Descartes, e tão somente a ele, uma tal disrupção, de modo que, após o *Cogito*, nada mais seria possível afirmar acerca do divino e da experiência religiosa que não estivesse simplesmente delimitado por aquilo que a Razão é capaz de alcançar? Teria de fato a tradição cartesiana inaugurado uma tal interdição das formas religiosas que, não se restringindo aos limites da pura e simples razão, só poderiam ter sido, a partir de então, colocadas ao lado dos outros modos de não-razão, e da qual a crítica kantiana configurar-se-ia como um desdobramento tardio? O fato é que as coisas parecem ter

---

<sup>111</sup> Sem tradução para o português. Para a pesquisa, utilizamos a edição francesa: BEKKER, Balthasar. *Le monde enchanté*. Amsterdam: Pierre Rotterdam, 1964.

<sup>112</sup> Sobre a influência do pensamento cartesiano na teologia calvinista holandesa do século XVII, cf. o artigo de Andrew Fix, publicado no *Journal of the History of Ideas* em 1989, intitulado *Angels, devils, and evil spirits in seventeenth-century thought: Balthasar Bekker and the Collegiants* (FIX, 1989, p. 527-547).

se passado de um modo outro, diferente daquele que a exegese filosófica e a tradição interpretativa das formas do pensamento religioso teria procurado afirmar desde os *Collegiants* e os iluministas franceses (GREISCH, 2002, p. 39-45). Se as experiências fantásticas do religioso – dentre as quais a mística encontrou-se incluída, ao lado da feitiçaria e das possessões, dos fenômenos convulsivos e das aparições – puderam ser ocultadas, em sua vizinhança com a loucura, junto às demais formas da desrazão, não foi senão a partir de um conjunto de deslocamentos, de operações de adequação, de conformação dos saberes, de rupturas epistêmicas, de relações de poder e do entrecruzamento de mecanismos distintos de saber-poder, que tal avizinhamento pôde ser proposto e se tornado efetivo, enterrando-as definitivamente na clausura das instituições psiquiátricas ou no silêncio dos mosteiros e dos conventos.

Em primeiro lugar, um deslocamento em direção às figuras da loucura. Os místicos haviam encontrado, no limiar entre a Alta e a Baixa Idade Média, solo fértil para o desabrochar de suas especulações e o emprego de novas práticas espirituais, suportadas na desconfiança sempre presente de que pouco pode a razão diante da incomensurabilidade divina, devendo a alma abandonar-se livremente no abismo da *stultitia crucis*. Este abandono da alma à livre loucura seria, no entanto, posto cada vez mais em desconfiança, à medida que, paulatinamente enclausurada no inteiro das grandes instituições de aprisionamento, a loucura se vir obrigada a dar razões de sua existência à própria Razão. A mística, modo desrazoado de relação com o divino, vê-se agora encarcerada, junto às demais figuras da loucura, nos mesmos asilos de onde Pinel as retiraria enfim, na passagem dos séculos dos séculos XVII ao XVIII – não para libertá-la, contudo, mas sim para aprisioná-la novamente, categorizando-a agora entre as patologias mentais, ora sob o nome de “delírio místico”, ora de “melancolia devota”; já não pode mais exercer livremente sua desrazoabilidade, pois se torna objeto desse novo saber que se organiza ao redor do louco e dentro dos mesmos onde se encontrava prisioneiro. Saber organizado e organizador, que classifica, recorta, escrutina e examina, colocando tudo sob o alcance seu olhar, o saber médico-psiquiátrico põe agora a mística (e os místicos) sob a sua tutela de sua investigação – tutela da qual a mística não se libertaria mais.

Deslocamento que, no entanto, não poderia ter se efetivado sem a derribada de um quadro epistêmico no interior do qual havia anteriormente estabelecido seus pontos de apoio. Na era pré-Clássica, havia todo um saber da similitude, que teria permitido o desenvolvimento de um pensamento místico: mediante a emulação, nas formas específicas da *eruditio* e da *divinatio*, o homem era capaz de reconhecer, nas marcas visíveis depositadas por Deus na superfície das coisas e nos signos presentes nas palavras dos sábios antigos e das Escrituras, a

própria *imago Dei*, servindo-se desta forma do conhecimento das similitudes que se escondiam na profundidade das coisas e das palavras. A Era Clássica, todavia, rompe com o saber de similitude, ao apoiar-se não mais no que as palavras revelam das coisas – e da imagem de Deus presente nelas –, mas sim no que elas representam; ao mesmo tempo em que procura superar a analogia, ao universalizar a comparação mediante processos dedutivos e organizar o conhecimento do mundo a partir das categorias de medida e ordem. Deste modo, o saber da *máthêsis*, que inaugura a modernidade e que não se dá mais na forma da semelhança, mas sim da identidade e da diferença, promove uma cesura com o saber medieval e do renascimento. Instaura-se um novo quadro epistêmico, no interior do qual a mística já não encontra mais elementos de suporte: ao questionar a analogia que serve de fundamento para a emulação, pelo qual se poderia reconhecer a presença do divino nas palavras e nas coisas, o pensamento moderno fecha-se à toda e qualquer possibilidade de algo como um “conhecimento místico”, restando à mística apenas o silêncio e o ocultamento entre as formas da desrazão.

Por fim, sua apropriação por diferentes mecanismos de saber-poder. Se a mística pôde passar para o lado das patologias mentais, se ela pôde se tornar objeto de um olhar médico e de uma investigação psiquiátrica, isto não se deu senão a partir de um conjunto de articulações históricas entre mecanismos distintos de poder. A partir do momento em que o saber médico passa a ser chamado para a análise dos casos de feitiçaria no século XVII, no instante em que é requisitado para discernir sobre o real e o fantástico nestes casos e examinar como o corpo da mulher embruxada pode comunicar-se com o espírito insidioso que a alicia, como este corpo pode transformar-se, transmutar-se, constituir-se em espaço para mil sortilégios, uma longa relação se estabelece entre o dispositivo de saber-poder médico e o poder eclesiástico. Relação esta permeada de pontos de conflito, de combate, de oposições e antagonismos, mas ao mesmo tempo e antiteticamente, de conivências, de cumplicidades e de mútua colaboração. Se, a princípio, a requisição que se faz da medicina para o exame é realizada da parte do poder jurídico, visando especialmente limitar os excessos do poder eclesiástico nos tribunais da Santa Inquisição, a partir da segunda metade do século XVII, no momento em que a caça às bruxas começa a ser substituída pela investigação dos casos de possessão – casos estes que não se dariam mais nos entornos rurais das grandes cidades, em áreas afastadas e periféricas, mas sim no interior dos próprios conventos e em grandes cidades francesas, isto é, sob o olhar mais próximo dos dispositivos de poder –, é o próprio poder eclesiástico que passa a requisitar o dispositivo de saber-poder médico.

E o faz por duas razões. Primeiramente, porque precisa lidar com um tipo de fenômeno que atinge o corpo da religiosa possessa e, fazendo-o, provoca nele certos efeitos que embaraçam o saber religioso, desafiando-o a determinar suas causas e discernir entre o que é real e o que é simulação: tratam-se aqui dos fenômenos convulsivos, presentes nas possessões de Loudun e Aix-en-Provence, nas convulsionárias de Saint-Médard e nos profetas místicos cevenóis, mas que também podem ser reconhecidos no caso das místicas católicas, especialmente as estigmatizadas, nos quais esta série de contorcionismos e convulsividades manifesta precisamente a corporização, quase teatral, daquilo que a estigmatizada vive no interior de sua experiência mística, numa especial representação das cenas do mistério da Paixão. É o que se passa com a beguina de Erkenrode, Elisabeth; é também o caso da jovem camponesa de Bois-d'Haine, Louise Lateau, considerada histérica pela medicina psiquiátrica que começa a dar os primeiros passos na Bélgica de sua época; mas é, igualmente, o caso de Madeleine, O Bode, paciente de Pierre Janet na Salpêtrière, onde restaria internada por 22 anos, e de onde só sairia privada de seus fenômenos místicos. Há todo um arco, portanto, que liga a análise médica da feitiçaria no século XVII à patologização da mística em meados do século XIX e início do século XX, e que promove por fim, como vimos, o ocultamento dos fenômenos místicos entre as categorias do delírio e da melancolia.

Como segunda razão, o fato de que os fenômenos possessivos no interior dos conventos envolvem a própria estrutura do pastorado. O sujeito da possessão não é mais a pobre mulher camponesa, apanhada em suas práticas que, no fundo, são práticas de resistência a certa “cristianização em profundidade” que começa a ser engendrada a partir dos séculos XIV, XV e XVI; trata-se, agora, da mulher dirigida, da mulher que se põe sob a condução espiritual de um presbítero, confessor ou diretor de consciência, e que precisamente por entregar a condução de sua conduta a um ministro legítimo da Igreja, se vê insidiada, possuída por uma força maligna, da qual o presbítero é ao mesmo tempo canal de sua possessão e destino final (no sentido em que utilizará destes encantamentos a fim de a seduzir a possessa e, com isto, granjear certas benesses carnavais) dos efeitos que ela provoca. É preciso romper com este triplo liame, que une o diretor, a dirigida e a entidade que a insidia; e a Igreja o faz, ao apelar para o saber médico-psiquiátrico, passando a atribuir a este dispositivo de poder uma responsabilidade que antes era sua e que agora lhe causa embaraço.

A convivência com o saber médico-psiquiátrico é, portanto, resultado da própria tentativa do poder pastoral de limitar os efeitos da direção de consciência e, fazendo-o, limitar igualmente os efeitos do fantástico no campo da experiência religiosa. Não que a Igreja o tenha feito sem certo número de ressalvas. Se o poder eclesiástico necessitou do apoio tático

do poder psiquiátrico para delivrar-se deste grande problema que se abre no interior de suas práticas de direção de consciência, não é sem certa desconfiança, e mantendo ainda a palavra final sobre ao menos um fenômeno, o das aparições marianas, mediante o qual pode reservar para si ao menos um domínio no qual não se permitiu à psiquiatrização da experiência religiosa avançar, restando para as demais a submissão à categoria da anormalidade. Chegamos ao ponto em que o místico, assim como o bruxo, o possesso e o convulsionário, será enfim considerado um anormal.

Conivente silêncio da instituição eclesiástica em relação à patologização da mística que, por fim, pode ser examinado pela própria oposição efetuada pelo pastorado cristão em relação às formas de contraconduta. Diante da afirmação de Foucault (2011c, p. 105), de “que lá onde há poder há resistência e, no entanto (ou melhor, por isso mesmo) esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder”, a compreensão da mística como um tipo específico de resistência – o de contraconduta, ao lado de outras formas, como a ascese, a livre hermenêutica, as profecias escatológicas e a formação de comunidades – responde igualmente a certa especificidade do tipo de poder que o pastorado cristão institui: um poder que governa, que conduz condutas, que exerce domínio sobre a vida de todos e de cada um em particular, e que se utiliza de certos mecanismos, tais como a confissão e a direção de consciência, para fazer com que o indivíduo produza uma verdade sobre si mesmo, que constitua a verdade de sua interioridade. Pois bem, a mística exerce uma dobra em relação ao poder pastoral: ela escapa da direção do pastorado, à medida que se constitui como uma relação direta entre a alma e o divino, sem a necessidade de intermediações outras que não a própria divindade.

Não que a mística deixe de se apoiar em certas práticas de condução das condutas exercidas pelo poder pastoral: a necessidade de um confessor ou de um diretor de consciência, as práticas devocionais e ritualísticas, e até mesmo certa sujeição à norma – embora levadas à exasperação e ao paroxismo – permanecem sendo elementos fundamentais no exercício que o místico deverá fazer de si mesmo. Todavia, no afã de alcançar o pretendido estado de aniquilamento da alma neste Todo Outro que é o divino, com o completo *dépassement* de sua individualidade, o místico pulveriza sua relação com quaisquer mecanismos de governo das condutas: seu contato com o inefável permanecerá sempre no âmbito do imediável, posto que imediato; no campo do ingovernável, já que se coloca sob a condução da própria divindade e à medida que esta prescindir de toda e qualquer intermediação humana para que possa a ele se manifestar; por fim, ao nível do desrazoado, ao estabelecer-se como superação de toda forma

de conhecimento racional, dado que nenhuma é capaz de alçar o místico à uma Razão superior que seria, em si mesma e em tese, inesgotável, intangível, incomensurável.

Recusa, portanto, a ser governado(a), ainda que possa fazer do governo das condutas certo uso com vistas ao alcance de seus fins. Recusa, igualmente, às formas da razão instituídas pelo saber da modernidade. É apenas mediante esse “abismar-se em sua própria loucura” que permite à mística, e ao místico, projetar-se em direção a tão alta pretensão: ascender aos mais altos graus da contemplação divina para, assim, deixar-se consumir por esta chama de amor infinito, abrasar-se nesse “Sol” inenarrável, no qual a alma esmaecerá por completo – tema tão caro na história da espiritualidade ocidental.

Sonho de Platão; destino de Ícaro. A mística pôde se estabelecer como contraconduta precisamente graças a esta dessubjetivação, a este aniquilar-se do sujeito diante da inefabilidade do divino, o que lhe teria permitido escapar como que por entre os dedos desta mão condutora de condutas, que foi o pastorado cristão. Mas este é, ao mesmo tempo, o motivo de seu declínio. O ocaso da mística passa precisamente por este embate, por esta justa constante pela qual ela desafia o pastorado em suas premissas de governabilidade, ao passo em que este revida, procurando submetê-la novamente ao seu domínio, mediante a reorganização de práticas, a reassimilação dos discursos por ela produzidos no campo do devocional, pela negação de sua doutrina e, finalmente, pela recusa a responder por suas práticas. Deste modo, o poder pastoral transfere ao poder psiquiátrico tal responsabilidade, com a conseqüente passagem dessa justa para a relação entre mística e saber médico-psiquiátrico, diante da qual a primeira será enfim catalogada no herbário das anormalidades e reduzida às formas da desrazão. O pastorado se livra, assim, de um incômodo, ao passo em que a psiquiatria terá um campo fértil para a experimentação de suas teses, mediante o confinamento global desses fenômenos – mística, possessão, convulsão – que escapam à normalidade da experiência religiosa. Reduzida ao campo do patológico, nada mais será possível à mística a não ser o silêncio e a contemplação no interior das celas de um mosteiro, ou ainda a ação secular engajada na transformação do mundo, ambas estritamente dirigidas por uma racionalidade pastoral que não abrirá mais brechas ao ressurgimento do fantástico no campo da experiência religiosa, a não ser pelas aparições marianas e milagres eucarísticos. Lourdes, Lisieux e a Ação Católica serão, então, finalmente possíveis.

