

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS



**Morte e olhar médico em *Naissance de la clinique*:
Leituras da arqueologia de Foucault,
para uma resposta à fenomenologia**

Mariana de Soveral Gomes da Costa

Dissertação orientada pelo Prof. Doutor Nuno Nabais e co-orientada pelo Prof. Doutor Carlos João Correia, especialmente elaborada para a obtenção do grau de mestre em Filosofia

2017

RESUMO

O presente trabalho toma como referência a obra *Naissance de la clinique: Une archéologie du regard médical*, que Michel Foucault publicou pela primeira vez em 1963, assumindo o objectivo de reverter o seu estatuto quase-marginal no *corpus* foucaultiano. Procuraremos medir o lugar intermédio de *Naissance de la clinique* entre a investigação sobre a medicina mental encetada em *Histoire de la folie à l'âge classique* e a analítica da finitude preconizada por *Les mots et les choses*, mas sobretudo assinalar a sua especificidade, relevando tanto a sua importância programática para *Les mots et les choses* como o carácter embrionário das teses aí expressas para os estudos posteriores de Foucault em torno do poder-resistência ou da biopolítica.

A arqueologia do olhar médico que Foucault se propõe fazer em *Naissance de la clinique* assenta na tese central de que a morte é o *a priori* histórico da passagem à modernidade científica da medicina, a partir da ruptura anátomo-clínica de finais do séc. XVIII e da integração da morte na prática e no discurso de uma medicina que a descobre também como fundamento ontológico da vida e da doença. Para a discussão da anteposição da morte à vida, recorreremos ao conceito de ser-para-a-morte de Heidegger, bem como à pulsão de morte de Freud. Inclinar-nos-emos, contudo, para uma indistinção fundamental entre elas, a partir de uma leitura do pensamento de Bataille e da sua presença forte em *Naissance de la clinique*.

Que tipo de experiência é a que o olhar médico tem da morte? Corresponde este olhar a um sujeito? A resposta a estas perguntas é decisiva para compreendermos o ponto em que se encontra nesta altura o Foucault arqueólogo face às suas influências e aos adversários que procura combater, mormente a fenomenologia. Pode a morte ser aí uma experiência fundamental à maneira da desrazão na *Histoire de la folie*? A remanescer uma qualquer forma de verdade extra-discursiva na arqueologia, ela não pode nunca ser validada num terreno epistemológico, mas apenas no da experiência literária de dissolução do sujeito. É na disjunção entre esses dois pólos de articulação do pensamento do primeiro Foucault que se encontra a chave de compreensão desta obra.

Palavras-chave: arqueologia; morte; olhar médico; experiência; fenomenologia.

RÉSUMÉ

Ce travail prend comme référence le livre *Naissance de la clinique: Une archéologie du regard médical*, publié par Michel Foucault pour la première fois en 1963, en assumant l'objectif de renverser le statut presque-marginal qu'il occupe dans le *corpus* de Foucault. Nous chercherons à mesurer le lieu intermédiaire de *Naissance de la clinique* entre la recherche autour de la médecine mentale effectuée dans *Histoire de la folie à l'âge classique* et l'analytique de la finitude proposée par *Les mots et les choses*, mais nous voulons surtout marquer sa spécificité, en relevant non seulement son importance programmatique pour *Les mots et les choses* mais aussi le caractère embryonnaire des thèses y énoncées pour les études postérieures de Foucault autour du pouvoir-résistance ou de la biopolitique.

L'archéologie du regard médical que Foucault se propose de faire dans *Naissance de la clinique* repose sur la thèse centrale selon laquelle la mort est l'*a priori* historique du passage à la modernité scientifique de la médecine, en suivant la rupture anatomo-clinique de la fin du XVIII^e siècle et l'intégration de la mort dans la pratique et dans le discours d'une médecine qui la découvre également comme le fondement ontologique de la vie et de la maladie. Afin de discuter la préséance de la mort sur la vie, nous recourons aux concepts de l'être-vers-la-mort de Heidegger et de la pulsion de mort de Freud. Cependant, nous nous inclinons à affirmer une indistinction fondamentale entre vie et mort, en nous appuyant sur une lecture de la pensée de Bataille et sur sa forte présence dans *Naissance de la clinique*.

Quel genre d'expérience a le regard médical de la mort? Est-ce que ce regard correspond à un sujet? La réponse à ces questions est décisive pour parvenir à comprendre l'état du Foucault archéologue, à ce moment-là, vis-à-vis de ses influences et des adversaires qu'il essaye de combattre, spécialement la phénoménologie. Peut la mort constituer une expérience fondamentale tel que la déraison dans l'*Histoire de la folie*? En restant une notion de vérité extra-discursive dans l'archéologie, elle ne peut jamais être validée dans un domaine épistémologique, mais seulement dans le contexte de l'expérience littéraire de dissolution du sujet. C'est à partir de la disjonction entre ces deux pôles d'articulation de la pensée du premier Foucault que nous pouvons retrouver la clé de compréhension de cette œuvre.

Mots-clé: archéologie; mort; regard médical; expérience; phénoménologie.

*Às minhas filhas,
Maria Clara e Leonor,
por todos os dias me darem mais vida*

ÍNDICE

Agradecimentos	1
Siglário dos textos de Foucault	2
Introdução	4-7
I. ARQUEOLOGIA	8-29
1. Um pensamento da experiência	14-15
2. As condições de possibilidade ou o <i>a priori</i> histórico	15-18
3. Uma concepção espacial de saber	19-21
4. A linguagem na arqueologia	22-26
4.1. Ver e dizer: A arqueologia em <i>Naissance de la clinique</i>	27-29
II. MORTE	30-81
1. Da experiência clínica à anátomo-clínica: A integração da morte no campo médico	34-39
1.1. Mortes: A relativização de Bichat	39-43
2. Das novas relações entre morte, (doença) e vida	43-53
3. O <i>ser-para-a-morte</i> em <i>Naissance de la clinique</i>	54-65
4. A pulsão de morte de Freud e o conceito de degeneração da medicina moderna	65-74
5. A indistinção fundamental (a partir de uma leitura de Bataille)	75-78
6. Do polissemantismo de morte e vida em <i>Naissance de la clinique</i>	79-82
III. OLHAR	83-115
1. A morte como experiência em <i>Naissance de la clinique</i>	85-93
1.1 Bataille, Blanchot, Roussel: A literatura como complemento da análise arqueológica	94-102
2. <i>o sentido do ver</i> : o olhar médico	102-107
2.1. Da plurissensorialidade ao olho absoluto do saber: O revés crítico de <i>Naissance de la clinique</i>	107-115
Conclusão	116-119
Bibliografia	120-127

AGRADECIMENTOS

Uma tese é um pedaço de vida. Mais além daquilo que é escrito, abaixo dessa superfície, há uma teia de encontros e de desencontros que é afinal o que define, ao longo do tempo por que deixamos arrastar uma investigação, o resultado que no fim se apresenta.

Durante este caminho, muitas pessoas e lugares foram determinantes. Sem que a hipótese de desistir alguma vez tivesse sido encarada com seriedade, a ideia de não conseguir acabar perseguiu-me até ao último dia, e creio agora que o fantasma da imperfeição não deixará jamais de me velar...

Devo agradecer, em primeiro lugar, ao Professor Nuno Nabais, sem cuja orientação esta tese não teria sido possível: pelo modo exemplar como acompanhou, em todas as suas fases, a construção deste trabalho, pela paciência e cuidado com que lidou com as resistências que desde cedo o pensamento de Foucault me suscitou, endereço-lhe a minha mais sincera gratidão. Ao Professor Carlos João Correia, agradeço a paz que sempre me transmitiu e a confiança que não deixou nunca de depositar em mim, nos já vários anos da nossa colaboração académica.

Aos meus pais, por se disporem a proporcionar-me, como disse alguém, as condições de *ócio* necessárias a uma actividade cada vez mais distante do ideal de vida do nosso tempo. Ao Professor José Eduardo Franco e ao CLEPUL, pelo incentivo e compreensão pela intermitência a que este trabalho e outras circunstâncias da minha vida recente vêm sujeitando a colaboração com o Centro. Aos muitos amigos que fiz no CLEPUL e que me alegram os dias. Às conversas com o Zé, com a Beatriz, e com o João Pedro, cuja amizade se faz muito mais de gestos silenciosos do que de palavras. Aos amigos de hoje e de sempre, que me apoiam em qualquer circunstância: à Rosa e à empatia rara que continua a unir-nos.

À Fada e às nossas tias, por um amor incondicional que dissolve os problemas e torna o quotidiano mais leve.

Ao Pedro Caro de Sousa, que, a partir de Paris, soube resolver problemas com a diligência própria de um primo distante a quem não é preciso dar explicações.

Finalmente, ao João, por me mostrar que, mais além do eco monótono, é a crítica aquilo que mantém e faz avançar as relações.

SIGLÁRIO DOS TEXTOS DE FOUCAULT

* Tem lugar a abreviação dos textos de Foucault mais citados no trabalho, alguns dos quais inseridos na colectânea *Dits et écrits*, a partir de onde procedemos à citação de vários outros textos não referenciados individualmente na bibliografia final.

RE = Introdução a *Le rêve et l'existence*, de Ludwig Binswanger, 1954 (in *Dits et écrits*, t. I, pp. 65-119).

MMP = *Maladie mentale et personnalité*, Paris, PUF, 1954.

HF = *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972 [1961].

NC = *Naissance de la clinique: Une archéologie du regard médical*, Paris, PUF, 1963.

NC-1 = *Naissance de la clinique: Une archéologie du regard médical*, 6.^a ed., Paris, Quadrige-PUF, 2000 [1972].

MC = *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.

AS = *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

OD = *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.

SP = *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

VS = *La volonté de savoir (Histoire de la sexualité, vol. I)*, Paris, Gallimard, 1976.

UP = *L'usage des plaisirs (Histoire de la sexualité, vol. II)*, Paris, Gallimard, 1984.

PP = *Le pouvoir psychiatrique: Cours au Collège de France (1973-1974)*, Paris, Gallimard-Seuil, 2003.

DE = *Dits et écrits*, Daniel Defert e François Ewald (dir.), Paris, Gallimard, 1994, t. I-IV.

*O “ensaio” – que é preciso entender como experiência
modificadora de si próprio no jogo da verdade
e não como uma apropriação simplificadora de outrem
com fins de comunicação –
é o corpo vivo da filosofia, pelo menos se ela for ainda hoje
o que era outrora, quer dizer, uma “ascese”, um exercício de si,
no pensamento.¹*

*Eu fui alguém que se enganou
E achou mais belo ter errado...²*

¹ “L’essai – qu’il faut entendre comme épreuve modificatrice de soi-même dans le jeu de la vérité et non comme appropriation simplificatrice d’autrui à des fins de communication – est le corps vivant de la philosophie, si du moins celle-ci est encore maintenant ce qu’elle était autrefois, c’est-à-dire une ‘ascèse’, un exercice de soi, dans la pensée.” (Michel Foucault, *L’usage des plaisirs* [UP] (*Histoire de la sexualité*, vol. II), Paris, Gallimard, 1984, p. 9).

² Excerto do poema de Mário de Sá-Carneiro “Elegia”, in *Poemas completos*, ed. Fernando Cabral Martins, Lisboa, Assírio & Alvim, 2001, p. 91.

INTRODUÇÃO

O trabalho que agora se apresenta tem como objectivo lançar as bases de uma eventual investigação futura. Necessariamente incompleto, *aquém*, limita-se a levantar um conjunto de questões, sobrevoando o pensamento de Foucault e de alguns dos seus interlocutores. Escolhemos trabalhar *Naissance de la clinique: Une archéologie du regard médical*, de 1963, por ser uma obra tão bela quanto injustiçada, o seu estatuto quase-marginal no *corpus* de Foucault só sendo porventura superado pelos escritos dos anos 50. O próprio lamentaria a fraca recepção do livro³, que terá proposto, já ultimado, à colecção de história e filosofia da biologia e da medicina “Galien” (PUF), então dirigida por Georges Canguilhem. Que, num contexto biográfico, *Naissance de la clinique* tenha um «sabor especial» é uma hipótese menor, mas que não deixa de reforçar a sua importância para Foucault⁴.

Gostaríamos de conseguir provar a ilegitimidade do salto, tantas vezes dado pelos comentadores, da *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961) para *Les mots et les choses* (1966), salto que não tem em conta nem o lugar intermédio de *Naissance de la clinique* nem a sua especificidade própria. Se, por um lado, este livro vem dar continuidade à investigação sobre a medicina mental – a percepção do louco cedendo passo ao olhar sobre o corpo morto –, constitui-se como um estudo independente face às análises ali levadas a cabo, consubstanciando o alargamento da análise à formação da ciência médica moderna, no limiar do séc. XIX⁵. Por outro lado, *Les mots et les choses* têm em *Naissance de la clinique* o seu

³ E.g., numa entrevista de 1977: “C’est cette même question que j’ai voulu, dans la *Naissance de la clinique*, poser à propos de la médecine: elle a certainement une structure scientifique beaucoup plus forte que la psychiatrie, mais elle est aussi engagée très profondément dans les structures sociales. Ce qui m’a alors un peu dérouté, c’est le fait que cette question que je me posais n’a pas du tout intéressé ceux à qui je la posais. Ils ont considéré que c’était un problème qui était politiquement sans importance et épistémologiquement sans noblesse” (Michel Foucault, *Dits et écrits [DE]*, Daniel Defert e François Ewald (dir.), Paris, Gallimard, 1994, t. III [1976-1979], p. 141). Foucault visa aqui directamente os intelectuais marxistas, acusando-os de querer alinhar na academia e no *establishment*, ao invés de colocarem novas questões.

⁴ A hipótese de *Naissance de la clinique* surgir como uma obra *in memoriam* do pai é avançada por Didier Eribon, que especula também sobre as hipóteses de “acerto de contas” ou regresso ao passado (Didier Eribon, *Michel Foucault*, trad. J.L. Gomes, Livros do Brasil, Lisboa, 1990, pp. 186-187): médico cirurgião e professor de anatomia, Paul Foucault morreu em 1959. Tendo desejado que o filho mais velho o seguisse na profissão, a relação entre os dois foi sempre conflitual. Será inevitável que a biografia de um autor influencie a sua obra? Se, por um lado, as teses que Foucault avança em relação à medicina estão na linha do que era já sugerido em relação à psiquiatria e à psicologia em *Histoire de la folie* e não vão diferir das depois aplicadas às ciências humanas em *Les mots et les choses*, o que é particularmente irónico no caso da medicina é a insinuação de uma espécie de impulso homicida dirigindo o olhar médico, esse mesmo olhar que se reclama portador de cura. Sem prejuízo do carácter inovador da *démarche* foucaultiana, não será totalmente descabido afirmar, pois, a existência de um ímpeto vingativo no arranque da sua obra, numa vingança que seria tanto de âmbito teórico e inserida no pensamento da época, como de cunho pessoal, ajudando a compreender a escolha dos temas que obsidiam o primeiro Foucault e a torção completa que neles consegue operar.

⁵ Ao nível metodológico, *Naissance de la clinique* marca também a passagem de uma longa duração, os cerca de quatro séculos que *Histoire de la folie* atravessava (sem deixar de privilegiar as rupturas, distanciando-se assim

sentido programático: as ciências humanas são inteiramente devedoras do papel pioneiro da medicina e das ciências da vida na instauração de um saber sobre o indivíduo, tendo como pano de fundo a morte. Podemos, por isso, afirmar que a finitude explorada em *Les mots et les choses* está em relação directa com a morte conforme tratada em *Naissance de la clinique*, a obra de 1966 expondo o quadro geral daquilo que era já anunciado, não somente prenunciado, na conclusão de *Naissance de la clinique*.

Dividimos o trabalho em três partes que se sobrepõem e absorvem mutuamente: arqueologia, morte e olhar. A arqueologia do olhar que define, desde o título, o escopo de *Naissance de la clinique*, tem como tese central a ideia de que a morte é a condição de possibilidade da prática médica moderna, o seu *a priori* histórico. Numa operação de que Foucault torna protagonista o médico F. Xavier Bichat (1771-1802)⁶, a morte torna-se a chave de leitura dos mecanismos fisiológicos e patológicos, mercê de um movimento epistemológico que culmina na descoberta da morte como o fundamento ontológico da vida e da doença. Só na conclusão do livro, contudo, é desvendado o pano de fundo de todo este processo: num mundo em que o finito perdeu o seu suporte infinito, mundo moderno sem Deus, a individualidade descobre-se desde logo perpassada por uma negatividade intrínseca. É a descoberta desta finitude, portanto, que abre tanto a uma prática científica positiva atestada pelas ciências humanas como a uma experiência lírica assente numa linguagem que é puro exercício de si: literatura.

Procurando explorar a relação que entre morte e vida se estabelece em *Naissance de la clinique*, procuraremos discutir a sua aproximação ao conceito heideggeriano do ser-para-a-morte (*Sein-zum-Tode*), tendo em atenção a diferença entre o plano da finitude endógena preconizada em *Naissance de la clinique* e o da *antecipação* existencial da morte a que *Sein und Zeit* se reporta como modo autêntico de relação do *Dasein* com a morte própria. Convocaremos também a freudiana pulsão de morte (*Todestrieb*), confrontando-a com a teoria da degeneração tissular que é central em *Naissance de la clinique*, mas que Foucault

da École des Annales), para um escopo temporal muito preciso, que marcará as análises posteriores de Foucault: a transição do séc. XVIII para o XIX (sem desprimo de *Naissance de la clinique* abordar ainda a medicina clássica do séc. XVII), momento de formação das ciências humanas. Sendo a Revolução Francesa geralmente apontada como a grande ruptura que abalou a cultura ocidental a partir de 1789, nestas primeiras obras Foucault faz questão de não ceder a essa centralidade, algo que não é apenas explicável pela opção metodológica do recuo para o plano mais profundo do saber, devendo entender-se também ou sobretudo como uma manifestação do seu contra-iluminismo.

⁶ Num jogo tão ao seu gosto, Foucault parece munir-se da autoridade científica de Bichat. Em certos momentos, por isso, não sabemos *quem fala*: se Bichat, se Foucault. Caso para perguntar: não impõe o trabalho teórico limites à crítica? Por mais que, no prefácio de *Naissance de la clinique*, Foucault expresse o seu profundo desprezo pelo *comentário*, não *comenta* Foucault o pensamento de outros, explicitando aí um *sentido* mais profundo que os próprios muitas vezes não enunciaram?

recusa definir como um *retorno ao inorgânico*. Sendo certa a ênfase colocada por Foucault na anteposição da morte à vida, será possível ler *Naissance de la clinique* a partir de uma indistinção de fundo entre elas? Tese que afasta Foucault tanto de Heidegger como de Freud, mas que é talvez possível perceber em Bataille, cuja voz se ouve bem alto em *Naissance de la clinique*. Relevaremos ainda o polissemantismo da noção de morte em *Naissance de la clinique*, ao qual corresponde, segundo julgamos, igual diversidade semântica da categoria de vida, a qual permanece o filão impensado em *Naissance de la clinique*.

Ligando os conceitos de morte e olhar médico, a noção de experiência, crucial ao longo de toda a obra de Foucault, será igualmente crucial para a nossa argumentação. Que tipo de experiência é a que o olhar médico tem da morte? Esta investigação surgiu de uma primeira hipótese que a tematização de tais conceitos em *Naissance de la clinique* nos suscitava: a morte parecia-nos surgir aí à maneira de uma *experiência fundamental* que se apresenta ao olhar médico, revelando ao *sujeito* desse olhar a *verdade* da existência. Hipótese controversa, claro está, de cuja validação se desprenderia um Foucault humanista, sumamente próximo da fenomenologia. É ainda, contudo, o testar desta hipótese que levaremos aqui a cabo, medindo ao mesmo tempo o distanciamento e a proximidade de Foucault da tradição fenomenológica: perceber o modo como a fenomenologia pôde animar o pensamento de Foucault enquanto adversário a combater, mas relevar a dimensão matricial da fenomenologia neste percurso – quase unanimemente consensual no que concerne a Heidegger, muito menos no que toca a Husserl ou a Merleau-Ponty. Talvez essa necessidade nos chegue da convicção de que um pensamento não é um «acto isolado»: um pensamento move-se sempre *a favor e contra*.

Sentimos, por isso, a necessidade de rastrear as marcas de outros no pensamento deste primeiro Foucault. A partir da importância conferida ao tema do olhar em *Naissance de la clinique*, é possível averiguar a resposta de Foucault à fenomenologia da percepção. Sem desprimor do trabalho da arqueologia em torno da linguagem, é possível entender em *Naissance de la clinique* o fito maior de desmentir o mito médico de um olhar puro? O olhar médico responde a um sujeito ou, pelo contrário, remete para um olhar sem sujeito? A recondução do tema do olhar à natureza própria do saber permitir-nos-á responder as estas perguntas.

No contexto da renúncia a todo o intuito de exaustividade que caracteriza a nossa investigação, não nos dedicaremos a percorrer as diferenças entre a primeira e a segunda edição de *Naissance de la clinique*, servindo-nos das duas mas tomando como referência a edição original de 1963. Se as alterações introduzidas por Foucault em 1972 visaram responder às críticas a que a recepção do livro deu azo, elas dão também conta da viragem

teórica ocorrida no pensamento de Foucault no princípio daquela década, colocando agora a tônica na questão espacial, regressando ao tema institucional ou dando ênfase ao estatuto político da medicina. Essa é uma das razões que explicam o facto de, procurando ater-se ao momento arqueológico do pensamento de Foucault, este trabalho *fugir* a todo o momento para as implicações posteriores da sua obra.

São notas à margem: extensas notas de rodapé, como quem se limita a acrescentar qualquer coisa que permita esclarecer o enigma de Foucault, tentativa porventura impossível de encontrar saídas nestas escadas de Escher⁷; como quem comenta sem o querer fazer, dirigindo-se a textos que lhe escapam a todo o momento, perante os quais se sente em défice, cuja tradição lhe é ainda estranha. E, no entanto, não poderia deixar de ser a Foucault que nos dirigimos, pois – será inoportuno expressá-lo aqui? Não importa – há esse encanto que nos impele desde o princípio, mesmo quando ainda não o sabíamos. É a ideia de que não se escolhe um autor – é-se *apanhado* na sua teia. Há a teia de Foucault, como há depois a teia dos comentadores: não acontece com Foucault, como com tantos ou todos os grandes autores, estar capturado pelo comentário?

⁷ Aproximação feita por Clifford Geertz, citado por Dreyfus e Rabinow (cf. Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1982, p. xviii).

I. ARQUEOLOGIA

Procuraremos, neste primeiro capítulo, recapitular o que distingue a arqueologia enquanto método, destacando o modo como é explicitada em *Naissance de la clinique: Une archéologie du regard médical*. Bem entendido, a arqueologia não surge neste momento – *Histoire de la folie à l'âge classique* procurava já perceber as condições de possibilidade da constituição da loucura como categoria médica, apoiando-se para tanto num conjunto de enunciados discursivos de natureza estatal, judicial, policial, económica, científica –, mas decerto esclarece-se. A *arqueologia do olhar médico* que Foucault se propõe levar a cabo em 1963 dará, contudo, azo a uma correcção, eliminando Foucault este subtítulo de edições posteriores, por razões que se prendem não com o trabalho arqueológico em si mas com o seu objecto neste livro: o olhar médico⁸.

*

Não devemos avançar sem definir fronteiras. *Grosso modo*, os comentadores assinalam o início da fase chamada arqueológica do pensamento de Foucault em *Histoire de la folie* (1961), acompanhando toda a década de 60 até à publicação da lição inaugural no Collège de France, *L'ordre du discours* (1970). Se os anos 60 celebrariam a produção de um pensamento original, patente no próprio método arqueológico, já os anos 50, dando a ler um Foucault escravo ainda das influências da sua formação – a fenomenologia, sobretudo Heidegger, que perpassa a introdução de Foucault à tradução francesa da obra de L. Binswanger *Traum und Existenz*, mas também o pensamento marxista, conforme atestado em *Maladie mentale et personnalité*, a primeira obra de Foucault em nome próprio, ambas datadas de 1954 –, corresponderiam a uma pré-arqueologia.

De facto, se lançarmos mão dos dois traços arqueológicos acima referidos a propósito de *Histoire de la folie* – uma investigação das condições de possibilidade e uma particular abordagem da linguagem –, esta periodização é a mais correcta, tanto mais que aqueles dois parâmetros de avaliação podem indiciar um pensamento original, liberto de amarras teóricas. Mas será efectivamente assim? Terá este pensamento das rupturas sido capaz de romper de forma limpa e sem resquícios com as bases da sua formação intelectual pelos caminhos da fenomenologia? Ou, pelo contrário, terá Foucault optado por uma fenomenologia de tipo

⁸ Aludimos desde logo à telegráfica nota de rodapé que Foucault insere em *L'archéologie du savoir*, ao insistir no imperativo de uma análise discursiva não centrada no poder sintético ou unificante de um sujeito: “A ce titre, l’expression de ‘regard médical’ employée dans la *Naissance de la Clinique* n’était pas très heureuse” (Michel Foucault, *L'archéologie du savoir* [AS], Paris, Gallimard, 1969, p. 74). Esta declaração de *mea culpa* permanece para nós enigmática: ela aponta para um problema linguístico (“a expressão olhar médico”) ou para uma falha teórica da própria arqueologia? Deleuze não hesita: o que estava aí em causa e urgia corrigir era “la forme unitaire d’un sujet supposé trop fixe par rapport à un champ objectif.” (Gilles Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p. 22).

singular? Em suma, tomando a relação de Foucault com a fenomenologia como critério de análise, fará sentido marcar um corte entre uma pré- e uma arqueologia?

Dois aspectos do modo como lemos o método arqueológico concorrem para esta interrogação. O primeiro assume um ponto de vista sobre o *poliedro* foucaultiano que imputa uma certa continuidade ao conjunto da obra⁹. Como se Foucault tivesse trabalhado sempre o mesmo projecto, incessantemente reformulado, *dobragem*, como quer Deleuze¹⁰, técnica de *chiaroscuro* em que a luz incidisse alternadamente sobre os elementos do quadro, deixando outros na penumbra. Assim, sem questionarmos a tripla periodização do percurso foucaultiano, parece-nos que a arqueologia transita para a genealogia e que esta subsiste ainda na investigação de cariz ético do último Foucault. Os eixos da obra de Foucault – saber, poder, sujeito – não devem funcionar como uma cronologia mas antes de modo sincrónico. Outrossim, os conceitos foucaultianos podem ser alvo de uma leitura contínua: o próprio Foucault funde-os, descobrindo a primeira fase da obra trabalhada por conceitos só posteriormente formulados¹¹.

De resto, só este tipo de leitura contínua da obra de Foucault nos permite afirmar o lugar de *Naissance de la clinique* na esteira de *Histoire de la folie* e na origem da analítica da finitude de *Les mots et les choses*¹². Além disso, a tónica espacial do primeiro Foucault, muito vincada já em *Histoire de la folie*, antecipa os estudos em torno do poder que

⁹ A título de exemplo, atente-se ao que Foucault escreve no final do prefácio à 1.^a edição de *Histoire de la folie*: “Il faudra aussi raconter d’autres partages: dans l’unité lumineuse de l’apparence, le partage absolu du rêve, que l’homme ne peut s’empêcher d’interroger sur sa propre vérité – que ce soit celle de son destin ou de son cœur –, mais qu’il ne questionne qu’au-delà d’un essentiel refus qui le constitue et le repousse dans la dérision de l’onirisme. Il faudra faire aussi l’histoire, et pas seulement en termes d’ethnologie, des interdits sexuels: dans notre culture elle-même, parler des formes continuellement mouvantes et obstinées de la répression, et non pas pour faire la chronique de la moralité ou de la tolérance, mais pour mettre au jour, comme limite du monde occidental et origine de sa morale, le partage tragique du monde heureux du désir. Il faut enfin, et d’abord, parler de l’expérience de la folie” (“Préface”, in Michel Foucault, *DE*, t. I [1954-1969], p. 162). Assim descrita em 1961, esta agenda teórica surge comprometida com os domínios do sonho, da sexualidade (demarcando-se do estruturalismo de Lévi-Strauss), do poder (aqui ainda de tipo repressivo), da loucura – não é este o programa quase completo de Foucault?