Após *Segurança, Território, População*, o conceito de mística será retomado de modo consistente por Foucault em apenas duas outras ocasiões em seus cursos no *Collège de France*. Primeiramente, no curso de 1982, *A hermenêutica do sujeito*, quando retoma, na aula

de 17 de fevereiro, o tema da mística como dessubjetivação, mediante o aniquilamento da alma que se esvaece no divino e a consequente perda de sua subjetividade, opondo-a assim ao tema do retorno do sujeito sobre si mesmo, aspecto fundamental nas filosofias da antiguidade tardia (FOUCAULT, *HdS*, 2004a, p. 305). Por fim, em sua última aula do curso de 1984, *A coragem da verdade* (aula de 28 de março), no qual o filósofo aponta para a atitude parresiástica como grande fonte de onde teria provido a tradição mística do cristianismo, e contra a qual Foucault situa outra atitude, classificada pelo autor como anti-parresiástica, e que teria, em sua análise, predominado na cultura cristã ocidental – justamente, a tradição ascética, que aqui passa a ser compreendida como determinado modo de vínculo com a verdade, fundamentada em uma “[...] obediência temerosa e reverenciosa em relação a Deus, e sob a forma de uma decifração suspeitosa de si, através das tentações e das provações” (Idem, *CV*, 2011a, p. 296) e que, para o autor, teria constituído o cerne das instituições pastorais. Em oposição a esta, a mística é, para o filósofo, o modo de permanência da *parrhesía* no Ocidente (Ibidem, grifo nosso):

E a longa e difícil persistência da mística, da experiência mística no cristianismo nada mais é que a sobrevivência forma, me parece, do polo parresiástico da confiança em Deus que subsistiu, subsistiu não sem dificuldade, *marginalmente*, contra a grande empreitada da suspeita parresiástica que o homem é chamado a manifestar e a praticar em relação a si mesmo, por obediência a Deus, e no temor e tremor ante esse mesmo Deus.

Além destas duas reaproximações ao tema da mística, somente referências pontuais: no curso ministrado na Universidade Católica de Louvain em 1981, intitulado *Mal faire, dire vrai* (FOUCAULT, 2012c, p. 166), em uma única frase, na qual apenas retoma o misticismo como uma experiência de contradição às estruturas do pastorado (de modo específico, da oposição entre a hermenêutica de si dos místicos e a hermenêutica do texto sagrado, única hermenêutica autorizada pela autoridade eclesiástica); e, última vez, em sua obra postumamente publicada, o quarto volume de HS, *Les aveux de la chair*, no qual este termo aparece em passagens esparsas, meramente performando um papel adjetivo<sup>113</sup>, nunca em sua função substantiva, como qualificadora de uma experiência singular na história do cristianismo. Nenhum uso do conceito no curso de 1980, *Do governo dos vivos*, que sendo o primeiro a retomar o tema da confissão cristã após *Segurança, Território, População* trata

<sup>113</sup> Ora para qualificar a experiência cristã da virgindade (“mystique chrétienne de la virginité”; cf. FOUCAULT, *HS4*, 2018, p. 154, 189, 196, 200-202, 244); ora em referência à doutrina de um Padre da Igreja em específico (“la mystique de Méthode”; cf. Ibidem, p. 176) ou à história da mística de uma forma geral (“l’histoire de la mystique chrétienne”; cf. Ibidem, p. 198); na fórmula clássica que caracteriza a comunidade dos santos (“le corps mystique du Christ”; cf. Ibidem, p. 292); e finalmente, em relação a um sentido espiritual da doutrina da procriação, presente no livro de Gênesis (“sens ‘mystique et figuré’”; cf. Ibidem, p. 299).

apenas da *ascese*, em sua relação com os demais regimes de verdade no desenvolvimento do pastorado cristão ao longo dos primeiros séculos de sua formação. O tema não mais é tratado em sua relação com as tecnologias de subjetivação do pastorado, dos sistemas jurídicos e do saber médico-psiquiátrico; nas poucas vezes em que o conceito reaparece a partir de então, encontra-se sempre vinculado a uma noção mais ampla e abrangente dos processos de autossubjetivação.

O que surge em seu lugar? A noção de *espiritualidade*, apresentada pela primeira vez em um dos artigos publicados pelo filósofo na sua cobertura da Revolução Iraniana de 1978<sup>114</sup>, mesmo ano de *Segurança, Território, População*, no qual aparece vinculada à concepção de uma “espiritualidade política” – da qual o Ocidente, após a crise do pastorado, teria se esquecido (FOUCAULT, *DE II*, 2001a, p. 694) –, e assumida de forma definitiva precisamente no curso de 1980, como descritora daqueles “atos de subjetividade” que caracterizam “[...] as relações do sujeito consigo mesmo, entendidas não só como reelaboração de [um] conhecimento de si, mas também como exercício de si sobre si, elaboração de si por si, transformação de si por si”, onde é então apresentada em sua sinonímia com o termo *ascese* (Idem, *GV*, 2014b, p. 105) e que se opõe aos diferentes “regimes de verdade” constituídos pelo pastorado cristão. Deste ponto em diante, não é mais sobre a mística que Foucault irá falar: são os termos “ascese” e “espiritualidade” que se tornam centrais a partir de *A hermenêutica do sujeito*, reaparecendo então inúmeras vezes nos três últimos volumes de *História da Sexualidade* e nos dois cursos finais no *Collège de France*. Agora, é a espiritualidade que, em contraposição à filosofia, aglutinará na terminologia do autor aqueles elementos de autossubjetivação ética que permitirão ao sujeito transformar-se a si mesmo a fim de ser capaz da verdade (Idem, *HdS*, 2004a, p. 19-23).

A presente pesquisa, deste modo, procurou contribuir para os trabalhos sobre Foucault à medida que buscou investigar de que modo os estudos de mística precederam, no filósofo, a produção de uma espiritualidade política. Não se tratou aqui de apontar como, em Foucault, o dito da mística esconde o não dito da espiritualidade, mas sim de apresentar como um problema pôde ser constituído e uma experiência investigativa pôde ser dada mediante sucessivas (re)elaborações e construções conceituais. No trato que Foucault efetua dos mais variados autores e tradições filosóficas – transitando com facilidade de Tauler a Pinel, de Calvino a Cassiano, e de forma particular, entre aqueles textos considerados “marginais”, que

---

<sup>114</sup> À *quoi rêvent les Iraniens?*, artigo publicado na edição n. 727 do semanário francês *Le Nouvel Observateur*, em outubro de 1978.



a historiografia tradicional relegou a um lugar secundário, quando não ao mais completo eclipsamento – é possível observar não apenas o simples tatear de um “empirista cego”, mas toda a densidade de um trabalho capaz de sobrepor-se à superestimada racionalização do discurso científico de nosso tempo e de fazer aparecer os dispositivos e práticas que permitiram configurar estes espaços outros, estes tempos outros, que constituem o alicerce daquilo que somos hoje, inseridos em “[...] nossa prática milenar do Mesmo e do Outro” (FOUCAULT, *PC*, 2007, p. IX), e de cuja historicidade-discursividade não conseguimos escapar, a não ser por esse exercício perene de ultrapassagem do limite.

Da mesma forma, a pesquisa conclui seu objetivo de apresentar como o tema da mística foi sendo desenvolvido pelo autor desde seus primeiros escritos, nomeadamente em sua articulação com os quadros arqueogenealógicos de cada época, isto é, em sua historicidade específica, no interior da qual pôde-se constituir como discurso e prática de resistência, ao modo de uma contraconduta, em resposta às condutas estabelecidas pelos dispositivos do pastorado cristão, cuja consequência será, tardiamente, a transposição desta relação agonística para o campo dos dispositivos de saber-poder médico-psiquiátricos, que resultou em seu ocultamento em meio às demais figuras da loucura e da anormalidade e em seu definitivo silenciamento a partir da segunda metade do século XIX. Forma de conhecimento negada, subsumida diante dos poderes e saberes constituídos, a mística permanece para Foucault sempre como experiência da margem, como espiritualidade corporalizada que, dada precisamente sua relação com o corpo e a corporeidade, foi esvanecida do conjunto das experiências religiosas legítimas aos olhos das instituições eclesiásticas, ao mesmo tempo em que ascende como forma do delírio, como “melancolia devota”, na apropriação que o poder médico-psiquiátrico dela perfará na sequência da grande crise do pastorado cristão.

Pensamento de margem, dado que os discursos sobre a mística devem sempre ser avaliados diante desse duplo registro, destes dois grandes campos de produção da verdade se entrecruzam na história política da governamentalidade ocidental: os dispositivos de saber e as relações de poder. Não foi externamente a todo um conjunto de relações de poder e de transformações das configurações do saber que a mística teria se organizado, no modo em que se formou no Ocidente; no entanto, ao sofrer os meios efeitos de racionalização do poder que as demais formas de resistência e contraconduta experimentarão diante destes três grandes mecanismos de configuração das subjetividades – o saber-poder psiquiátrico, o saber-poder jurídico e o saber-poder pastoral – a mística pôde se propor também como uma contraconduta, e justamente por formar uma conduta outra, um modo de vida outro, uma “heterotopia”:

As utopias consolam: é que se elas não têm lugar real, desabrocham, contudo, num espaço maravilhoso e liso; abrem cidades com vastas avenidas, jardins bem plantados, regiões fáceis, ainda que o acesso a elas seja quimérico. As *heterotopias* inquietam, sem dúvida porque solapam secretamente a linguagem, porque impedem de nomear isto e aquilo, porque fracionam os nomes comuns ou os emaranham, porque arruinam de antemão a ‘sintaxe’, e não somente aquela que constrói as frases – aquela, menos manifesta, que autoriza ‘manter juntos’ (ao lado e em frente umas das outras) as palavras e as coisas (FOUCAULT, *NC*, 2011e, p. XIII, grifo do autor).

Mostramos, desta forma, que a mística, ou ao menos a interpretação que se fez de seus fenômenos ao longo da história do ocidente, também responde aos solos arqueológicos de cada época; a apreciação que se constitui da mística e de sua relação com a loucura na modernidade será diversa daquela efetuada no baixo medievo, no período da *Renaissance* ou na Era Clássica. A partir desta premissa, um novo campo de investigação é aberto: examinar a mística como um discurso que emerge desse emaranhado de relações de saber e poder, que se efetiva dentro de quadros epistêmicos históricos e precisamente constituídos, mediante a análise das rupturas que têm lugar na própria história da mística – as nuances regionais, as modificações de época e as transformações no conjunto da obra de um determinado autor espiritual.

Assim recolocados os estudos de espiritualidade numa perspectiva arqueogenealógica, seria possível romper com os universais da mística, com essa grande tradição hegeliano-neotomista de considerá-la como uma unidade indissolúvel, e ao mesmo tempo apontar isomorfismos entre esta e os demais dispositivos de saber-poder de uma época. Análise esta que nos permitiria indagar os discursos místicos naquilo que eles possuem de singular, em sua raridade, de tal modo que nos possibilitaria compreender a não existência de algo como uma grande unidade a ligar o neoplatonismo à mística teresiana-juancruciana, e esta à mística do século XX, e nos levaria ao reconhecimento de que a história da mística – e, por consequência, da espiritualidade cristã – constitui-se, na verdade, como um grande mosaico, fragmentado em mil pedaços, diante do qual apenas uma investigação historicamente delimitada aos moldes de uma arqueogenealogia poderia nos apresentar. O que propomos então, e ao final, é a constituição de *uma* história filosófica da espiritualidade que proporcione ir além do quadro arqueológico de nossa própria época – que designou para a mística a mera função de um aprimoramento pessoal, orientado para a ação (BERGSON, 1978, p. 81); ou então restrita à forma do silêncio, já que “o que não se pode falar, deve-se calar” (WITTGENSTEIN, 1968, p. 129, § 7).

## APÊNDICE

### *AMENS ET SANCTIMONIALIS*

O ano é 1267. O abade cisterciense de Clairvaux, Philippe I De Bouchalampe, em visita a uma comunidade de monjas de sua ordem, na localidade de Erkenrode, província de Liège, teria visitado uma jovem beguina daquela localidade, moradora dos arredores do mosteiro, cujos estranhos fenômenos vinham chamando a atenção das religiosas, autoridades e camponeses da região. Passa assim a registrar os eventos que presencia num pequeno opúsculo, que passará para a história como o primeiro relato diretamente presenciado de um tipo particular de evento místico que se tornaria, no entanto, frequente na história do cristianismo católico, desde a Baixa Idade Média até fins do século XIX, com ocorrências ainda sendo registradas durante a primeira metade do século XX – o fenômeno da *estigmatização*. Assim inicia sua *Vida de Elisabeth, religiosa de Erkenrode*:

[...] para a edificação dos que leem e ouvem, entre outras obras do Senhor, [...] o mesmo Senhor nosso [...] realizou em nossos dias uma obra maravilhosa na pessoa de uma virgem pobre e inocente, da qual nunca ouvimos nem vimos que tivesse realizado [igual] em nossos dias ou nos dias antigos. Como aquilo que vimos e ouvimos é de fato a glória do Senhor, não podemos deixar de narrá-lo. Mais à frente da província de Liège, perto de um mosteiro famoso e solene de virgens, filhas do beato Bernardo, primeiro abade de Clairvaux, chamado Erkenrode, seis ou sete léguas distantes da cidade remota de Liège, há uma certa jovem chamada Elisabeth, em cuja pureza virginal o misericordioso e compassivo Senhor, admirável em sua misericórdia, para nos dar provas manifestíssimas de nossa fé e de sua paixão, suscitou milagres de vários e admiráveis modos, de forma que os incrédulos [voltassem] à firmeza da fé, os pecadores à penitência, os ingratos à graça, os duros e obstinados à piedade e apelar e convidar ao sentimento de devoção, bem como, de outra forma, para compelir os invencíveis<sup>115</sup> (PHILLIPPUS DE CLARAVALLE, 1886, p. 362-363, trad. nossa).

Erkenrode, essa pequena povoação na comuna de Kuringen, no antigo território do condado de Loos<sup>116</sup>, pertencente à época ao Sacro Império Romano Germânico, teria passado despercebida nos anais da história, não fosse a grande comunidade monástica local, vinculada à famosa abadia de Clairvaux, e aos fatos ocorridos com a jovem Elisabeth. Não há como

---

<sup>115</sup> Texto original: « Opera Domini revelare honorificum est, et ad ipsius gloria et honorem, qui est gloriosus in sanctis suis, et ad aedificationem legentium audientium, inter cetera opera Domini, [...] idem Dominus noster, [...] his diebus unum opus mirabile in persona cujusdam pauperis et innocentis virginis operatur, quale eum nec legimus nec audivimus operatum fuisse in diebus nostris aut in diebus antiquis. Quam quidem Domini gloriam quia vidimus et audivimus, non possumus non loqui. Porro in provincia Leodiensi prope quoddam famosum et solemne monasterium virginum, filiarum beati Bernardi primi Claraevallensis abbatis, quod vocatur Erkenrode, per sex aut septem leucarum distantiam a Leodiensi civitate remotum, est quaedam puella nomine Elisabeth, in cujus virginea puritate misericors et miserator Dominus, mirificans misericordias suas, fidei nostrae manifestissima documenta necnon et passionis suae miracula multipliciter et mirabiliter suscitavit, ut incredulos ad fidei firmitatem, peccatores ad poenitentiam, ingratos ad gratiam, duros et obstinatos ad pietatis et devotionis affectum accersat et invitet, immo quase cogat invictos ».

<sup>116</sup> Atual território de Hasselt, na Bélgica.

precisar ao certo a relação da jovem mulher com a Abadia de Erkenrode; o *Codicum Hagiographicorum* no qual o relato do abade De Bouchalampe inscreve-se, nos relata apenas que Elisabeth não reside no interior da abadia – talvez se tratasse de uma *béguine* vinculada espiritualmente à esta abadia. A pobre camponesa, no entanto, logo começa a despertar a atenção das autoridades eclesiásticas da região, em especial do príncipe-bispo de Liège, Henri de Gueldre, e do próprio Philippe de Clairvaux, sob cuja jurisdição encontrava-se o mosteiro cisterciense de Erkenrode.

É precisamente em uma de suas visitas canônicas a esta abadia que Philippe I ouve, pela primeira vez, a história de Elisabeth, mediante o relato das monjas. Instigado, então, a narrar os fatos que estariam se sucedendo junto à jovem *moniale*, dirige-se ao casebre da pobre moça e passa a descrever os episódios que ali presencia. Com assombro, atesta a realidade das informações fornecidas pelas religiosas do mosteiro: tal como nos relatos que recebera, pode agora precisar que a jovem traz de fato abertas em seu corpo – nas mãos, nos pés e no lado – feridas das quais emanam jorramentos de sangue, de forma abundante, em especial na vigília das sextas-feiras, durando toda a manhã, até a hora nona do dia (PHILLIPUS DE CLARAVALLE, 1886, p. 363).

O ordinário cisterciense faça questão de deixar registrados seus temores iniciais em relação à autenticidade de tais sinais, numa época em que a inquisição principiava a dar seus primeiros passos<sup>117</sup>; no entanto, após acompanhar a jovem por horas a fio, examinando atentamente as fístulas que nela se formam, não hesitará em afirmar a veracidade dos fatos que presencia, ainda que com a necessária prudência e cuidado. Elisabeth traz, de fato, marcadas em seu corpo, os *stigmata* – as marcas das feridas que Cristo teria recebido nas mãos e nos pés com os cravos de sua crucifixão, bem como pela lança do soldado romano na região abaixo das costelas, além das feridas formadas pela flagelação, pela coroação de espinhos e outras punições recebidas, tais como narradas nos Evangelhos e retratadas durante séculos pela iconografia cristã. As ulcerações – “*evidentissime patent plagae recentes*” – demonstram estar abertas há pouco tempo; são redondas nos membros, ao passo que a do lado é oblongada, e trazem de forma evidente as características dos instrumentos que as provocaram: as das mãos e dos pés foram feitas por cravos, e uma lança o instrumento usado para ferir o tórax. O exame *in vivo* do corpo supliciado da pobre beguina não deixará assim, ao religioso inquiridor, qualquer sombra de dúvida. Para o abade cisterciense, “não há temor

---

<sup>117</sup> Com a publicação das bulas *Licet ad capiendos* (1233) e *Ad extirpanda* (1252) por Gregório IX; cf. PINTO, 2010, p. 191.

de fraude ou duvidosa simulação”<sup>118</sup> (PHILLIPUS DE CLARAVALLE, 1886, p. 363, trad. nossa): tratam-se das marcas da Paixão do Senhor. Na pessoa da pobre virgem leodinese, “[...] tão puríssima e ao mesmo tempo escolhida por uma especial prerrogativa de dileção [...]”<sup>119</sup>, encontrará a “[...] representação maravilhosa de sua beatíssima e beatífica paixão”<sup>120</sup> (Ibidem, trad. nossa).

De Bouchalampe assume, assim, figurar esta como a mais clara atestação, a mais evidente prova da realidade dos fatos narrados pelos Evangelhos sobre a Paixão e Morte de Cristo, dada pelo próprio Senhor para os homens incrédulos de sua época, a exemplo do que havia feito com o seráfico Francisco de Assis – o abade cisterciense faz questão de notar que tais marcas também puderam ser observadas “*in sexu etiam virili*”, há quase meio século, tornando o santo fundador da Ordem dos Frades Menores o primeiro estigmatizado a ser reconhecido pela história da Igreja. Será possível, desta forma, reconhecer no relato do abade de Clairvaux a intenção preclara de apresentar Elisabeth como exemplo de grande mística para toda a Ordem de Cîteaux, no mesmo grau de importância que a figura de Francisco para a sua ordem, dados inúmeros paralelismos que faz, ao longo de seu opúsculo, entre a beguina de Erkenrode e o *poverello* de Assis (CACIOLA, 2003, p. 115; 118-119).

Prosseguindo com sua narrativa, identifica que a marcha das horas reproduz na pobre carne de Elisabeth a *Passio horologium*, de forma precisa. Matinas, primas, terça, sexta, nona, vésperas e completas: todos os momentos do *Opus divinus* são acompanhados, numa admirável *similitude*, por eventos análogos àqueles narrados pelos evangelistas – a prisão, o arbítrio, a flagelação, o caminho do Calvário, a crucifixão. Ao cair da noite, a confidente é levada de um lado ao outro da casa, como se fora o próprio Cristo sendo levado a juízo: capturada, levanta-se; arrastada e dilacerada pelas mãos de seus invisíveis algozes, é conduzida a julgamento (PHILLIPUS DE CLARAVALLE, 1886, p. 364); passa a ser, então, empurrada por uma força oculta e cuja causa é imperceptível, com os braços e mãos unidos atrás de seu corpo, como que atados, e carregada, diante de uma plateia invisível, como se “[...] de Anás a Caifás, de Caifás a Pilatos, de Pilatos a Herodes, e de Herodes novamente a Pilatos”<sup>121</sup>, com perjúrio e violência (Ibidem, p. 368, trad. nossa).

Cada êxtase é preanunciado – o religioso faz questão de observar – por uma rigidez e uma imobilidade incomum dos membros, tal como “[...] uma imagem de madeira ou pedra,

<sup>118</sup> Texto original: « absque simulationes ambiguo aut fraudis scrupulo ».

<sup>119</sup> Texto original: « [...] tamquam purissimae et quadam singulari praerogativa dilectionis electae [...] ».

<sup>120</sup> Texto original: « [...] mirabili modo repraesentationem suae beassimae et beatificae passionis ostendit ».

<sup>121</sup> Texto original: « [...] ab Anna ad Caipham, a Caipha ad Pilatum, a Pilatum ad Herodem, ab Herode iterum ad Pilatum [...] ».

sem sentidos, movimento ou respiração, permanecendo toda rígida, de modo que da mesma forma nada toca ou nem se pode movê-la, nem o menor dedo, pois assim a máquina inteira é movida”<sup>122</sup> (PHILLIPUS DE CLARAVALLE, 1886, p. 364, trad. nossa). Pela manhã, novamente, recomeça sua via sacra. *Terribilibus oculis intuetur* – “olha fixamente com um olhar terrível” –, e todo o seu corpo, então, passa a comunicar o horror da cena: “os olhos e as mãos, com sinais e gestos, exprimem horror e terror”<sup>123</sup> (Ibidem); o peso do madeiro se traduz pela dificuldade no caminhar, ora com o pender da cabeça, ora dos ombros.

Assim renova, à vista de todos, a terceira estação da via dolorosa, precipitando-se para a frente e inclinando todo o seu tronco, até levar a testa ao chão (Ibidem, p. 365). Na hora terça, parecendo estar atada a uma coluna, apoia-se nos dedos dos pés, e com as mãos unidas na altura do peito, abre espaço com os braços e cotovelos para a colunata invisível; ali permanece imóvel, padecendo como se queimasse sob o sol. Nas horas seguintes, em especial a partir da sexta hora, passará a assumir então uma peculiar disposição corporal, na qual permanecerá durante certo espaço de tempo – “*semper exhibet formam crucis*”<sup>124</sup> (Ibidem, p. 369). A este movimento se segue, ao final, o ápice de suas manifestações: o momento da prostração no madeiro.

[...] pés sobre pés e com a ferida das mãos superpostas: fica reta, com as mãos e os braços suspensos em forma de cruz, com os olhos abertos que nada veem nem sentem, de modo que por um bom tempo permanece imóvel. [...] E, no entanto, depois de ter se apresentado por algum tempo assim, na mesma disposição de pés e corpo, apoiando-se na parede sem usar as mãos, não se precipita, mas dobra seu corpo para trás e suplicantemente se põe de costas no chão, então deitada em êxtase e na cruz (Ibidem, trad. nossa)<sup>125</sup>.

Chega, portanto, a hora de seu suplício final. Já não está mais prostrada em terra; levanta-se. Põe-se nas pontas dos pés, com os mesmos superpostos um ao outro; e com os braços abertos ainda em forma de cruz, começa a emitir “[...] soluços e gemidos inenarráveis, como se entregando o espírito, [e] inclinando a cabeça a repousa sobre o ombro direito, para nos recordar: *E inclinando a cabeça entregou seu espírito*”<sup>126</sup> (Ibidem, p. 370, grifo do autor,

<sup>122</sup> Texto original: « [...] et in eodem statu in quo rapitur non modico spatio ut imago quaedam ligni aut lapidis sine sensu et motu et flatu tota rigida perseverat, ita quod de ipsa nihil tangi aut moveri potest, nec etiam minor digitus, quin tota machina moveatur ».

<sup>123</sup> Texto original: « [...] oculis ac manibus, signis et nutibus, horrores exprimit et terrores ».

<sup>124</sup> Tradução: “[...] sempre apresenta a forma de uma cruz”.

<sup>125</sup> Texto original: « [...] pedem pedi et manus vulneri superponit: stans recta, manibus et brachiis in formam crucis suspensis, oculis apertis nihil videns nec sentiens, sic aliquamdiu manet immota. [...] Postquam vero aliquamdiu steterit in eadem dispositione pedis et corporis, absque manuum appositione appodiatione, non ruendo praeceps sed corpus retro flectendo se supplex supinam ponit ad terram, sic jacens in extasi et in cruce ».

<sup>126</sup> Texto original: « Et paulo post, emissis singultibus et gemitibus inenarrabilibus, quasi emittens spiritum, super dexterum humerum caput inclinando reponit, illud insinuans : *Et inclinato capite emisit spiritum* ».

trad. nossa). Assim permanece até vésperas; quando alcança, enfim, o completório, seu corpo se torna rígido como o de um cadáver e, mostrando todos os sinais da prisão, das punições sofridas e da crucificação, mantém-se em certa postura que recorda, na visão do abade Philippe, o corpo do Senhor sepultado no fim do dia. Os estigmas, tais como foram exibidos no início da piedosa representação, no entanto, continuam visíveis.

A eles é unido ainda um outro signo, muito mais incomum. Não apenas as chagas da virgem exsudam sangue: de seus olhos escorrem copiosamente o mesmo líquido vermelho, que mancha não somente a sua roupa exterior, que são as suas vestes, como também “[...] a sua roupa interior, que é a carne da virgem”<sup>127</sup> (PHILLIPUS DE CLARAVALLE, 1886, p. 371, trad. nossa). É agora o próprio corpo de Elisabeth que rememora, com sinais visíveis em sua carne, o cumprimento no Cristo da antiga profecia de Isaías: “*Corpus meum dedi percutientibus et genas meas vellentibus faciem meam...*”<sup>128</sup> (Ibidem, p. 365).

Embora o relato dos estigmas e êxtases da beguina de Liège, Elisabeth de Erkenrode, não seja o primeiro na historiografia da Igreja Medieval —, a narrativa de Phillipe de Clairvaux, mediante a profusão de seus detalhes, a sutileza de suas descrições e as nuances escriturísticas e teológicas das quais lança mão para o convencimento de seus leitores, retira da *invisibilidade* e faz emergir aquilo que antes podia ser apreciado apenas “*solum ex testimonium Scripturarum*”; torna possível, então, a contemplação *visível*, “*ex vivibus exemplaribus*”, da própria condição humana de Cristo na cruz (Ibidem, p. 373).

Na figura dos estigmatizados, o jogo do visível e do invisível torna presente, “*in manifestissima documenta*”, a verdade inacessível dos textos narrados nas Escrituras Sagradas, de Isaías ao Evangelho de João. E o relato da *Vita Elisabeth Sanctimonialis*, como o primeiro deste gênero a aparecer na literatura eclesiástica medieval, torna-se o lídimo inaugurador de toda uma literatura que irá se desenvolver e popularizar-se ao longo da baixa Idade Média, estendendo-se certamente ao século XVII e, de modo cada vez mais enfraquecido, ainda até o fim do século XIX, quiçá a inícios do XX, em torno destes eventos que parecem não ter encontrado precedentes nas práticas cristãs dos séculos anteriores.

\*\*\*

---

<sup>127</sup> Texto original: « [...] etiam indumentum interius, quod est caro virginis ».

<sup>128</sup> Texto original, de Is. 50, 6: “Dei o meu corpo aos que me trespassavam e minha face aos que queriam arrancar minha barba [...]”.

Na atual província de Hainaut, distante apenas cem quilômetros do antigo monastério cisterciense de Erkenrode, outra jovem belga chama a atenção das autoridades civis e eclesiásticas de sua época: trata-se de Anne-Louise Lateau, uma pobre camponesa da comuna de Bois-d’Haine, cujos fenômenos místicos, ocorridos no final do século XIX, ficarão conhecidos para muito além do território valonês, estendendo sua notoriedade por toda a Europa ocidental.

Nascida em 30 de janeiro de 1850, a jovem Louise Lateau apresentará, tal como a pobre beguina de Erkenrode, e após quase seis séculos desta, as mesmas marcas assinaladas nas palmas das mãos e nos dorsos, e nos pontos correspondentes de ambos os pés, bem como no lado esquerdo do tórax; e, igualmente às sextas-feiras, dessas feridas passariam a emanar abundantes fluxos de sangue – episódios que, posteriormente, seriam acompanhados por longos períodos de êxtases que, da mesma forma que em Elisabeth, durariam horas a fio. Louise Lateau torna-se, então, a mais famosa *estigmatizada* europeia da segunda metade do século XIX, passando a ser procuradas por multidões de peregrinos, curiosos e eclesiásticos. Também passa a ser procurada por alguns “homens de ciência”, em sua maioria médicos e psiquiatras franceses e belgas, que divulgando os fatos que a envolveram nos mais diversos círculos acadêmicos e literários da época, torná-la-iam conhecida nos meios acadêmicos e teológicos da Bélgica, França, Inglaterra e Itália.

Entre esses homens de ciência, encontra-se Ferdinand Lefèbvre, um dos mais eminentes patologistas belgas da época, professor de Patologia Geral na Université Catholique de Louvain e diretor de duas grandes instituições hospitalares para “alienados” daquela cidade por mais de quinze anos. A pedido do bispo de Tournai, Lefèbvre é comissionado pela Université de Louvain para acompanhar o caso Lateau, a fim de averiguar, a partir do *olhar clínico*, os fatos vinham ocorrendo com a jovem Louise. Passando a dirigir-se com certa regularidade à pequena Bois-d’Haine durante dezoito meses seguidos, Lefèbvre teria sido, assim, o primeiro a proceder a uma investigação médica e biográfica completa sobre a mística valonesa, legando-nos um dos relatos mais completos sobre os eventos em questão (LEFÈBVRE, 1873, p. 2-3)<sup>129</sup>.