¹⁰ “L’archéologie n’était pas seulement un livre de réflexion ou de méthode générale, c’était une orientation nouvelle, comme un nouveau pliage réagissant sur les livres antérieurs.” (Gilles Deleuze, ob. cit., p. 38).

¹¹ O que estava em jogo em *Histoire de la folie* senão uma chamada de atenção para os mecanismos do poder? “En écrivant l’*Histoire de la folie*, en travaillant sur la *Naissance de la clinique*, je pensais faire une histoire généalogique du savoir. Mais le vrai fil conducteur se trouvait dans ce problème du pouvoir. Au fond, je n’avais rien fait d’autre que de chercher à retracer comment un certain nombre d’institutions, se mettant à fonctionner au nom de la raison et de la normalité, avaient exercé leur pouvoir sur des groupes d’individus, en relation avec des comportements, des façons d’être, d’agir ou de dire, constitués comme anomalie, folie, maladie, etc.” (“Entretien avec Michel Foucault” [Ducio Trombadori, Paris, 1978], in *DE*, t. IV [1980-1988], p. 82).

¹² Falando sobre a tríade *Histoire de la folie*-*Naissance de la clinique*-*Les mots et les choses*, dizia Foucault: “[...] je n’écris mes livres qu’en série: le premier laisse ouverts des problèmes sur lesquels le deuxième prend appui et en sollicite un troisième; sans qu’il y ait entre eux une continuité linéaire. Ils se croisent, ils se recourent.” (*ibid.*, p. 66).

caracterizam a segunda fase do seu pensamento; a noção de *resistência* vital que encontramos em *Naissance de la clinique*, resgatada por Foucault a Bichat, deve ser lida como resistência ao poder da morte sobre o organismo, em todos os seus momentos; o tema do corpo, normalmente associado à segunda fase da obra de Foucault, encontra-se já em pleno funcionamento em *Naissance de la clinique*¹³ e o investimento sobre o corpo por parte da medicina permite-nos intuir uma *biopolítica*.

Um segundo aspecto prende-se com uma leitura do método arqueológico como um percurso gradual, a partir de *Histoire de la folie*: uma arqueologia do saber, atestada pela obra homónima, é o ponto de chegada desta investigação. Seguimos aqui a divisão estabelecida por Roberto Machado entre uma arqueologia da percepção (*Histoire de la folie*), uma arqueologia do olhar (*Naissance de la clinique*) e uma arqueologia do saber (*L'archéologie du savoir*), como forma de diferenciar os vários momentos de constituição do método do primeiro Foucault, no seu trajecto de demarcação da história das ciências e da epistemologia¹⁴. *L'archéologie du savoir* consegue finalmente depurar o pensamento de Foucault da ambiguidade epistemológica das obras anteriores, abrindo um campo novo, político por excelência, como sublinha Fernando Cascais: “campo em que irrompem as questões do ser humano, da consciência, da origem e do sujeito e no qual também se põe o problema da estrutura, mas não nos termos daquele debate e daquele confronto e sim nos termos críticos de uma política do conhecimento”¹⁵.

Em que termos surgiam anteriormente aquelas questões da origem, do homem ou do sujeito? Talvez em termos carentes de uma mesma depuração: o projecto de Foucault parece-

¹³ No entender de Mathieu Potte-Bonneville, a importância do corpo em *Naissance de la clinique* abre aos estudos dos anos 70, salvaguardadas as devidas diferenças entre a arqueologia e a genealogia: “si, dès 1964 [erro ano ed. *Naissance de la clinique*], le corps est un objet est un enjeu de la critique, il devient au seuil des années 1970 un instrument, un opérateur de la démarche elle-même, Foucault s'appuyant désormais sur la référence au corps pour clarifier ce que ses catégories critiques pouvaient avoir, auparavant, d'ambigu et d'insatisfaisant.” (Mathieu Potte-Bonneville, “Les corps de Michel Foucault”, *Cahiers philosophiques*, n.º 130, 2012: <https://www.cairn.info/revue-cahiers-philosophiques-2012-3-page-72.htm> [acedido a 5-07-2017]); veja-se também o estudo de Arianna Sforzini, *Michel Foucault: Une pensée du corps*, Paris, PUF, 2014.

¹⁴ Cf. Roberto Machado, *Ciência e saber: A trajetória da arqueologia de Foucault*, 2.ª ed., Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988. Machado nota também que o termo *arqueologia* surge apenas no subtítulo de *Naissance de la clinique: Une archéologie du regard médical*, sendo os termos relacionados com epistemologia recorrentes ao longo do livro (cf. pp. 116-117), numa tendência agravada pela tentativa de Foucault de eliminar as referências estruturalistas na 2.ª edição de *Naissance de la clinique* (e.g. alteração da expressão “analyse structural” [NC, p. xiv] para “analyse d'un type de discours” NC-1, p. xiii). A arqueologia enquanto método, celebrado em *Archéologie du savoir*, parece só começar a ser explicitada em *Les mots et les choses* (1966), já que *Histoire de la folie* não continha igualmente qualquer referência metodológica. Quanto ao próprio surgimento do termo, ele ocorre inauguralmente, como nota António Fernando Cascais na nota de apresentação à tradução portuguesa de *L'archéologie du savoir* (cf. *A Arqueologia do Saber*, trad. Miguel Serras Pereira, nota de apresentação A.F. Cascais, Lisboa, Edições 70, 2014, p. 8), no prefácio da primeira edição da *Histoire de la folie* – restaria discutir o sentido metodológico, ou não, da afirmação aí do desiderato de uma *arqueologia de um silêncio* ou de uma *arqueologia da alienação*.

¹⁵ Cf. *A Arqueologia do Saber*, ob. cit., p. 14.

nos ser, nestes primórdios do pensamento, o de uma «purga» das marcas antropológicas da teoria, a justificar o seu anti-humanismo forte. Foucault procuraria então libertar do *tópos* humano as noções de linguagem, pensamento, ou mesmo a noção de imaginação¹⁶; o próprio conceito de poder, em *Histoire de la folie* muito mais próximo de um poder do homem sobre o homem (a medicina mental definida como uma relação de poder tanto físico como moral do médico sobre o doente), será depois revista para uma noção anónima de poder, concebido este à maneira de uma relação de forças que se estende a tudo quanto existe e que não se limita a reprimir mas “incita, suscita, produz”: poder que faz ver e falar¹⁷.

Não obstante, será esta demarcação da esfera antropológica incompatível com uma antropologia¹⁸? Detenhamo-nos um momento: a questão é ambígua. Não só a pergunta “O que é o homem?” é a pergunta fundamental desde Kant – disso mesmo nos dá conta Foucault na sua introdução à *Antropologie* de Kant, onde, antecipando *Les mots et les choses* ao reivindicar a *ilusão antropológica* da filosofia moderna, opunha a todas as figuras de homem por ela produzidas o *Übermensch*¹⁹ – como a obra de Foucault é um produto dessa mesma *episteme* que critica.

Sem desprimor disto, a arqueologia posiciona-se, como denota R. Machado, na esteira das análises de Bachelard e de Canguilhem no campo das ciências da natureza e da matéria

¹⁶ Na introdução à tradução francesa de *Traum und Existenz*, de L. Binswanger, Foucault entende a imaginação, mote de uma nova ontologia, não como efeito mas antes como fonte do sonho. Aí, aponta-se justamente para a importância de algo que a psicanálise nunca conseguiu: *fazer falar as imagens*, libertando-as do seu cativeiro simbólico ou de expressão de outra coisa (cf. Michel Foucault, "Introduction", in Ludwig Binswanger, *Le rêve et l'existence* [RE], in DE, t. I, p. 73). Porventura também por isso, como bem notam David Vessey e Stephen H. Watson ("Michel Foucault", in [The encyclopedia of phenomenology] www.davevessey.com/Foucault.htm [acedido a 03-05-2017]), a imaginação conforme concebida por Foucault na sua introdução a Binswanger invalida todo o projecto hermenêutico, mercê do reconhecimento na imaginação de estruturas e leis próprias, de onde não pode resultar nenhuma verdade. Bastante mais tarde, em 1966, refira-se o que sobre a imaginação diz Foucault em “C’était un nageur entre deux mots”, breve entrevista concedida a C. Bonnefoy para o n.º 54 da revista *Arts et Loisirs*, ao atribuir a Breton uma descoberta na qual Foucault só pode reconhecer-se inteiramente: “l’imagination, c’est moins ce qui naît dans le coeur obscur de l’homme que ce qui surgit dans l’épaisseur lumineuse du discours” (in DE, t. I, p. 556).

¹⁷ Cf. “La vie des hommes infâmes”, in DE, t. III, p. 251: “Comme le pouvoir serait léger et facile, sans doute, à démanteler, s’il ne faisait que surveiller, épier, surprendre, interdire et punir; mais il incite, suscite, produit; il n’est pas simplement oeil et oreille; il fait agir et parler.”

¹⁸ Logo nas primeiras páginas da introdução a Binswanger, quando expõe o tipo de antropologia a que a *Daseinsanalyse* de Binswanger aspira, tomando o homem, na sua existência concreta, com o seu desenvolvimento e conteúdos históricos, como o único meio de chegar ao homem, não é o próprio Foucault quem se faz ouvir? (cf. RE, pp. 66-67). Para Cascais e Bragança de Miranda, não há qualquer dúvida a este respeito. A antropologia, dizem os comentadores, é uma omnipresença nestas primeiras obras de Foucault, e a sua complexidade deve entender-se a partir da inversão do plano heideggeriano: Foucault passaria da ontologia para a antropologia, seguindo o projecto de Binswanger de uma *Daseinsanalytik* numa perspectiva histórica que representaria, ao arripio de Heidegger, uma suspensão da filosofia (cf. José A. Bragança de Miranda e António Fernando Cascais, “A lição de Foucault”, in Michel Foucault, *O que é um autor?*, trad. António Fernando Cascais e Eduardo Cordeiro, Lisboa, Vega, 2002, pp. 16-17).

¹⁹ Cf. Michel Foucault, “Introduction à l’*Anthropologie* de Kant”, in Immanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. Michel Foucault, Paris, Vrin, 2008, p. 79.

(física e química) e nas ciências da vida (anatomia e fisiologia), recortando Foucault um novo objecto de análise: o homem. Com essa especificidade de se centrar na região homem, a análise arqueológica interroga o conteúdo, o modo e o fundamento dos discursos das ciências humanas²⁰. Privilegiando a existência concreta e os conteúdos históricos da experiência humana, a arqueologia trará à superfície as várias faces de uma mesma negatividade constituinte e fundadora de toda a positividade – é o ponto apoteótico de *Les mots et les choses*, onde a alegada declaração “O homem morreu!” deve ler-se no seu enquadramento epistémico: a era humanista, como as que a precederam, encaminha-se para o seu fim.

Assim, a crítica que o primeiro Foucault desfere à subjectividade fenomenológica permite-nos tentar responder àquela pergunta ambígua, reformulando-a: que concepção do humano está presente em Foucault? A negatividade que perpassa tal concepção parece funcionar em duas direcções de uma mesma experiência individual: por um lado, o sujeito deve entender-se naquilo mesmo que lhe *escapa*, nessa diferença que o constitui; por outro, ele deve empenhar-se na sua própria dissolução: *cumprir-se, apagando-se*. Sem ignorarmos o eco no primeiro Foucault de Bataille ou de Blanchot, que teremos oportunidade de abordar, este nosso longo e inusitado parêntesis quer concluir ser, de facto, a uma *experiência negativa do homem* que Foucault alude desde *Maladie mentale et personnalité*, ao afirmar que “o homem podia e devia fazer do homem uma experiência negativa, sob a forma do ódio e da agressão”. Refutando a leitura freudiana essencialista daquelas pulsões, Foucault remete aí a dualidade instinto de morte/instinto vital para a contradição nas relações sociais²¹. Se tal negatividade na concepção foucaultiana do humano poderá vir a ser substituída por uma abordagem mais alegre ou *esperançosa* por parte do último e até mesmo do segundo Foucault, mercê da sua viragem ao campo do político e de uma leitura da noção de resistência como princípio vital, é um tema que mereceria bem a pena explorar, sem que aqui possamos fazê-lo.

²⁰ Cf. Roberto Machado, *Ciência e saber: A trajetória da arqueologia de Foucault*, ob. cit., pp. 10-11.

²¹ “[...] il fallait renoncer au vieux thème de la solidarité, et admettre que l’homme pouvait et devait faire de l’homme une expérience négative, vécue sur le mode de la haine et de l’agression. Les psychologues ont donné à cette expérience le nom de l’ambivalence et ils y ont vu un conflit d’instincts. Son origine est, en réalité, dans la contradiction des rapports sociaux.” (Michel Foucault, *Maladie mentale et personnalité* [MMP], Paris, PUF, 1954, p. 87; obra cujo título Foucault modificaria, na segunda edição, para *Maladie mentale et psychologie*, publicada em 1966. Diga-se que Foucault começa por sublinhar a descoberta da pulsão de morte por Freud como a introdução na psicologia, de modo inaugural, de uma “potência do negativo“ (*ibid.*); o deslocamento da sua origem de um plano orgânico para o plano exterior do social é que vem constituir uma crítica clara ao imanentismo de Freud. Para uma análise da pulsão de morte, ver infra II., 4.

1. UM PENSAMENTO DA EXPERIÊNCIA

A arqueologia é um pensamento da experiência. Ela comunga com a tentativa, que de resto animava já a crítica à fenomenologia por parte das chamadas filosofias da existência²², de *pensar o actual*. Em Foucault, não obstante, esta demanda deve ser cruzada com o projecto de uma ontologia do presente²³. A arqueologia parte do campo da experiência histórica concreta, resgatando-a à sua conversão epistemológica, com o objectivo de perceber como chegámos ao que somos hoje, o que tornou possível o nosso momento histórico. Trata-se, igualmente, de abordar a experiência a partir de outro ponto de vista: não mais a experiência daquilo que aparece, da *aparência* enquanto aparecimento consumado dos fenómenos, mas sim do *aparecer*, na certeza de que a experiência não é, como queria Husserl, algo que se oferece ao conhecimento: a experiência resiste²⁴. Assim, a experiência que importa ao primeiro Foucault surge precisamente por contraponto àquela da qual a fenomenologia husserliana partia para uma descrição do modo como os objectos surgem *no seio* da consciência. A uma consciência como sede e origem do conhecimento, Foucault responde invertendo o ponto de partida: não mais o interior, mas o exterior à consciência, mostrando o sentido aqui enraizado e um sujeito, senão inteiramente passivo, que se limita a devolver o saber que as coisas contêm inscrito em si.

Àquela “filosofia da experiência, do sentido e do sujeito”, Foucault opunha, na introdução à edição inglesa da obra de Canguilhem *Le normal et le pathologique*, publicada em 1978, “uma filosofia do saber, da racionalidade e do conceito”, desposada por Canguilhem, na esteira de Comte, Bachelard, Cavailles ou Koyré²⁵, posicionando todavia essas duas direcções heterogéneas do pensamento francês a partir da recepção das *Cartesianische Meditationen* de Husserl em França, em 1931. A constatação desta matriz fenomenológica, tão bem recuperada por Philippe Sabot em “L’expérience, le savoir et l’histoire dans les premiers écrits de Michel Foucault”, servirá a este comentador para

²² De acordo com Gadamer, a crítica à fenomenologia considerava que esta, circunscrita ao campo da consciência, não podia pensar uma *experiência do actual*. Qualquer estudo das essências deveria antepor a estas o carácter primário da facticidade, da existência, reconhecendo, ao mesmo tempo, a impossibilidade de colocar a existência como mais um objecto cujo *eidós* seria possível intuir. Cf. Hans-Georg Gadamer, “The phenomenological movement”, in *Philosophical hermeneutics*, ed. e trad. David E. Linge, Berkeley-Los Angeles-Londres, Univ. of California Press, 1976, p. 135.

²³ Cf. e.g. “Qu’est-ce que les Lumières?”, in *DE*, t. IV, p. 687.

²⁴ Cf. J. M. Bragança de Miranda, *Analítica da actualidade*, Lisboa, Vega, 1994, p. 26.

²⁵ Michel Foucault, Introduction, in Georges Canguilhem, *On the normal and the pathological*, trad. Carolyn R. Fawcett, Dordrecht-Boston, D. Reidel, 1978, p. x; cf. também o último texto de Foucault, reformulando aquela introdução à edição inglesa da obra de Canguilhem *Le normal et le pathologique*, publicado em 1985 na *Revue de métaphysique et de morale* (*DE*, t. IV, p. 764).

equilibrar a primeira fase do pensamento de Foucault no *limite* entre uma filosofia da experiência e uma filosofia do saber, procurando pensar conjuntamente a experiência e o saber no elemento da história, indo beber tanto a Canguilhem como a Merleau-Ponty²⁶.

Sem desprimor de a arqueologia se dirigir à experiência histórica, interrogando as condições de possibilidade do paradigma moderno ou contemporâneo do saber, o primeiro Foucault parece privilegiar a experiência individual. O apelo a uma experiência individual, tão individual quanto solitária, acessível apenas a alguns (porventura não democratizável?), vai ser, como assinala Judith Revel, revisto para uma experiência colectiva. Da fase arqueológica para a fase genealógica, o que está em causa, também, é essa passagem de um plano individual para o colectivo: para ser plena, a experiência tem de escapar à pura subjectividade, tornando-se acessível a outros²⁷.

2. AS CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE OU O *A PRIORI* HISTÓRICO

“A medicina como ciência clínica apareceu sob condições que definem, com a sua possibilidade histórica, o domínio da sua experiência e a estrutura da sua racionalidade. Elas formam o seu *a priori* concreto que agora é possível desvelar, talvez porque esteja a nascer uma nova experiência da doença, oferecendo esta a possibilidade de uma reapreensão histórica e crítica daquela que rejeita no tempo.”²⁸

É num nível *profundo* que se encontra alojado o saber. O método arqueológico está assente no que podemos classificar como um duplo recuo: trata-se de um deslocamento do

²⁶ A obra destes dois autores responde desde logo a uma dupla insuficiência da fenomenologia: por um lado, a incapacidade desta em pensar o estatuto do conhecimento; por outro, a sua incapacidade em pensar a radicalidade da experiência. Em Merleau-Ponty, tal projecto seria consubstanciado numa análise do *vivido*; em Canguilhem, numa investigação das condições de possibilidade, em sentido kantiano, das ciências da vida, tomando em consideração o papel do *vivente*. Cf. Philippe Sabot, “L’expérience, le savoir et l’histoire dans les premiers écrits de Michel Foucault”, *Archives de philosophie*, n.º 2, t. 69, 2006, pp. 285-303: <http://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2006-2-page-285.htm> (acedido a 03-07-2017).

²⁷ Cf. Judith Revel, “Expérience”, in *Vocabulaire de Foucault*, Paris, Ellipses, 2002, p. 34. O que Revel aí diz é retirado da entrevista de Trombadori a Foucault, onde este declara: “Le rapport à l’expérience doit, dans le livre, permettre une transformation une métamorphose, qui ne soit pas simplement la mienne, mais qui puisse avoir une certaine valeur, un certain caractère accessible pour les autres, que cette expérience puisse être faite par autres. [...] cette expérience, enfin, doit pouvoir être liée jusqu’à un certain point à une pratique collective, à une façon de penser.” (*DE*, t. IV, p. 46).

²⁸ “La médecine comme science clinique est apparue sous des conditions qui définissent, avec sa possibilité historique, le domaine de son expérience et la structure de sa rationalité. Elles en forment l’*a priori* concret qu’il est possible maintenant de faire venir au jour, peut-être parce qu’une nouvelle expérience de la maladie est en train de naître, offrant sur celle qu’elle repousse dans le temps la possibilité d’une prise historique et critique.” (*NC*, p. xi).

nível da ciência para o do saber, da epistemologia para o nível mais fundo da arqueologia. Como nota R. Machado, enquanto crítica da racionalidade, a arqueologia *neutraliza* a cientificidade dos discursos que analisa²⁹, considerando-a porventura superficial face à profundidade da sua análise. Nem ciência nem epistemologia, portanto, antes propondo-se trazer à luz as condições de possibilidade dos discursos científicos ou epistemológicos em torno do homem, Foucault afirma a existência de um *a priori* histórico circunscrevendo os limites de cada *episteme*, leia-se, modo de ser da ordem explicativo da constituição de conhecimentos contemporâneos numa direcção convergente.

A constituição interna do *a priori* foucaultiano revela a filiação kantiana de Foucault, indicando o carácter histórico-crítico da arqueologia. Porém, a reformulação do tema do transcendental a que Foucault procede, deslocando-o do terreno da epistemologia para o da história, radicaliza a crítica kantiana, alterando por completo o seu sentido. Desde logo, como sublinha Béatrice Han, a abordagem de Foucault modifica o significado da experiência a partir de um ponto de vista não universalista e que, ao invés de identificar a experiência com o próprio conhecimento, a toma como um *medium* no qual vários objectos empíricos se dispõem. Este é um ponto de vista não já antecipatório, mas sim retrospectivo:

“A este respeito, Foucault inverte tanto a direcção do processo crítico como o significado da experiência: aí onde Kant soube *antecipar* a possibilidade de todo o conhecimento, prescrevendo de antemão as suas próprias leis, Foucault pretende antes partir de formas de conhecimento já constituídas, para definir *retrospectivamente* aquilo que as tornou possíveis. A experiência é, para Foucault, definida num sentido pré-crítico, um dado cujas condições de possibilidade têm de ser buscadas noutra lugar – no *a priori* histórico.”³⁰

Em *Naissance de la clinique*, o *a priori* é definido como entrelaçamento do que é *visto* com o que é *dito*. À primeira vista, julgámos não ser descabido entender esse laço entre olhar e linguagem como uma variação do laço kantiano entre sensibilidade e entendimento, bem expresso na primeira *Kritik*: *Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos*

²⁹ Cf. Roberto Machado, ob. cit., p. 11.

³⁰ Cf. Béatrice Han, *Foucault's critical project: Between the transcendental and the historical*, trad. Edward Pile, Stanford, Stanford University Press, 2002, p. 43: “On these points, Foucault thus reverses both the direction of the critical process and the significance of experience: where Kant sought to *anticipate* the possibility of all knowledge by prescribing to it in advance its own laws, Foucault instead intends to begin from already constituted forms of knowledge to define *retrospectively* that which rendered them possible. Thus experience is, for Foucault, who here intends it in a precritical sense, a given whose conditions of possibility must be searched for elsewhere – in the historical *a priori*”.

são cegas³¹. Sucede que na noção foucaultiana de *a priori* histórico o transcendental extravasa o plano estrutural do conhecimento humano, i.e., o plano antropológico do sujeito. Olhar e linguagem são posicionados num plano pré-epistemológico, pré-gnosiológico, pré-conceptual: aquilo que a ciência toma como objectos de investigação e aquilo que sobre eles é capaz de enunciar está sujeito a um jogo ontológico entre a visibilidade e a dizibilidade, onde se determina, aí sim, o que há a ver e a dizer³².

O *a priori* histórico concebido por Foucault refere-se já não à possibilidade de um conhecimento verdadeiro – e, nesse sentido, a uma *analítica da verdade* à maneira kantiana³³ – mas aos limites do conhecimento. Como nota Han, longe de ser numa entidade supra-histórica (à maneira do *a priori* histórico a que já Husserl aludia em *Der Ursprung der Geometrie*), este é um *a priori* completamente dado na história, que se transforma com a história, mas que de algum modo lhe subjaz... Motivando a passagem à segunda fase do seu pensamento, Foucault ter-se-á dado conta da ambiguidade aqui contida, ou do modo como a arqueologia pendia mais para um *excesso de transcendentalismo* do para uma historicização; ou ainda, se quisermos, de como a preocupação com o transcendental o aproximava do foco teórico da fenomenologia, embora lograsse dar uma resposta diferente a preocupações

³¹ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, trad. portuguesa Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, *Crítica da razão pura*, Lisboa, FCG, 1994, A 51, p. 89.

³² Sobre este problema, atente-se ao que diz B. Han ao analisar o conceito de *a priori* histórico conforme abordado no prefácio de *Les mots et les choses*, aí definido como *experiência da ordem*: “Foucault distinguishes himself from Kant by stating that order is ‘simultaneously’ the ‘secret network’ of things and the ‘grid’ imposed by the gaze that is turned upon them – Kant’s thesis, rather, would be that order is only ‘in things’ because it is in the gazer, or, more exactly, because ‘things’ themselves are constituted as objects of knowledge by the gaze.” (Béatrice Han, ob. cit., p. 41). Han recupera aqui a passagem do prefácio de *Les mots et les choses* onde a ordem é definida como sendo “à la fois ce qui se donne dans les choses comme leur loi intérieure, le réseau secret selon lequel elles se regardent en quelque sorte les unes les autres et ce qui n’existe qu’à travers la grille d’un regard, d’une attention, d’un langage; et c’est seulement dans les cases blanches de ce quadrillage qu’il se manifeste en profondeur comme déjà là, attendant en silence le moment d’être énoncé.” (Michel Foucault, *Les mots et les choses* [MC], Paris, Gallimard, 1966, p. 11). Paradoxo de uma ordem que independe mas depende do sujeito de conhecimento, cujo olhar ordenador vê e fala, enunciando uma ordem que, no escuro, aguarda a sua tomada de consciência?

³³ Decerto, em Kant, a imposição de limites ao conhecimento do sujeito de representação e a anteposição de um plano *nouménico* que é simultaneamente limite e fundamento do conhecimento fenoménico tornou finito o campo infinito da representação. Contudo, ao apontar no sentido da legitimação do conhecimento, o trabalho de Kant não representa propriamente uma contestação mas antes a inauguração de um procedimento de análise, uma investigação sobre a legitimidade dos modos históricos de conhecer (cf. “Qu’est-ce que la critique? (Critique et *Aufklärung*)” (1978), *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, ano 84, n.º 2, Paris, Armand Collin, 1980, p. 47). Não obstante, enquanto Kant distingira de modo inequívoco os planos empírico e transcendental, a herança crítica kantiana foi conduzida no sentido de uma *antropologização do transcendental*, na expressão de P. Roberto Frazão, permitindo a elevação da finitude a fundamento (cf. Paulo Roberto Frazão, *O conceito de homem em Les mots et les choses de Foucault*, dissertação de mestrado apresentada à FLUL, 2013, pp. 70-71). Decerto, é desta confusão entre o empírico e o transcendental que padece também a fenomenologia, caracterizada como um discurso *misto*, algo que é especialmente evidente na filosofia de Merleau-Ponty e na sua noção de um *cogito encarnado*. Veja-se, a este respeito, a crítica que Foucault dirige à *análise do vivido* no quarto parágrafo do cap. IX de *Les mots et les choses*, dedicado ao homem enquanto par empírico-transcendental (em especial pp. 331-333).

comuns. Assim, da arqueologia enquanto contra-fenomenologia³⁴, Foucault rumaria a uma genealogia como método de análise histórica que troca a origem (*Ursprung*) pelo postulado nietzscheano de uma proveniência múltipla (*Herkunft*)³⁵.