Lefèbvre inicia sua exposição narrando os fatos biográficos relevantes da infância e juventude de Louise; período este de sua vida que teria sido transcorrido num contínuo estado de privações e enfermidades. Seus pais, Gregory e Adèle Lateau, tiveram suas três filhas – Rosine, Adeline e Anne-Louise – num pequeno casebre de apenas dois cômodos, construído

---

<sup>129</sup> Após Lefèbvre, mais de 100 médicos e 200 teólogos foram à Bois d’Haine estudar os eventos ocorridos em torno de Louise Lateau (cf. LEFÈBVRE, 1873, p. 38).



sobre a propriedade que os Lateaux haviam recebido como dote de casamento dos pais da noiva. Naquele período, Bois-d'Haine (assim como praticamente toda a Hainaut, seguindo o exemplo da vizinha Flandres) já era uma região de expressivo desenvolvimento agrícola e industrial. Em uma dessas grandes indústrias, o pai trabalhava como operário na produção metalúrgica, enquanto a mãe permanecia em casa, lidando com os afazeres domésticos. Embora vivessem em circunstâncias precárias, encontravam-se numa situação apenas um pouco aquém da miséria – à diferença de várias outras famílias da região, que viviam na mais completa penúria. Assim, o *docteur* Lefèbvre testemunha que, embora os Lateaux vivessem em visível pobreza, sempre encontrara, em todas as suas visitas, a casa de dois cômodos na mais exímia limpeza e organização; levavam, de tal modo, uma vida que, embora modesta, era de uma digna frugalidade (LEFÈBVRE, 1873, p. 4-5).

Difíceis foram, igualmente, as condições que a pequena Louise teve de enfrentar desde seus primeiros anos de vida. A começar por seu nascimento, que quase custara a vida da mãe: devido a complicações na hora do parto, Adèle deve permanecer acamada por meses a fio. Louise passa, então, a ser cuidada pela filha mais velha, Rosine, de apenas três anos, que se reveza nas atenções entre a mãe e a irmã mais nova. Para agravar ainda mais a situação, o pai é acometido gravemente de varíola, morrendo com apenas vinte e oito anos de idade, em abril de 1850, tão somente dez semanas após o nascimento de Louise. Com a morte de Gregory e a doença de Adèle, as crianças – Rosine, a mais velha, Adeline, a irmã do meio, com dois anos de idade, e Louise – ficarão à mais completa mercê. A situação tende-se a agravar pelo fato de que a recém-nascida, dado o curto convívio com o pai, foi igualmente infectada pela varíola, fazendo com que os vizinhos, temendo o contágio, se afastassem por completo. Assim, logo após o falecimento do provedor da família, a viúva Lateau e as três crianças passam vários dias no mais completo abandono, privados dos recursos mínimos para a própria sobrevivência. Cabe a um amigo do pai, o operário Francis Delalieu, amparar a família e arrecadar as provisões necessárias junto aos vizinhos, para que as crianças e a mãe acamada não sucumbam de fome (Ibidem, p. 5).

Recuperada apenas dois anos e meio após o início de sua convalescência, a viúva Lateau recobra suas forças e pode então procurar um emprego para manter a família, ficando a pequena Louise novamente sob os cuidados de suas duas irmãs mais velhas. Alguns anos mais tarde, são as próprias meninas que partem a procura de emprego em casas da região ou entre parentes. Louise, com apenas oito anos, é mandada para cuidar de uma velha senhora acamada, cujo filho iria permanecer algum tempo fora de casa, a fim de trabalhar nos campos; neste período, tem seu breve momento de escolarização, que dura apenas cinco meses, mas

nos quais teria dado mostras de grande inteligência, bem como aprendido o catecismo. Posteriormente, irá encontrar trabalho na casa de uma tia de seu pai, Mme. Coulon, na comuna vizinha de Manage, ocupando-se com os afazeres domésticos, bem como o cuidado com a tia que, já doente, morrerá dois anos após sua chegada. Parte, então, para Bruxelas, para se empregar na casa de uma respeitável senhora da burguesia local, emprego no qual poderá permanecer apenas por sete meses, devido a uma doença que lhe impede de continuar exercendo suas tarefas. Volta então para junto de sua mãe, antes de ser enviada uma última vez para trabalhar em uma pequena fazenda, novamente em Manage, quando, por fim, é chamada definitivamente de volta pela mãe para trabalhar em casa como costureira. Em todos estes lugares, a mesma piedade devota e caridade para com os pobres faz com que todos a admirem e nutram por ela um profundo respeito (LEFÈBVRE, 1873, p. 6-7).

Tendo assim definitivamente voltado ao lar, todavia não cessam os seus sofrimentos: devido às atividades braçais desempenhadas durante a infância, ainda que de uma constituição física robusta, será acometida por diversas enfermidades, sobretudo dos dezesseis aos dezoito anos. Cloranemias, eczemas e crises frequentes de neuralgia a deixarão prostrada em várias ocasiões; na última delas, iniciada em março de 1868, um forte colapso neurálgico acompanhado de hematêmeses a faz perder completamente as forças. A família, diante do agravo da situação no mês seguinte, considera a possibilidade de administrar-lhe os sacramentos, o que efetivamente ocorre a 15 de abril daquele ano. Sete dias após recebê-los, no entanto, apresenta-se prontamente restabelecida, como que por uma graça extraordinária, e caminha quase um quilômetro a fim de participar da missa na igreja paroquial.

É exatamente nesta ocasião que têm início os rumores acerca de seus dons sobrenaturais. Relatos dão conta que, de fato, sua cura teria sido alcançada mediante uma intervenção divina e, mais além, que durante os dias de sua recuperação, teria recebido diversas iluminações e passado a falar de um modo altamente cultivado acerca de Deus e de outros temas teológicos – impróprio para o seu baixo grau de instrução –, tais como o sacerdócio, a caridade cristã, o amor à pobreza e a necessidade de aceitar de bom grado os sofrimentos. Sua fama começa a se espalhar entre os populares da região, que passam a procurá-la. Um inquérito eclesiástico é então estabelecido. Nosso narrador faz questão de apontar um detalhe importante: é neste mesmo período que, pela primeira vez, aparecem as regras da jovem, tendo seu fluxo durado exatamente os três dias que antecederam o misterioso restabelecimento de sua saúde – e precedendo, igualmente, em três dias ao aparecimento daqueles sinais pelos quais passará a ser mais amplamente conhecida, a saber, seus *stigmas* (Ibidem, p. 8-9).

Descrevendo-a como uma moça inteligente, mas de “[...] uma inteligência que não tinha nada de brilhante em si”, o doutor Lefèbvre passa, então, a apreciar suas disposições morais e aptidões cognitivas, assim como suas inclinações e propensões, fiel à sua tese de que “[...] não é suficiente conhecer a condição orgânica do sujeito – devemos também conhecer a condição moral” (LEFÈBVRE, 1873, p. 9-10, trad. nossa). Avalia sua paciente como uma pessoa pouco animada e pouco esperta, e igualmente com pouca imaginação; embora falasse corretamente o francês, lê com certa dificuldade e escreve com imperfeição. Amante do silêncio e da vida retirada, nunca falava de si própria nem dos dons que havia recebido, mesmo com os amigos mais próximos ou sequer a mãe e as irmãs; não obstante, possuía uma personalidade cristalina, na qual não era possível encontrar qualquer tipo de insinceridade, nem se irritava com facilidade. Descreve o observador a seguinte situação, que ele mesmo presenciou quando do início de suas visitas à casa dos Lateaux:

No mês de novembro de 1868, sua irmã mais velha foi atacada por uma perigosa e complicada febre tifoide que requereu o mais incessante cuidado durante seis semanas. Sua mãe ficou doente ao mesmo tempo, por dois meses, com pleuropneumonia, cuja cura apresentou-se lenta e difícil devido a um enfisema de longa duração. Como estas doenças se prolongassem, os recursos da família diminuíram; encontraram-se em real privação. A irmã mais nova [i.e., a do meio, Adeline], foi obrigada a trabalhar para ganhar-lhes o pão diário; Louise, portanto, teve de cuidar praticamente sozinha das duas inválidas. De pé noite e dia, ela mal dormiu por mais de um mês. A viúva Lateau, irritada por seus sofrimentos, tornou-se exigente e difícil de agradar; frequentemente, acusava Louise de ser a causa de todos os infortúnios que ameaçavam afundar a família. Eu vi a jovem moça em meio a essas cruces, sua fadiga, sua vontade de dormir, e sempre a encontrei a mesma – plácida, calma, sorrindo (Ibidem, p. 11, trad. nossa).

Outras provas de sua disposição moral e denotada caridade são dadas pelo Dr. Lefèbvre, Quando a epidemia de cólera que assolou a Bélgica em 1866 atingiu a província de Hainaut, Louise, com apenas dezesseis anos, é enviada pelo pároco para cuidar de um casal e sua filha doentes, que haviam sido abandonados pelos outros quatro filhos. Ela assiste o casal em seus últimos momentos de vida e, após a morte dos dois, ainda cuida da filha enferma, até que seus irmãos decidem retornar e a levam para outro lugar mais salubre. Louise, no entanto, permanece na casa e prepara o casal para o enterro; com o auxílio da irmã, Adeline, coloca-os em caixões improvisados e, carregando-os para fora, encontram a ajuda de alguns homens que as ajudam a levá-los até o cemitério local. Depois desse episódio, Louise ainda continua colaborando no cuidado com as vítimas da epidemia, sem nunca deixar as casas das pessoas de quem passava a cuidar, não antes de seu completo restabelecimento ou então de enterrar seus corpos (Ibidem, p. 12).

Lefèbvre passa, então, a descrever alguns dos elementos que pudera observar acerca da vida interior e da religiosidade da jovem estigmatizada, bem como uma breve inquirição que realiza acerca das condições físicas e psicológicas de Adèle, Rosine e Adeline, sem constatar nada de importante ou extraordinário na mãe e nas irmãs (LEFÈBVRE, 1873, p. 13-15). É nesse momento, então, que a narração do professor louvainense transita do meramente biográfico para, enfim, proceder à descrição médico-científica dos fenômenos observados na jovem Louise. O fato de ter permanecido à frente de duas instituições de alienados o fizera se aproximar da literatura proto-psiquiátrica de sua época, especialmente em relação ao tema das afecções mentais, e é por este caminho que dirige sua interpretação dos fatos presenciados no decorrer deste período de intensa visita à família Lateau.

Os fenômenos ocorrem, pela primeira vez, na sexta-feira do dia 24 de abril de 1868 – três dias depois, portanto, de sua aparição pública após a recuperação prodigiosa –, com um pequeno sangramento no lado esquerdo do peito, notado apenas por ela, e que se repetirá uma semana mais tarde, também na sexta-feira, agora não apenas no lado esquerdo como também na parte superior dos dois pés; ambas os episódios são comunicados unicamente ao seu diretor espiritual, o cura da paróquia de Bois-d’Haine, e nem mesmo a mãe e as irmãs ficam sabendo do ocorrido. Na sexta-feira seguinte, 08 de março, Louise passa a noite sangrando pelos mesmos pontos, ao passo que, pela manhã, mais precisamente às nove horas, começa a sangrar igualmente pelas palmas e dorsos das mãos.

Ficando agora difícil de manter o fenômeno em segredo, o pároco aconselha a procurar um médico; ainda assim, os sangramentos continuam ocorrendo durante todas as sextas-feiras, até o dia 25 de setembro do mesmo ano, quando então também passa a correr sangue de sua fronte (Ibidem, p. 16-17). O doutor louvainense aponta, no entanto, que durante o restante da semana – do sábado até a manhã de quinta-feira, nada pode se notar de estranho ou incomum no comportamento da jovem: leva uma vida comum, com os mesmos (e pesados) afazeres domésticos que lhe são incumbidos. Apenas no local de onde brotaram os fluxos hemorrágicos é possível perceber algum sinal do que se passara na sexta-feira anterior, na forma de uma pequena marca rosada, de não mais que uma polegada, cuja aparência é ovalada nos dois lados das mãos e na parte inferior dos pés, e quadrada com os cantos arredondados na parte superior desses últimos<sup>130</sup>.

---

<sup>130</sup> Apenas o lado não é examinado por Lefèbvre durante a semana, por uma questão de decoro, o que ele só pode fazer durante as sextas-feiras, nas ocasiões em que a estigmatizada se encontra em êxtase, sem qualquer reação ao que se passa à sua volta; cf. LEFÈBVRE, 1873, p. 19.

Na tarde de quinta-feira, surgem os sinais que antecedem o reaparecimento dos estigmas: uma pequena vesícula, causada pela abertura de um espaço entre a epiderme e a derme, preenchida com um líquido seroso, começa a crescer de forma paulatina, formando uma esfera que atinge praticamente o mesmo tamanho das marcas rosadas sobre as quais despontam. Aos poucos, a cor transparente da substância serosa passa a alternar para o vermelho, indicando a ascensão do sangue à superfície; e então, na noite de quinta para sexta-feira, mais precisamente entre a meia-noite e a uma da manhã, as feridas se abrem, seguindo uma ordem mais ou menos contínua: primeiro, a ferida do lado, depois a das mãos, a dos pés e, por último, os pequenos pontos na testa – estes últimos são os únicos que, terminado o sangramento, desaparecem por completo, sem deixar marcas.

Lefèbvre procura assegurar-se sobre qual a extensão da profundidade destas ulcerações no tecido epitelial; certifica, assim, que a vesícula rompe apenas a epiderme, continuando a derme inafetada. A lesão do peito também se apresenta superficial, e nem sempre requer a criação de vesícula e deslocamento da derme e da epiderme, ocorrendo na primeira vez a partir de três minúsculos pontos no local da chaga, na altura entre a quinta e a sexta vértebras torácicas. Na região da fronte, o sangue brota de doze ou quinze pontos diferentes, na disposição de uma faixa ou tiara, cuja região mostra-se sobremaneira inchada e dolorosa; pelo uso de longos cabelos, e dado o pudor do periciante em solicitar à investigada um maior acesso a certas regiões de seu corpo, não é possível examinar com cuidado as regiões parietal e occipital. Nos primeiros meses, estas lesões permaneciam abertas durante um dia inteiro, da meia-noite de quinta para sexta-feira à meia-noite de sexta para o sábado, período no qual a quantidade de sangue emanado totalizava um litro, segundo as testemunhas iniciais do evento. No entanto, quando o professor inicia suas visitas já a 30 de agosto, a perda de fluído já havia diminuído substancialmente, durando até no máximo às quatro ou cinco horas da tarde; nesta primeira visita, contou quatorze trocas de vestes e panos de linho (que eram usados para conter as hemorragias) encharcados, estimando um valor de 250 gramas de fluído sanguíneo perdido só nesta ocasião.

Quanto à coloração do fluído, identifica não se tratar nem do vermelho vivo próprio do sangue arterial, nem o tom mais escuro do venoso, aparentando estar mais em direção ao violáceo, coloração própria do tecido sanguíneo presente nos vasos capilares; já sobre a consistência, apresenta-se normal, com coagulação regular. Consegue um microscópio com dois colegas da universidade, a fim de examinar o fluído assim que ele brota das ulcerações, e por meio dele consegue distinguir plasma, glóbulos vermelhos e glóbulos brancos, em proporções regulares; constata, então, que o fluído é sangue humano verdadeiro. Nestas

primeiras ocorrências, ainda não acompanhadas pelos eventos extáticos, Lefèbvre constata que a dor sentida por Louise é lancinante. No dia seguinte, no entanto, pouco ou nada se nota dos eventos anteriores; as feridas drenam, e é possível encontrar crostas de sangue em um ou outro lugar. Louise, então, retoma suas funções ordinárias, interrompendo-as tão somente para ir aos serviços na Igreja Paroquial (LEFÈBVRE, 1873, p. 19-24).