A arqueologia contesta justamente o postulado de que *existe conhecimento* para lhe sobrepor uma linguagem que escapa ao sujeito de representação e o condiciona no interior dos seus próprios limites. Entre Kant e Nietzsche, portanto, teve lugar a ruptura epistémica de que *Les mots et les choses* se ocuparão mas que era já anunciada no prefácio de *Naissance de la clinique*:

“Para Kant, a possibilidade e a necessidade de uma crítica estavam ligadas, através de certos conteúdos científicos, ao facto de que existe conhecimento. Nos nossos dias, elas estão vinculadas – Nietzsche, o filólogo, é testemunha – ao facto de que existe linguagem e de que, nas inúmeras palavras pronunciadas pelos homens – sejam elas racionais ou insensatas, demonstrativas ou poéticas – um sentido que nos domina tomou corpo, conduz a nossa cegueira, mas espera, na obscuridade, a nossa *tomada de consciência* para vir à luz e pôr-se a falar.”³⁶

Caberia perguntar: de onde ou como ocorre esta tomada de consciência a que aqui se alude? E que lugar detém, nesse contexto, a arqueologia enquanto método que nos revela tudo isto?

³⁴ Cf. Béatrice Han, ob. cit., pp. 4-6.

³⁵ Cf. “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, in *DE*, t. II (1972-1975), pp. 136-156. Atente-se ao que Foucault aí diz acerca do corpo: “Le corps: surface d’inscription des événements (alors que le langage les marque et les idées les dissolvent), lieu de dissociation du Moi (auquel il essaie de prêter la chimère d’une unité substantielle), volume en perpétuel effritement. La généalogie, comme analyse de la provenance, est donc à l’articulation du corps et de l’histoire. Elle doit montrer le corps tout imprimé d’histoire, et l’histoire ruinant le corps.” (*ibid.*, p. 143).

³⁶ “Pour Kant, la possibilité d’une critique et sa nécessité étaient liées, à travers certains contenus scientifiques, au fait qu’il y a de la connaissance. Elles sont liées de nos jours – et Nietzsche le philologue en témoigne – au fait qu’il y a du langage et que, dans les paroles sans nombre prononcées par les hommes – qu’elles soient raisonnables ou insensées, démonstratives ou poétiques – un sens a pris corps qui nous surplombe, conduit notre aveuglement, mais attend dans l’obscurité notre *prise de conscience* pour venir à jour et se mettre à parler.” (*NC*, p. xii, sublinhados nossos).

3. UMA CONCEPÇÃO ESPACIAL DE SABER

A elevação do espaço, ou dos espaços, é a resposta de Foucault à concepção temporal, contínua e teleológica da história³⁷, a própria noção de saber que alimenta a arqueologia remetendo para uma espacialidade: com especial incidência em *Les mots et les choses*, Foucault ilustra essa espacialidade intrínseca à constituição do conhecimento jogando com as expressões *tábua, tabela, quadro, mesa*. No prefácio, referindo-se ao método arqueológico, escreve:

"Uma tal análise não releva da história das ideias ou das ciências: é antes um estudo que se esforça por perceber a partir de que coisa é que foram possíveis teorias e conhecimentos; segundo que espaço de ordem se constituiu o saber; com base em que *a priori* histórico e em que elemento de positividade puderam surgir ideias, constituir-se ciências, reflectir-se experiências em filosofias, formar-se racionalidades, para talvez se desarticulem e bem depressa se desvanecerem"³⁸.

Detenhamo-nos nesta noção: *espaço de ordem*. *Espaço*: o saber é entendido como um espaço onde aparecem coisas, campo de jogo entre as posições assumidas pelos objectos e pelo sujeito cognoscente. No campo do saber, não deve ser dada primazia nem ao sujeito nem ao objecto: aquilo que é decisivo é o cenário, irremediavelmente espacial, do encontro entre eles. No esquema arqueológico, a disposição espacial do saber é condição de possibilidade tanto dos objectos como do sujeito, esclarecendo o sentido do *a priori* foucaultiano. É o que nota Diogo Sardinha:

³⁷ Em *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*, Diogo Sardinha chama justamente a atenção para a importância da espacialidade neste pensamento: "[...] Foucault ravale la dimension temporelle de l'histoire, associée selon lui à l'idée d'une durée unique et persistante. À celle-ci il préfère une dimension spatiale, dans laquelle se jouent les apparitions et disparitions, les ombres et les lumières, les lieux, les non-lieux, les «autres lieux». [...] Nous voilà à nouveau poussés loin de la temporalité, et reconduits cette fois à un autre versant de l'ordre, celui d'une raison spatiale qui commande l'intelligence des métamorphoses." (Diogo Sardinha, *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 27).

³⁸ "Une telle analyse, on le voit, ne relève pas de l'histoire des idées ou des sciences: c'est plutôt une étude qui s'efforce de retrouver à partir de quoi connaissances et théories ont été possibles; selon quel espace d'ordre s'est constitué le savoir; sur fond de quel *a priori* historique et dans l'élément de quelle positivité des idées ont pu apparaître, des sciences se constituer, des expériences se réfléchir dans des philosophies, des rationalités se former, pour, peut-être, se dénouer et s'évanouir bientôt." (MC, p. 13). Foucault parece usar aqui o termo "saber" de uma forma «solta» que o indicia como conhecimento. Sobre a distinção entre saber e conhecimento, veja-se "Qu'est-ce que la critique?", conferência de 1978 onde Foucault isenta o saber da perspectiva de legitimação que caracteriza o conhecimento; resume o saber a todos os procedimentos e efeitos de conhecimento aceites num determinando momento e domínio, estabelecendo um nexos impossível de desfazer entre saber e poder; e define ainda a arqueologia como o estudo das condições de aceitabilidade de um sistema de positivities a partir desse nexos.

“No esquema arqueológico, nem o sujeito nem o objecto detêm a primazia: o que é fundamental são as condições extrínsecas tanto a um como a outro, que tornam possível a sua existência e a sua relação. Conhecer é uma actividade que depende sempre de outra coisa que não de uma faculdade do sujeito ou de uma determinação do objecto. O sujeito, o objecto e as ligações entre eles não existem senão num plano secundário, superficial, derivado da base que permite o seu encontro e mesmo a sua definição a partir deste encontro. O plano disposicional precede tudo aquilo que pode existir concretamente no campo do saber, razão pela qual Foucault lhe chama um *a priori*.”³⁹

Trata-se, como diz Sardinha no mesmo passo, de uma *instância de doação*. Será ela tanto mais fundamental porquanto profunda? Gostaríamos de relevar esta ligação entre a profundidade e o *a priori*: o que torna possível parece sempre encontrar-se *mais abaixo*, parecendo ainda dar sentido ao termo *arqueologia*⁴⁰.

Se a dicotomia superfície/profundidade alimenta, efectivamente, a obra de Foucault, ela joga-se na arqueologia de um modo particular e, diríamos, não sem alguma contradição: por um lado, há uma base que dita toda a superfície, abrangendo objectos e sujeitos. Que diferença há entre eles neste nível? Será ilegítimo assumir o sujeito como mais um entre os objectos tornados possíveis pelo fundo ou, pelo contrário, aquela *disposição fundamental* lança-os já para as suas respectivas posições? Por outro lado, o método arqueológico recua, como dissemos, mas também se nega recuar: a arqueologia, veremos a seguir, recusa ir além do discurso, escolhe mantê-lo na sua materialidade, não quer entendê-lo como *uma espessura a atravessar*. Trata-se da negação da ideia de que o sentido se aloja numa qualquer

³⁹ “Par ailleurs, la disposition est non seulement condition de possibilité des objets, mais encore do sujet et des méthodes et concepts employés. Dans le schème archéologique, ni le sujet ni l’objet n’ont la primauté. Fondamentales sont les conditions extrinsèques à l’un comme à l’autre et qui rendent possible leur existence et leur entrée en relation. Connaître est une activité qui depend toujours d’autre chose que d’une faculté du sujet ou d’une détermination de l’objet. Le sujet, l’objet et les liens entre eux n’existent que sur un plan secondaire, superficiel, dérivé de l’assise qui seule permet leur rencontre, et même leur définition dans cette rencontre. Le plan dispositionnel précède tout ce qui peut exister concrètement dans le champ du savoir, et c’est pourquoi Foucault l’appelle un *a priori*.” (Diogo Sardinha, ob. cit., pp. 40-41).

⁴⁰ Pondo de parte a discussão sobre o carácter geológico da arqueologia, que Foucault sempre negou mas que se nos afigura evidente em muitos momentos (cf., a este respeito, *e.g.*, P. Roberto Frazão, ob. cit., pp. 43-44), J. Revel refere-se a uma dupla etimologia da arqueologia – *archè* e *arquivo* – que rejeita a noção de origem como qualquer metáfora geológica, ao mesmo tempo que define o arquivo como aquilo que regista os novos objectos de conhecimento e dita as regras de aparecimento/desaparecimento dos enunciados. Estes devem ser entendidos como coisas mas também acontecimentos; não como documentos mas antes *monumentos*. “Faire l’archéologie de cette masse documentaire”, diz Revel, “c’est chercher à en comprendre les règles, les pratiques, les conditions et le fonctionnement.” (J. Revel, *Expériences de la pensée: Michel Foucault*, Paris, Bordas, 2005, p. 63).

profundidade; um *jogo de crianças*, expressão com que Foucault define, nessa época, a ideia de profundidade associada à interioridade, a partir de Nietzsche:

“Há em Nietzsche uma crítica da profundidade ideal, da profundidade de consciência, que ele denuncia como uma invenção dos filósofos; esta profundidade seria uma busca pura e interior da verdade. Nietzsche mostra como ela implica a resignação, a hipocrisia, a máscara”⁴¹

Note-se como o conceito de profundidade não é invalidado, mas apenas uma sua acepção, ligada a uma outra acepção que se quer banir: a de uma “busca pura e interior da verdade”. Pelo contrário, a profundidade tem de entender-se como exterioridade absoluta. Ao recuperar a analogia nietzscheana do intérprete como um *escavador das profundezas* e ao caracterizar o trabalho de escavação como uma descida que visa “restituir a exterioridade resplandecente que foi coberta e enterrada”, Foucault justifica a designação do seu método como arqueológico: ir ao fundo, para mostrar que só existe superfície. A profundidade não passa de uma *dobra* da superfície⁴².

Do exposto, a negação ontológica da profundidade parece conviver, em Foucault, com a afirmação metodológica de um espaço profundo. Como, portanto, entender a opção metodológica pelo posicionamento desses dois planos, afirmando a prevalência de um, o fundo, sobre a superfície?

⁴¹ “Il y a chez Nietzsche une critique de la profondeur idéale, de la profondeur de conscience, qu’il dénonce comme une invention des philosophes ; cette profondeur serait recherche pure et intérieure de la vérité. Nietzsche montre comment elle implique la résignation, l’hypocrisie, le masque” (Michel Foucault, “Nietzsche, Freud, Marx”, in *DE*, t. I, p. 568); a expressão que referimos antes, “un jeu d’enfant”, encontra-se na p. 569. A conferência em questão teve lugar em Royaumont, em 1964, mas só foi editada em 1967.

⁴² Cf. *ibid.*, p. 568: “[...] restituer l’extériorité étincelante qui a été recouverte et enfouie. C’est que, si l’interprète doit aller lui-même jusqu’au fond, comme un fouilleur, le mouvement de l’interprétation est au contraire celui d’un surplomb, d’un surplomb de plus en plus élevé, qui laisse toujours au-dessus de lui s’étaler d’une manière de plus en plus visible la profondeur; et la profondeur est maintenant restituée comme secret absolument superficiel, de telle sorte que l’envol de l’aigle, l’ascension de la montagne, toute cette verticalité si importante dans *Zarathoustra*, c’est, au sens strict, le renversement de la profondeur, la découverte que la profondeur n’était qu’un jeu, et un pli de la surface”. É algo que podemos transpor para a noção de profundidade orgânica tematizada em *Naissance de la clinique* – noção central, pois é a partir dela que o espaço do organismo adquira a sua espacialidade plena –, concebendo-a como um espaço superficial de *infinitas dobras*...

4. A LINGUAGEM NA ARQUEOLOGIA

Nos vários estudos que a arqueologia se propõe – sobre a loucura, a clínica ou as ciências humanas –, esses objectos são, como vimos, efeitos de superfície de algo mais profundo. Com o objectivo de perceber o processo de produção do conhecimento, Foucault parte do conjunto de enunciados que integram as várias formações discursivas – tome-se como exemplo a clínica, que não se reduz ao discurso médico, nem é a cobertura exhaustiva daquilo que sobre a doença e o corpo se disse numa determinada época⁴³. Algo que resultava muito claro da leitura da *Histoire de la folie* aplica-se também à clínica: a loucura, a clínica, não têm existência fora dessa plethora de enunciados: são estes que as modulam enquanto objectos. A arqueologia pretere, pois, as coisas em prol do discurso, constituindo-se como um elogio da linguagem na sua impessoalidade, uma linguagem autonomizada de qualquer “Eu falo”. Recusa, por isso, a ultrapassagem do discurso rumo a um nível pré-discursivo, o reino das *coisas mesmas*:

“[manter o discurso] na sua consistência, fazê-lo surgir na complexidade que lhe é própria. Numa palavra, quer-se, integralmente, evitar as «coisas». «Despresentificá-las». [...] Substituir o tesouro enigmático das «coisas» anteriores ao discurso pela formação regular dos objectos que só nele se delineiam. Definir esses *objectos* sem referência ao *fundo das coisas*, mas relacionando-os com o conjunto de regras que permitem formá-los como objectos de um discurso e que constituem, assim, as suas condições de aparecimento histórico. Fazer uma história dos objectos discursivos que não os enterrasse na profundidade comum de um solo originário, mas desenvolveria o nexos das regularidades que regem a sua dispersão”⁴⁴.

Não são as coisas que são anteriores ao discurso: a linguagem é anterior às coisas. Existiriam coisas se não falássemos? “Sem nome para as nomear, as coisas permaneceriam

⁴³ Sobre a formação discursiva analisada em *Naissance de la clinique*, diz Foucault: “Elle est bien plus large que le discours médical au sens strict du terme (là théorie scientifique de la maladie, de ses formes, de ses déterminations, et des instruments thérapeutiques); elle englobe toute une série de réflexions politiques, de programmes de réforme, de mesures législatives, de règlements administratifs, de considérations morales, mais, d’un autre côté, elle n’intègre pas tout ce qui, à l’époque étudiée, pouvait être connu au sujet du corps humain, de son fonctionnement, de ses corrélations anatomophysiologiques, et des perturbations dont il pouvait être le siège.” (“Sur l’archéologie des sciences: Réponse au Cercle d’épistémologie”, in *DE*, t. I, p. 722).

⁴⁴ “[Maintenir le discours] dans sa consistance, de le faire surgir dans la complexité qui lui est propre. En un mot, on veut, bel et bien, se passer des «choses». Les «dé-présentifier». [...] Substituer au trésor énigmatique des «choses» d’avant le discours, la formation régulière des objets qui ne se dessinent qu’en lui. Définir ces *objets* sans référence au *fond des choses*, mais en les rapportant à l’ensemble des règles qui permettent de les former comme objets d’un discours et constituent ainsi leurs conditions d’apparition historique. Faire une histoire des objets discursifs qui ne les enfoncerait pas dans la profondeur commune d’un sol originnaire, mais déploierait le nexus des régularités qui régissent leur dispersion.” (*AS*, p. 65).

na noite”, diz Foucault em *Raymond Roussel*⁴⁵. Por outro lado ainda, *Naissance de la clinique* inaugura a concepção de uma *linguagem das coisas*, como assinala Jacques Revel, como resultado do deslocamento de uma história da sensibilidade – necessariamente centrada num sujeito de percepção – para o estabelecimento de regimes de visibilidade⁴⁶.

Se os enunciados apresentam uma dispersão essencial, é no entanto possível denotar as regularidades que aí se desenham. A arqueologia não se queda, como vemos, por uma análise das leis internas de composição de um discurso, mas pretende cruzá-la com os seus efeitos práticos, ao nível da formação de objectos ditos científicos: a dimensão histórica das disciplinas. Só a arqueologia pode dar conta da *existência de facto* de uma ciência, nas vicissitudes que envolvem o seu aparecimento histórico⁴⁷, o que em muito se deve a uma outra definição, a do saber não como soma de conhecimentos mas como esquivando-se ao critério da racionalidade. O saber é o conjunto dos “objectos, tipos de formulação, conceitos e opiniões, tal como são investidos numa ciência, numa receita técnica, numa instituição, numa narrativa romanesca, numa prática jurídica ou política, etc.”⁴⁸.

Também por isso, Foucault mantém, nesta altura, uma relação ambígua com o estruturalismo: o primado concedido à linguagem enquanto fonte de sentido na qual o sujeito se encontra desde logo inscrito⁴⁹, e, ao nível metodológico, um recorte de conjunto em que os domínios económico, social, político ou cultural concorrem para uma mesma ruptura bastam para afirmar um Foucault estruturalista? É sobretudo a noção de *episteme*, enquanto horizonte epistemológico, traçado dos limites do que é possível dizer numa determinada época, que nos

⁴⁵ “Et pourtant sans nom pour les nommer, les choses resteraient dans la nuit.” (Michel Foucault, *Raymond Roussel [RR]*, Paris, Gallimard, 1963, p. 208; cf. também Nuno Melim, *Visível & enunciável: Uma derrota por Foucault*, Lisboa, Fim de Século-Centro de Filosofia das Ciências da Universidade de Lisboa, 2012, p. 59).

⁴⁶ Cf. Jacques Revel, “Le moment historiographique”, in Luce Giard (dir.), *Michel Foucault: Lire l’oeuvre*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992, p. 91; cf. também *NC*, p. x: “[...] ce langage des choses”.

⁴⁷ Cf. “Sur l’archéologie des sciences: Réponse au Cercle d’*épistémologie*”, ob. cit., em especial p. 723.

⁴⁸ “[...] un savoir (quand on considère ces objets, types de formulation, concepts et opinions, tels qu’ils sont investis dans une science, dans une recette technique, dans une institution, dans un récit romanesque, dans une pratique juridique ou politique, etc.)” (*ibid.*, p. 723). Esta definição de saber é fundamental para conseguirmos articular o trabalho de Foucault nos anos 60, na sua atenção tanto à ciência como à literatura, reconduzindo a variedade da análise a um único pensamento.

⁴⁹ O recuo da actividade intencional da consciência para a análise dos seus produtos parece representar no estruturalismo uma espécie de “*epoché* às avessas”, conforme a classifica A. Simonis (cf. *Introdução ao estruturalismo*, trad. Manuel de Castro, 2.^a ed., Lisboa, Moraes Editores, 1979, pp. 146-153), sem negar, no entanto, a intencionalidade da consciência ou a própria consciência mas sim o seu *vivido* (considerado por Lévi-Strauss como uma “sentimentalidade” que «infecta» o método estrutural) e o estatuto de centro da totalização do sentido. Simonis dá ainda conta de como a fenomenologia se defendeu, relevando o seu contributo para a crítica que o estruturalismo pôde empreender e para a falta de radicalização da sua empresa. Nessa medida, o estruturalismo poderia resumir-se a uma *fenomenologia da estrutura* (cf. Enzo Paci, “Antropologia strutturale e fenomenologia”, *apud ibid.*, p. 150).

parece poder ser lida à maneira de uma *estrutura* de sentido, porventura de um estádio mais *selvagem* do pensamento (Lévi-Strauss)⁵⁰.

Em resposta à temporalização uniforme do estruturalismo, a arqueologia privilegia a descontinuidade histórica e as rupturas. Foucault rejeita a formalização estrutural: ao invés das leis de construção do discurso, procura as suas condições de existência⁵¹ a partir de um *a priori* não formal. Nesta linha, o corte de Foucault com o estruturalismo pode ser entendido a partir da importância, de que vimos tentando dar conta, que o histórico – num sentido não historicista mas da sua concreticidade – assume progressivamente na sua obra. Esse é, de resto, o parecer de Revel, quando afirma que a deserção foucaultiana do estruturalismo está relacionada com o carácter a-histórico da estrutura, correspondente ao privilégio clássico do sujeito: “A estrutura torna-se o fundo de toda a realidade material, a instância de determinação a partir da qual a história deve ser pensada, mas que representa o ponto cego desta história, a sua exterioridade absoluta: em suma, uma instância de determinação que escapa ao seu próprio poder”. Note-se ainda, acompanhando Revel, que o abandono do estruturalismo é *sine qua non* do esbatimento, na obra de Foucault, da distinção entre os planos discursivo e não discursivo: a análise das camadas discursivas é estéril quando não acompanhada por uma análise das práticas institucionais, sociais e políticas. É justamente o conseguido isomorfismo entre os dois planos que faz a definição de história em Foucault⁵².

Dreyfus e Rabinow consideram *Naissance de la clinique* o mais estruturalista dos livros de Foucault: baseiam a sua tese no repúdio hermenêutico que Foucault aí expressa, logo no prefácio⁵³. Inaugurando a arqueologia enquanto método, *Naissance de la clinique* marcaria

⁵⁰ Foucault iria assim ao encontro do postulado ideológico estruturalista da estrutura como *pensamento selvagem* (cf. Acílio Estanqueiro da Rocha, *Problemática do estruturalismo: Linguagem, estrutura, conhecimento*, Lisboa, INIC, 1988, p. 335). A partir desta noção de *episteme*, é imputada a Foucault uma concepção epifenomenalista da história, próxima dos *paradigmas* kuhnianos, incapaz de relevar o dinamismo das estruturas (um estruturalismo estático, portanto) e a importância da *praxis* humana. No limite, afirma Estanqueiro da Rocha citando Piaget, a arqueologia foucaultiana da razão mostra que *a razão se transforma sem razão*, o aparecimento e desaparecimento epistémico permanecendo carentes de explicação (cf. *ibid.*, p. 363). Pela nossa parte, esta eventual equivalência entre estrutura e *episteme* não ignora o que Foucault alegava na conclusão de *L'archéologie du savoir* para se defender da acusação estruturalista: “Et vous me rendrez facilement cette justice que je n'ai pas employé une seule fois le terme de structure dans *Les mots et les choses*.” (AS, p. 261).

⁵¹ Cf. Acílio Estanqueiro da Rocha, *ob. cit.*, p. 335.

⁵² Cf. J. Revel, *Expériences de la pensée: Michel Foucault*, *ob. cit.*, pp. 56-57: “C'est la structure qui devient le fond de toute réalité matérielle, l'instance de détermination à partir de laquelle doit être pensée l'histoire, et qui, pourtant, représente le point aveugle de cette histoire, son extériorité absolue: en somme, une instance de détermination qui échappe à son propre pouvoir”.

⁵³ Cf. H. Dreyfus e P. Rabinow, *ob. cit.*, p. 12. Dreyfus e Rabinow posicionam o primeiro Foucault no cruzamento entre o estruturalismo e a hermenêutica, que consideram as hipóteses válidas, à época, para uma filiação teórica. A passagem da arqueologia, caracterizada por um quase-estruturalismo e uma quase-hermenêutica foucaultianas à genealogia tem justamente como condição o abandono tanto de uma como de outra destas tendências, inaugurando, aí sim, a independência teórica de Foucault. A aportação original de

assim a passagem de uma hermenêutica ainda muito vincada em *Histoire de la folie* para uma análise estruturalista capaz de demonstrar a arbitrariedade fundamental das estruturas ou paradigmas médicos aí estudados por Foucault, a viragem objectiva da medicina resultando apenas de uma *reorganização sintáctica* da doença.

Se, para Dreyfus e Rabinow, a influência da ontologia hermenêutica captura toda a possível influência da fenomenologia no pensamento de Foucault, poderíamos talvez, muito sumariamente, acrescentar ao alegado estruturalismo de Foucault a influência da teoria merleau-pontiana da linguagem. Merleau-Ponty teria sido, aliás, o primeiro a problematizar a linguagem no contexto do sujeito e do sentido a partir de Saussure⁵⁴. De facto, o pensamento de Merleau-Ponty chega, numa fase intermédia, a aproximar-se do estruturalismo, através de uma *fenomenologia da palavra* que releva a linguagem como sistema de diferenças entre signos e define as palavras como sistemas de poder interligados⁵⁵. A questão da origem do sentido é deste modo deslocada do sujeito para as palavras, que se vêem assim *grávidas de sentido* e que, uma vez pronunciadas por um sujeito falante, o surpreendem e lhe direcionam o pensamento. Não obstante, Merleau-Ponty parece concluir, como Husserl, pelo primado do sujeito falante, uma vez que a linguagem nos excede mas que a sua existência depende sempre do nosso recurso a ela. Mais, a sua concepção da linguagem surge naturalmente em linha com o seu universo teórico: o corpo e a sua consciência, a situação no mundo..., reconduzindo a reflexão linguística a uma análise do *vivido*. É por isso que o ser da linguagem pode ser definido como uma *lógica encarnada*, ou que a dimensão *vivida* da palavra se sobrepõe a qualquer outra; se a linguagem convoca a minha voz, é na medida em que tento a todo o momento responder à minha situação ou à intenção de dizer algo. A experiência do *momento vivido do falar* (que representa também o terreno privilegiado da intersubjectividade) acabaria assim por ser muito mais importante para Merleau-Ponty do que a ideia, cara a Foucault, de que *somos falados*.

Numa leitura que coloca o anti-humanismo de Foucault na dependência da concepção positiva de linguagem que vimos de expor, Fernando Cascais e J. Bragança de Miranda

Foucault – o *dechiffrement*, que entende uma inteligibilidade de tipo diferente do hermenêutico nas práticas sociais – só tem lugar a partir do seu desprendimento tanto do estruturalismo como da hermenêutica.

⁵⁴ Das aulas de Merleau-Ponty, Foucault recordaria: “Apareceu assim o problema da linguagem, e verificou-se que a fenomenologia não era capaz de dar conta, pelo menos tão bem como a análise estrutural, dos efeitos de sentido que poderiam ser produzidos por estruturas de tipo linguístico, estruturas essas onde o sujeito, no sentido da fenomenologia, não intervinha como doador de sentido.” (*apud* J. M. Bragança de Miranda, *Análítica da actualidade*, ob. cit., p. 54).

⁵⁵ Cf. Maurice Merleau-Ponty, “Sur la phénoménologie du langage”, in AAVV, *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1952, pp. 89-109; cf. também Donald A. Landes, *The Merleau-Ponty dictionary*, London-New York, Bloomsbury, 2013.

creem ser a partir desta abordagem arqueológica da linguagem que deve enquadrar-se a crítica foucaultiana à subjectividade. Foucault só pode perceber a formação dos vários campos de saber se recuar do ponto de vista do sujeito que neles atua para um plano em que este é equiparado a outros conjuntos de práticas discursivas. É um velho problema, afirmou Foucault em *Qu'est-ce qu'un auteur?* :

“Não mais pôr a questão: como é que a liberdade de um sujeito se pode inserir na espessura das coisas e dar-lhe sentido, como é que ela pode animar, a partir do interior, as regras de uma linguagem e tornar desse modo claros os desígnios que lhe são próprios? [...] Trata-se de retirar ao sujeito (ou ao seu substituto) o papel de fundamento originário e de o analisar como uma função variável e complexa do discurso.”⁵⁶

Em suma, nesta anteposição da linguagem ao sujeito – *o sujeito é constituído pela linguagem* – consistiria aquela fenomenologia radicalizada que Cascais e Bragança de Miranda imputam ao primeiro Foucault, consubstanciando a sua crítica à intencionalidade husserliana, por um lado (deslocando a constituição de sentido para o lado de uma experiência exterior), e conferindo, por outro lado, uma nova matiz à analítica existencial heideggeriana, a partir de uma ontologia da linguagem que se sobrepõe ao sujeito⁵⁷. Os enunciados a que a arqueologia se dedica não remetem a qualquer consciência; enquanto acções não-intencionais, eles são definidos como *práticas* antepostas aos objectos de que falam e que assim formam⁵⁸. São, por isso mesmo, anteriores a qualquer relação entre um sujeito e um objecto, justificando aquele nível profundo que é o do saber. Assim, ainda que a arqueologia privilegie o plano da significação em relação à percepção, ao pretendermos aproximá-la da fenomenologia estática de Husserl – mormente das *Logische Untersuchungen* (1900-1901), obra que antecede a teoria do ego transcendental, formulada apenas nas *Ideen* (1913) –, o materialismo em que assenta a concepção arqueológica de linguagem revelar-se-ia incompatível com uma ontologia das idealidades significativas à maneira daquela.

⁵⁶ “Il d’agit de retourner le problem traditionnel. Ne plus poser la question: comment la liberté d’un sujet peut-elle s’insérer dans l’épaisseur des choses et lui donner sens, comment peut-elle animer, de l’intérieur, les règles d’un langage et faire jour ainsi aux visées qui lui sont propres? [...] Bref, il s’agit de d’ôter au sujet (ou à son substitute) son rôle de fondement originaire, et de l’analyser comme une fonction variable et complexe du discours.” (Michel Foucault, *Qu’es-ce qu’un auteur?*, in *DE*, t. I, pp. 810-811; trad. portuguesa, *O que é um autor?*, ob. cit., pp. 69-70).

⁵⁷ Cf. José A. Bragança de Miranda e António Fernando Cascais, ob. cit., p. 18.

⁵⁸ Cf. *AS*, p. 65.

4.1. VER E DIZER: A ARQUEOLOGIA EM *NAISSANCE DE LA CLINIQUE*

Conforme expressa em *Les mots et les choses*, a ordem é definida como uma relação variante entre as palavras e as coisas, num nível anterior à experiência. Aquilo que é enunciado no título de *Les mots et les choses* constitui, pois, o programa de *Naissance de la clinique*, onde visível e enunciável são já posicionados como o solo arqueológico do saber; das suas sucessivas combinações brotam os vários modos de ser da ordem. Não será, afinal, em *Naissance de la clinique* que é engendrada a noção de *episteme* de que se nutre a obra seguinte?

O programa arqueológico de *Naissance de la clinique* é muito claro: pretende “dirigir-se à região em que as ‘coisas’ e as ‘palavras’ ainda não se separaram, onde, ao nível da linguagem, modo de ver e modo de dizer ainda se pertencem”⁵⁹. *Nível da linguagem*, decerto, mas também *configuração surda*: “a configuração surda em que a linguagem se apoia, a relação de situação e de postura entre o que fala e aquilo de que se fala”⁶⁰. *Configuração surda* que alude ao espaço e ao que nele *se dá a ver*, mas também ao modo como nesse espaço os elementos se encontram posicionados, *distribuídos*⁶¹. Alude-se aqui à nova distribuição do visível e do invisível, correspondendo àquilo que, sendo visto, pode ser dito, e ao que, não podendo ver-se, deve ser silenciado: “Será preciso questionar a distribuição originária do visível e do invisível, na medida em que está ligada à separação entre o que se enuncia e o que é silenciado: surgirá então, numa figura única, a articulação da linguagem médica com o seu objecto”⁶².

⁵⁹ “[...] s’adresser à cette région où les ‘choses’ et les ‘mots’ ne sont pas encore séparés, là où s’appartiennent encore, au ras du langage, manière de voir et manière de dire.” (NC, p. vii; trad. portuguesa Roberto Machado, *O nascimento da clínica*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, p. ix).

⁶⁰ “Ce qui a changé, c’est la configuration sourde où le langage prend appui, le rapport de situation et de posture entre ce qui parle et ce dont on parle.” (NC, p. vii).

⁶¹ De facto, a alusão às noções de *situação* e de *postura* entre o médico e a doença não pode passar despercebida, já que antecipa o grosso das análises do segundo Foucault em torno da acção dos espaços sobre os indivíduos. E talvez se trate mesmo da reacção de Foucault à fenomenologia, na sua tendência para a *erotização* da relação médico-doente. Assim, ao invés de considerar que a medicina moderna nasce de uma maior aproximação entre os dois corpos, encontro de *rostos*, deveríamos antes conseguir derivá-la do jogo espacial que favorece uma determinada visibilidade e, por conseguinte, uma determinada produção de conhecimento. É o que Foucault nota a respeito da psicanálise no texto “Nietzsche, Marx, Freud”: “Il faudrait rappeler la spatialité, après tout très matérielle, à laquelle Freud a attaché tant d’importance, et qui étale le malade sous le regard surplombant du psychanalyste.” (DE, t. I, p. 569). Além disso, a noção de espaço disciplinar desenvolvida em *Surveiller et punir*, estaria já a operar em *Naissance de la clinique*, a partir da clínica enquanto reorganização do espaço hospitalar.

⁶² “Il faudra questionner la distribution originnaire du visible et de l’invisible dans la mesure où elle est liée au partage de ce qui s’énonce et de ce qui est tu : alors apparaîtra, en une figure unique, l’articulation du langage médical et de son objet.” (NC, p. vii).

A complementaridade estabelecida entre ver e dizer não invalida, no entanto, a primazia alternada, de acordo com três experiências históricas principais: a medicina clássica, cujo paradigma é eminentemente linguístico; a experiência clínica, onde se denota um equilíbrio entre ver e dizer, que se fundam reciprocamente; por fim, justificando o triunfo da visibilidade, a anátomo-clínica enquanto experiência médica moderna, que antepõe o olhar àquilo que sobre um objecto é possível dizer: a percepção deve fundar o conhecimento. Esta é também a passagem de uma era ideal, dominada por uma concepção metafísica da doença, para uma era em que a doença pode ser observada no espaço concreto do corpo. O anterior olhar de superfície – a superfície do corpo vivo ou a superfície da tabela de classificação nosológica – dá lugar a um olhar em profundidade –, a observação permitida pela dissecação do cadáver pondo a nu a espessura orgânica de que a doença se reveste.

A visibilidade parece tender, pois, a assumir-se como elemento dominante em *Naissance de la clinique*, o livro revelando que a medicina avançou por um progressivo triunfo da visibilidade. Não sendo um manifesto empirista o que está em jogo em *Naissance de la clinique*, também não é o óbvio empirismo desta clínica aquilo que Foucault contesta à historiografia médica, mas antes a visão retrospectiva de ela ter descoberto o plano do visível. A clínica não inaugurou uma era de visibilidade – a clínica tornou visível o que até aí era invisível: o interior orgânico e, com ele, a própria morte. O mais importante aí é a postulação de uma dialéctica visível/invisível que caracteriza a *episteme* moderna: é que, se o visível possibilita o conhecimento, para além desse visível, mais abaixo, o invisível é o plano fundamental. Assim, da nova distribuição da relação entre visível e invisível, uma nova luz sobre algo até aí oculto resultará na adopção do paradigma médico de um *invisível visível*.

B. Han releva a proximidade do prefácio de *Naissance de la clinique* com os temas merleau-pontianos, desde logo a indissociabilidade entre ver e dizer (*Le visible et l'invisible*, onde a visão surge estruturada como linguagem) e o seu estatuto de condição de possibilidade do discurso teórico; dada a importância que o tema da percepção assume em *Naissance de la clinique*, Han chega a colocar a hipótese de a arqueologia poder ser lida como um prolongamento da *Phénoménologie de la perception*, identificando as variações históricas das estruturas perceptivas num dado campo científico. *Naissance de la clinique* viria destarte a constituir uma fenomenologia da percepção aplicada⁶³. Esta hipótese encontra o seu principal entrave na ausência, neste livro, de qualquer referência ao horizonte do *corpo próprio*. Mas não só: como é próprio da arqueologia, Foucault recua. Como reconhece Han, o *a priori* –

⁶³ Cf. Béatrice Han, ob. cit., p. 49.

noção que seria, de resto, incompatível com o pensamento de Merleau-Ponty, a menos que Foucault o tomasse à maneira de uma *origem*⁶⁴ – detém uma anterioridade fundamental face a todas as percepções, tornando-as possíveis e regendo-as no seu funcionamento. Assim, as estruturas do visível e do invisível, do dito e do não-dito colocam o sujeito que vê e que enuncia na dependência de algo que o excede: longe de serem entendidas como um dado ontológico, as estruturas da percepção são elas próprias históricas. No contexto da *historicização do transcendental* foucaultiana, tanto o conhecimento como a relação com o *corpo próprio* dos sujeitos são condicionados por *pré-condições epistémicas*⁶⁵.

Tornaremos às relações entre olhar e linguagem em *Naissance de la clinique* na última parte deste trabalho, quando procurarmos aclarar a especificidade do olhar médico. Até lá, note-se o seguinte: é tentador e ao mesmo tempo fácil entendermos o privilégio do olhar, de um espaço constituído pela percepção, sobre a linguagem. Isso corresponde, de resto, à ideia estabelecida de que a medicina moderna resultou de uma sobreposição da experiência à teoria. Justamente, é preciso lembrarmos que o primeiro Foucault procura elevar a linguagem. Neste sentido, não é a tese da progressiva visibilidade obtida pela medicina que é nova, mas a ideia de que o olhar médico não vai sem uma linguagem a acompanhá-lo: *não há percepção muda ou pura*, como nota Nuno Melim: “Não há olhar absolutamente puro. Não há olhar puro. O olhar está sempre já codificado”⁶⁶. Uma espacialização só vale enquanto tal contanto que aliada a uma verbalização. É por isso que Foucault afirma:

“É preciso que nos coloquemos e, de uma vez por todas, nos mantenhamos ao nível da *espacialização* e da *verbalização* fundamentais do patológico, aí onde nasce e se recolhe o olhar loquaz que o médico posa sobre o coração venenoso das coisas”⁶⁷.

⁶⁴ Cf. *ibid.*, pp. 49-50.

⁶⁵ Cf. Philippe Sabot, “Foucault et Merleau-Ponty : Un dialogue impossible?”, *Les études philosophiques*, n.º 106, 2013/3, p. 329.

⁶⁶ Nuno Melim, *Visível & enunciável: Uma derrota por Foucault*, ob. cit., pp. 50-51 e p. 63.

⁶⁷ “Il faut se placer et, une fois pour toutes, se maintenir au niveau de la *spatialisation* et de la *verbalisation* fondamentales du pathologique, là où prend naissance et se recueille le regard loquace que le médecin pose sur le coeur vénénéux des choses.” (NC, p. viii).

II. MORTE

Histoire de la folie era um livro sobre o espaço⁶⁸. Quando, na abertura de *Naissance de la clinique*, Foucault declara, na sua «solenidade retórica»: “Este livro trata do espaço [...]”⁶⁹, é preciso que distingamos entre este espaço de agora e aqueloutro, que procuremos perceber o que se alterou. Não é mais o espaço institucional, bem entendido, não mais o espaço de exclusão. Podemos começar por notar que Foucault preteriu o espaço externo em prol de um espaço interno: o espaço a que *Naissance de la clinique* faz menção é o espaço do corpo (organismo), i.e., o modo como o corpo é espacializado – espacialização primária; mas não só: é também o modo como o médico se relaciona com ele – espacialização secundária – e as estratégias sociais para lidar com o corpo e a doença – espacialização terciária⁷⁰, plano do qual partia *Histoire de la folie*. Espaço do corpo, espaço médico e espaço social onde *Naissance de la clinique* inscreve a doença e de cuja articulação resultará um discurso que reorganiza a experiência da doença⁷¹, ela própria entendida como um ser discursivo. Ora, sendo certo que o Foucault-arqueólogo procura cingir-se à análise das formações discursivas, explicando a racionalidade médica sem recurso a elementos extra-discursivos, questionamos se não pode denotar-se já nesta uma anterioridade fundante dos espaços em relação às formações discursivas: não devem estas ser remetidas ao espaço? Espaço de exclusão na *Histoire de la folie*, espaço do hospital e espaço do corpo em *Naissance de la clinique*, não são eles que *delimitam* as formações discursivas da loucura ou da clínica?⁷².

⁶⁸ Dreyfus e Rabinow apresentam uma bipartição da temática de *Histoire de la folie* que afirma o espaço, as instituições e as suas práticas – tema a que o segundo Foucault regressará – como a força desta obra; por outro lado, a *desrrazão*, representando a postulação de um fundo ontológico secreto sob os nossos passos, como a sua fraqueza. Esta última prende-se com um horizonte hermenêutico em boa hora abandonado, mas que denotava a influência da fenomenologia hermenêutica de Heidegger sobre Foucault (cf. Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, ob. cit., pp. 12, xxvii). Ora, marcando *Naissance de la clinique* o ponto de arranque do manifesto foucaultiano anti-hermenêutico, este pode assumir várias matizes, das quais gostaríamos de destacar a ideia de que, detendo-se Foucault aí nas práticas que permitem aos seres humanos tratarem-se como objectos, em causa estaria o corpo-objecto, o cadáver na sua solidez, que não deixa espaço a qualquer sentido oculto (cf. H. Dreyfus e P. Rabinow, ob. cit., p. 15). Note-se como esta acepção de corpo-objecto vai ser tão importante na obra posterior de Foucault: corpo manipulável, corpo dócil, corpo investido por um biopoder.

⁶⁹ “Il est question dans ce livre de l’espace, du langage et de la mort; il est question du regard.” (NC, p. v).

⁷⁰ Cf. NC, cap. I.

⁷¹ Cf. Jacques Revel, “Le moment historiographique”, ob. cit., p. 90.

⁷² Tese que pode funcionar como o correlato do postulado de que *o poder é anterior ao saber*. Baseamo-nos, em primeiro lugar, na afirmação de *Histoire de la folie* segundo a qual a psiquiatria só pôde conhecer a loucura na condição de antes a ter dominado (“Si le personnage médical peut cerner la folie, ce n’est pas qu’il la connaisse, c’est qu’il la maîtrise” [HF, p. 525]), a partir da sua exclusão para espaços determinados (em sentidos diferentes: primeiro, os leprosários que o desaparecimento da lepra deixou vazios, depois o asilo, designado para esse efeito). Porventura mais esclarecedor ainda é o que Foucault declara numa entrevista já em 1975: “Le pouvoir, loin d’empêcher un savoir, le produit. Si on a pu constituer un savoir sur le corps, c’est au travers d’un ensemble de disciplines militaires et scolaires. C’est à partir d’un pouvoir sur le corps qu’un savoir physiologique, organique était possible.” (DE, t. IV, p. 757). O poder que a medicina do final do séc. XVIII exerce sobre o corpo não é apenas patente na figura do cadáver, mas é o resultado de um conjunto de mecanismos de natureza política, social, económica, cultural, onde o elemento do hospital assume um lugar de destaque. *Vide infra* nota 75.

Definido o espaço em que se move *Naissance de la clinique*, notemos também o acento espacial da obra⁷³: a tese de Foucault é que a medicina só pode devir ciência a partir da sua viragem ao espaço. A anatomia patológica de Bichat é uma ciência espacial, enquanto a experiência clínica interrogava o tempo, dirigindo-se à história e nunca à geografia⁷⁴; à observação dos sintomas, ao estabelecimento de parentesco entre eles, à compreensão da sua linguagem, e não ao recorte limitado de uma lesão corporal. Mas é essa conciliação de espaço e tempo que a anatomia patológica conseguirá fazer, definindo o método anátomo-clínico da medicina como a conhecemos.

Retomando a declaração de abertura de *Naissance de la clinique*, não era apenas o espaço: “Este livro trata [do espaço,] da linguagem e da morte; trata do olhar”. O espaço, em primeiro lugar, linguagem e morte juntas ao meio, por fim, mas mais importante, o olhar? O livro pode ser lido como versando sobre cada um daqueles quatro elementos tomados individualmente, mas quer ser um livro sobre a relação que entre eles se delinea: um novo espaço, olhado de uma nova forma, expresso numa nova linguagem, mas que tem a sustentá-lo – esse novo espaço, esse novo olhar, essa nova linguagem – uma figura que não é nova, antes tão velha quanto a existência, mas cujo estatuto se alterou profundamente, alterando a experiência médica. É que, à semelhança da doença, a morte será espacializada no corpo. Entrando em cena no pano de fundo da viragem espacial da medicina, a morte será *observada* na profundidade do corpo. Aí, ela provará ser a peça fundamental para se compreenderem os movimentos orgânicos e patológicos. A afirmação arqueológica de *Naissance de la clinique* é a da morte como o *a priori* histórico da medicina moderna.

Morte *observada* no corpo, quer dizer, morte visível, morte material, concreta. A passagem da morte à visibilidade só é possível a partir de uma radical alteração da sua concepção. Essa alteração, cujo mérito Foucault atribui a Bichat, patenteia-se em dois momentos: o da *relativização da morte*, quando Bichat a diferencia dos processos mórbidos (mortificação) e a descobre também múltipla, parcial, fragmentada – momento que deve ser

⁷³ Relativamente à importância do paradigma espacial em *Naissance de la clinique*, patente tanto na passagem a um modelo espacial simétrico da doença como na tridimensionalidade orgânica, o historiador da ciência P. Redondi resume-a como a transposição foucaultiana para o terreno da medicina ou das ciências humanas dos estudos de Koyré em torno das descobertas científicas dos sécs. XVI e XVII (e.g., em *Études galiléennes*, obra de 1939), que explica a alteração da estrutura espacial do mundo por uma *mutação* (termo de Bachelard) mais profunda, metafísica, da qual Copérnico, Galileu ou Newton representariam já os efeitos. A clínica de Foucault poderia então ser lida como um saber próximo dos métodos da geometria perspectiva e descritiva, com a *nuance* de os signos visíveis serem ligados a uma descrição verbal e não à representação gráfica – um suporte linguístico substituindo o desenho (cf. Pietro Redondi, “Le langage du regard: À propos de *Naissance de la clinique*”, in Dominique Franche *et al.* (coord.), *Au risque de Foucault*, Paris, Centre Michel Foucault-Centre Georges Pompidou, 1997, p. 46).

⁷⁴ “[...] histoire, non pas géographie” (NC, p. 127), dizia Foucault a respeito da clínica, na sua oposição à anatomia patológica.

chamado epistemológico; o da descoberta de um *desgaste* intrínseco aos tecidos que prova, a partir do organismo, o carácter finito da vida – momento ontológico. Uma das maiores perplexidades que *Naissance de la clinique* nos suscita é uma certa confusão de planos: à laia de se mover num horizonte epistemológico, desenha teses ontológicas. Este é, efectivamente, um livro de ontologia. No entanto, o epistemológico é aí primeiro em relação ao plano ontológico, na medida em que este deriva das conclusões a que chega a investigação médica.

A centralidade que a morte assume em *Naissance de la clinique* far-nos-á relacionar o pensamento de Foucault com dois outros nos quais a morte ocupa igual lugar cimeiro: Heidegger, em primeiro lugar, cujo *ser-para-a-morte* é porventura comparável tanto à ideia de que a vida é um *processo* de morte, como à ideia de que a doença constitui a *possibilidade* da morte; Freud, cuja teoria da pulsão de morte aponta a finitude endógena do organismo. Todavia, mais do que o ascendente da morte sobre a vida e a doença, perscrutaremos, com recurso a um terceiro pensamento, desta feita de Bataille, a hipótese de uma indistinção fundamental, a partir da ideia de que é, nas palavras de Foucault, uma *trama única* a que a morte e vida formam.

Procuraremos ainda perceber que tipo de experiência é a que o médico tem da morte. Este ponto, contudo, cairá já sob o capítulo seguinte, dedicado ao olhar médico, dado que a experiência, elo de ligação entre morte e olhar, começa em *Naissance de la clinique* por ser a experiência de uma percepção da morte. Pode a morte constituir uma experiência fundamental a partir da qual o sujeito médico entrevê a verdade da vida e do mundo? Posicionando *Naissance de la clinique* na sequência da *Histoire de la folie*, esta parece ser uma tese afirmada amiúde no comentário a Foucault e, curiosamente, foi também a tese que durante muito tempo defendemos. Ela assenta, contudo, na negligência da oposição crucial que a arqueologia estabelece entre a experiência derivada de dois terrenos absolutamente exclusivos: a ciência e a literatura.

1. DA EXPERIÊNCIA CLÍNICA À ANATOMO-CLÍNICA: A INTEGRAÇÃO DA MORTE NO CAMPO MÉDICO

A *clínica* a cujo *nascimento* Foucault se reporta na obra em análise, designando a medicina moderna ou contemporânea, é um termo de alguma forma equívoco: desde logo porque contraria o significado mais geral de “clínica” enquanto estudo de casos ou “puro e simples exame do indivíduo”⁷⁵. Sabemos que o projecto de Foucault passa sempre por uma desmistificação da história, mas a equivocidade que encontramos na clínica a que Foucault faz referência no título de *Naissance de la clinique* prende-se com a sua não-coincidência com o método clínico conforme exposto ao longo das páginas deste livro. De facto, Foucault serve-se do mesmo termo *clínica* para aludir tanto à experiência histórica da medicina da segunda metade do séc. XVIII como ao paradigma médico actual, marcado pela conciliação de dois métodos: o clínico, propriamente, e o método da anatomia patológica. Assim, em rigor, a medicina contemporânea é uma anátomo-clínica⁷⁶.

Podemos, portanto, dizer que *Naissance de la clinique* divide a clínica em dois momentos principais, sendo a ruptura entre eles o que mais interessa a Foucault estudar. Apesar disso, Foucault estabelece uma certa continuidade entre esses dois momentos: em meados do séc. XVIII, o método clínico consolida-se a partir da reconfiguração das estruturas hospitalares, do estatuto do doente, do alargamento das funções da medicina e do seu estatuto político⁷⁷; consolida-se a partir do estabelecimento de um equilíbrio entre o que é visto e o

⁷⁵ Cf. *NC*, p. 56.

⁷⁶ Quanto à clínica, podemos entendê-la como um movimento que se institucionaliza em meados do séc. XVII (com a criação, por La Boe, ou Sylvius, da primeira escola clínica na Europa, no hospital de Leyde); cujo desenvolvimento acompanha todo o séc. XVIII – momento da protoclinica e passagem à clínica, na segunda metade de Setecentos – e que se vê profundamente modificado pelo advento da anatomia patológica, no final do século. Nesse fim de século, a clínica, que se relacionava de modo marginal com as estruturas hospitalares em que se inseria, é integrada na *totalidade* da experiência médica, diz-nos Foucault. O que mudou? Houve lugar à *invenção de um discurso e de uma prática*. Conforme praticada anteriormente, a clínica não era capaz nem de descobrir novos objectos, nem de formar novos conceitos, nem de inverter o olhar. A anatomia patológica vem constituir, por isso, esse *movimento de descoberta* que estava ausente da clínica enquanto exame de casos em ambiente hospitalar, aliando ensino e prática, ordenada a uma linguagem que ela *enunciava cegamente*, por assim dizer, *dizendo um saber* que ela mesma não tinha capacidade de reinventar ou de criar (cf. *NC*, p. 62).

⁷⁷ É um tema que Foucault aborda em *Naissance de la clinique* (cf. cap. II ss.) mas que pode considerar-se menor neste livro. A importância do hospital no processo de constituição da medicina moderna é entendida a partir da convergência entre *ideologia política e tecnologia médica* (cf. *NC*, p. 37). Efectivamente, o espaço do hospital representa a conciliação de três factores essenciais: a possibilidade de observação das doenças num ambiente colectivo e homogéneo, espaço controlado no qual é possível *surpreender* a doença e obter assim uma experiência que se transmite do professor para os alunos – um lugar que congrega ensino e prática médica; observação e intervenção; a formação de uma consciência médica centralizada e também uma crescente profissionalização da medicina. No entanto, ancorar *Naissance de la clinique* no tema das instituições e suas práticas interessaria então menos a Foucault do que medir o lugar da negatividade na construção da positividade médica. Só posteriormente, já nos anos 70, Foucault dará atenção ao estatuto político da medicina, debruçando-se sobre modelos distintos de medicina social e classificando a medicina como uma estratégia de biopoder,

que é dito, à maneira de uma *correlação perpétua e objectivamente fundada*⁷⁸ que surge em contraponto ao paradigma clássico de uma experiência eminentemente linguística da doença, sem lugar à sua percepção concreta⁷⁹. Justamente, será a imposição de um novo espaço a estabelecer um desnível entre olhar e linguagem: a experiência moderna é eminentemente perceptiva, sem suporte linguístico primeiro.

*

O início da obra de Bichat, movido por um impulso classificatório, é ainda marcado por uma tentativa de aproximação à clínica: ao recorrer, *e.g.*, à anatomia de Morgagni⁸⁰, Bichat pretende agrupar sintomas e ordenar as doenças; ao procurar cartografar o organismo a partir da ideia de *tecido*, Bichat procura, afinal, o que a clínica procurara na lógica gramatical de Condillac: um elementar que fosse ao mesmo tempo um princípio universal de análise do funcionamento orgânico, descrevendo as leis da composição a partir da decomposição analítica. Foucault afirma mesmo que o olhar de Bichat é um olhar de clínico, o seu olhar um *olhar de superfície*, dirigido não à espessura orgânica mas à superfície homogénea dos tecidos, quais *praias de identidade*. Porém – é a primeira alteração assinalável –, este olhar de superfície não se dirige já ao espaço taxonómico, mas sim ao espaço concreto, a um espaço primário anatómico projectado em duas superfícies, a relativa das membranas e a geral dos sistemas, de cujas combinações têm origem os órgãos, entendidos como *dobras funcionais dos tecidos*⁸¹.

assente numa tecnologia do corpo social (cf. Michel Foucault, “O nascimento da medicina social”, in *Microfísica do poder*, org., introd. e revisão Roberto Machado, 17.^a ed., São Paulo, Graal, 2002, pp. 79-111; cf. também *ibid.*, “O nascimento do hospital”, pp. 99-111).

⁷⁸ Cf. *NC*, p. 198: “[...] corrélation perpétuelle et objectivement fondée du visible et de l'énonçable”.

⁷⁹ Na medicina clássica, a doença, entendida a partir do modelo botânico, é o espaço que ocupa na tabela nosográfica, esse quadro estático, *liso, sem segredo* (*NC*, p. 7), organizado por famílias, géneros, espécies, e as relações que aí se estabelecem (subordinações, divisões, semelhanças), quadro anterior às percepções e que as dirige a partir de um mundo plano, homogéneo, não métrico. A doença é nesta altura entendida tanto como os sintomas que o doente apresenta, como à maneira de uma entidade metafísica, independente, que se insere no corpo a partir do exterior. Assim, sem deixar de ser uma contranatureza, porquanto mal que ameaça a vida, a doença é uma espécie natural que brota, floresce e perece, a sua estrutura sendo um decalque da de todos os seres vivos. A doença comunga, com a vida, da ordem da Natureza. Na sua investida sobre o organismo no qual se introduz na forma de essência acabada, não obedece senão a leis de simpatia, homologia ou mesmo de causalidade, no sentido do seu poder criador de outras enfermidades. Espaço da doença e espaço do organismo não comunicam entre si: a doença move-se livremente pelo espaço anatómico, servindo-se dos órgãos como suportes sólidos.

⁸⁰ É em Morgagni (1682-1771) que devem situar-se as raízes da anatomia patológica, desde logo pela apropriação da fisiologia por parte da anatomia, que a disciplina de Bichat, imbuída já de uma concepção da patologia como uma extensão da fisiologia, tratará de aplicar ao estudo das lesões tissulares. Segundo o historiador Charles Daremberg, é o trabalho de Bichat no campo da anatomia descritiva dos tecidos que permite à anatomia patológica já inaugurada por Morgagni deixar de ser apenas uma história natural das doenças, algo para que contribuem em igual grau Corvisart e Laënnec, pela invenção da percussão e da auscultação (cf. Ch. Daremberg, *Histoire des sciences médicales*, t. II, Paris, J.-B. Baillièrre et Fils, 1870, p. 1066: <https://archive.org/details/histoiredesscien02dareuoft> [acedido a 12-09-2017]).

⁸¹ Cf. *NC*, p. 129-130.