Já os êxtases aparecem mais tardiamente – treze semanas após o surgimento dos estigmas; costumam durar até dez horas ininterruptas, das oito da manhã até as seis da tarde. Como as feridas que surgem na madrugada de sexta a impossibilitam de exercer qualquer atividade de trabalho, ela costuma rezar tão somente o rosário durante estes eventos; é neste momento que: “subitamente, os olhos se tornam fixos, sem movimento, voltados para o céu – o êxtase começou” (Ibidem, p. 25, trad. nossa). Algumas vezes, os êxtases ocorrem durante a conversação com os inquiridores, às vezes durante o trabalho; têm início geralmente quando a jovem encontra-se na posição sentada; subitamente, Louise passa a ignorar o que acontece em sua volta, enquanto o sangue continua a jorrar de suas mãos apoiadas no joelho; permanece assim, com um semblante profundamente absorto e na maioria das vezes com o rosto numa expressão pacífica, embora às vezes tenha surtos de empalidecimento, nos quais sua face assume expressões de horror, quando então a jovem chega a derramar lágrimas; seus olhos, geralmente estaticamente voltados para a direita, ocasionalmente deslocam-se para o outro lado, num movimento que assemelha-se ao acompanhar de algum cortejo, que não se deixa ser visto por nenhum dos demais presentes; por fim, em alguns momentos levanta-se de sua posição sentada, põe-se nas pontas dos pés e ergue seus braços, como “[...] na posição dos ‘Orantes’ nas Catacumbas” (Ibidem, p. 32, trad. nossa).

Lefèbvre considera a possibilidade de fraude; todavia, descarta-a tão logo se torne testemunha presencial dos fatos. Assim que a manifestação dos estigmas se iniciam, todas as pessoas que presenciam os fatos na casa dos Lateaux possuem a mesma preocupação: acompanhar os passos da mãe e das filhas, para ter certeza de que nenhuma delas tenha adquirido qualquer material que pudesse ser utilizado para o fim de provocar as lesões; e mesmo que pudessem adquiri-los todos, as lesões são muito diversas entre si e repetidas esquematicamente, em todos os eventos, para serem produzidas, conforme a hipótese da fraude supõe, por pessoas tão incultas como Adèle ou qualquer das três filhas. Além do mais, como poderia Louise repor aquela quantidade de líquido extravasada mediante as lesões de qualquer forma natural? Como supor ainda que, sem quaisquer habilidades de performance artística, a jovem Lateau seria capaz de manter sempre a mesma performance, por cinco anos, sem cair em contradição em algum momento, ou não abrir uma brecha no disfarce da fraude

que pudesse ser vista pelos inúmeros expectadores? (LEFÈBVRE, 1873, p. 35-37). Após, então, apresentar as provas que, em seu entendimento – provas morais e médicas, ele destaca – garantem a inexistência de uma fraude no caso Lateau, passa então a comparar os eventos que presencia com as doenças existentes conhecidas, a começar por pênfigo (doença de Cazenave), púrpura hemorrágica (trombocitopenia autoimune), escorbuto, leucemia, clorose, hematirose, hemofilia, concluindo que nenhum desses males era capaz de explicar, suficientemente, três características das lesões hemorrágicas de Louise – a *periodicidade* de seu surgimento, a *espontaneidade* e a *especialização de local* com que elas aparecem (Ibidem, p. 54-65). O caso Lateau não pode ser sequer comparado a outras ocorrências raras de hemorragia (Ibidem, p. 75-76).

Passa, então, a procurar na literatura médica disponível, explicações para os êxtases de Louise. Compara os sintomas encontrados na jovem às diversas neuroses e desordens nervosas, em especial a *cataplexia* e a *histeria*. A *cataplexia* – uma ocorrência rara, de acordo com Tissot (apud LEFÈBVRE, idem, p. 101) – guarda inúmeras semelhanças em relação aos eventos extáticos, tais como a imobilidade e a fixidez que acometem o paciente quando dos ataques, não importa a posição no qual ele esteja, e que permite aos expectadores manipular o corpo e membros do cataléptico, e mesmo mudá-lo de posição; é marcada, ainda, por total inconsciência das coisas que ocorrem no ambiente, bem como inconsciência de sua própria existência, durante o período da crise.

Não obstante, Lefèbvre destaca a singularidade ou irregularidade dos eventos catalépticos: quando não acontecem apenas uma vez, tendem a se repetir apenas de forma irregular, de tempos em tempos, e não com a frequência ou regularidade vistas em Louise. A rigidez e imobilidade dos ataques catalépticos também não concordam com os sintomas observados na jovem extática: ela movimentava os olhos e a cabeça, eleva as mãos ao alto em atitude de prece, declina ao solo com os braços em forma de cruz, nada parecido com a de um paciente com cataplexia que, no momento da crise, permanece exatamente na posição na qual foi surpreendido, como uma “estátua de mármore”. Da mesma forma, os eventos catalépticos ainda contam com o fato de que quando o paciente retorna da crise, não é capaz de se lembrar de nada do que lhe ocorreu ou do que houve à sua volta; o mesmo já não ocorre com Louise, que permanece com as faculdades mentais intactas e com total recordação do que houve no momento do êxtase – embora não tenha qualquer percepção do que se passa em seu exterior. Por fim, o cataléptico demonstra-se totalmente alheio a qualquer tentativa de recondução à

realidade; já Louise, por sua vez, é capaz de submeter-se às ordens daquelas pessoas às quais a *obediência* lhe foi imposta pela autoridade eclesiástica (LEFÈBVRE, 1873, p. 102-103)<sup>131</sup>.

A outra hipótese de Lefèbvre é a *histeria*, por ele descrita como uma doença proteiforme, cujas formas de apresentação são essencialmente variadas, mas que, no conjunto, encontram como sintomas axiais a ocorrência entre jovens mulheres, cujo comportamento torna-se afetado (comportamento histérico), com ataques característicos, crises convulsivas que aparecem e desaparecem de forma súbita e em um curto espaço de tempo; são também sintomas da doença, pelas quais esta pode ser notada por um *olhar clínico* treinado, as perturbações da sensibilidade e do movimento típicas do estado mental ou moral do paciente. Para o professor de Louvain, as causas do surgimento da doença podem ser duas: “a histeria das jovens moças é quase sempre hereditária ou devido a uma educação defeituosa” (Ibidem, p. 103). No que tange à hereditariedade, o médico adverte: “A constituição ‘nervosa’ sofre várias transformações sob a misteriosa influência da geração; uma mãe epilética ou um pai insano frequentemente tem uma filha histérica” (Ibidem, p. 104); trata-se, mais corretamente, de uma tendência familiar, que pode também se manifestar na forma de uma colateralidade entre uma irmã histérica e um irmão demente ou insano. Todavia, Lefèbvre fará coro aos patologistas de sua época, que irão afirmar não haver qualquer coisa como um “gene” histérico, que pudesse ser transmitido por sangue ou por raça, reconduzindo assim a histeria a um patamar puramente moral – é a formação dos jovens no seio da família que constituirá as perturbações morais resultantes nos transtornos mentais futuros. Deste modo, as perturbações morais que a antecedem são igualmente fundamentais para a sintomatologia do caráter histérico da doença: citando Georget, aponta que “a maioria dos histéricos tem apresentado desde a infância um caráter melancólico, impaciente, excitável, irritável e suscetível” (GEORGET apud LEFÈBVRE, ibidem, p. 105, trad. nossa)<sup>132</sup>; ou então, de acordo com P. Briquet, que “a paciente histérica tem sido desde sua infância muito impressionável, muito facilmente afetada; tão sensível à reprovação, a ponto de ficar sufocada e doente por isto; tão suscetível à pena, a ponto de chorar amargamente com a menor história de tristeza”, ressaltando ainda que “esta característica é tão distintiva, que raramente há uma pessoa histérica entre vinte que não demonstre isto” (BRIQUET apud LEFÈBVRE, ibidem, p. 105,

<sup>131</sup> Em sua última visita a Louise Lateau, datada de 14 de março de 1873 (uma sexta-feira), o Dr. Lefèbvre utiliza-se deste artifício para fazê-la sair de seu êxtase, mas aponta que tão logo deixa o quarto onde a estigmatizada está, ela retorna à sua posição inicial extática. É nesta última visita que Lefèbvre descobre a abstinência total de Louise, que passará seus últimos anos sem a ingestão de qualquer líquido ou alimento, exceto a eucaristia, fato confirmado extensamente por sua irmã Adeline; cf. Ibidem, p. 164-169.

<sup>132</sup> Étienne-Jean GEORGET, *Recherche sur les Maladies Nerveuses, et particulièrement sur le Siège, la Nature, et le Traitement de l’Hystérie et de l’Hypochondrie*, 1821. (Todas as traduções apresentadas das citações deste texto são de nossa autoria.)



trad. nossa)<sup>133</sup>. Para Lefèvre, no entanto, as manifestações apresentadas pela jovem Lateau não pode ser explicadas como produtos de uma crise histérica, posto que seus sintomas não condizem totalmente com as características apresentadas por tal patologia. Nenhum dos membros de sua família – nem a mãe, nem as irmãs, e nem mesmo o pai, Gregory, segundo constam nas fontes testemunhais – teriam jamais manifestado quaisquer sintomas de afecção nervosa. Do mesmo modo, Louise não demonstra ter *qualquer predisposição moral à histeria*, tal como um sentimentalismo afetado ou qualquer forma de veleidade; é capaz de suportar trabalhos pesados, fadigas e mesmo as depreciações recebidas das outras pessoas com uma intrepidez notável, a ponto de Lefèvre (1873, p. 107-108, trad. nossa) afirmar que a jovem é “[...] praticamente a alma de um homem sob a forma de uma mulher”. Também não é possível encontrar em Louise aquela hiperexcitação que Briquet admite ser a marca das crises históricas. Diante, portanto, desta profusão de elementos dissonantes entre a neuropatia histérica e os sintomas manifestados pela srta. Lateau, Lefèvre irá ponderar, sendo fiel ao histórico dos fatos extraordinários envolvendo Louise, ser forçoso admitir que “[...] suas crises estáticas não podem ser ataques de histeria” (Ibidem, p. 108, trad. nossa).

Por fim, o médico louvainense irá colacionar, assim como o fizera em relação às crises hemorrágicas, outros casos na literatura médica que se encaixem na descrição dos êxtases de Louise. Magnetismo, mesmerismo, hipnose, crises sonâmbulas: a todas estas explicações Lefèvre recorre para tentar esclarecer os eventos em torno da jovem de Bois-d’Haine; admite, porém, que nenhuma delas elucida com clareza os diversos elementos presentes nas manifestações extáticas da estigmatizada belga, apresentando suas objeções em relação a cada uma das explicações propostas (Ibidem, p. 109-134). Procedendo, então, a uma análise teológica dos fatos envolvendo Louise, e reconhecendo os mesmos elementos na história de outros estigmatizados da Igreja (Ibidem, p. 139-140)<sup>134</sup> e, após inquirir sobre as hipóteses apresentadas em outros casos pelos mais diversos e eminentes psicólogos da época – de Maury a Leuret, passando por Sanderet, Mesnet, Baillarger e Georget –, precisará, ao final, que “em Louise Lateau, nenhuma dessas afeções nervosas existe. Esta é a linha de demarcação essencial que separa claramente os estados extáticos patológicos do caso visto em Bois-d’Haine” (Ibidem, p. 150, trad. nossa). Dando-se, assim, por convencido que nenhuma das doenças nervosas conhecidas até o momento pode explicar os eventos extraordinários que envolvem a jovem Lateau, conclui então seu relatório às autoridades eclesiásticas:

---

<sup>133</sup> Pierre BRIQUET, *Traité clinique et thérapeutique de l’Hystérie*, 1859. (Todas as traduções apresentadas das citações deste texto são de nossa autoria.)

<sup>134</sup> Cf. igualmente o Apêndice VI, p. 173-186, no qual Lefèvre analisa casos clássicos de estigmatizados e extáticos da história da mística cristã ocidental, como S. Francisco de Assis e S. Verônica Giuliani.

Eu retracei os caracteres daquelas clássicas afecções nervosas que pareciam oferecer alguns traços de uma semelhança mesmo distante com o êxtase de Louise Lateau; e penso ter demonstrado que é impossível relacioná-lo com quaisquer dessas afecções nervosas conhecidas atualmente. [...] Parece-me que eu forneci documentos de alguma importância para a solução do problema. [...] Fui solicitado a examinar os fenômenos estigmáticos e extáticos em Bois-d'Haine, e a assegurar-me de sua realidade; a trazê-los diante dos ensinamentos da ciência médica a respeito das doenças que causam hemorragia e afecções nervosas unidas a manifestações extáticas; e a procurar entre os arquivos da mesma ciência quaisquer casos que apresentem alguma analogia com estes fatos extraordinários. Fiz o melhor para cumprir este programa e não ir além dele. A questão não pode ser completamente elucidada por médicos sozinhos. Esta é, na verdade, uma daquelas questões intermediárias, se nos é permitido expressar assim, da qual apenas um lado pode ser iluminado por nossa ciência, o outro estando completamente voltado em direção ao reino da teologia. Em nossos dias, há muito a se arrepender do divórcio entre medicina e teologia; e devo reconhecer aqui que o mal-entendido não surge do lado dos teólogos. Eles honestamente clamam por nosso auxílio no estudo desses problemas mistos; mas os médicos não irão tolerá-los facilmente como colegas de trabalho, mesmo neste terreno neutro (LEFÈBVRE, 1873, p. 162-163, trad. nossa).

A mesma percepção é partilhada pelo Dr. Imbert-Gourbeyre, outro eminente patologista, professor na École de Médecine de Clermont-Ferrand, que surge em Bois-d'Haine logo após Lefèbvre, no período em que começam os êxtases, testemunhando assim os mesmos fenômenos que o professor de Louvain, nas exatas circunstâncias deste. Sua fé, no entanto, o denuncia: ao início de seu relato, Dr. Imbert logo se coloca diante da defesa de que os fenômenos transcorridos com Louise não possuem nada de patológico, comparando-os já em princípio com os mais diversos casos de estigmatização e êxtases da história da Igreja, tais como os de S. Francisco, S. Carlo de Sezze e S. Teresa de Ávila. Questiona, assim, o espírito de sua época, sobre o qual assinalará: “Os livres-pensadores se comprazem em negar esta ordem de fatos, a lhes contestar a existência e mesmo a possibilidade; mas tal negação afirma-se sempre sem boa-fé, sem ciência e portanto sem sucesso. A negação do sobrenatural é uma doença já bem antiga, singularmente agravada em nossa época” (IMBERT-GOURBEYRE, 1873, p. I)<sup>135</sup>. Além de ter ele próprio presenciado estes fatos, irá se apoiar igualmente, para a construção de seu relato, no testemunho de outros espectadores, tais como o Dr. Lefèbvre; faz questão de precisar, inclusive, que é sobre a égide deste que o bispo de Tournai, Msgr. Labis, irá instalar a comissão de investigação do caso, tendo este enviado cartas aos mais diversos professores médicos das faculdades de Bruxelas e de Gant, bem como a outros colegas de seu próprio departamento (Ibidem, p. 69-70).