A teoria dos tecidos rapidamente afastará a anatomia patológica da sua ligação à medicina classificatória, orientando-se no sentido de uma espacialização do corpo na qual a doença assume aquela mesma função de analista sobre o corpo. É esta descoberta das modificações que o patológico consegue operar sobre o espaço anatómico – a descoberta de que *o patológico anatomiza* – que pode dizer-se permitir à anatomia tornar-se patológica. A doença é lida como autópsia do corpo *vivo*⁸².

À viragem do olhar a um espaço concreto junta-se a sua orientação em profundidade: a descoberta do volume patológico, logrando à anatomia patológica entender o organismo como um espaço tridimensional, constitui o segundo momento deste *deslocamento realista*, como lhe chama Foucault⁸³, em que consiste a revolução da anátomo-patologia. O mal que a doença constitui *ganhou corpo*:

“A doença não é mais um feixe de características disseminadas pela superfície do corpo e ligadas entre si por concomitâncias e sucessões estatísticas observáveis; é um conjunto de formas e deformações, figuras, acidentes, elementos deslocados, destruídos ou modificados que se encadeiam uns com os outros, segundo uma geografia que pode seguir-se passo a passo. Não é mais uma espécie patológica inserindo-se no corpo onde é possível; é o próprio corpo tornando-se doente.”⁸⁴

Não já doença, mas antes *corpo doente*. Machado sublinha bem este movimento, ao caracterizar a medicina moderna como “aquela para a qual o ser da doença desaparece como entidade independente, dando lugar, como objecto do conhecimento médico, ao corpo doente individual”⁸⁵. A adscrição da doença ao interior do organismo altera radicalmente a sua compreensão.

⁸² Cf. NC, pp. 131, 132: “L’anatomie n’a pu devenir pathologique que dans la mesure où le pathologique anatomise spontanément. La maladie, autopsie dans la nuit du corps, dissection sur le vif”.

⁸³ Cf. NC, p. 130.

⁸⁴ “La maladie n’est plus un faisceau de caractères disséminés ici et là à la surface du corps et liés entre eux par des concomitances et des successions statistiquement observables; elle est un ensemble de formes et de déformations, de figures, d’accidents, d’éléments déplacés, détruits ou modifiés qui s’enchaînent les uns les autres selon une géographie qu’on peut suivre pas à pas. Ce n’est plus une espèce pathologique s’insérant dans le corps, là où c’est possible; c’est le corps lui-même devenant malade.” (NC-1, p. 138). Passagem integralmente acrescentada na 2.^a edição de *Naissance de la clinique*, já que na 1.^a edição o que é enfatizado é a soberania do olhar médico, como teremos oportunidade de abordar na terceira parte deste trabalho. Na viragem à profundidade que caracteriza a medicina moderna, acrescentemos que se a noção bichatiana de tecido respondia à procura de algo mais íntimo e profundo do que os órgãos, ela será ultrapassada, com os trabalhos de Schleiden (1804-1881), Schwann (1810-1882) e Virchow (1821-1902), pela de *célula* como unidade funcional orgânica e sede das manifestações vitais (cf., e.g., Mário Monteiro Pereira, *História da medicina contemporânea*, vol. I, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1950, p. 49).

⁸⁵ Cf. Roberto Machado, *Foucault, a filosofia e a literatura*, 2.^a ed., Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2001, p. 54. A passagem da doença ao corpo doente implica ainda, em paralelo, outro movimento fundamental, dizendo

Contudo, o que está em causa não é, como esclarecera já Foucault, uma alteração do ser da doença que obrigasse a uma nova forma de a reconhecer. O que mudou foi “a relação da doença com o olhar a que ela se oferece e que, ao mesmo tempo, ela constitui”⁸⁶. O que quer isto dizer? A partir da descoberta do volume patológico, a doença mostra-se na sua visibilidade a um olhar que é ele próprio constituído por essa visibilidade. A um nível, por isso, menos fundo do que o da disposição fundamental do saber, i.e., ao nível da relação entre um sujeito que conhece e um objecto que aparece, poderíamos supôr uma constituição mútua à maneira fenomenológica, i.e., um sujeito que visa e um objecto que é visado mas que é condição *sine qua non* do acto intencional do sujeito?

Suposições um tanto forçadas, se tivermos em conta que o que se altera na experiência anátomo-clínica não é uma superfície de contacto entre o sujeito cognoscente e o objecto de conhecimento, na qual os dois campos se aproximariam, mantendo a sua identidade própria – *fenomenologias acéfalas da compreensão* as que em tal crêem⁸⁷. Em Foucault, tivemos já oportunidade de o referir a propósito da concepção espacial do saber própria da arqueologia, há um plano anterior que dirige a existência e as relações entre sujeito e objecto e que se cifra seja na postulação de uma *estrutura* que os une numa pertença mútua, seja na postulação de um *enquadramento* que condiciona o aparecer dos objectos e a posição adoptada pelo sujeito que deseja conhecê-los⁸⁸. Importa, por isso, relevar o papel inteiramente passivo do sujeito

respeito do desaparecimento do indivíduo doente da cosmologia médica. É o que bem frisa Roy Porter, elegendo esse como um dos principais motes da obra do primeiro Foucault no campo da medicina, num curioso paradoxo: o olhar médico que é condição da visibilidade do doente é também aquilo que o torna invisível, por via da sua objectivação. Porter distingue ainda entre os termos “doente”, “sofredor” e “paciente”, este último apontando o cenário das relações de poder que a medicina estabelece entre médico e doente (cf. Roy Porter (ed.), *Patients and practioners: Lay perceptions of medicine in pre-industrial society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 2-3).

⁸⁶ Cf. *NC*, p. 88: “le rapport de la maladie à ce regard auquel elle s’offre et qu’en même temps elle constitue”.

⁸⁷ Cf. *NC*, pp. x-xi: “Les phénoménologies acéphales de la compréhension mêlent à cette idée mal jointe le sable de leur désert conceptuel; le vocabulaire faiblement érotisé de la ‘rencontre’ et du ‘couple médecin-malade’ s’étend à vouloir communiquer à tant de non-pensée les pâles pouvoirs d’une rêverie matrimoniale”.

⁸⁸ Trata-se de uma das mais significativas alterações introduzidas por Foucault na 2.^a edição de *Naissance de la clinique*, visando neste caso esbater as marcas estruturalistas do texto, mas também aproximar o vocabulário do livro dos conceitos-chave da arqueologia. Na edição de 1963, lemos: “À prendre les choses dans leur sévérité structurale, il n’y a eu ni mariage ni couple; [...] depuis l’anatomie pathologique, le médecin et le malade ne sont plus deux éléments corrélatifs et extérieurs, comme le sujet et l’object, le regardant et le regardé, l’œil et la surface; leur contact n’est possible que sur le fond d’une structure où le médical et le pathologique s’appartiennent, de l’intérieur, dans la plénitude de l’organisme.” (*NC*, p. 138). E em 1972: “Une analyse historique un peu précise révèle au-delà de ces ajustements un tout autre principe de transformation: il porte solidairement sur le type d’objets à connaître, sur le quadrillage qui le fait apparaître, l’isole et découpe les éléments pertinentes pour un savoir possible [...]” (*NC-1*, p. 139). À letra, o termo *quadrillage*, que escolhemos traduzir por *enquadramento*, pode ser traduzido por *quadriculado*, indo ao encontro da espacialidade intrínseca do conhecimento conforme explorada por Foucault em *Les mots et les choses* (*vide supra*, I., 3.). De resto, o que a presente alteração entre edições revela é a mudança de foco teórico por parte de Foucault e a prioridade concedida a partir dos anos 70 à temática da distribuição espacial de indivíduos e objectos.

em relação à eleição de objectos de um conhecimento possível, mas também o dos próprios objectos, incapazes de se iluminarem a si próprios enquanto tal.

Foucault refere-se à clínica e à anátomo-clínica como duas figuras distintas do saber, a passagem de uma a outra devendo ser lida como “o resultado de uma reformulação ao nível do próprio saber e não ao nível dos conhecimentos acumulados, afinados, aprofundados, ajustados.”⁸⁹. Afastada qualquer ideia de progresso, a medicina moderna não resulta nem da aproximação física entre médico e doente nem do acréscimo de objectividade possibilitado pela quebra dos constrangimentos morais e religiosos tanto em torno da dissecação de cadáveres⁹⁰.

A inicial incompatibilidade entre a clínica e a anatomia patológica resulta de aquela, procurando a legibilidade na ordem do tempo e a essência nosológica invisível, confiando numa medicina dos sintomas do corpo vivo, desconfiar da possibilidade de reconduzir as lesões apresentadas pelo cadáver à ordem anterior dos sintomas; a anatomia de Bichat, por seu lado, interrogando o cadáver, não pode ir além do visível que esse corpo morto lhe dá a ver no espaço imóvel da lesão orgânica recortada. A clínica critica-a por não conseguir dizer o “encadeamento, processo e texto legível na ordem do tempo”⁹¹. O método anátomo-clínico terá, então, de resultar da conjugação das duas experiências antagónicas nele contidas: à

⁸⁹ “[...] c’est le résultat d’une refonte au niveau du savoir lui-même, et non pas au niveau des connaissances accumulées, affinées, approfondies, ajustées.” (NC-1, p. 139).

⁹⁰ Foucault procura mostrar que a dissecação dos corpos era uma prática plenamente presente no campo médico anterior a Oitocentos, provando que, justamente por a autópsia integrar já o campo médico clássico, não pode ser ela o mote da ruptura. O retorno ao cadáver ou a intensificação das autópsias só é explicável por aquela mutação nas estruturas do saber. Há que entender a autópsia, destarte, como um efeito e não a causa da ruptura. Descartando-se a hipótese da quebra dos interditos morais, nem a proibição moral é abolida, diz Foucault, nem ela pode ser dispensada pelo saber: “Le Savoir invente le Secret”, diz Foucault (NC, p. 165), intuindo já o tema de *La volonté de savoir* (1976), onde o mesmo esquema é aplicado à *explosão discursiva* em torno do sexo que tem lugar a partir do séc. XVII. A própria ideia de que o sexo constitui um segredo que é nossa obrigação descobrir, por via de uma linguagem exaustiva e minuciosa, participa desse dispositivo *inventado* pelo saber no sentido de uma injunção a falar *de* sexo, *do* sexo, *do nosso* sexo. Longe de chegar a ser revelado, esse segredo deve, por isso, ser mantido, como condição de possibilidade dos discursos (cf. *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 48-49), tendo por fito “aménager une sexualité économiquement utile et politiquement conservatrice” (*ibid.*, p. 51) que se insere já numa estratégia de biopoder. Ainda em relação à autópsia, notemos que, mesmo para os historiadores, não é apenas a questão moral ou religiosa aquilo que está em jogo: Markham Geller, *e.g.*, avança uma explicação que podemos considerar estar a meio caminho entre a crítica de Foucault e as teses arqueológicas: “Apart from the taboo itself, the most probable reason for the lack of interest in dissection in ancient and medieval medicine was the fact that knowledge of internal anatomy did not actually help in healing the patient. Knowing where the organs were located and how the blood circulated were important discoveries in themselves, but how did one convert this knowledge into effective treatment?” (Markham J. Geller, *Ancient Babylonian medicine: Theory and practice*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2010, pp. 3-4).

⁹¹ Cf. NC, p. 135: “Ne relatant jamais que le visible, et dans la forme simple, finale et abstraite de sa coexistence spatiale, l’anatomie ne peut pas dire ce qui est enchaînement, processus et texte lisible dans l’ordre du temps. Une clinique des symptômes cherche le corps vivant de la maladie; l’anatomie ne lui offre que le cadavre”.

anatomia patológica será necessário integrar novas linhas geográficas; a clínica terá de encontrar uma nova maneira de ler o tempo. Não já só história, nem apenas geografia, mas espaço e tempo reunidos; história, mas de um tipo totalmente diferente: recuperando a expressão de Foucault em *Les mots et les choses*, trata-se agora de uma *masse profonde de tempo*⁹².

Este é agora um outro jogo, com novas regras: a anátomo-clínica substitui as categorias temporais das identidades, frequências e sintomas, que regiam o método clínico, por referências espaciais a partir das quais, não obstante, logra reconstituir o tempo mórbido. Localização, foco e primitividade, as novas referências do método anátomo-clínico, vêm alterar por completo a leitura temporal da clínica: localizar é agora uma operação em que é assinalado um ponto de partida não apenas espacial como também temporal, já que, substituindo a noção de *classe* pela de *sede*, estabelece-se não uma causa última mas um foco primitivo, ponto de irradiação a partir do qual é possível seguir o percurso das massas orgânicas e perceber aquilo que esteve efectivamente na origem da morte⁹³.

1.1. MORTES: A RELATIVIZAÇÃO DE BICHAT

A anatomia patológica não interroga nem o corpo vivo doente, à maneira da clínica, nem o corpo putrefacto – como porventura a prática anterior da autópsia, que não gozava das vantagens que a organização hospitalar veio trazer à anatomia patológica, permitindo-lhe a quase imediata abertura dos cadáveres após a morte –, mas sim o corpo acabado de morrer, retendo nele o que ainda é pulsar de vida e captando os primeiros efeitos da morte, numa quase-coincidência entre o último momento do tempo patológico e o primeiro momento do tempo cadavérico, suprimindo os efeitos da decomposição. Sintomas e lesões são, desta forma, separados e ao mesmo tempo aproximados pela morte, que funciona agora como uma ténue linha entre estas duas séries opostas.

Ora, o escalpelo de Bichat começa justamente por distinguir as manifestações da doença de outras manifestações que antecedem a morte e que, pese embora associadas à doença, são distintas dela: trata-se da recuperação da ideia de Hunter de um “estímulo da morte”⁹⁴ designando uma acção própria da morte sobre o organismo; ligada tanto à morte

⁹² “[...] toute une masse profonde de temps à laquelle on donnera le nom renouvelé d’*histoire*.” (MC, p. 150).

⁹³ Cf. NC, pp. 141-142.

⁹⁴ Cf. NC, p. 136.

violenta como à morte natural, marcada pelo afrouxamento da vida animal face à vida orgânica, esta mortificação pode subjazer à evolução mórbida, influenciando a sua duração e indicando normalmente a fatalidade mortal da doença, ou, pelo contrário, correr paralela a ela⁹⁵. É também possível surpreender aquilo a que podemos chamar o «apagar das últimas luzes», permitindo acompanhar falências sistémicas que não afectam imediatamente as funções vitais do organismo e que obedecem a uma rede que é tanto cronológica (mortes sucessivas observadas na morte natural) quanto espacial, com a descoberta de interacções letais a partir de três centros principais onde se encadeiam as funções vitais: cérebro, coração (circulação) e pulmões (respiração)⁹⁶. Nem morte natural nem doença, é a morte violenta aquela que interessa a Bichat estudar, pois é nela que, a partir daquele critério espacial, se elucidam os mecanismos do corpo saudável⁹⁷.

Nas horas que se seguem à chamada morte efectiva ou geral do indivíduo, Bichat denota a existência de mortes parciais, progressivas, sucessivas, que dão a ver uma morte distribuída no tempo e no espaço do corpo, para além do posterior efeito de decomposição que o cadáver sofre. A *relativização da morte* que Foucault imputa a Bichat consiste, pois, neste desdobramento, nesta multiplicação da morte. Não morte, mas antes *mortes*:

“Bichat relativizou o conceito de morte, fazendo-o decair desse absoluto onde aparecia como um acontecimento indivisível, decisivo e irrecuperável: ele volatilizou-a e repartiu-a na vida sob a forma de mortes particulares, mortes parciais, progressivas e de conclusão lenta, depois da própria morte.”⁹⁸

A noção de mortificação representava já um tempo da morte no interior da própria vida, capaz de espoletar o patológico, i.e., toda uma série mórbida conducente à morte efectiva. Agora, prova-se que à morte geral deverão seguir-se várias mortes, perfazendo, enfim, aquilo a que podemos chamar uma morte *global*, indicando o fim do caminho⁹⁹. Repartindo a morte

⁹⁵ Ver, a este respeito, Xav. Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, 3.^a ed., Paris, Brosson/Gabon, 1805, pp. 142-151: : <https://archive.org/stream/recherchesphysio00bich#page/n7/mode/2up> (acedido a 17-03-2017).

⁹⁶ Cf. Xav. Bichat, ob. cit., 2.^a parte; cf. *NC*, p. 145.

⁹⁷ Cf. Xav. Bichat, ob. cit., p. 155: “L’action d’un de ces trois organes est essentiellement nécessaire à celle des deux autres. Quand l’un cesse entièrement d’agir, les autres ne sauroient continuer à être en activité; et comme ils sont les trois centres où viennent aboutir tous les phénomènes secondaires des deux vies, ces phénomènes s’interrompent inévitablement aussi, et la mort générale arrive”.

⁹⁸ “Bichat a relativisé le concept de mort, le faisant déchoir de cet absolu où il apparaissait comme un événement insécable, décisif et irrécupérable : il l’a volatilisé et réparti dans la vie, sous la forme de morts en détail, morts partielles, progressives et si lentes à s’achever par-delà la mort même.” (*NC*, p. 146).

⁹⁹ Face a estas descobertas, Foucault nunca se refere a qualquer hesitação, por parte de Bichat ou dos seus discípulos, quanto ao momento da morte efectiva do indivíduo: se, de facto, é identificada a existência de um

na vida, o que a relativização bichatiana representa é a passagem de uma concepção de morte como não-ser por excelência para a validação de um ser próprio da morte, dotando-a de uma temporalidade intrínseca. A morte tem história.

Assim, se antes era ausência, silêncio e esquecimento, a morte tornar-se-á presença que fala *em nome de*: a morte fala pela vida e pela doença, uma vez que são os seus movimentos que permitem, num trabalho retrospectivo de reconstituição – *retrospectivamente* –, perceber os da vida e da doença. A partir da fixação das manifestações invariantes, bem como dos fenómenos variáveis da morte, doença e vida adquirem uma verdade positiva¹⁰⁰.

Num primeiro momento, a morte é entendida, à semelhança do que sucedera com a doença, como “uma presença pululante que a análise pode repartir no tempo e no espaço”¹⁰¹. Assim equiparada pela investigação médica à doença, adquirindo, tal como ela, um corpo – morte corporeizada –, parece-nos lícito designar este momento inicial como o de uma *patologização da morte*. Num segundo momento, adquirindo a morte sobre o patológico e o fisiológico um ascendente que Foucault tratará de alargar a uma primazia ontológica, a definição inverter-se-á: já não é o patológico que anatomiza, como dizíamos atrás a propósito dos primeiros avanços da anatomia de Bichat, mas sim a morte: o corpo pode ser lido por esta medicina como a própria morte materializada.

*

Há, em Bichat como em *Naissance de la clinique*, um jogo muito claro entre fim e origem. Nas suas *Recherches*, Bichat distinguia entre a vida orgânica e a vida relacional a partir da oposição interior/exterior, dentro/fora («animal de dentro/ animal de fora»)¹⁰²,

conjunto de mortes; se a morte cerebral é apenas um dos três centros orgânicos principais responsáveis pela morte do indivíduo, o que autoriza o médico a declarar a morte geral do indivíduo antes da sua morte *global*? O reverso desta questão é a possibilidade, hoje, de um prolongamento artificial da vida com recurso à tecnologia médica. Questões já antigas no domínio da bioética, mas que não merecem em *Naissance de la clinique* qualquer comentário. De qualquer maneira, o problema que colocamos pode ser acusado de anacronia, uma vez que a tecnologia médica dos sécs. XVIII-XIX não permitia sequer a sua ponderação.

¹⁰⁰ Cf. *NC*, p. 145. É aqui flagrante a inversão do ponto de vista de Foucault face à historiografia médica. Note-se, *e.g.*, como entende Daremberg esta mesma questão, no contexto da relevância da autópsia: “C’est ainsi que la mort, livrant forcément ses secrets, voit chaque jour rétrécir ses domaines par les ravages mêmes qu’elle ne cesse de produire dans notre économie.” (Ch. Daremberg, *ob. cit.*, p. 1066).

¹⁰¹ “[...] elle a comme la maladie elle-même une présence fourmillante que l’analyse peut répartir dans le temps et l’espace;” (*NC*, pp. 143-144).

¹⁰² É desta oposição que parte a leitura de Agamben de Bichat, relevando nas *Recherches physiologiques* não o conceito de morte mas antes o de vida, a partir da hipótese de uma vida em que apenas as funções orgânicas estão asseguradas. No contexto das suas análises em torno da biopolítica, em *Quel che resta di Auschwitz* Agamben altera a fórmula que Foucault construía no último capítulo de *La volonté de savoir*: o que caracterizaria o paradigma actual, a partir da experiência dos *Lager*, seria não já o par *fazer viver/rejeitar para morrer* mas antes *fazer sobreviver*: “Bichat não podia prever que um dia as tecnologias médicas de reanimação, por um lado, e as biopolíticas, por outro, iriam trabalhar precisamente nessa desconexão entre o orgânico e o animal, realizando o pesadelo de uma vida vegetativa que sobrevive indefinidamente à vida de relação, de um não-homem infinitamente separável do homem. [...] Em todo o caso, seja que sobreviva o homem ou o não-

manifestando sem pudor a sua perplexidade perante o facto de o início e o fim destas funções não coincidirem, o trânsito com o exterior cessando muito tempo antes de a vida orgânica expirar. “Vivemos excessivamente no exterior”¹⁰³, tal era a justificação apontada por Bichat para o desgaste tissular; a inércia era definida como marca do envelhecimento ou da morte natural, prevalência da vida orgânica sobre a animal, votando o indivíduo ao ensimesmamento, em consequência daquele excesso. O que esse ensimesmamento do velho nos devolve é o estágio inicial da vida, *vide* a vida intrauterina. Enquanto formas de vida fechadas sobre si próprias, vida intrauterina e vida vegetativa obedecem a uma circularidade: para as duas, o exterior é *silêncio*¹⁰⁴. É por esta razão que ao compreendermos o estágio terminal podemos compreender o estágio originário¹⁰⁵.

A partir de Bichat, diz Foucault, o conhecimento da vida desprende-se do problema da perscrutação da origem para pedir respostas à morte: “A morte é a grande analista que mostra as conexões, desdobrando-as, e explode as maravilhas da gênese no rigor da decomposição”¹⁰⁶. Ponto de vista sobre a vida e a doença, a morte permite, pois, esclarecer o mistério das origens que o corpo alberga. Significa isto que, na sua condição de fim, ou de ponto derradeiro, a morte permite descobrir a origem; de ponto de chegada ela tornou-se ponto de partida. O ponto de vista pré-bichatiano estava viciado numa linearidade temporal: antepondo a vida tanto à doença como à morte, nunca conseguiria explicar as primeiras duas através da última. Até Bichat, o conhecimento da vida *rodava* sobre si próprio em busca das origens; com Bichat, pelo contrário, descobre-se que o conhecimento da vida acarreta a sua destruição:

homem, o animal ou o orgânico, se poderia dizer que a vida traz em si mesma o sonho – ou o pesadelo – da sobrevivência” (Giorgio Agamben, *O que resta de Auschwitz*, trad. Selvino J. Assmann, São Paulo, Boitempo, 2008, pp. 154-155). Esta possibilidade a que Agamben aqui se reporta, em linha com a sua noção de *vida nua*, encontra-se, porém, muito mais próxima de uma morte em vida, de uma vida morta, do que de uma vida da morte ou de uma vida opondo-se ao poder da morte, sentidos pelos quais orientaremos a nossa argumentação.

¹⁰³ “Nous vivons donc au dehors avec excès” (Xav. Bichat, ob. cit., p. 147). Refira-se como é interessante que Bichat aponte a comunicação verbal como fonte privilegiada desse desgaste: “Tout est usé dans cette vie sous l’influence social ; [...] ; l’ouïe, par des sons trop répétés, surtout par la parole qui manque aux animaux dont les communications entre eux, au moyen de l’oreille, sont bien moins nombreuses.” (*ibid.*).

¹⁰⁴ Cf. Xav. Bichat, *ibid.* O estudo da cessação gradual da vida animal – essas mortes sucessivas e parciais das funções externas que encaminham o velho para a “perda total da sua existência” (cf. *ibid.*, p. 149) – parece mesmo subordinado à tese especulativa de que essa gradação, enquanto perda de consciência, torna menos penoso, “cruel”, diz Bichat, o momento da morte. Apegados que estamos à vida animal, ao “sentir e experimentar”, é esta vida de relação com o mundo que determina o medo da morte: “L’idée de notre heure suprême n’est pénible que parce qu’elle termine notre vie animale, que parce qu’elle fait cesser toutes les fonctions qui nous mettent en rapport avec ce qui nous entoure. C’est la privation de ces fonctions qui sème l’épouvante et l’effroi sur les bords de notre tombe.” (*ibid.*, p. 148).

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 146; cf. também *NC*, p. 144.

¹⁰⁶ “La mort, c’est la grande analyste, qui montre les connexions en les dépliant, et fait éclater les merveilles de la genèse dans la rigueur de la décomposition” (*NC*, p. 146).

“Com Bichat, o conhecimento da vida encontra a sua origem na destruição da vida, no seu extremo oposto; é à morte que a doença e a vida dizem a sua verdade: verdade específica, irreduzível, protegida de todas as assimilações ao inorgânico pelo círculo da morte que as designa por aquilo que são. [...] Do início do Renascimento ao final do séc. XVIII, o saber da vida era apreendido no *círculo* da vida que se volta sobre si mesma e se observa; a partir de Bichat, ele é deslocado em relação à vida, separado dela pelo intransponível limite da morte, no espelho da qual ele a contempla.”¹⁰⁷

2. DAS NOVAS RELAÇÕES ENTRE MORTE, (DOENÇA) E VIDA

Em *Naissance de la clinique*, Foucault oferece-nos o pensamento de Bichat de modo isolado. Será preciso esperar por *Les mots et les choses* para conseguirmos enquadrar Bichat no seu tempo. Na verdade, é porque a morte entrara já na ordem da natureza, e sobretudo apoiando-se numa ontologia que estabelece o confronto entre vida e morte como constitutivo de todo o ser vivo, que Bichat pôde, Foucault afirma-o expressamente nas últimas linhas do capítulo VII de *Les mots et les choses*, estabelecer uma oposição fundamental entre vida e morte¹⁰⁸, e procurar a especificidade do vivo na sua destruição, estabelecendo assim aquilo a que pode chamar-se um *vitalismo de fundo mortalista*¹⁰⁹.

Remontando ao final do séc. XVIII, deve ser assinalado o encadeamento de duas alterações de fundo: em primeiro lugar, a substituição da noção clássica de natureza enquanto espaço homogéneo da classificação pela de vida, apelando a um funcionamento ou *organização* própria dos seres vivos. A visibilidade, que até aí sustentara a taxonomia e a representação clássica em geral, cede passo à *função*, remetendo esta para uma profundidade; a superfície visível é vencida por um nível oculto no qual se pressente estarem alojados os caracteres mais importantes dos seres. Daí para frente, classificar é relacionar o visível com um invisível que o fundamenta. Por outro lado, a partir do momento em que a organização se

¹⁰⁷ “Avec Bichat, la connaissance de la vie trouve son origine dans la destruction de la vie, et dans son extrême opposé; c’est à la mort que la maladie et la vie disent leur vérité: vérité spécifique, irréductible, protégée de toutes les assimilations à l’inorganique par le cercle de la mort qui les désigne pour ce qu’elles sont. [...] Du fond de la Renaissance jusqu’à la fin du XVIII^e siècle, le savoir de la vie était pris dans le cercle de la vie qui se replie sur elle-même et se mire; à partir de Bichat il est décalé par rapport à la vie, et séparé d’elle par l’infranchissable limite de la mort, au miroir de laquelle il la regarde.” (NC, p. 147).

¹⁰⁸ Cf. MC, p. 245.

¹⁰⁹ Cf. NC, p. 147: “Le vitalisme apparaît sur fond de ce «mortalisme»”. Ainda que isto possa servir a Foucault para descartar a discussão entre mecanicismo e vitalismo, a historiografia médica tende a acusar o mecanicismo de Bichat, na concepção dos órgãos como máquinas obedecendo a princípios mecânicos precisos, cuja desregulação está na origem da doença (cf. e.g. Jean-Charles Sournia, *História da medicina*, trad. Jorge D. Nogueira, Lisboa, Piaget, 1995, p. 230).

torna o fundamento da ordem natural e da classificação, a oposição orgânico/inorgânico, correspondendo ao par dicotômico vivo/não-vivo, torna-se igualmente central: o inorgânico é definido como “o não-vivo, que não se desenvolve nem se reproduz; nos limites da vida, é o inerte e o infecundo – a morte. Se ele se mistura com a vida, é como aquilo que nela tende a destruí-la e a matá-la”¹¹⁰.

Segunda alteração fundamental, relacionada com a primeira, de que *Les mots et les choses* nos dão conta: a nova espacialização do vivo que se forma no final de Setecentos é devedora da própria alteração da noção de diferença: de exógena, ligando os seres entre si nas tabelas classificatórias, a diferença passa a ser encarada como endógena, intrínseca à vida. Se a natureza era um conjunto de identidades ordenáveis, contínuas, a vida, por seu turno, é descoberta nas *Leçons d’anatomie comparée* (1800) de Cuvier como descontinuidade e diferença, escapando à representação:

“A partir de Cuvier, o vivo envolve-se sobre si, rompe com as suas afinidades taxinómicas, arranca-se ao vasto plano constringente das continuidades e constitui um novo espaço: espaço duplo, a bem dizer – visto que é, por um lado, interior relativamente às coerências anatómicas e compatibilidades fisiológicas e, por outro lado, exterior, no tocante aos elementos onde reside para os converter no seu corpo próprio. Mas estes dois espaços têm uma direcção unitária que já não é a das possibilidades do ser, mas sim a das condições de vida.”¹¹¹

De fora para dentro e de dentro para fora, tal é a circulação contínua que caracteriza a vida, segundo Cuvier, no seu trânsito interior/exterior¹¹². O que Foucault aqui esboça, baseando-se em Cuvier, é uma *ontologia do aniquilamento*. A vida é uma força que está *para além* dos seres a que dá origem e que reúne em si as possibilidades da existência e da aniquilação:

¹¹⁰ “[...]; l’inorganique, c’est le non-vivant, c’est ce qui ne se développe ni ne se reproduit, c’est aux limites de la vie, l’inerte et l’infécond – la mort. Et s’il est mêlé à la vie, c’est comme ce qui en elle, tend à la détruire et à la tuer.” (MC, p. 244).

¹¹¹ “À partir de Cuvier, le vivant s’enveloppe sur lui-même, rompt ses voisinages taxinomiques, s’arrache au vaste plan contraignant des continuités, et se constitue un nouvel espace: espace double à vrai dire – puisque c’est celui, intérieur, des cohérences anatomiques et des compatibilités physiologiques, et celui, extérieur, des éléments où il réside pour en faire son corps propre. Mais ces deux espaces ont une commande unitaire: ce n’est plus celui des possibilités de l’être, c’est celle des conditions de vie.” (MC, p. 287; trad. portuguesa A. Ramos Rosa, *As palavras e as coisas*, Lisboa, Edições 70, 1998, p. 316).

¹¹² É um ponto importante para alguns dos temas que temos vindo a sublinhar, mormente a ideia de uma continuidade entre os processos de vida e de morte: “Autour du vivant, ou plutôt à travers lui et par le filtre de sa surface, s’effectue ‘une circulation continuelle du dehors au dedans, et du dedans au dehors, constamment entetenu et cependant fixée entre certaines limites. Ainsi les corps vivants doivent être considérés comme des espèces de foyers dans lesquels les substances mortes sont portées successivement pour s’y combiner entre elles de diverses manières’ [Cuvier, *Leçons d’anatomie comparée*, t. I, pp. 4-5].” (MC, p. 286).

“Se há ser é porque há vida e, nesse movimento fundamental que os vota à morte, os seres, dispersos e estáveis por instantes, formam-se, detêm-se, petrificam-na – e de certo modo matam-na –, mas são, por seu turno, destruídos por essa força inexaurível. A experiência da vida apresenta-se, pois, como a lei mais geral dos seres, o trazer à luz essa força primitiva a partir da qual eles são; ela funciona como uma ontologia selvagem que procurasse dizer o ser e o não ser indissociáveis de todos os seres. Mas esta ontologia desvela menos o que funda os seres do que aquilo que os leva por instantes a uma forma precária, e secretamente já os mina interiormente para os destruir.”¹¹³

*

A partir de *Les mots et les choses*, é então possível enquadrar o movimento que, anos antes, *Naissance de la clinique* adscrevia à vida e à doença, na sua relação com a morte. Aqui, doença e vida são redefinidas e ligadas entre si com vista a «caberm» na morte. É um duplo movimento concomitante: a doença perde a carga de negatividade que a cobria e a vida é dotada de uma acepção de maligno. Desde logo, a redefinição de vida que então tem lugar, como perpétuo confronto entre forças criadoras e de destruição, acção e reacção. A definição de vida como um elementar que acolhe em si o bem e o mal é, em *Naissance de la clinique*, uma ideia devedora da descoberta de que a doença é regida por leis e figuras próprias no espaço do organismo, assemelhando-se os fenómenos patológicos a processos vivos: *vida patológica*¹¹⁴. Mais além da racionalidade que lhe era adscrita por uma ordem divina, a doença será definida como vivo, mas, mais grave, integrada na própria vida:

“Espacializados no organismo segundo linhas e regiões próprias, os fenómenos patológicos adquirem o aspecto de processos vivos. Daí, duas consequências: a doença articula-se com a própria vida, alimentando-se dela e participando nesse ‘comércio recíproco de acção onde tudo se sucede, se encadeia e se liga’. Ela não é mais um acontecimento ou uma natureza importada

¹¹³ “il n’y a d’être que parce qu’il y a vie et dans ce mouvement fondamental qui les voue à la mort, les êtres dispersés et stables un instant se forment, s’arrêtent, la figent – et en un sens la tuent –, mais sont à leurs tour détruits par cette force inépuisable. L’expérience de la vie se donne donc comme la loi la plus générale des êtres, la mise à jour de cette force primitive à partir de quoi ils sont; elle fonctionne comme un ontologie sauvage, qui chercherait à dire l’être et le non-être indissociables de tous les êtres. Mais cette ontologie dévoile moins ce qui fonde les êtres que ce qui les porte un instant à une forme précaire et secrètement déjà les mine de l’intérieur pour les détruire.” (MC, p. 291; p. 320 trad. portuguesa).

¹¹⁴ Cf. NC, p.154: “Il faut donc substituer, à l’idée d’une maladie qui attaquerait la vie, la notion beaucoup plus serrée de *vie pathologique*. Les phénomènes morbides sont à comprendre à partir du texte même de la vie, et non d’une essence nosologique”.

do exterior: é a própria vida modificando-se num funcionamento irrefletido [...] A doença é um desvio interior da vida.”¹¹⁵

Nova definição da doença: *forma patológica da vida*; e nova definição de vida: “o imediato, o presente e o perceptível *para além* da doença”¹¹⁶. É preciso notar o seguinte: à primeira vista, a concepção de vida como uma totalidade que integra tanto um estado orgânico saudável como a sua morbidez parece anular a distinção entre estes dois estados; a tese de uma equivalência entre o normal e o patológico é, aliás, uma tese querida da medicina oitocentista, que os entende a ambos como variações quantitativas de um mesmo fenómeno homogéneo¹¹⁷. Mas é uma indistinção aparente: desde logo, a definição da doença como *desvio* remete para um estado prévio, definido como *natural*. Quando, em *Naissance de la clinique*, Foucault diz que a medicina oitocentista se orienta pelo valor da normalidade e não já pelo da saúde, identificando agora as regularidades, os desvios e a reposição da ordem anterior de um tipo de funcionamento ou estrutura orgânica a partir do qual são formados os conceitos e prescrições médicas¹¹⁸, facilmente se depreende que essa normalidade é, de ponta

¹¹⁵ “Spatialisés dans l’organisme selon des lignes et des plages qui leur sont propres, les phénomènes pathologiques prennent l’allure de processus vivants. De là deux conséquences: la maladie est branchée sur la vie elle-même, se nourrissant d’elle, et participant à ce ‘commerce réciproque d’action où tout se succède, s’enchaîne et se lie’ [Bichat, *Anatomie générale*, t. IV, p. 591]. Elle n’est plus un événement ou une nature importée de l’extérieur; elle est la vie se modifiant dans un fonctionnement infléchi [...] La maladie est une déviation intérieure de la vie.” (NC, p. 153).

¹¹⁶ “[...] la vie est l’immédiat, le present et le perceptible *au-delà* de la maladie; et celle-ci, à son tour, rejoint ses phénomènes dans la forme morbide de la vie.” (NC, p. 155). No contexto da aparente equiparação de vida e doença, o sentido deste “*au-delà*” permanece para nós enigmático: ele parece não indicar tanto uma definição de vida por exclusão – aquilo que não for doença é vida – mas apontar, antes, para um ascendente da vida sobre a doença, como aquilo que a ultrapassa, que a excede. A vida é o que está *para além* dos seres, dizíamos atrás, no contexto de uma ontologia do aniquilamento.

¹¹⁷ Definição atribuída a Claude Bernard, na esteira de Broussais e de Comte, cf. Georges Canguilhem, *La connaissance de la vie*, 2.^a ed., Paris, Vrin, 1998, pp. 165-166. Também Foucault, em *Maladie mentale et personnalité*, afirmava: “La médecine a vu progressivement s’estomper la ligne de separation entre les faits pathologiques et les faits normaux; ou plutôt elle a saisi plus clairement que les tableaux cliniques n’étaient pas une collection des faits anormaux, de «monstres» physiologiques, mais qu’ils étaient en partie constitués par les mécanismes normaux et les reactions adaptatives d’un organisme fonctionnant selon la norme. [...] tout comme la maladie est inscrite à l’intérieur des virtualités physiologiques normales, la possibilité de la guérison est décrite à l’intérieur des processus de la maladie.” (MMP, pp. 12-13).

¹¹⁸ Cf. NC, p. 35. Foucault encontra-se aqui em estreita ligação com a epistemologia de Canguilhem, cujos estudos em torno da relação entre o normal e o patológico no campo das ciências da vida, com especial incidência na medicina, aclararam com um fino rigor estes conceitos: a definição do normal não só como tipo específico estatístico mas como ideal de perfeição ou princípio positivo de apreciação (Georges Canguilhem, *La connaissance de la vie*, ob. cit., p. 155) conduz directamente à sua relativização, mercê de uma *normatividade* de base; o patológico será não tanto o que escapa a essa normatividade, ou a ausência de normas, como uma normatividade *outra*: “Nous ne pouvons pas dire que le concept de «pathologique» soit le contradictoire logique du concept de «normal», car la vie à l’état pathologique n’est pas absence de norms mais presence d’autres norms. En toute rigueur, «pathologique» est le contraire vital de «sain» et non le contradictoire logique de normal.” (*ibid.*, p. 166). Tendo como pressuposto que a vida se rege por normas – não há *inocência biológica* (*id.*, *On the normal and the pathological*, ob. cit. p. 137), o que Canguilhem conclui é que o normal e o patológico se diferenciam pelo grau, maior no estado de saúde, menor na doença, de *estabilidade* das normas.

a ponta, *normativa*, política¹¹⁹, tudo quanto escapando a um tipo pré-definido sendo classificado como anormal, desviante, patológico.

Nesta linha, a novidade aportada por *Naissance de la clinique* não é o arreigo da medicina ao patológico para alcançar o fisiológico, pois a doença, de acordo com as várias formas históricas de visibilidade que foi assumindo, desempenhou sempre o papel de um negativo a partir do qual eram esclarecidos os movimentos da vida. O que *Naissance de la clinique* faz, segundo nos parece, é deslocar a questão do plano da doença para o da morte como fundadora da norma.

Quanto ao *desvio* do estado natural que caracteriza a doença, transitando a doença para a dimensão interna da vida, aquilo que definirá o tipo de desvio que ela constitui face à vida é o seu *télos*: “O desvio na vida é da ordem da vida, mas de uma vida que se conduz à morte”¹²⁰. Surgindo do lado da vida, a doença tem, pois, como *télos* a morte. Não é a circunstância de a doença se mostrar como um intermediário da relação essencial entre a vida e a morte que é aqui original; aquilo que é novo é a descoberta da doença como modo de ser privilegiado da morte, possibilidade da sua consecução. *A morte é a fonte do ser da doença*¹²¹. Daí a tese-chave que Foucault atribui a Bichat: “Não é porque caiu doente que o homem morre; é fundamentalmente porque *pode morrer* que o homem adoce”¹²².

Na sua condição de elemento geral do fisiológico e do patológico, a vida não se limita a cruzar-se com a morte no término de um caminho; a sua relação com a morte não é flexível a ponto de a vida poder evitá-la, optando por outras rotas. Bem pelo contrário, contendo em si a

Igualmente normativo, como vemos, o patológico não é o *anormal*, mas sim um *modo de vida outro*; face àquele critério de estabilidade, trata-se de um *normal precário*. A doença é ainda definida por Canguilhem como a redução do *poder normativo* que caracteriza a saúde, no contexto da relação dinâmica entre o *vivo* e o seu *meio*, a qual mede sempre o risco da doença (*idem*, *La connaissance de la vie*, ob. cit., pp. 167-168). Quanto à vida, a definição que Canguilhem dela nos oferece, para distinguir entre máquina e organismo, parece questionar a tese de uma ausência de inocência biológica, apelando igualmente a uma noção de experiência: “La vie est expérience, c’est-à-dire improvisation, utilisation des occurrences; elle est tentative dans tous les sens. D’où ce fait, à la fois massif et très souvent méconnu, que la vie tolères des monstruosités.” (*ibid.*, p. 119).

¹¹⁹ Em “O nascimento da medicina social” (cf. ob. cit., p. 83), Foucault faz recuar a aplicação da noção de normalidade/normatividade ao médico: antes mesmo do doente, este é o primeiro indivíduo normalizado, por via do controlo, por parte das corporações médicas, da prática e do próprio saber médico, através da normalização dos programas de ensino universitário. Já na conferência de 1976 “Crise de la médecine ou crise de l’antimédecine?”, Foucault dá conta justamente dessa passagem de uma sociedade da lei à sociedade da norma, protagonizada por uma medicina cuja acção vai muito para além das doenças e dos doentes, do plano individual da clínica. É esse movimento de alargamento social da medicina que, diz Foucault agora, está na base do “desbloqueamento epistemológico” do final do séc. XVIII; mas o que caracteriza a medicina mais recente é a ausência de exterior ao seu domínio: tudo é medicalizável. Mais, na medida em que a saúde se tornou um objecto de consumo, o corpo humano tornou a ser mercantilizado, não já como salário derivado de uma força de trabalho, mas como um objecto cujo nível de saúde é dito depender daquele consumo, o que Foucault contesta *inclusive* com dados estatísticos (cf. *DE*, t. III, pp. 50-51, pp. 53-54).

¹²⁰ “La déviation dans la vie est de l’ordre de la vie, mais d’une vie qui va à la mort.” (*NC*, p. 157).

¹²¹ Cf. *NC*, p. 156.

¹²² “Ce n’est pas parce qu’il est tombé malade que l’homme meurt; c’est fondamentalement parce qu’il *peut mourir* qu’il arrive à l’homme d’être malade.” (*NC*, p. 156, sublinhado nosso).

doença, a vida é *amarrada* à morte pela mão de um poder que, de dentro, continuamente a reposiciona naquela mesma direcção. Por via da doença, a própria morte encontra-se agora na dimensão intrínseca da vida: a morte é, por isso, “esta possibilidade interna à vida mas mais forte do que ela, que a faz gastar-se, desviar-se e enfim desaparecer”¹²³. O desvio deve ser lido como uma imposição da morte sobre a vida, instrumentalizando a doença.

A condição do desvio ou inflexão de rumo é o princípio da degeneração tissular, que recebe nesta altura uma conotação positiva, à maneira de um elementar dos fenómenos patológicos, no sentido do aumento, diminuição ou alteração da actividade dos tecidos: desorganização que não deve confundir-se, portanto, com um desvio livre, obedecendo antes a regras. Doença dos tecidos, a degeneração será definida como um «afrouxamento» da actividade orgânica, ou de um nível de organização cada vez mais fraco, à maneira de uma *extinção de vida*; no limite, a desorganização toma o rumo de uma autodestruição¹²⁴. Uma forma específica de degeneração interessará particularmente a Foucault: o *desgaste*, sustento da ideia de que a vida se *gasta*, i.e., de que existe uma dimensão patológica dos tecidos derivada da sua mera actividade. Uma outra maneira de descrever o envelhecimento? Aquilo que interessa a Foucault é provar *especialmente* o desgaste, pela observação, no espaço tissular, de “uma dimensão temporal indelével da actividade orgânica”¹²⁵ que mostra como a vida se orienta progressivamente para a morte e assim, o mais importante de tudo, forma com ela uma unidade indissociável:

“Desde o primeiro momento da acção e no primeiro confronto com o exterior, a morte começa, pouco a pouco, a desenhar a sua iminência: ela não se insinua apenas sob a forma do acidente possível; ela forma com a vida, os seus movimentos e os seus tempos, a *trama única* que simultaneamente a constitui e a destrói.”¹²⁶

A morte não é já, portanto, apenas aquilo que destrói a vida como aquilo que a *constitui*. Termo problemático, a nosso ver, o desta constituição a que Foucault se refere; tanto mais problemático porquanto pode induzir a interpretar a morte como génese da vida, o que julgamos não ser afirmado. A nossa leitura deste termo inclina-se antes para uma vida

¹²³ “[La mort] cette possibilité intérieure à la vie mais plus fort qu’elle, qui la fait s’user, se dévier et enfin disparaître.” (NC, p. 156).

¹²⁴ Cf. NC, pp. 157-159.

¹²⁵ “L’usure est une dimension temporelle ineffaçable de l’activité organique” (NC, p. 159).

¹²⁶ “La mort, peu à peu, dès le premier moment de l’action et dans le première confrontation avec l’extérieur, commence à dessiner son imminence: elle ne s’insinue pas seulement sous la forme de l’accident possible; elle forme avec la vie, ses mouvements et son temps, la *trame unique* qui tout à la fois la constitue et la détruit.” (NC, p. 159, sublinhado nosso).

definida pelo seu confronto com a morte: de facto, Bichat começa por definir a vida a partir desse confronto, ao declarar, na abertura das *Recherches physiologiques*: “A vida é o conjunto das funções que *resistem* à morte”¹²⁷; mas Foucault acaba por imputar-lhe uma outra definição de vida, a partir de uma definição da morte como “aquilo a que a vida se *opõe* e se *expõe*; aquilo em relação ao qual ela é viva *oposição*, portanto *vida*; aquilo em relação ao qual ela é analiticamente *exposta*, portanto *verdadeira*”¹²⁸. Oposição e exposição seriam, assim, os termos daquela constituição que a morte exerce sobre a vida: a oposição como signo de uma resistência; a exposição – num sentido que pode ser absolutamente literal, indicando o cadáver aberto na mesa de autópsia – como possibilidade de a vida alcançar a sua verdade.

No entanto, pela ênfase colocada por *Naissance de la clinique* na morte, afigura-se como mais intuitiva a definição da vida como uma *morte lenta e difusa*. A leitura deleuziana da resistência acaba por pender nesta direcção, depois de se ter inclinado para um vitalismo próprio tanto a Bichat quanto a Foucault: “Não será a vida”, pergunta Deleuze, “esta capacidade de resistir da força? Já em *Naissance de la clinique*, Foucault admirava Bichat por ter criado um novo vitalismo, ao definir a vida pelo conjunto das funções que resistem à morte”¹²⁹. No entanto, seguindo Deleuze a cronologia do pensamento de Foucault e a suspeita da sua desilusão com uma concepção de resistência que não se detém na constituição de qualquer verdade, aquela potência de resistir, não tendente a nada senão a si própria enquanto força exterior, *força do fora*, é questionada: “[...] o que nos diz que este fora não é um vazio aterrador, e que esta vida que parece resistir não é a mera distribuição no vazio de

¹²⁷ “La vie est l’ensemble de fonctions qui résistent à la mort”, Xav. Bichat, ob. cit., p. 1. Definição polémica, esta de Bichat, não apenas para os seus pares, como nos dá conta Foucault (cf. *NC*, p. 146) como para os próprios historiadores da medicina: “C’est là une définition”, diz Daremberg, “qui ne nous apprend rien sur l’essence de la vie, et qui nous la fait seulement connaître par une de ses fins contingentes; ou plutôt c’est une vraie pétition de principe qui revient à dire: *la vie n’est pas la mort*; ou: *la mort n’est pas la vie*. ” (Ch. Daremberg, ob. cit., p. 1090).

¹²⁸ “ce à quoi s’oppose la vie et ce à quoi elle s’expose; ce par rapport à quoi elle est vivante *opposition*, donc *vie*; ce par rapport à quoi elle est analytiquement *exposée*, donc *vraie*.” (*NC*, p. 146).

¹²⁹ “La vie n’est elle pas cette capacité de résister de la force? Dès *La naissance de la clinique*, Foucault admirait Bichat d’avoir inventé un nouveau vitalisme en définissant la vie par l’ensemble des fonctions qui résistent à la mort.” (Gilles Deleuze, ob. cit., pp. 98-99; trad. portuguesa Pedro Elói Duarte, Lisboa, Edições 70, 2005, p. 125). A análise deleuziana do conceito de vida e de resistência parte da leitura do último capítulo de *La volonté de savoir*, em que Foucault aborda pela primeira vez o biopoder e se dá uma curiosa inversão: quando o poder investe sobre a vida, a morte torna-se o grande trunfo da existência. Assim, é no contexto da afirmação de Deleuze segundo a qual “quando o poder se torna bio-poder, a resistência torna-se poder da vida, poder-vital [...]” que deve ser entendida a sua referência ao aborto como expressão do poder do indivíduo sobre a vida (*ibid.*), numa linha oposta à que procuraremos defender.

mortes ‘parciais, progressivas e lentas’? [...] A vida já só consiste em tomar o seu próprio lugar, todos os seus lugares, no cortejo de um ‘Morre-se’”¹³⁰.

**

É uma ontologia perpassada por relações de poder, aquela que *Naissance de la clinique* propõe. Todavia, não tem sempre o poder como condição uma correlata resistência?¹³¹ Foucault enuncia, *en passant*, o potencial de resistência da vida a partir daquela controversa definição com que Bichat abria as suas *Recherches*, mas essa será uma referência inexplorada em *Naissance de la clinique*, na qual Foucault não voltará a deter-se. Um longo silêncio a respeito da *resistência* acompanhará toda a fase arqueológica, até aos estudos sobre o poder da fase seguinte. Quanto a *Naissance de la clinique*, o pretendido é relevar o condicionamento que a morte exerce sobre a vida: a morte como o sentido da acção da vida. Este é, aliás, o desiderato geral do primeiro Foucault: também em *Les mots et les choses*, no contexto daquela *ontologia do aniquilamento*, a existência é um *episódio* e o *conatus* que anima os seres é desvalorizado¹³². Fosse outra a linha eleita por Foucault, a elevação da resistência poderia afirmar uma vida inteiramente devedora da morte, decerto, mas podendo ao mesmo tempo ser entendida como aquilo que lhe escapa ou se lhe furta: a vida como um desvio da morte.

Aquilo a que a vida resiste, como vimos, é também aquilo de que ela depende absolutamente e aquilo que a torna *verdadeira* e *singular*. A noção de desvio parece-nos sofrer uma torção em *Naissance de la clinique*, o desvio não-livre dando lugar a uma certa liberdade, patente na definição da doença como *desvio perpétuo*:

“[...] a doença é, em si mesma, desvio perpétuo no interior da sua natureza essencialmente desviante. Só há doença individual: não porque o indivíduo reaja à sua própria doença, mas porque a acção da doença se desenvolve, de pleno direito, sob a forma da individualidade.”¹³³

¹³⁰ “[...] qu’est-ce qui nous dit que ce dehors n’est pas un vide terrifiant, et cette vie qui semble résister, la simple distribution dans la vide des morts ‘partielles, progressives et lentes’?” (*ibid.*; trad. portuguesa p. 128). Deleuze acrescenta ainda: “C’est en ce sens que Bichat rompait avec la conception classique de la mort, instant décisif ou événement insécable, et rompait de deux manières, en posant à la fois la mort comme coextensive à la vie, et comme faite d’une multiplicité de morts partielles et singulières.” (*ibid.*).

¹³¹ Cf., e.g., “The subject and power” (in Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, ob. cit., pp. 208-226), texto em que Foucault torna muito clara a natureza do poder enquanto relação de forças, num *agonismo* em que se defrontam dois impulsos – o impulso de dominação e o da insubmissão –, propondo-se estudar as relações de poder a partir dessas estratégias antagonísticas.

¹³² Cf. *MC*, p. 291: “Par rapport à la vie, les êtres ne sont que des figures transitoires et l’être qu’ils maintiennent, pendant l’épisode de leur existence, n’est rien de plus que leur présomption, leur volonté de subsister.”

¹³³ “[...] la maladie est elle-même perpétuelle déviation à l’intérieur de sa nature essentiellement déviante. Il n’y a de maladie qu’individuelle: non parce que l’individu réagit sur sa propre maladie, mais parce que l’action de la maladie se déroule, de plein droit, dans la forme de l’individualité.” (*NC*, p. 171).

Se a subsunção da doença à vida poderia, à partida, significar uma «despromoção», perda da autonomia de que a doença na medicina das espécies acabava por gozar, não sujeita às leis orgânicas, o estatuto da doença é como que resgatado pela possibilidade de uma *modulação individual* do corpo vivo¹³⁴. O mórbido confere singularidade porquanto a vida encontra aí, na morte que se anuncia, a sua mais diferenciada figura. *Não há doença e depois morte iguais*: elas são a diferença de si próprias.

“O mórbido é a forma *rarefeita* da vida, no sentido em que a existência se esgota, se extenua no vazio da morte; mas igualmente no sentido em que ela ganha nele o seu estranho volume, irreduzível às conformidades e aos hábitos, às necessidades recebidas; um volume *singular* que define a sua absoluta raridade.”¹³⁵

*

* *

Breve nota sobre o lugar das figuras geométricas em *Naissance de la clinique*: Foucault ilustra os dois níveis da relação morte-vida-doença em recorrendo a um triângulo: no nível epistemológico, a própria espacialidade do triângulo quebra com a velha linearidade temporal estabelecida entre vida, doença e morte:

“A vida, a morte e a doença constituem agora uma trindade técnica e conceptual. A velha continuidade das obsessões milenares que colocava, na vida, a ameaça da doença e, na doença, a presença aproximada da morte, é rompida: em seu lugar articula-se uma figura triangular,

¹³⁴ Uma das linhas de leitura aplicáveis a *Naissance de la clinique* é a evolução do conceito de doença no sentido da sua des-essencialização, num movimento que corresponde à espacialização absoluta da experiência médica: da nosografia clássica de um Boissier de Sauvages à fisiologia de Broussais, o ser da doença desaparece, pela sua definitiva assimilação ao espaço do organismo e definição como reacção tissular à *irritabilidade* causada por agentes tanto externos como internos. É possível, então, denotar um desfasamento entre os níveis epistemológico e ontológico no que ao ser da doença diz respeito, já que ao nível ontológico a doença não pode nunca ser eliminada, mercê de constituir a possibilidade privilegiada da morte.