É seguindo o parecer desta mesma comissão que, ao final de seu estudo, o dr. Imbert-Gourbeyre também apresenta o seu: “Sem dúvida, o fato de Bois-d'Haine pode ser assimilado

---

<sup>135</sup> Todas as traduções apresentadas das citações deste texto são de nossa autoria.

à todos os fatos deste gênero reconhecidos pela Igreja. Por sua estigmatização e seus êxtases, Louise Lateau pode ser aproximado ao de são Francisco de Assis, de santa Catarina de Sena e dos numerosos estigmatizados elevados às honras da santidade” (IMBERT-GOURBEYRE, 1873, p. 231-232); Gourbeyre, todavia, apresenta uma problematização complementar à conclusão do doutor louvainense, de caráter não médico ou fisiológico, e sim mais propriamente teológico: esta semelhança, unida ao fato de que o parecer de Lefèbvre nega a possibilidade de fraude ou existência de uma desordem mental-neurológica, seriam suficientes para afirmar que estes eventos, por mais sobrenaturais que sejam, possam ser considerados divinos? Para solucionar esta questão, o professor de Clermont-Ferrand irá evocar uma resposta já em desuso à época, correspondente a um período que parece ter sido ultrapassado pela ordem da ciência médica de então: “Sendo posta de lado a questão da fraude, o fato de Bois-d’Haine é evidentemente sobrenatural, mas como existem duas espécies de sobrenatural, o diabólico e o divino, aqui começa a dificuldade [...]: existe positivamente estigmatizações e êxtases diabólicos” (Ibidem, p. 232, trad. nossa). Trata-se, aqui, de um efetivo deslocamento do eixo de análise. Enquanto, para Lefèbvre, a questão que se antepõe à investigação consiste em determinar se os eventos de Bois-d’Haine possuem alguma explicação médico-científica, ou quais as possíveis causas patológicas que poderiam provocá-los, em Gourbeyre, havendo a superação deste problema inicial, trata-se agora de saber se é possível determinar as causas sobrenaturais do mesmo, numa espécie de retorno ao mecanismo *discricionário* do poder pastoral pré-moderno. Retoma então, como critério para esta *discretio*, as palavras do cardeal setecentista cisterciense Giovanni Bona, retiradas de um texto de Bento XIV:

Nenhum indício mais certo de êxtase verdadeiro e sobrenatural, que se os seus comportamentos, nos quais se agarra, correspondem a este múnus divino; se despreza este mundo verdadeiramente, se detesta suas pompas e vaidades, se tem o propósito eficaz de servir a Deus, se se considera indigno desta graça, se faz a cada dia mais progresso, se desde a íntima união com Deus cresce em sua humildade, abnegação, ódio de si e amor a Deus<sup>136</sup> (BONA apud IMBERT-GOURBEYRE, ibidem, p. 238, trad. nossa).

A análise que Gourbeyre apresenta aqui pretende, deste modo, oferecer uma resposta que pudesse se ao caráter inconcluso do exame de Lefèbvre, já que este, intencionando não avançar em um terreno tão movediço, prefere isentar-se de uma solução definitiva ao caso, para além daquilo que as evidências médicas e a literatura científica do período teriam

---

<sup>136</sup> Texto original: « Nullum autem [...] certius indicium ecstasis veræ ac supernaturalis, quam si mores ejus, qui rapitur, cum hoc divino munere consentiant ; si nimirum mundum contemnit, si ejus pompas et vanitates detestatur, si efficax Deo serviendi propositum habet, si se indignum ea gratia reputat, si majorem in dies progressum facit, si ex íntima cum Deo unione crescit in eo humilitas, abnegatio, odium sui et amor Dei ».

permitido concluir. Gourbeyre, no entanto, ao transpor os elementos do caso da ordem do patológico para o domínio do teológico, parece destoar demasiado das vozes científicas de seu período; outra será a solução dada por eminentes figuras médicas da Bélgica e da França ao caso Lateau, que conjuntamente colocar-se-ão ao lado de uma explicação médico-clínico-racional para os eventos de Bois-d’Haine, preferindo ver neles tão somente o produto de uma mente perturbada, desviada da ordem natural da razão, com consequências fisiológicas resultantes da mera somatização de seu estado mental. Entre estes eminentes homens de ciência, dois nomes se destacarão na influência que irão exercer junto à opinião pública – inclusive sobre as autoridades eclesiásticas – acerca desses episódios: tratam-se do Dr. Évariste Warlomont, membro titular da Academia Real de Medicina da Bélgica, e pelo Dr. Désiré-Magloire Bourneville, médico-alienista do Hospital de Bicêtre e um dos principais defensores da laicização dos hospitais franceses<sup>137</sup>.

O trabalho de investigação de Évariste Warlomont, a pedido da Academia Real, pautou-se sobretudo na interpretação dos arquivos à disposição sobre o caso, entre eles, o relatório do professor louvainense (WARLOMONT, 1875, p. 11), mediante o qual pretende provar sua tese de que, embora fosse impossível a Louise simular seus êxtases (tal como dr. Lefèbvre defendera), era preciso no entanto reconhecer que os fluxos sanguíneos não apenas eram simuláveis como seria possível, também, comprovar tal simulação empiricamente (Ibidem, p. 85). Analisando os relatos acerca dos êxtases da jovem Lateau, reconhecerá se tratar de um tipo de disfunção cuja sede supostamente estaria localizada no sistema nervoso mas cuja perturbação funcional não estaria necessariamente ligada a uma lesão deste, correspondendo antes a uma forma de afecção sem dor física e de difícil tratamento, porque intermitente; faria parte, portanto, do gênero de doenças mentais classificadas como *neuroses*, tais como a histeria, a catalepsia, a epilepsia e o tétano (que, à época, era considerada uma doença nervosa), mas de um tipo especial, que Warlomont qualifica na categoria das *neuroses extraordinárias*, devido a seus efeitos bizarros e extravagantes.

Estas *neuroses extraordinárias* seriam causadas, de acordo com o médico belga, pela introdução do sujeito em uma “segunda condição” – *condition seconde* – na qual o cérebro, impedido de desempenhar suas funções vitais, não mais reconhece os estímulos do exterior ou não mais os interpreta da forma habitual. A este fenômeno, Warlomont denomina de *doublement de la vie* (duplicação da vida), reconhecendo diversas origens para este fenômeno:

---

<sup>137</sup> Sobre o papel de Dr. Bourneville na discussão sobre a laicização dos hospitais e instituições asilares francesas durante a Troisième République, cf. o trabalho de Jacqueline Lalouette, *Expulser Dieu : la laïcisation des écoles, des hôpitaux et des prétoires* (1991, p. 23-39).

influência de lesões físicas nos órgãos do sistema nervoso; existência de manipulação sobre o sujeito, mediante magnetismo ou hipnose; manifestação de neuroses proteiformes (cujo início pode se dar, conjunta ou sucessivamente, por vários tipos distintos de neurose); e, por fim, o *doublement* que ocorre sem a necessidade de estímulos exteriores – isto é, o surgimento de neuroses espontâneas (WARLOMONT, 1875, p. 89-90). É especialmente em relação a estas duas últimas que Warlomont afirma reconhecer o *quid* dos êxtases religiosos:

É-nos impossível não os compreender na mesma ordem dos fatos, de não ver aí a influência de uma perturbação nervosa análoga àquela que detém as neuroses sob sua dependência. Isto é, em um e outro caso, a passagem do ser humano a um estado de “segunda condição”, caracterizado pela suspensão mais ou menos completa do exercício dos sentidos e uma concentração especial de todos as potências cerebrais sobre um objeto limitado. Nos extáticos como nos hipnotizados, há perturbação, diminuição ou abolição da sensibilidade exterior. Tudo se concentra em um funcionamento cerebral novo. Estes são os seus traços comuns (Ibidem, p. 117, trad. nossa).

Ainda, segundo o médico valonês, os místicos cristãos, em especial os católicos, estariam muito mais predispostos a desenvolver este estado de segunda condição, visto que o tipo de religiosidade própria do catolicismo – notadamente marcada pelo ascetismo, pelas práticas de piedade, por uma destacada piedade e profunda compaixão com as dores do próximo – criariam as condições propícias para a elaboração de um solo fértil a estas perturbações mentais, resultando enfim naquelas manifestações típicas das neuroses históricas, que poderiam então ocasionar certas desordens somáticas, ao modo das lesões estigmáticas (Ibidem, p. 120). De acordo com Warlomont, tais perturbações são mais propensas a ocorrer entre aqueles jovens que, desde a tenra idade, foram habituados à constante meditação dos mistérios salvíficos, em particular os eventos relacionados à *Passio* de Jesus e sua crucificação, como no caso de Louise, elementos estes que ficariam retidos pelo indivíduo como *excitações* inconscientes que passam a ocupar, no órgão cerebral, “[...] suas moléculas especiais, bem antes de serem representadas lá por uma ideia”, do qual toma posse, preparado por este terreno (Ibidem, p. 141).

Deste modo, de acordo com o fisiologista, os estigmas devem ser compreendidos como a manifestação exterior, provocada de forma não consciente, de uma perturbação mental à qual o próprio indivíduo encontra-se submetido, não havendo, no entanto, nada de sobrenatural neste fato. “Todos os dias”, afirma Warlomont, “nós vemos as pessoas sentindo um sofrimento qualquer levar constantemente a mão sobre a região que está a sede [da dor], apesar das opiniões e advertências do médico”; Louise, que não é diferente das outras pessoas neste sentido, pôde muito bem ter sentido dores nestas várias regiões e, sem o fazer de forma

calculada, terminado por “[...] tê-los irritado, esfregado, e assim ter provocado um afluxo sanguíneo mais considerável” exatamente nestas regiões (WARLOMONT, 1875, p. 149, trad. nossa). Neste encadeamento presumidamente racional das causas e consequências – causas nervosas, consequências patológicas – tudo se encaixa de uma forma admirável, num ordenamento capaz de elucidar o surgimento desses estigmas: “[...] ato mental chamando a dor, mediante um trabalho cerebral, do qual temos de precisar mais adiante a sede e a natureza; congestão criada por esta dor, ativada pelas excitações exteriores; perda consecutiva da elasticidade dos capilares nas regiões congestionadas, estase do sangue nestes capilares, dilatação destes vasos, *angioma*” (Ibidem, p. 150, grifo do autor, trad. nossa). Seguindo este ordenamento, Warlomont será capaz, então, de determinar o tipo de *neurose extraordinária* à qual os sintomas de Louise Lateau estão relacionados:

Nós tentamos estabelecer, falando dos *êxtases* que temos testemunhado, que esta desordem pertence à classe das neuroses, e que sua sede reside na parte do bulbo que governa o sono nervoso [...]. A medicina criou um nome para estas associações, prova de que ela as aceitou, e as nomeou de “síndromes”. Nós doravante designaremos a síndrome “êxtases e estigmas” sob a denominação de “neuropatia estigmática” (Ibidem, p. 153, grifo do autor, trad. nossa).

Já o psiquiatra francês, Dr. Bourneville, não acredita na necessidade de se constituir uma nova designação para uma perturbação mental cuja caracterização já fora estabelecida. Retomando os estudos dos mestres da psiquiatria, tais como Calmeil, Charcot e Valentier, está certo de que a doença a acometer a pobre camponesa de Bois-d’Haine, de acordo com os relatos destes vários colegas belgas e franceses que a teriam avaliado, é suficiente para demonstrar, pela simples sùmula dos sintomas apresentados, a origem dos fenômenos em certa forma de patologia nervosa já tão conhecida da medicina de seu século (BOURNEVILLE, 1878, p. II-III; 66)<sup>138</sup>.

Sintomas estes que o psiquiatra não hesitará em enumerar: “[...] ataques demoníacos, hemorragias, êxtases, contraturas sob a forma de crucificação, abstinência, ausência de fezes, iscúria (supressão ou diminuição considerável de urina) e insônia [...]” – tudo aquilo que se pode observar no caso de Louise, a partir dos documentos existentes, é suficiente para determinar que “[...] se trata desses casos, considerados extraordinários, mas que apenas o são, na verdade, para aqueles que não conhecem mais que superficialmente esta grande neurose, a *histeria*” (Ibidem, p. 26, grifo do autor, trad. nossa). As hemorragias, por exemplo, são apontadas por Bourneville como um sintoma comum entre as histéricas, podendo surgir

<sup>138</sup> Ao longo de seu trabalho, irá se apoiar precisamente nos estudos realizados pelos três autores apresentados anteriormente: Lefèbvre, Imbert-Gourbeyre e Warlomont (cf. BOURNEVILLE, 1878, *passim*).

os fluxos de várias partes, inclusive do útero; serão encontradas, citando um caso análogo, entre os sintomas de Mme. X, estudados pelo professor Parrot. As ampolas, que se formam entre a epiderme e a derme antes do surgimento das ulcerações, são apenas *pústulas*, que se formam diante de uma agitação muito intensa da psique; como no caso da paciente relatada por M. Herman Boerhaave, cujas pústulas eram precedidas por uma dor intensa e das quais também exsudaria sangue, ou ainda daquela jovem, paciente de M. Chauffard que, tendo abjurado o protestantismo dos pais e escolhido a vida contemplativa em um mosteiro católico, passou a ser constantemente assediada pelos seus, sofrimento este que a fez manifestar contínuos êxtases, durante os quais o mesmo fenômeno do suor de sangue, tal qual apreciado em Louise, pôde ser constatado (BOURNEVILLE, 1878, p. 26-29).

Tratam-se, portanto, de eventos que, “esvaziados de santidade”, ocorrem especialmente entre aquelas almas “piedosas e pouco esclarecidas” (Ibidem, p. 30), demonstrando assim a nítida relação entre a busca por uma vida de santidade, pautada no exercício da contemplação e na persecução contínua por um estado de perfeição, que fazem com que as ideias religiosas funcionem, para estes jovens, como um gatilho a despertar certas enfermidades. Como mais um exemplo desta relação entre religião e histeria, cita o caso de Maria K. paciente do professor Magnus Huss, de Estocolmo. Camponesa, como a pobre Louise, e virgem, igualmente; pertencente a uma família sem nenhum histórico de hemorragias, ou de qualquer condição neurológica que pudesse indicar para uma presumível hereditariedade. Com 23 anos de idade, passa a apresentar um quadro semelhante ao de Mme. Lateau – pressão sobre a cabeça, vertigem, cansaço geral, todos estes sendo sintomas que antecedem seus frequentes *ataques*, comumente caracterizados por hemorragias e crises convulsivas. Os fluxos sanguíneos, tal como em uma das lesões da jovem belga, partem de pequenas marcas que aparecem na fronte e desprendem uma grande quantidade de sangue. Ainda, duas outras particularidades se mostram presentes em ambas: as hemorragias ocorrem de forma *periódica* e se fecham assim que os *ataques* terminam. Uma única diferença separa Louise de Maria K.: esta última admite, na presença de Dr. Huss, que tais ataques são causados por sua *própria fantasia*, provocados sob efeito de sua própria *vontade* (Ibidem, p. 33-35).