¹³⁵ “Le morbide, c’est la forme *rarefiée* de la vie ; en ce sens que l’existence s’épuise, s’exténue dans le vide de la mort ; mais en cet autre sens également, qu’elle y prend son volume étrange, irréductible aux conformités et aux habitudes, aux nécessités reçues; un volume *singulier*, que définit son absolue rareté.” (NC, p. 174). Na passagem para a segunda fase do pensamento de Foucault, é possível assinalar uma torção a este respeito, o postulado científico segundo o qual *cada caso é um caso* atestando a formação de um novo tipo de poder sobre os corpos. Um caso, diz Foucault em *Surveiller et punir*, “constitue un objet pour une connaissance et une prise pour un pouvoir. [...] c’est l’individu tel qu’on peut le décrire, le jauger, le mesurer, le comparer à d’autres et cela dans son individualité même; et c’est aussi l’individu qu’on a à dresser ou redresser, qu’on a à classer, à normaliser, à exclure, etc.” (Michel Foucault, *Surveiller et punir* [SP], Paris, Gallimard, 1975, p. 193).

cujo vértice é definido pela morte. É do alto da morte que se podem ver e analisar as dependências orgânicas e as sequências patológicas.”¹³⁶

Não só de triângulos se serve Foucault: há também círculos e espelhos. Até Bichat, a vida rodava sobre si própria em círculos *sem nunca se olhar*, algo tão belo quanto importante: a capacidade reflexiva da vida só se forma com Bichat, cuja técnica faz da morte o *reflexo* da vida. Único modo que a vida tem de se observar a si própria, o espelho da morte reproduz-la, revelando-lhe a sua verdade a partir de uma exterioridade material. Reflexo nítido do *mesmo* a partir do *outro*, identidade fundada na sua alteridade; neste reflexo especular, o que se prova é que vida e morte são, afinal, um só, talvez como *duplo*, talvez como *dobra*¹³⁷.

Foucault tornará a recorrer à imagem do espelho quando ilustrar a passagem do nível epistemológico da morte ao ontológico:

“Na percepção anatómica, a morte é o ponto de vista cimeiro a partir do qual a doença se abre à verdade; a trindade vida-doença-morte articula-se num triângulo cujo vértice culmina na morte; a percepção só pode apreender a vida e a doença numa unidade na medida em que ela investe a morte no seu próprio olhar. E pode-se encontrar, nas estruturas percebidas, a mesma configuração, mas invertida no espelho: a vida, com a sua duração real, e a doença como possibilidade de desvio, têm origem no ponto profundamente enterrado da morte; de baixo, ela comanda a existência de ambas. A morte que, no olhar anatómico, diz retroactivamente a verdade da doença, torna possível, por antecipação, a sua forma real.”¹³⁸

¹³⁶ “La vie, la maladie et la mort constituent maintenant une trinité technique et conceptuelle. La vieille continuité des hantises millénaires qui plaçaient dans la vie la menace de la maladie, et dans la maladie la présence approchée de la mort est rompue: à sa place, une figure triangulaire s’articule, dont le sommet supérieur est défini par la mort. C’est du haut de la mort qu’on peut voir et analyser les dépendances organiques et les séquences pathologiques.” (NC, p. 145).

¹³⁷ Denis Hollier estabelece a ligação entre *Naissance de la clinique* e *Raymond Roussel* a partir justamente do carácter especular da morte: da mesma maneira que na primeira destas obras contemporâneas a morte é essa *presença dobrada* que permite à vida constituir um saber sobre si própria, na segunda é afirmado que o olhar, para conseguir ver, tem necessidade do *desdobramento* da morte. O espelho parece sera aqui entendido como dobra (cf. Denis Hollier, “Le mot de Dieu: ‘Je suis mort’”, in *Michel Foucault, philosophe: Rencontre internationale, Paris, 9-11 janvier 1988*, Paris, Seuil, 1989, p. 159). Num texto de 1967 dedicado às heterotopias, Foucault define o lugar intermédio do espelho entre as utopias e as heterotopias: “Le miroir, après tout, c’est une utopie, puisque c’est un lieu sans lieu. Dans le miroir, je me vois là où je ne suis pas, dans un espace irréel qui s’ouvre virtuellement derrière la surface, je suis là-bas, là où je ne suis pas, une sorte d’ombre qui me donne à moi-même ma propre visibilité, qui me permet de me regarder là où je suis absent: utopie du miroir. [...] le miroir fonctionne comme une hétérotopie en ce sens qu’il rend cette place que j’occupe au moment où je me regarde dans la glace, à la fois absolument réelle, en liaison avec tout l’espace qui l’entoure, et absolument irréelle, puisqu’elle est obligée, pour être perçue, de passer par ce point virtuel qui est là-bas”. (cf. “Des espaces autres”, in *DE*, t. IV, pp. 752-762).

¹³⁸ “Dans la perception anatomique, la mort est le point de vue du haut duquel la maladie s’ouvrirait sur la vérité; la trinité vie-maladie-mort s’articule en un triangle dont le sommet culmine dans la mort; la perception ne peut saisir en une unité la vie et la maladie que dans la mesure où elle investit la mort dans son propre regard. Et dans les structures perçues, on peut retrouver la même configuration, mais inversée au miroir: la vie, avec sa durée

Mais importante do que o espelho neste excerto seminal de *Naissance de la clinique* é a inversão de posição do triângulo: antes, a morte era um ponto de vista cimeiro que abria, retroactivamente, à compreensão, no sentido de uma reconstituição da vida e da doença; agora, a retroacção dá lugar a uma acção antecipatória, que actua a partir de baixo, de um *ponto profundamente enterrado*: a morte é o que *comanda a existência* de vida e doença, e o que *confere a forma real* da doença, tornando-a possível¹³⁹.

* *
*

réelle, la maladie comme possibilité de déviation trouvent leur origine dans le point profondément enfoui de la mort; elle commande, d'en dessous, leur existence. La morte, qui dans le regard anatomique dit rétroactivement la vérité de la maladie, rend possible, par anticipation, sa forme réelle.” (NC, pp. 159-160).

¹³⁹ Não era já o mesmo mecanismo em *Histoire de la folie? A desrrazão* parecia ser aí concebida como um ponto profundo constituindo a razão e ameaçando-a. A este livro chama Foucault, no prefácio de *Les mots et les choses*, uma *história do Outro*. Tal seria a direcção seguida pela arqueologia: “De l’expérience-limite de l’Autre aux formes constitutives du savoir médical, et de celles-ci à l’ordre des choses et à la pensée du Même, ce qui s’offre à l’analyse archéologique, c’est tout le savoir classique, ou plutôt le seuil qui nous sépare de la pensée classique et constitue notre modernité.” (MC, pp. 15-16). Enquanto repúdio daquilo que é simultaneamente interior e *estrangeiro*, a exclusão seria, por isso, movida pela necessidade de esconjurar o perigo: não tanto de o banir, mas de *reduzir* uma alteridade sentida a partir de dentro: *Histoire de la folie* inicia uma teoria do poder endógeno prosseguida por *Naissance de la clinique* para culminar em *Les mots et les choses*: Foucault apresenta esta obra já não como uma história do Outro mas antes como uma *história do Mesmo*. Se a analítica da finitude aí desenvolvida é fulcral para percebermos a reflexão moderna é porque ela reflecte desde logo esse pensamento do mesmo que perscruta a verdade do homem a partir da sua *diferença essencial*, do seu *duplo*. Assim, o homem descobre a sua dimensão empírica para a conter na função transcendental; o *cogito* descobre que há todo um domínio do *impensado* que escapa ao pensamento mas que deve ser integrado na sua esfera; que há um distanciamento essencial do homem face ao mundo mas a partir do qual deve ser buscado o elemento da origem (cf. MC, cap. IX, “L’homme et ses doubles”, pp. 314-354).

3. O SER-PARA-A-MORTE EM *NAISSANCE DE LA CLINIQUE*

Não é nosso intuito explorar o filão heideggeriano no primeiro Foucault¹⁴⁰, nem o âmbito do nosso trabalho permite que o perscrutemos em *Naissance de la clinique* de modo exaustivo, limitando-nos a deixar algumas pontas soltas a partir das quais cerzir uma investigação futura. Para Dreyfus e Rabinow – os primeiros, segundo Foucault, a apontar a marca heideggeriana da sua obra –, o eco de Heidegger no primeiro Foucault seria destronado pelo de Nietzsche, justificando a passagem à fase genealógica da sua obra¹⁴¹. Quando Dreyfus e Rabinow julgam *Naissance de la clinique* como o mais estruturalista dos livros de Foucault e quando o situam na linha de partida de uma forte reacção hermenêutica que se estenderá até aos anos 70, parecem sugerir que a presença da fenomenologia hermêutica de Heidegger em *Histoire de la folie*, enquanto projecto de busca da verdade ontológica da loucura, é de longe mais evidente do que nos livros seguintes. Quer isso dizer que Heidegger estaria ausente ou que seria ténue a sua presença em *Naissance de la clinique* e *Les mots et les choses*? A resposta a esta pergunta é inequívoca, pois qualquer linha de leitura que adoptemos nos devolve Heidegger: por um lado, a proximidade entre *Naissance de la clinique* e *Histoire de la folie* é flagrante – o texto de *Naissance de la clinique* «nasce das cinzas» de *Histoire de la folie*, dos seus restos, como admitiu Foucault¹⁴², encontrando-se, por isso, mais próximo desta última do que de *Les mots et les choses*; por outro lado, é em

¹⁴⁰ Desde logo, a que Heidegger está Foucault mais ligado? Dreyfus e Rabinow parecem sugerir que ao Heidegger de *Sein und Zeit*, que é, de resto, aquele que Foucault replica na introdução a Binswanger; o biógrafo James Miller, por seu lado, afirma que Foucault se revê muito mais no Heidegger do pós-*Kehre*, do pensamento do *Ereignis*, inspirando-o a recuperar para o seu próprio pensamento, mormente em *Les mots et les choses*, uma “ontologia do impensado” que funcionaria como o contraponto da primazia do sujeito (cf. James Miller, *The passion of Michel Foucault*, Nova Iorque, Anchor Books, 1993, p. 50). Porém, no final da vida, numa entrevista em 1983, referindo-se ao tema da autenticidade, Foucault criticaria uma certa prevalência do sujeito (um “self verdadeiro”) no pensamento de Heidegger, alinhando-o com o de Sartre (cf. *ibid.*, p. 402, nota 50). Para o tema de uma filosofia do *impensado* em Foucault, veja-se também a leitura de Canguilhem, segundo a qual ela consistiria tanto na tentativa de pensar conceptualmente o impensado como de uma acção de produção de si próprio (cf. Georges Canguilhem, “The death of man, or exhaustion of the cogito?”, trad. Catherine Porter, in Gary Gutting (ed.), *The Cambridge companion to Foucault*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 89).

¹⁴¹ Na verdade, Foucault obedece à fórmula “Nietzsche + Heidegger”, como replica J. Zougrana: “Situer Foucault entre Nietzsche et Heidegger, ou mieux, le placer au-delà de ces deux auteurs, nous conduit à remarquer qu’une certaine forme d’‘influence’ heideggérienne sur Foucault ne fait aucun doute, étant entendu que l’‘influence’ nietzschéenne est elle revendiquée explicitement.” (Jean Zougrana, *Michel Foucault, un parcours croisé: Lévi-Strauss, Heidegger*, Paris-Montréal, L’Harmattan, 1998, p. 228). Procedendo a um levantamento exaustivo das influências do pensamento foucaultiano a partir de dois eixos centrais, Lévi-Strauss e Heidegger, Zougrana apresenta-nos a *intelligentia* francesa da época, da filosofia à poesia, como uma comunidade de «devotos» de Heidegger: “Dans tous les cas et plus généralement, l’ombre de Heidegger s’étend sur tous ces auteurs admirés de Foucault: Georges Bataille, Maurice Blanchot, René Char. Et tous ces auteurs ont, pour la plupart, lu et connu Heidegger.” (*ibid.*, p. 256). Obedecendo à prática foucaultiana de não-evocação de outros, Heidegger pode ser entendido como uma presença *in absentia* na obra de Foucault (cf. *ibid.*, p. 200).

¹⁴² Cf. Daniel Defert, *DE*, t. I, p. 13.

Les mots et les choses que os comentadores mais assinalam a presença de Heidegger¹⁴³. Estamos hoje cientes de que foi justamente esse lugar intermédio de *Naissance de la clinique* entre aquelas duas grandes obras aquilo que nos abriu duas vias possíveis de leitura de *Naissance de la clinique*, que entendíamos como não incompatíveis: uma que entende persistir nesta obra a ideia de uma *verdade fundamental* passível de ser entrevista pelo indivíduo; e outra que se atém à formulação embrionária, nas últimas páginas do livro, da analítica da finitude que *Les mots et les choses* sustentarão.

Seja como for, pode considerar-se que o pensamento de Heidegger assoma desde logo em *Naissance de la clinique* a partir da centralidade que a morte aí assume, ou da descoberta de uma finitude originária, sem diálogo possível com um contraponto infinito¹⁴⁴. O *a priori* histórico da medicina não abrange somente o plano científico, mas também o da individualidade, mostrando-os a ambos marcados por uma mesma e irremediável negatividade, *marca de finitude*¹⁴⁵.

Recordemos aquela frase sonante que Foucault atribui a Bichat: “Não é porque caiu doente que o homem morre; é fundamentalmente porque *pode morrer* que o homem adoce”¹⁴⁶. Ainda que aí esteja em causa uma reflexão sobre o ser da doença – definida já não como causa mas sim efeito da morte –, pode ler-se em fundo a afirmação segundo a qual a morte é a possibilidade mais própria do homem, a partir da qual têm lugar todas as outras.

É uma abordagem por demais sucinta aquela que faremos do pensamento de Heidegger a este respeito: no primeiro capítulo da segunda secção de *Sein und Zeit*¹⁴⁷ (§46), a noção de

¹⁴³ Sem desprimor das referências anteriores na obra de Foucault a Heidegger tornarem óbvio que Foucault frequentava a sua obra já desde *Maladie mentale et personnalité* (cf. J. Zougrana, ob. cit., p. 270), o texto de Heidegger fundamental para Foucault é, segundo Zougrana, um texto de 1950, surgido em França em 1962 sob o título “L’*époque des conceptions du monde*”, cujas teses mestras – a imagem do mundo formada pelas mutações epocais entre a Antiguidade, a Idade Média e a Modernidade, a partir do surgimento do sujeito de representação, numa análise da origem do homem que professa ao mesmo tempo o seu fim – seriam replicadas em *Les mots et les choses*. A história da *episteme*, no sentido da história dos vários modos de ordem, seria, assim, identificada com a história do Ser heideggeriano (cf. ob. cit., pp. 280 ss., 227).

¹⁴⁴ Cf. Jacques Derrida, “‘To do justice to Freud’”: *The History of madness in the age of psychoanalysis*”, in Arnold I. Davidson (ed.), *Foucault and his interlocutors*, Chicago-London, The Univ. of Chicago Press, 1997, p. 85 (*apud* Jean Zougrana, ob. cit., p. 285). Zougrana denota ainda o vocabulário heideggeriano de *Naissance de la clinique*, algo que consideramos discutível, na medida em que o vocabulário aí utilizado por Foucault é tão heideggeriano quanto merleau-pontiano. Voltaremos a esta questão.

¹⁴⁵ Cremos ser a associação de *Naissance de la clinique* à morte que é fundamental para uma leitura heideggeriana deste livro, já que o tema da finitude, tema-chave de *Les mots et les choses*, pode igualmente ser reconduzido a Kant, o primeiro, como aí é dito, a autonomizar o finito da sua relação com o infinito. Nesta medida, a analítica da finitude pode ter uma raiz tanto heideggeriana como kantiana, algo que não podemos discutir aqui. Igualmente importante seria aprofundar a distinção, no primeiro Foucault, entre o conceito restrito de morte e o mais lato da finitude, do qual a morte é apenas uma das formas, ainda que de todas a mais plena.

¹⁴⁶ “Ce n’est pas parce qu’il est tombé malade que l’homme meurt; c’est fondamentalement parce qu’il *peut mourir* qu’il arrive à l’homme d’être malade.” (*NC*, p. 156, sublinhado nosso).

¹⁴⁷ Na ausência de uma boa tradução em língua portuguesa, recorremos a quatro traduções de *Sein und Zeit*, que enumeramos por ordem de preferência: inglesa (*Being and time*, trad. John Macquarrie e Edward Robinson,

morte que Heidegger introduz deriva da necessidade de levar a cabo uma exegese ontológica do *Dasein*, só conseguida a partir da sua *total* abrangência: a morte surge justamente como aquilo que pode conferir a totalidade ao *Dasein*; entendida como *fim*, a morte funciona no entanto como aquilo que abre ao ser-todo ou total do *Dasein*, devendo este ser analisado como fenómeno existencial. Enquanto estrutura do ser-no-mundo, fundado no cuidado (*Sorge*), o *Dasein* caracteriza-se simultaneamente por um *atraso* essencial em relação às suas possibilidades e por um *ainda-não* (ser) relativamente a elas; sendo um *ainda-não*, o *Dasein* é ser-para-o-fim, leia-se, para a morte, o *ainda-não* mais extremo no qual repousam todos os outros, enquanto possibilidades que o *Dasein* pode efectivamente cumprir.

Na sua análise existencial da morte – análise que, afirma Heidegger, precede toda a biologia ou ontologia da vida¹⁴⁸ –, o termo *morrer* é reservado para o *Dasein*, distinguindo-o de outras acepções:

“Deixemos o termo *morrer* valer para o *modo de ser* no qual o *Dasein* é *para* a sua morte. Por conseguinte, devemos dizer que o *Dasein* nunca perece. O *Dasein* só pode deixar de viver na condição de morrer. A investigação médica e biológica sobre o ‘deixar de viver’ consegue obter resultados que podem mesmo tornar-se ontologicamente significativos, desde que tenha sido assegurada a orientação básica por uma interpretação existencial da morte. Terão a doença e a morte em geral – mesmo do ponto de vista médico – de ser primariamente tomadas como fenómenos existenciais?”¹⁴⁹

Oxford, Blackwell, 1962); francesa (*Être et temps*, trad. Emmanuel Martineau, Édition numérique hors commerce, s.l., s.d., 1985); espanhola (*El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1951) e brasileira (*Ser e tempo*, trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback, 13.^a ed., Petrópolis, Vozes, 2005), utilizando ainda, sempre que possível e na medida do nosso parco conhecimento da língua alemã, o texto original (*Sein und Zeit*, Frankfurt Am Main, Vittorio Klostermann, 1977 [1927]). Para efeitos de citação, no entanto, indicaremos a tradução inglesa, tomando a liberdade de fazer traduções mais livres para o português a partir da leitura das passagens nas várias edições.

¹⁴⁸ Começando por definir a morte como um *fenómeno da vida*, em sentido lato, Heidegger identifica mesmo a investigação biológico-ôntica como uma problemática ontológica, mas prosseguirá submetendo todas essas concepções à análise existencial do *Dasein*: “Within the ontology of *Dasein*, which is *superordinate* to an ontology of life, the existential analysis of death is, in turn, *subordinate* to a characterization of *Dasein*’a basic state.” (*Being and time*, ob. cit., §49, 247, p. 291).

¹⁴⁹ “Let the term ‘*dying*’ stand for the *way of Being* in which *Dasein* is *towards* its death. Accordingly we must say that *Dasein* never perishes. *Dasein*, however, can demise only as long as it is dying. Medical and biological investigation into ‘demising’ can obtain results which may even become significant ontologically if the basic orientation for an existential Interpretation of death has been made secure. Or must sickness and death in general – even from a medical point of view – be primarily conceived as existential phenomena? (*ibid.*). Outra acepção ainda, a juntar ao morrer, ao perecer e ao deixar de viver, é a do impessoal “morre-se”, a que Heidegger alude adiante, no §52: “In explicating everyday Being-towards-death we have clung to the idle talk of the ‘they’ to the effect that ‘one dies too, sometime, but not right away’. All that we have Interpreted thus far is the ‘one dies’ as such.” (*ibid.*, §52, 255, p. 299). Diga-se, *en passant*, que Heidegger se serve amiúde de exemplos ou referências retirados do campo da medicina. Assim, e ainda em relação ao que nos ocupou nesta nota, Heidegger procurou ainda distinguir o corpo morto do *Dasein* (já-não-ser-aí, passagem à mera presença [*Vorhandenheit*] do *Dasein*) de uma *ausência de vida* que o equipararia à pura *coisa*: “From a theoretical point of view, even the corpse

A morte deve, além disso, ser definida como possibilidade necessariamente distinta de todas as outras:

“A morte como possível não é algo que se encontre ao alcance da mão [*Zuhanden*] ou simplesmente dado [*Vorhanden*], mas sim uma possibilidade do ser do *Dasein*. Se nos dedicássemos a actualizar aquilo que é deste modo possível, tal teria de significar o ‘espoletamento do deixar de viver’. Porém, se tal fosse feito, o *Dasein* privar-se-ia do fundamento para uma existência no sentido do ser-para-a-morte.”¹⁵⁰

Ora, que a morte constitua a possibilidade extrema do *Dasein*, mas que na sua actualização esteja em causa o próprio ser do *Dasein* – em suma, que a morte constitua a possibilidade de impossibilidade radical do *Dasein* – não invalida que ela seja a possibilidade que abre a todas as outras possibilidades. Só elevando o possível sobre o efectivo, alterando a perspectiva da morte como acontecimento real para a da morte como possibilidade, pode Heidegger trazer a morte para *dentro* da vida. De resto, a propagação da morte como algo real, que caracteriza a relação inautêntica com a morte, encobre o seu carácter de possibilidade. No modo impessoal de relação com a morte, sabemos com certeza da morte, mas não estamos propriamente certos dela; a morte do outro assegura-me, aliás, que *ainda não estou morto*; no horizonte da morte do outro, Heidegger afirma que a morte é um *inegável facto de experiência*¹⁵¹.

which is present-at-hand is still a possible object for the student of pathological anatomy, whose understanding tends to be oriented to the idea of life. This something which is just-present-at-hand-and-no-more is ‘more’ than a *lifeless* material Thing. In it we encounter something *unalive*, which has lost his life.” (*ibid.*, §47, 238, p. 282). Não deixa de ser curioso que Heidegger procure provar a subsistência de uma ideia de vida, isto é, de um investimento de vida no já-não-*Dasein* (o que faz sustentando também, logo a seguir, a importância dos ritos fúnebres), distinguindo o *morrer* do *Dasein* do perecimento animal a partir da afirmação do paradigma vitalista que rege a medicina, uma ideia contra a qual pugnam as teses de *Naissance de la clinique*.

¹⁵⁰ “For one thing, death as possible is not something possible which is ready-to-hand or present-at-hand, but a possibility of *Dasein*’s Being. So to concern oneself with actualizing what is thus possible would have to signify, ‘bringing about one’s demise’. But if this were done, *Dasein* would deprive itself of the very ground for an existing Being-towards-death.” (*ibid.*, §53, 261, p. 305). A nossa opção de tradução dos termos heideggerianos *Zuhanden* e *Vorhanden*, patentes nesta citação, por respectivamente “ao alcance da mão” e “simplesmente dado” permite-nos, mormente a primeira delas, entrever a importância da espacialidade no pensamento de Heidegger a partir da referência manual como modo de o *Dasein* se relacionar com os entes intramundanos, na sua qualidade de entes manuseáveis, manipuláveis. A importância da mão para uma tal relevância espacial é explorada por Didier Franck, em *Heidegger et le problème de l’espace* (Paris, Minuit, 1986).

¹⁵¹ “Yet the ‘dying’ of others is something that one experiences daily. Death is an undeniable ‘fact of experience’” (*ibid.*, §52, 257, p. 301).

É desta forma que o impessoal cobre o que de mais característico há na certeza da morte: a indeterminação do seu *quando*, leia-se, a sua possibilidade a qualquer momento¹⁵². Ora, se a concepção existencial do *morrer* tem de ser distinguida de uma experiência do desaparecimento, do perecimento ou do deixar de viver (*Ableben*)¹⁵³, a relação com a morte a que Heidegger se reporta é de outro tipo, propondo que o *Dasein* se lhe enderece por via da sua antecipação (*Vorlaufen*):

“Na revelação antecipatória deste poder-ser, o *Dasein* revela-se a si próprio no que diz respeito à sua possibilidade extrema. Contudo, projectar-se para o seu poder-ser mais próprio significa ser capaz de se compreender a si próprio no ser do ente assim revelado – existir. A antecipação é a possibilidade de compreender a *mais própria* e extrema possibilidade de ser – a possibilidade de uma *existência autêntica*.”¹⁵⁴

A morte tem de surgir à maneira de uma antecipação e nessa antecipação reside, como vemos, o existir próprio do *Dasein*. Digamos que o *Dasein* deve *pressentir* a morte, ao invés de a *sentir*: é o pressentimento da morte que assegura que o *Dasein* a mantém no horizonte, melhor dizendo, que a morte é o próprio horizonte do *Dasein* e impulso para a sua acção. Trata-se de um processo hermenêutico: o *Dasein* compreende-se a partir da compreensão das suas possibilidades finitas (determinadas a partir do fim) de ser, nisso residindo o seu *projecto* (*Entwurf*). É a disposição da *angústia* (*Angst*), sob a forma de uma *ameaça* que impende sobre o *Dasein* a todo o momento e que, revelando o *nada* à sua frente, traz para o presente a verdade da existência, que permite ao *Dasein* abandonar o modo inautêntico de relação com a morte rumo à autenticidade, numa atitude mantida por uma decisão resolva¹⁵⁵.

¹⁵² Cf. *ibid.*, § 52, 258, p. 301: “Thus the ‘they’ covers up what is peculiar in death’s certainty – *that it is possible at any moment*. Along with the certainty of death goes the *indefiniteness* of its ‘when’. [...] Everyday concern makes definite for itself the indefiniteness of certain death by interposing before it those urgencies and possibilities which can be taken in at a glance, and which belong to the everyday matters that are closest to us”.

¹⁵³ “Thus the existential conception of ‘dying’ is made clear as thrown Being towards its ownmost potentiality-for-Being, which is non-relational and not to be outstripped. Precision is gained by distinguishing this from pure disappearance, and also from merely perishing, and finally from the ‘Experience’ of a demise.” (*ibid.*, §50, 251, p. 295).

¹⁵⁴ “In the anticipatory revealing of this potentiality-for-Being, *Dasein* discloses itself to itself as regards its uttermost possibility. But to project itself on its ownmost potentiality-for-Being means to be able to understand itself in the Being of the entity so revealed – namely, to exist. Anticipation turns out to be the possibility for understanding one’s *ownmost* and uttermost potentiality-for-Being – that is to say, the possibility of *authentic existence*.” (*ibid.*, §53, 263, p. 307). Como, contudo, não entender a antecipação, enquanto modo de relação do *Dasein* com a morte, senão como uma forma de experiência da *ameaça* que ela constitui e que tem na *angústia* a sua manifestação?

¹⁵⁵ “In anticipating [*zum*] the indefinite certainty of death, *Dasein* opens itself to a constant *threat* arising out of its own ‘there’. In this very threat Being-towards-the-end must maintain itself. [...] *But the state-of-mind which can hold open the utter and constant threat to itself arising from *Dasein*’s ownmost individuality is anxiety*. In

Do alto do futuro em que se situa, a morte torna-se o eixo central da vida, aquilo que a comanda e que possibilita a relação do *Dasein* com os (outros) entes, a vinda à presença destes: a antecipação da morte logra que o futuro se torne passado, libertando o presente e disponibilizando, assim, os entes que são objecto do cuidado¹⁵⁶. Estamos perante uma temporalização subversiva da temporalidade linear ou cronológica: da estrutura unitária das três dimensões temporais, o *Dasein* transita para uma temporalidade que é *abertura de si e a si* enquanto projecto¹⁵⁷. Na livre temporalidade que assume para si próprio, o *Dasein* precede-se, o *Dasein* é *desde-sempre-já* (já-lançado, já-no-mundo, já-junto-aos-entes...), o *Dasein* está sempre atrasado, o *Dasein* visa um ainda-não. O ser-para-a-morte representa o poder-ser livre do *Dasein*, ao mesmo tempo que lhe permite *ser propriamente ele mesmo*: a morte singulariza o *Dasein*¹⁵⁸.