O caso de Maria K. serve, para Bourneville, como um importante contraponto aos eventos de Bois-d’Haine: assim como no caso da estigmatizada sueca, todos os elementos levam a crer que seu caso se trata de *histeria*, e nada mais do que isto. Os *fenômenos convulsivos*, os *êxtases* e as *alucinações*, que ocorrem mais ou menos nos mesmos períodos, encaixam-se, inclusive, de forma perfeita naquilo que Charcot teria definido como a *phase*

*das contorsions*. A suspensão de respiração, estando presente igualmente no caso de Maria K., é desta forma considerado meramente um dos efeitos desta afetação. O espetáculo da crucificação, por sua vez, também pode ser explicado pela psiquiatria como a expressão de um *ataque tetânico*. Mesmo a *periodicidade* dessas manifestações não pode ser considerada prova de sua extraordinariedade, já que não foram atestadas completamente, pois nem Lefèbvre nem Imbert-Gourbeyre teriam presenciado todos os ataques de Louise (BOURNEVILLE, 1878, p. 40-45); e ainda fosse este o caso, “[...] mesmo que os focos hemorrágicos permaneçam os mesmos, ocupem sempre as mesmas partes do corpo, esta fixidez não distingue Louise Lateau de suas irmãs em histeria, pois nós sabemos que esta fixidez é a regra na maioria dos casos” (Ibidem, p. 69, trad. nossa).

Todos estes fatos, aliás, fazem com que Dr. Bourneville considere que, em tal estado, Louise deve parecer mais uma endemoniada, uma *possuída*, que propriamente a *santa* que, a todo custo, tentam dela fazer; e que, estando acometida de “[...] uma doença grave que a ignorância e o fanatismo têm impedido de combater e deixado evoluir em total liberdade” (Ibidem, p. 66), deveria a Igreja ser responsabilizada caso a continuação de tal espetáculo, ao invés de sua total supressão mediante adequado tratamento, venha levar mme. Lateau à morte:

Se mais tarde, a despeito de todas as advertências, tendo finalmente por conduzir Louise Lateau ao túmulo, os taumaturgos belgas a inscrevem em sua lista de Santos, eles a deverão colocar na categoria dos Mártires. E não será, na verdade, os pagãos que terão de se culpar pela morte da infeliz histórica de Bois-d’Haine, mas aqueles que não querendo deixar interromper a corrente, até agora contínua, dos estigmatizados, desde Francisco de Assis até nossos dias, escolheram Louise Lateau para vítima de seu fanatismo e procuram explorar seus sofrimentos como se tratasse ali de uma manifestação da “Potência divina” (Ibidem, p. 75, trad. nossa).

Deste modo, o psiquiatra francês, assim como o dr. Warlomont, objeta-se a qualquer posicionamento favorável quanto ao reconhecimento do caráter sobrenatural das experiências místicas de Louise Lateau, à diferença de Lefèbvre e Imbert-Gourbeyre. Warlomont e Bourneville são, desta forma, legítimos representantes desta nova época, marcada sob a égide da crença resoluta na ciência – que Bourneville faz questão de apontar ter se tornado especialmente desenvolvida nos mesmos espaços onde a Revolução Francesa foi capaz de modificar as formas do pensamento político. O desenvolvimento da psiquiatria é, dessa forma, na visão destes homens da ciência do século XIX, “[...] sem dúvida uma das principais causas que fazem com que, em 1875 [ano da publicação de seu relatório], os milagres tornem-se raros, pelo menos aqueles dos quais os interessados podem ser honrados ou tirar proveito” (BOURNEVILLE, 1878, p. I, trad. nossa).



\*\*\*

Louise Lateau morre em 25 de agosto de 1883, aos exatos 33 anos, após uma longa e dolorosa noite de agonia. Em seus últimos meses de vida, permanecerá em profundo isolamento: sente o efeito das impressões negativas que os relatórios de seus dois principais inquiridores – Bourneville e Warlomont – exercerão junto às autoridades eclesiásticas do bispado de Tournai, que a proíbem então de qualquer contato com o público exterior, à exceção de sua família e de alguns médicos autorizados a acompanhá-la (dentre eles, Lefèbvre). Assistida apenas por sua mãe e irmãs nos últimos percursos desta sua caminhada particular ao calvário, Louise morre no mais completo anonimato; e com o passar do tempo, será esquecida, suprimida de sua santidade. Já não há mais espaços para êxtases, alocações, estigmas e outras formas de alucinação religiosa no mundo em transição que Louise apenas principiou a viver: todos os fenômenos devem agora estar inscritos na ordem da razão, para por ela ser explicados, e tão somente por ela classificados entre as categorias do patológico. A jovem Louise Lateau será, assim, lembrada tão somente pelos anais da história da psiquiatria, como a “histórica de Bois-d’Haine”.

## REFERÊNCIAS

### PRIMÁRIAS

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

\_\_\_\_\_. **A hermenêutica do sujeito**. Trad. de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004a. (Tópicos).

\_\_\_\_\_. **A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970**. Trad. de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 20 ed. São Paulo: Loyola, 2010a.

\_\_\_\_\_. *À quoi rêvent les Iraniens?* In: \_\_\_\_\_. **Dits et écrits : II. 1976-1988**. Paris: Gallimard, 2001a, p. 688-694.

\_\_\_\_\_. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. **Aulas sobre a vontade de saber: curso no Collège de France (1970-1971); seguido de *O saber de Édipo***. Trad. de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014a. (Obras de Michel Foucault.)

\_\_\_\_\_. **A verdade e as formas jurídicas: conferências de Michel Foucault na PUC-Rio de 21 a 25 de maio de 1973**. Trad. de Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. 3. ed.; 6. reimp. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2012a.

\_\_\_\_\_. **Do governo dos vivos: curso no Collège de France (1979-1980)**. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014b.

\_\_\_\_\_. **Doença mental e psicologia**. Trad. de Lilian Rose Shalders. 6. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000a.

\_\_\_\_\_. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)**. Trad. de Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010b. (Obras de Michel Foucault.)

\_\_\_\_\_. **Gênese e estrutura da Antropologia de Kant**. Trad. de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo, Loyola, 2011b.

\_\_\_\_\_. **Histoire de la sexualité IV : Les aveux de la chair**. Paris: Gallimard, 2018.

\_\_\_\_\_. **História da loucura: na Idade clássica**. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2012b.

\_\_\_\_\_. **História da Sexualidade 1: A vontade de saber**. Trad. de Maria Thereza C. Albuquerque. 21. reimp. Rio de Janeiro: Graal, 2011c.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 2: O uso dos prazeres.** Trad. de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 13. ed.; 1. reimp. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2010c.

\_\_\_\_\_. **História da sexualidade 3: O cuidado de si.** Trad. de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 11. reimp. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2011d.

\_\_\_\_\_. La pensée du dehors. In: \_\_\_\_\_. **Dits et écrits : I.** 1954-1975. Paris: Gallimard, 2001b. p. 546-567.

\_\_\_\_\_. **L'archéologie du savoir.** Paris: Gallimard, 1969. (Collection Tel, 354)

\_\_\_\_\_. L'écriture de soi. In: \_\_\_\_\_. **Dits et écrits : II.** 1976-1988. Paris: Gallimard, 2001c. p. 1234-1249.

\_\_\_\_\_. Le souci de la vérité : entretien avec F. Ewald. In: \_\_\_\_\_. **Dits et écrits : II.** 1976-1988. Paris: Gallimard, 2001d. p. 1487-1497.

\_\_\_\_\_. Les déviations religieuses et le savoir médical. In: \_\_\_\_\_. **Dits et écrits : I.** 1954-1975. Paris: Gallimard, 2001e. p. 652-663.

\_\_\_\_\_. **Mal faire, dire vrai : Fonction de l'aveu en justice.** Cours de Louvain, 1981. Louvain-la-Neuve (BEL); Chicago (EUA): Presses Universitaires de Louvain; University of Chicago Press, 2012c.

\_\_\_\_\_. Médecins, juges et sorciers au XVII<sup>e</sup> siècle. In: \_\_\_\_\_. **Dits et écrits : I.** 1954-1975. Paris: Gallimard, 2001f. p. 781-794.

\_\_\_\_\_. **Nascimento da Biopolítica:** curso dado no Collège de France (1978-1979). Trad. de Eduardo Brandão; rev. Claudia Berliner. São Paulo, Martins Fontes, 2008b.

\_\_\_\_\_. Nietzsche, a Genealogia, a História. In: \_\_\_\_\_.; MOTTA, Manoel B. (org.). **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento.** Trad. de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000b. (Ditos e Escritos, II).

\_\_\_\_\_. Nietzsche, Freud, Marx. In: \_\_\_\_\_.; MOTTA, Manoel B. (org.). **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento.** Trad. de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000c. (Ditos e Escritos, II).

\_\_\_\_\_. **O governo de si e dos outros:** curso no Collège de France (1982-1983). Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010d. (Obras de Michel Foucault)

\_\_\_\_\_. **O nascimento da clínica.** Trad. de Roberto Machado. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011e.

\_\_\_\_\_. "Omnes et singulatim" : vers une critique de la raison politique. In: \_\_\_\_\_. **Dits et écrits: II.** 1976-1988. Paris: Gallimard, 2001g. p. 953-980.

FOUCAULT, Michel. **O poder psiquiátrico**: curso dado no Collège de France (1973-1974). Trad. de Eduardo Brandão; rev. técnica de Salma Tannus Muchail e Márcio Alves da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2006. (Tópicos.)

\_\_\_\_\_. **Os anormais**: curso no Collège de France (1974-1975). Trad. de Eduardo Brandão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010e.

\_\_\_\_\_. « Qui êtes-vous, professeur Foucault ? » : entretien avec P. Caruso. In: \_\_\_\_\_. **Dits et écrits** : I. 1954-1975. Paris: Gallimard, 2001h. p. 629-648.

\_\_\_\_\_. Réponse à une question. In: \_\_\_\_\_. **Dits et écrits** : I. 1954-1975. Paris: Gallimard, 2001i. p. 701-723.

\_\_\_\_\_. Resposta a Derrida. In: FERRAZ, Maria Cristina F. (org.). **Três tempos sobre a história da loucura**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001j.

\_\_\_\_\_. Retornar à História. In: \_\_\_\_\_.; MOTTA, Manoel B. (org.). **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Trad. de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000d. (Ditos e Escritos, II).

\_\_\_\_\_. **Segurança, território, população**: curso dado no Collège de France (1977-1978). Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo, Martins Fontes, 2008a.

\_\_\_\_\_. Sexualité et solitude. In: \_\_\_\_\_. **Dits et écrits** : II. 1976-1988. Paris: Gallimard, 2001k. p. 987-997.

\_\_\_\_\_. Theatrum Philosophicum. In: \_\_\_\_\_.; MOTTA, Manoel B. (org.). **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Trad. de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000e. (Ditos e Escritos, II).

\_\_\_\_\_. The subject and power. In: DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. **Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics**. 2. ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1983. p. 208-226.

\_\_\_\_\_. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. Trad. de Raquel Ramalhete. 42. ed., Petrópolis: Vozes, 2014c.

## SECUNDÁRIAS

AGAMBEN, Giorgio. Théorie des dispositifs. **Po&sie**, n. 115, p. 25-33, 2006/1.

ARAÚJO, Inês Lacerda. **Foucault e a crítica do sujeito**. 2. ed. Curitiba: Editora UFPR, 2008.

ARNIM, Hans von. **Stoicorum veterum fragmenta**. Stuttgart: G. R. Teuber, 1964. 4 v.

AUGUSTIN. **Les confessions**. Trad. de M. Moreau. Québec: Samizdat, 2013.

BASSO, Elisabetta. On Historicity and Transcendentality Again. Foucault's trajectory from existential psychiatry to historical epistemology. **Foucault Studies**, n. 14, p. 154-178, set. 2012.

BEKKER, Balthazar. **Le monde enchanté**: ou Examen des communs sentiments touchant les Esprits, leur nature, leur pouvoir, leur administration et leurs opérations et touchant les effets que les hommes sont capables de produire par leur communication et leur vertu. Amsterdam: Pierre Rotterdam, 1694. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k96131959>.

BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Trad. de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

BERNAUER s.j., James. Michel Foucault's ecstatic thinking. In: \_\_\_\_\_; RASMUSSEN, David (org.). **The final Foucault**. Cambridge (EUA); Londres: The MIT Press, 1988. p. 45-82.

BERRIOS, German E. Classificações em psiquiatria: uma história conceitual. **Revista de Psiquiatria Clínica**, v. 35, n. 3, p. 113-127, 2008.

BIZOUARD, Joseph. **Des rapports de l'homme avec le démon**: essai historique et philosophique. Paris: Gaume Frères et J. Duprey, 1863. T. 2.

BOUYER, Louis. Mysticism: an essay on the history of the word. In: WOODS, Richard (org.). **Understanding Mysticism**. Garden City (NY): Image Books, 1980.

BOWEN, Alan C. On interpreting Plato. In: GRISWOLD, Charles L. (org.). **Platonic writings/Platonic readings**. New York: Routledge, 1988. p. 49-65.

BRÉHIER, Émile. **A teoria dos incorporais no estoicismo antigo**. Trad. de Fernando Padrão de Figueiredo e José Eduardo Pimentel Filho. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

BROWN, Peter. **Power and persuasion in Late Antiquity**: towards a Christian Empire. Madison (EUA): University of Wisconsin Press, 1992. (The Curti Lectures, 1988).

\_\_\_\_\_. **The body and society: men, women, and sexual renunciation in Early Christianity**. New York: Columbia University Press, 1988. (Lectures on the History of Religion, 13.)

BRUNN, Emilie Zum. Introdução. In: PORETE, Margherite; LOUIS-COMBET, Claude; \_\_\_\_\_. **Le miroir des simples âmes anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour**; traduit de l'ancien français par Claude Louis-Combet. Grenoble (FR): Jérôme Millon, 1991.

CACIOLA, Nancy. "A protracted disputation". In: \_\_\_\_\_. **Discerning Spirits**: divine and demonic possession in the middle ages. New York: Cornell University Press, 2003. p. 31-125.

CALOMENI, Tereza Cristina B. Filosofia, estética da existência e cuidado de si. **O que nos faz pensar**. Rio de Janeiro, v. 21, n. 31, p. 194-238, fev. 2012.

CANDIOTTO, Cesar. Política, Revolução e insurreição em Michel Foucault. **Revista de Filosofia Aurora**. Curitiba, v. 25, n. 37, p. 223-242, jul./dez. 2013.

\_\_\_\_\_. A prática da direção de consciência em Foucault: da vida filosófica à vida monástica cristã. In: \_\_\_\_\_; SOUZA, Pedro de (orgs.). **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012. p. 93-110. (Estudos Foucaultianos, 10)

CANTOR, Norman F. **The civilization of the Middle Ages**: a completely revised and expanded edition of Medieval history, the life and death of a civilization. 1. ed., 4. reimpr. New York: HarperCollins Publishers Inc., 1993.

CARRETTE, Jeremy R. **Foucault and Religion**: Spiritual corporality and political spirituality. Londres; New York: Routledge, 2000.

CERTEAU, Michel de. **A fábula mística**: séculos XVI e XVII, volume I. Trad. de Abner Chiquieri; rev. de Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015a.

\_\_\_\_\_. **A fábula mística**: séculos XVI e XVII, volume II. Trad. de Abner Chiquieri; rev. de Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015b.

\_\_\_\_\_. **História e psicanálise**: entre ciência e ficção. Trad. de Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011. (Coleção História & Historiografia, 3.)

\_\_\_\_\_. **La possession de Loudun**. 3. ed., rev. por Luce Giard. Paris: Gallimard; Julliard, 2005. (Folio Histoire, 139.)

CHABROL, Jean-Paul. Le Prophétisme Cévenol: de 1685 à 1702. **Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français**. Genève, vol. 148, 2002, p. 211–216. Disponível em: [www.jstor.org/stable/43691639](http://www.jstor.org/stable/43691639).

CHAGNY, Andre. **L'Ordre Hospitalier de Saint Jean-de-Dieu en France**: I, Les Frères de la Charité, 1602-1792. Lyon: Maurice Lescuyer et Fils, 1951.

CHEVALLIER, Philippe. O cristianismo como confissão em Michel Foucault. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de (orgs.). **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012. p. 45-56. (Estudos Foucaultianos, 10)

\_\_\_\_\_. **Michel Foucault et le christianisme**. Lyon: ENS Éditions, 2011. (La croisée des chemins)

CLARK, Elizabeth. Foucault, the Fathers and Sex. In: BERNAUER, James; CARRETTE, Jeremy. **Michel Foucault and Theology**: the politics of religious experience. Hampshire (ING); Burlington (EUA): Ashgate, 2004. p. 39-56.

CLÉMENT, Catherine. Madeleine O Bode. In: \_\_\_\_\_; KAKAR, Sudhir. **A louca e o santo**. Trad. de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997a.

\_\_\_\_\_. Pierre Janet, o médico de Madeleine. In: \_\_\_\_\_; KAKAR, Sudhir. **A louca e o santo**. Trad. de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997b.

DAINVILLE-BARBICHE, Ségolène De. Les ordres religieux et la Révolution française. In: **Revue d'histoire de l'Église de France**. Tome 83, n. 211, 1997. pp. 445-450.

DANIGNO, Amato. Inabitação. In: VV.AA. **Dicionário de Mística**. São Paulo: Loyola, 2003. p. 533-536.

DAVIDSON, Arnold I. Ethics as ascetics: Foucault, the history of Ethics, and ancient thought. In: GUTTING, Gary. **The Cambridge Companion to Foucault**. 2 ed. New York: Cambridge University Press, 2006. p. 123-148.

DAVIES, Adrian. **The Quakers in English Society, 1655-1725**. New York: Oxford University Press, 2000.

DEFERT, Daniel. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. **Aulas sobre a vontade de saber: curso no Collège de France (1970-1971); seguido de *O saber de Édipo***. Trad. de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014a. (Obras de Michel Foucault.)

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Trad. de Claudia Sant'Anna Martins; rev. de Renato Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DELUMEAU, Jean. **Le catholicisme entre Luther et Voltaire**. Paris: Presses Universitaires de France, 1971.

DEMACOPOULOS, George E. Pope Gregory I and the asceticizing of Spiritual direction. In: \_\_\_\_\_. **Five models in the Spiritual direction in the Early Church**. 2. reimp. Indiana (EUA): University of Notre Dame Press, 2011. E-book.

DERRIDA, Jacques. Cogito e história da loucura. In: FERRAZ, Maria Cristina F. (org.). **Três tempos sobre a história da loucura**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. **Die Fragmente der Vorsokratiker**. 6. ed. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1952.

DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. Foucault's interpretive analytic of Ethics. In: \_\_\_\_\_. **Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics**. 2. ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1983. p. 253-264.

DUPRÉ, Louis. The mystical experience of the Self and its philosophical significance. In: WOODS, Richard. **Understanding Mysticism**. Garden City (EUA): Image Books, 1980. p. 449-466.

ELSNER, Jaś. The birth of Late Antiquity: Riegl and Strzygowski in 1901. **Art History**. V. 25, n. 3, jun. 2002, pp. 358-379.

ERIBON, Didier. **Michel Foucault**. 3. ed. Paris: Flammarion, 2011. (Champs Biographie)

FIX, Andrew. Angels, devils, and evil spirits in seventeenth-century thought: Balthasar Bekker and the Collegiants. **Journal of the History of Ideas**, Philadelphia, EUA, v. 50, n. 4, out.-dez. 1989, p. 527-547.

FONSECA, Márcio Alves da. **Michel Foucault e a constituição do sujeito**. São Paulo: EDUC (Editora PUC-SP), 2011.

GAZIER, Augustin. **Histoire générale du mouvement janséniste depuis ses origines jusqu'à nos jours**. 6. ed. Paris: Honoré Champion, 1924. T. 1.

GILSON, Étienne. **A filosofia na Idade Média**. Trad. de Eduardo Brandão. 3. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013. (Clássicos WMF)

GREISCH, Jean. **Le buisson ardent et les lumières de la raison: l'invention de la philosophie de la religion**. Tome I: Héritages et héritiers du XIX<sup>e</sup> siècle. Paris: Éditions du CERF, 2002.

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

GUMPPER, Stéphane; RAUSKY, Franklin. La modernité clinique face au sentimento religieux : la "mélancolie devote" de Philippe Pinel (1790-1816). **Annales Médico-Psychologiques**. [S.l.], v. 168, n. 9, nov. 2010, p. 680-685.

HADOT, Pierre. **Exercices spirituels et philosophie antique**. 2. ed. Paris: Albin Michel, 2002a. (Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité).

HADOT, Pierre. **La Philosophie comme manière de vivre: entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson**. Paris: Albin Michel, 2001.

\_\_\_\_\_. O cristianismo como filosofia revelada. In : \_\_\_\_\_. **O que é a filosofia antiga ?** Trad. de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1999.

\_\_\_\_\_. Réflexions sur la notion de « culture de soi ». In: \_\_\_\_\_. **Exercices spirituels et philosophie antique**. Paris: Alban Michel, 2002b. p. 324-325.

\_\_\_\_\_. Um diálogo interrompido com Michel Foucault: convergências e divergências. In: \_\_\_\_\_. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. Trad. de Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014. p. 275-281.

\_\_\_\_\_. Un dialogue interrompu avec Michel Foucault: convergences et divergences. In: \_\_\_\_\_. **Exercices spirituels et philosophie antique**. Paris: Alban Michel, 2002c. p. 305-311.

HUSSERL, Edmund. First Meditation: the way to the transcendental ego. In: \_\_\_\_\_. **Cartesian meditations: an introduction to phenomenology**. Trad. de Dorion Cairns. The Hague (HOL): Martinus Nijhoff Publishers, 1982. p. 7-26.

JAMES, William. XVI e XVII Conferências: O Misticismo. In: \_\_\_\_\_. **As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana**. Trad. de Octávio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, 1991.

JANET, Pierre. **De l'angoisse à l'extase: études sur les croyances et les sentiments**. 1<sup>a</sup> ed., reed. Paris: Librairie Félix Alcan, 1975. T. I.



JAQUET, Gabriela Menezes. **A condução de si e dos outros através de uma acontecimentalização da história em Michel Foucault**. 2016. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. 2016.

JOIRE, Abel. **Histoire de la ville d'Armentières pendant la Révolution**. Lille: L. Quarré Librairie, 1876.

LACAN, Jacques. A ciência e a verdade. In: \_\_\_\_\_. **Escritos**. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 869-892.

LALOUETTE, Jacqueline. Expulser Dieu : la laïcisation des écoles, des hôpitaux et des prétoires. **Mots**. Lyon, n. 27, jun. 1991 (Laïc, laïque, laïcité), pp. 23-39.

LE GOFF, Jacques. (ed.). *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle, XI° - XVIII° siècle*. Paris: Mouron et É.H.É.S.S., 1968, p. 19-29. (Coloque de Royaumont, 27-30 mai 1962).

\_\_\_\_\_. **La civilisation de l'Occident medieval**. Paris: Arthaud, 1964.

LEME, José L. Câmara. A desrazão, a confissão e a profundidade do homem europeu. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de (orgs.). **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012. p. 23-44. (Estudos Foucaultianos, 10.)

LIBERA, Alain de. **Archéologie du Sujet: I. Naissance du sujet**. Paris: J. Vrin, 2007.

\_\_\_\_\_. **La mystique rhénane : d'Albert le Grand à Maître Eckhart**. Paris: Éditions du Seuil, 1994.

LOUIS XVI DE FRANCE. *Lettres patentes du Roi, sur um Décret de l'Assemblée Nationale, portant que tous Possesseurs de Bénéfices ou de Pensions sur Bénéfices, ou sur biens Ecclésiastiques quelconques, seront tenus d'em faire leurs déclarations; & em outre suppression de Maisons Religieuses de chaque ordre. Données à Paris, le 12 Février 1790. Art. I a IV*. Disponível em: <http://www.cannes.com/fr/culture/archives-municipales/service-educatif/dossiers-pedagogiques/dossiers-pedagogiques-archives-en-libre-service.html>. Acesso em: out. 2015.

MANICKI, Anthony. Técnicas de si e subjetivação no cristianismo primitivo: uma leitura do curso *Do governo dos vivos*. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de (orgs.). **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012. p. 57-72. (Estudos Foucaultianos, 10).

McGINN, Bernard. Fundações teóricas: o estudo moderno da mística. In: \_\_\_\_\_. **As fundações da mística: das origens ao século V: a presença de Deus: uma história da mística cristã ocidental**. Trad. de Luís Malta Louceiro. São Paulo: Paulus, 2012. p. 379-488.

NALLI, Marcos. **Foucault e a fenomenologia**. São Paulo: Loyola, 2006. (Leituras Filosóficas)

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral: uma polêmica**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. **Le gai savoir**. Trad. de Henri Albert. Paris: Société du Mercure de France, 1901.

PERBAT, Peter Pál. **Da clausura do fora ao fora da clausura: loucura e desrazão**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

PHILLIPPUS DE CLARAVALLE. Vita Elisabeth sanctimonialis in Erkenrode, Ordinis Cisterciensis, Leodiensis diœcesis. In: CATALOGUS Codicum Hagiographicorum Bibliothecæ Regiæ Bruxellensis. Pars I. Codices Latini Membranei. Tomus I. Brulexas: Typis Polleunis, Ceuteric et Lefébure, 1886, p. 362-78.

PINTO, Felipe Martins. A inquisição e o sistema inquisitório. **Revista da Faculdade de Direito da UFMG**. Belo Horizonte, n. 56, jan./jun. 2010, p. 189-206.

PINTO, Henrique. **Foucault, Christianity and Interfaith Dialogue**. London; New York: Routledge, 2003.

PLANT, Bob. The Confessing animal in Foucault and Wittgenstein. **The Journal of Religious Ethics**, v. 34, n. 4, dez. 2006, p. 533-559.

PRADEAU, Jean-François. O sujeito antigo de uma ética moderna. In: GROS, Frédéric [org.]. **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. p. 131-154.

PRADO, Tomás. Discurso e linguagem na filosofia de Foucault. **O que nos faz pensar**. Rio de Janeiro, v. 21, n. 31, p. 7-27, fev. 2012.

RASCHIETTI, Matteo. Meister Eckhart e Marguerite Porète: dois caminhos de negação radical sob um mesmo traço distintivo. **Revista INTERTHESIS**. Florianópolis, v. 7, n. 1, jan.-jul. 2010, p. 291-301.

REVEL, Judith. **Foucault, une pensée du discontinu**. Paris: Fayard; Mille et une nuits, 2010. (Collection Essais.)

RIBAS, Thiago Fortes. **Foucault: saber, verdade e política**. São Paulo: Intermeios, 2017.

SABOT, Philippe. Dans les “Archives” de l’Archeologie. Relire Les Mots et les choses aujourd’hui. **Revista de Filosofia Aurora**. Curitiba, v. 28, n. 45, set.-dez. 2016, p. 747-766.

\_\_\_\_\_. **Le statut de l’événement dans la pensée de Michel Foucault : des Mots et les choses à L’Archéologie du savoir**. Communication faite dans le cadre du séminaire “Actualités de Foucault” en décembre 2016. Disponível em: <http://hal.univ-lille3.fr/hal-01517790>. Acesso em 05 jun. 2018.

SCIOUT, Ludovic; NOCELLA, Carolus. **Histoire de la constitution civile du clergé (1790-1801)**. Paris: Firmin-Didot, 1872. T. 1, p. 184. Disponível em: <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb313385379>. Acesso em: mar. 2016.

SILVA, Uiran Gebara da. Revoltas Camponesas e a Historiografia do Campesinato Romano Tardo-Antigo. In: BASTOS, Mário Jorge da Motta (et. al.). **O Pré-Capitalismo em perspectiva: estudos em homenagem ao Prof. Ciro F. S. Cardoso**. Rio de Janeiro: Ítaca Edições, 2014. p. 347-367.

SPINELLI, Miguel. **Helenização e recriação de sentidos: a filosofia na época da expansão do cristianismo: séculos II, III e IV**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

TERNES, José. Foucault, do retorno da linguagem ao dizer-verdadeiro. **Revista de Filosofia Aurora**. Curitiba, v. 3, n. 32, p. 131-144, jan.-jun. 2011.

UDOVIC c.m., Edward R. **Jean-Baptiste Etienne and the Vincentian Revival**. Chicago: Vincentian Studies Institute Monographs, 2001.

VALANTASIS, Richard. **The beliefnet guide to Gnosticism and other vanished christianities**. New York: Tree Leaves Press, 2006.

VIZIER, Alain. Incipit Philosophia. In: LARMOUR, David H. J.; MILLER, Paul Allen; PLATTER, Charles (orgs.). **Rethinking sexuality: Foucault and Classical Antiquity**. Princeton: Princeton University Press, 1998. p. 61-84.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Trad. de José Arthur Giannotti. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.

ZURAWSKI, Simone. Saint-Lazare in the Ancient Regime: from Saint Vincent de Paul to the French Revolution. **Vicentian Heritage Journal**. V. 14, n. 1, 1993, p. 15-35. Disponível em: <http://via.library.depaul.edu/vhj/vol14/iss1/2>.

## OBRAS CONSULTADAS

AFARY, Janet; ANDERSON, Kevin B. **Foucault e a Revolução Iraniana: as relações de gênero e as seduções do Islamismo**. Trad. de Fabio Faria. São Paulo: É Realizações, 2011.

CANDIOTTO, Cesar. **Foucault e a crítica da verdade**. Belo Horizonte: Autêntica Editora; Curitiba: Champagnat, 2010. (Estudos Foucaultianos, 5)

DÍAZ, Esther. **A filosofia de Michel Foucault**. Trad. de Cesar Candiotto. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

FOUCAULT, Michel. **Du gouvernement des vivants : cours au Collège de France (1979-1980)**. Paris: Seuil; Gallimard, 2012d.

FOUCAULT, Michel. **Histoire de la folie à l'âge classique**. Paris: Gallimard, 1972.

\_\_\_\_\_. **Histoire de la sexualité I : La volonté de savoir**. Paris: Gallimard, 1976.

\_\_\_\_\_. **Les anormaux : cours au Collège de France (1974-1974)**. Paris: Gallimard, 1999.

FOUCAULT, Michel. **Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines**. Paris: Gallimard, 1966. (Collection Tel, 166)

\_\_\_\_\_. **Naissance de la clinique**. 7. ed. Paris: Quadrige, 2003.

\_\_\_\_\_. **Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France (1977-1978)**. Paris: Gallimard, 2004b.

MACHADO, Roberto. **Foucault: a ciência e o saber**. 3. ed., rev. e ampl. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.