Muito do que sobre o ser-para-a-morte foi dito pode ser resumido na seguinte passagem de Michael Haar, em *Heidegger et l'essence de l'homme*:

“A morte deixa de ser lá em baixo, um muro opaco no fim do caminho. Ela encontra-se repatriada no seio da existência como uma possibilidade transparente. Ela já não é mais adversidade, obscuridade, mas vai tornar-se, por antecipação, a fonte do tempo próprio, quer dizer, a liberdade. A morte é assim iluminada, metamorfoseada num princípio. Ela já não é o

this state-of-mind, *Dasein* finds itself *face to face* with the ‘nothing’ of the possible impossibility of its existence.” (*ibid.*, §53, 266, p. 310). Quanto à decisão resoluta que garante a prevalência da autenticidade, ela constitui o ser-livre do *Dasein* que é capaz de se projectar para a sua possibilidade mais autêntica. Apesar de Heidegger valorizar aqui a angústia como o que permite transitar da impessoalidade para a autenticidade, a relação entre esta decisão e a angústia tem de ser de tipo disjuntivo, se tivermos em conta que o *Dasein* angustiado é acometido por uma desagregação do sentido do mundo.

¹⁵⁶ Cf. Carlos Morujão, *Verdade e liberdade em Martin Heidegger*, 2.^a ed., Paris, Nota de Rodapé Edições, 2016, p. 159.

¹⁵⁷ Cf. Michael Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, 2.^a ed., Grenoble, Jérôme Millon, 2002, pp. 29-30 (cf. também tradução portuguesa Ana Cristina Alves, Lisboa, Piaget, 1997, p. 32).

¹⁵⁸ “Death does not just ‘belong’ to one’s own *Dasein* in an indifferentiated way; death *lays claim* to it as an individual *Dasein*. The non-relational character of death, as understood in anticipation, individualizes *Dasein* down to itself. This individualizing is a way in which the ‘there’ is disclosed for existence.” (*ibid.*, §53, 264, p. 308). Como nota Henri-Charles Tauxe (cf. *La notion de finitude dans la philosophie de Martin Heidegger*, Lausanne, L’Age d’Homme, 1971, p. 60), esse poder individualizante de que a morte é dotada em Heidegger é o equivalente da função atribuída às diversas formas da subjectividade noutras filosofias: o *eu* é sempre, em *Sein und Zeit*, o *eu que vou morrer*. Tauxe acentua, contudo, o foco não-antropológico de Heidegger: “En considérant la mort comme origine de la finitude authentique et totalisante, Heidegger non seulement renforce ce caractère de *non-maîtrise*, où nous avons déjà reconnu un trait essentiel de la condition finie de l’existence, mais place l’*Endlichkeit* à la distance maximale de l’anthropologie ou d’une philosophie de l’existence prenant son point de départ dans une théorie de la subjectivité.” (p. 73).

símbolo enigmático, ele próprio a fugir da fuga do tempo e do anulamento, mas um ponto fixo, um pólo positivo, o coração da temporalidade.”¹⁵⁹

Gostaríamos ainda de denotar uma circularidade particular no pensamento heideggeriano da finitude: não é apenas a morte que é projectada no seio da existência, mas também o nascimento, caracterizado pela irrupção e exposição do *Dasein* ao mundo. Atestando a sua estrutura de receptividade, i.e., o seu carácter exposto aos entes, tanto passivo como activo, no sentido da relação que com eles estabelece, o *Dasein* descobre-se repetidamente já-aí, lançado no mundo. Vemos assim desenhar-se entre nascimento e morte, os limites da condição do *Dasein*, uma curiosa equivalência¹⁶⁰.

*

É Foucault quem parece aproximar Bichat de Heidegger, já que as suas noções de morte são se relacionam: enquanto Heidegger impõe como condição uma morte não actualizada, Bichat parte do terreno da morte efectiva, interrogando-a a partir do espaço do corpo. Assim, enquanto em *Sein und Zeit* a morte é entendida como possibilidade iminente, *Naissance de la clinique* apresenta-nos uma morte cumprida, morte que se *dá à percepção*, ao contrário do que acontece em Heidegger, onde ela é uma ausência que abre a toda a presença. É justamente o que ressalva Nuno Nabais: “E no entanto, [em *Sein und Zeit*] a possibilidade da morte é o dado originário de toda a percepção. Na vivência do ser-para-a-morte constituem-se as antecipações de sentido nas quais se recortam necessariamente todos os objectos percebidos”¹⁶¹. Decerto, assim situado no terreno da morte efectiva, o

¹⁵⁹ “La mort cesse d’être là-bas au bout du chemin ce mur opaque. Elle se trouve rapatriée au sein de l’existence, comme une possibilité transparente. Elle n’est plus adversité, obscurité, mais va devenir, par le devancement, la source même du temps propre, c’est-à-dire de la liberté. La mort est ainsi illuminée, métamorphosé en un principe. Elle n’est plus le symbole énigmatique lui-même fuyant de la fuite du temps et de l’anéantissement, mais un point fixe, un pôle positif, le cœur de la temporalité.” (Michael Haar, ob. cit., p. 33). Curiosa ressonância com a passagem de *Naissance de la clinique* que anunciava o ascendente epistemológico da morte sobre a vida e a doença: “Au lieu d’être ce qu’elle avait été si longtemps, cette nuit où la vie s’efface, où la maladie même se brouille, elle est douée désormais de ce grand pouvoir d’éclaircissement qui domine et met à jour à la fois l’espace de l’organisme et le temps de la maladie... Le privilège de son intemporalité, qui est aussi vieux sans doute que la conscience de son imminence, est pour la première fois retourné en instrument technique qui donne prise sur la vérité de la vie et la nature de son mal.” (NC, pp. 145-146). Notaremos apenas o seguinte: enquanto no excerto de relativo a Heidegger há um foco temporal exclusivo (a morte como *coração da temporalidade*), no de Foucault a morte remete para o tempo (da doença, vida) *a partir* do espaço (orgânico). Sem esse espaço, talvez possamos dizer, não haveria tempo.

¹⁶⁰ É justamente aquilo para que nos alerta Henri-Charles Tauxe: “L’analytique existentielle a toutefois montré que la dérélition constitue une structure de l’être-là et que la vie humaine se déroule *tout entière* sous le signe de la naissance, puisque nous ne parvenons jamais a combler en nous cette brèche par laquelle s’engouffre le monde. Considérée dans l’optique heideggerienne, la naissance est un mode d’être caractérisé par l’*irruption* et l’*exposition*, qui reste attaché à tous les moments de l’existence, tout comme la mort.”(ob. cit., p. 27).

¹⁶¹ Nuno Nabais, *A evidência da possibilidade: A questão modal na fenomenologia de Husserl*, Lisboa, Relógio D’Água, 1998, p. 50.

horizonte a que Foucault pode fazer referência não é nunca o da morte própria, mas o da morte do *outro*.

Como nota Haar, Heidegger nunca se refere ao fenómeno da morte: “Heidegger nunca encara a morte como possibilidade de destruição: degradação das faculdades físicas e mentais no envelhecimento [...]. Ele não explica como o princípio da livre temporalidade assumida pode ser também o princípio da adversidade pura: decadência física e mental, luto, esclerose, fossilização.”¹⁶². O mesmo comentador chama ainda a atenção para aquilo que designa como um *recuo heideggeriano face à vida*, cuja espontaneidade é relegada para a simples facticidade e à qual é sobreposta a possibilidade da morte existencial, o que levanta desde logo um conjunto de dúvidas, que não exploraremos, quanto ao carácter auto-possibilitante do *Dasein* e ao facto de Heidegger distinguir o Ser, enquanto campo em que os entes aparecem, da vida. Esta, diz Haar num claro manifesto vitalista, deve ser anteposta não apenas ao poder-morrer como à própria existência¹⁶³.

O nosso trabalho vem acentuando o foco espacial de *Naissance de la clinique*. A morte, segundo dissemos, é aí tematizada na relação com o espaço do organismo. Não obstante, provando ser o verdadeiro elo de ligação entre a clínica e a anatomia patológica, a morte em *Naissance de la clinique* é capaz de conciliar as duas dimensões: tempo e espaço.

“A morte é, portanto, múltipla e dispersa no tempo: ela não é esse ponto absoluto e privilegiado a partir do qual os tempos se detêm para se inverterm; tem, como a própria doença, uma presença pululante que a análise pode repartir no tempo e no espaço; pouco a pouco, aqui e ali, cada um dos nós se rompe, até que a vida orgânica cesse, pelo menos nas suas formas principais, já que, muito tempo depois da morte do indivíduo, mortes minúsculas e parciais virão ainda, por sua vez, dissociar as fluxos de vida que se obstinam.”¹⁶⁴

Se pretendermos cingir-nos à dimensão temporal desta morte, notamos que, no espaço de pouco mais de uma página de *Naissance de la clinique*, Foucault não só alude a um *tempo*

¹⁶² “Heidegger n’envisage jamais la mort comme possibilité de destruction de ce côté ici : dégradation des facultés physiques et mentales dans le vieillissement [...]. Il n’explique pas comment le principe de la libre temporalité assumée peut être aussi le principe de l’adversité pure : déchéance physique et mentale, deuil, sclérose, fossilisation.” (Michael Haar, ob. cit., p. 30).

¹⁶³ Cf. *ibid.*, pp. 42-43.

¹⁶⁴ “La mort est donc multiple est dispersée dans le temps: elle n’est pas ce point absolu et privilégié, à partir duquel les temps s’arrêtent pour se renverser, elle a comme la maladie elle-même une présence fourmillante que l’analyse peut répartir dans le temps et l’espace; peu à peu, ici ou là, chacun des nœuds vient à se rompre, jusqu’à ce que cesse la vie organique, au moins dans ses formes majeures, puisque longtemps après la mort de l’individu, des morts minuscules et partielles viendront à leur tour dissocier les flots de vie qui s’obstinent.” (NC, pp. 143-144).

da morte¹⁶⁵ como esta é sucessivamente classificada como (1) *abertura sobre o tempo*¹⁶⁶, (2) *interrupção temporal*¹⁶⁷ e (3) *intemporalidade*¹⁶⁸. Uma morte que *tem tempo*, uma morte que é *corte com o tempo*: a leitura foucaultiana da morte em *Naissance de la clinique* parece assim conferir-lhe a dupla capacidade de estar no tempo e de o fender. Por um lado, é justamente por ser interrupção temporal (2) que a morte pode ser abertura sobre o tempo (1): o corte com o tempo que a morte representa, paragem da vida, é o que permite à medicina recortar no corpo um segmento de espaço imóvel a partir do qual se analisa o percurso da doença no organismo, i.e., se reconstitui o tempo da doença. Trata-se de um tempo retrospectivo ou de uma abertura ao antecedente em que é (re)descoberta a doença. É por isso que Foucault pode dizer: “Com Bichat, o olhar médico gira sobre si mesmo e pede à morte contas da vida e da doença; à sua imobilidade definitiva pede contas dos seus tempos e movimentos”¹⁶⁹. O *tempo da morte*, por outro lado, remete-nos para o fenómeno da mortificação que corre paralelo à morbidez, indicando um *processo em curso*¹⁷⁰ como para o encadeamento das mortes parciais que têm lugar após a morte efectiva. *Morte em movimento*, como refere igualmente Foucault¹⁷¹.

Morte que tem tempo, morte que se move: tudo se passa como se a morte tivesse ela própria vida. No entanto, o que importa ao Foucault de *Naissance de la clinique* é mostrar que até essa eventual vida da morte só pode ser provada, ela só pode *ter lugar*, a partir do espaço orgânico em que a morte é observada. É a anterioridade fundamental do espaço que está em causa nesta possível aproximação de Foucault a Heidegger. Trata-se de espacializar as categorias heideggerianas: tanto o ascendente epistemológico da morte sobre a vida como o argumento ontológico que daí deriva têm como pano de fundo essa espacialização fundamental, a descoberta da morte no espaço, o espaço próprio da morte. Nessa medida, note-se como Foucault, validando ele próprio uma aceção de *antecipação*, a reconduz à sua realidade formal e já não ao tempo. Vale a pena repetir uma passagem já

¹⁶⁵ “Le *temps de la mort* peut glisser tout au long de l’évolution morbide” (NC, p. 145, itálico nosso).

¹⁶⁶ “Une fois connus et maîtrisés les phénomènes invariants et les manifestations variables de la mort, on peut reconstituer, grâce à cette *ouverture sur le temps*, l’évolution de toute une série morbide.” (*ibid.*, itálico nosso).

¹⁶⁷ “[...] et comme cette mort a perdu son caractère opaque, elle devient, paradoxalement et par son effet d’*interruption temporelle*, l’instrument qui permet d’intégrer la durée de la maladie à l’espace immobile d’un corps découpé.” (*ibid.*, itálico nosso).

¹⁶⁸ “Le privilège de son *intemporalité* [...]” (NC, p. 146, itálico nosso).

¹⁶⁹ “Avec Bichat, le regard médical pivote sur lui-même et demande à la mort compte de la vie et de la maladie, à son immobilité définitive de leurs temps et de leurs mouvements” (NC, p. 149).

¹⁷⁰ “[...] processus en cours d’accomplissement” (NC, p. 144).

¹⁷¹ “[...] cette mort mouvante [...]” (*ibid.*).

aqui citada: “A morte que, no olhar anatómico, diz retroactivamente a verdade da doença, torna possível, por antecipação, a sua *forma real*”¹⁷².

Em *Heidegger et le problème de l'espace*, Didier Franck releva justamente a irredutibilidade do espaço ao tempo em Heidegger, considerando-a uma aporia fundamental do pensamento heideggeriano. Concebida em *Sein und Zeit* como um existencial, a espacialidade é aí como que decalcada da mundaneidade¹⁷³. No entanto, as dificuldades levantadas pela carne e pelo espaço põem a nu os limites conceptuais da tentativa de *Sein und Zeit* de elevar o tempo. A carne – um *Dasein* sexuado que *se incarna sem ser nem tempo* –, a angústia como modo da incarnação e da compreensão do mundo *enquanto* mundo destemporalizam o *Dasein*, destemporalizam o *aí* do seu ser, sendo determinadas a partir de uma espacialidade que o pensamento de Heidegger acabaria por não conseguir reconduzir à temporalidade ekstática¹⁷⁴. Em relação à incarnação do *Dasein*, não só Heidegger, como sublinha também Haar, nunca se deteve na questão do vivo e da carne, como esta última, surgindo associada à animalidade, é irremediavelmente excluída da ponderação do *Dasein*, ente cuja condição hermenêutica lhe granjeia uma posição privilegiada face a todos os outros. Igualmente significativo, por isso, é o *locus* designado por Foucault: o corpo, o seu interior visceral.

Decerto, nem o ponto de vista da prática médica nem os movimentos arqueológicos do saber são comparáveis ao horizonte existencial que é o da primeira parte de *Sein und Zeit*, mas o gesto de Foucault é muito significativo: mais do que mostrar a irredutibilidade do espaço ao tempo, o que está em causa em *Naissance de la clinique*, no seu eventual diálogo com Heidegger, é a prova de que o tempo tem como condição de possibilidade o espaço, mas de que este, seja como for, é atravessado por uma negatividade fundamental: é esta que torna todo e qualquer discurso sobre ele possível.

¹⁷² “La mort, qui dans le regard anatomique dit rétroactivement la vérité de la maladie, rend possible, par anticipation, sa forme réelle.” (NC, pp. 161-162).

¹⁷³ Cf. *Sein und Zeit*, § 70. Importante a retermos deste parágrafo de *Sein und Zeit* é a recondução da espacialidade do *Dasein* à sua temporalidade a partir da recusa de que o *Dasein* possua uma espacialidade do tipo da dos entes intramundanos: “Dasein takes place in; this is to be understood literally. It is by no means just present-at-hand in a bit of space which its body fills up. In existing, it has already made room for its own leeway.” (BT, §70, 368, p. 419). O *Dasein* cria o seu próprio espaço. Heidegger chega ainda a reconhecer a associação da linguagem ao espaço, remetendo *en passant*, no final do parágrafo, para as significações espaciais em que assenta a língua.

¹⁷⁴ Cf. Didier Franck, ob. cit. O mote do estudo de Franck é o reconhecimento, por parte do próprio Heidegger, na conferência *Zeit und Sein*, no contexto já do *Ereignis*, dessa irredutibilidade do espaço ao tempo que havia sido tentada no § 70 de *Sein und Zeit*.

A crítica foucautiana da ciência e do olhar científico surge como um decalque do repúdio heideggeriano pela metafísica ou pelo projecto técnico da racionalidade ocidental. Sem abandonarmos a questão central da morte, existem talvez várias outras reminiscências de Heidegger em *Naissance de la clinique*, das quais gostaríamos de destacar a ligação entre o saber e a morte: ao nível arqueológico, como veremos, *o saber deseja a vida morta*. Variação da tese-mestra de *Histoire de la folie*, tese-mestra de toda a fase arqueológica de Foucault: a razão oprime, exclui e isola¹⁷⁵.

Contudo, um conhecimento que aprisiona o Ser tem como contraponto um modo outro de relação com o real: é nesse sentido que deve ser entendida a concepção foucautiana da literatura, da poesia, da arte em geral. Tal como em Heidegger o *dizer* do poeta era o único capaz de deixar-ser as coisas na sua concretude, de atingir, através da palavra, a dimensão ontológica dos entes, assim também em *Naissance de la clinique* – vindo Foucault da alusão, na *Histoire de la folie*, a uma experiência trágica da desrazão e à relação essencial do desrazoado com a verdade –, na mesma altura em que, ao nível arqueológico, a relação entre um olhar e uma linguagem funda, a partir da percepção da morte, a ciência moderna, uma literatura nascente incorpora os temas da sexualidade e da morte, mostrando a relação fundamental que entre morte e linguagem existe¹⁷⁶. Há ainda espaço para citar, a este respeito, o “Préface à la transgression” que Foucault dedica ao pensamento de Bataille: “Desde o dia em que a nossa sexualidade começou a falar e a ser falada, a linguagem deixou de ser o momento de desvelamento do infinito; é na sua espessura própria que

¹⁷⁵ “La raison opprime, exclut et isole”, diz Zoungrana (ob. cit., p. 289), procurando mostrar que a razão em Foucault é, tal como acontecia em Heidegger, o grande inimigo do pensamento.

¹⁷⁶ Uma tematização heideggeriana da linguagem por parte de Foucault seria mais patente em *Les mots et les choses*, justamente a partir da ideia de que não é o homem que instrumentaliza a linguagem mas de que antes a serve: “Exprimant leurs pensées dans des mots dont ils ne sont pas maîtres, les logeant dans des formes verbales dont les dimensions historiques leur échappent, les hommes qui croient que leur propos leur obéit, ne savent qu’ils se soumettent à ses exigences. Les dispositions grammaticales d’une langue sont l’a priori de ce qui peut s’y énoncer.” (MC, pp. 310-311). Foucault iria assim ao encontro da filosofia da linguagem de Heidegger: o laço que entre a linguagem e a morte aí se estabelece devolve-nos Heidegger – o *Dasein* é o único que *morre*, mas também o único que *fala*, recordemos –, na sedimentação de uma negatividade originária. Como diz Tauxe: “L’être-pour-la-mort et la «venue» de la diction manifestent la même structure du *Dasein*, qui ne trouve le fondement de son existence que dans l’interpellation de ce don’t il n’est pas maître (la mort, l’être) et qui le requiert, le revendique. La mort, comme le langage-diction, *destine* l’homme à trouver la signification dernière de sa condition dans l’*accueil* de ce qui se donne et dans la *réponse* à l’interpellation. L’unité de la pensée heideggerienne consiste bien, à ce niveau, dans la *structure de réceptivité* qui fonde le *Dasein*.” (Henri-Charles Tauxe, ob. cit. p. 219). Tauxe entende uma continuidade entre o pensamento da linguagem que Heidegger exprime em *Sein und Zeit* e o que se segue à *Kehre*: já desde *Sein und Zeit*, onde a linguagem era compreendida como um existencial, denota-se em Heidegger uma filosofia da linguagem na qual esta, longe de ser um instrumento da subjectividade, apresenta uma estrutura de desvelamento, partilha, acolhimento, sendo apresentada como co-original à finitude transcendental, que articula. Porém, não pode a necessidade que o Ser tem do *dizer* do homem para se manifestar entendida como uma finitude do ser da linguagem e, no limite, do próprio Ser? (cf. Henri-Charles Tauxe, ob. cit., pp. 185, 201).

experimentamos doravante a finitude e o ser [...] a ausência de Deus e a nossa morte, os limites e a sua transgressão”¹⁷⁷.

Pensar *com* Heidegger mas *para além* de Heidegger, tal seria, segundo Zoungrana, a trajetória desenhada por Foucault em face de Heidegger, a espacialização do seu pensamento em *Naissance de la clinique* constituindo um exemplo, entre outros, da tentativa de dar uma face concreta ao abstracionismo em que derivou a filosofia heideggeriana:

“Sem que tal seja claramente afirmado (permanecendo o pensamento de Heidegger sempre implícito ou pressuposto) Foucault lê e utiliza Heidegger nas suas análises históricas. E apesar das abstracções que acompanham o seu trabalho, Foucault não deixa de se mostrar concreto. Mais concreto do que Heidegger, o seu olhar filosófico sobre objectos concretos renova de algum modo a actividade filosófica para repensar o presente”¹⁷⁸.

4. A PULSÃO DE MORTE DE FREUD E O CONCEITO DE DEGENERACÃO DA MEDICINA MODERNA

Cedo se torna visível ao leitor de Foucault a marca de ambiguidade que caracteriza a sua relação com Freud. No contexto da crítica foucaultiana às ciências humanas, a psicanálise parece-nos «passar entre os pingos da chuva»: Foucault nunca se compromete demasiado, e a sua ruptura com a psicanálise só acontece verdadeiramente em *Volonté de savoir*, com a invalidação de uma noção essencialista de desejo e a inclusão da psicanálise nos mecanismos do biopoder. Antes disso, Foucault parece estar, logo a partir de *Maladie mentale et personnalité*, próximo tanto de um freudo-marxismo¹⁷⁹, preterindo algumas das teses de Freud em prol das de Wilhem Reich, fundador da corrente, como da reformulação lacaniana

¹⁷⁷ “Du jour où notre sexualité s’est mise à parler et à être parlée, le langage a cessé d’être le moment du dévoilement de l’infini; c’est dans son épaisseur que nous faisons désormais l’expérience de la finitude et de l’être [...] l’absence de Dieu et notre mort, les limites et leur transgression.” (Michel Foucault, “Préface à la transgression”, in *DE*, t. I, p. 249).

¹⁷⁸ “Sans que cela soit clairement affirmé (la pensée de Heidegger étant toujours implicite ou présupposée) Foucault lit et utilise Heidegger dans ses analyses historiques. Et malgré les abstractions qui accompagnent son travail, Foucault se montre néanmoins concret. Plus concret que Heidegger, son regard philosophique sur des objets concrets renouvelle d’une certaine façon l’activité philosophique pour repenser le présent.” (Jean Zoungrana, ob. cit., p. 295; cf. *ibid.*).

¹⁷⁹ É mesmo possível relacionar a ligação de Foucault ao freudo-marxismo com a sua ligação a Heidegger, lembrando que Herbert Marcuse chamara já a atenção para a necessidade de uma filosofia da existência concreta a partir de *Sein und Zeit* (cf. Jean Zoungrana, ob. cit., p. 295).

da psicanálise freudiana¹⁸⁰. Sem desprimito do imenso interesse que o tema nos suscita, não temos qualquer competência para desenvolver aqui uma análise sobre a relação de Foucault com a psicanálise. Não obstante, parece-nos ser importante discutir a aparente proximidade que se denota entre a tese de *Naissance de la clinique* a respeito do desgaste tissular, forma maior da degeneração, e a teoria psicanalítica da pulsão de morte (*Todestrieb*) funcionando como princípio fundamental dos organismos vivos, que Freud formula em *Jenseits des Lustprinzips*¹⁸¹, de 1923.

*

Tornemos à noção de degeneração conforme apresentada em *Naissance de la clinique*: não sendo uma noção nova, a degeneração adquire com a medicina moderna um conteúdo finalmente positivo, definindo uma acção desviante do organismo em virtude da actividade desregrada a que o simples funcionamento o vota; vítima de uma desorganização crescente que o afecta nas suas funções e o faz desviar-se do seu normal curso, o organismo envereda por um outro curso, responsável pela alteração e potencial lesão tissular. O que pode constituir aqui novidade é a descoberta de que esse processo não se situa apenas num nível exterior, agressões externas causando a morte, mas de que a sua inteligibilidade deve ser procurada no interior orgânico. O Foucault leitor de Bichat encontra nesta noção de

¹⁸⁰ Começamos por sublinhar que a leitura foucaultiana de Freud alterna, de facto, entre o elogio e a crítica: como destaca Derrida, enquanto na *Histoire de la folie* o homem freudiano permanecia um *homo psychologicus*, nas páginas finais de *Naissance de la clinique* Foucault torna Freud um dos responsáveis pela introdução de uma indelével marca de finitude que fundamenta a experiência da individualidade moderna: “Et d’une façon générale, l’expérience de l’individualité dans la culture moderne est peut-être liée à celle de la mort: de l’Empédocle de Hölderlin à Zarathoustra puis à l’homme freudien, un rapport obstiné à la mort prescrit à l’universel son visage singulier et prête à la parole de chacun le pouvoir d’être indéfiniment entendue” (NC, p. 199). Reintroduzindo, pois, Freud na modernidade de onde *Histoire de la folie* o excluía, esta passagem liga directamente a *Les mots et les choses*, onde a psicanálise é afirmada como uma contraciência que mina o projecto científico das ciências humanas, desfazendo a sua imagem de homem (cf. Jacques Derrida, “To do justice to Freud”: *The History of madness in the age of psychoanalysis*”, ob. cit., pp. 84-85). Sucede que este elogio, como nota Ernâni Chaves seguindo Joel Birman, tem como interlocutor Lacan: “É contra ou a favor de Lacan, em grande parte, que a posição de Foucault em relação à psicanálise se organiza. Eu diria mais: Lacan é muito mais estratégico para Foucault do que a tradição freudo-marxista. Lacan é um adversário muito mais difícil a ser batido, até porque, em vários momentos, ambos se banharam nas mesmas águas e partilharam dos impasses e tensões que cercaram a filosofia francesa do pós-guerra. Merleau-Ponty, Lévi-Strauss e Heidegger, por exemplo, eram leituras exemplares para ambos.” (Ernâni Chaves, “Entre o elogio e a crítica. As relações de Foucault com a psicanálise: Etapas da recepção brasileira”, *Revista Cult*, #5, Jan. 2015: <https://revistacult.uol.com.br/home/entre-o-elogio-e-a-critica/> [acedido a 15-08-2017]). Não obstante, são incontáveis as referências no *corpus* foucaultiano a Freud, oscilando igualmente entre o elogio e a crítica: para um elogio, em “Nietzsche, Marx, Freud” (1964), e.g., Foucault confirma Freud como um dos introdutores de uma marca insanável no nosso narcisismo actual, com a descoberta de uma dimensão inconsciente regendo a consciência; com Nietzsche e Marx, a Freud é aí concedido o privilégio de ter modificado a natureza do signo e os moldes da sua interpretação (cf. *DE*, t. I, pp. 567-568).

¹⁸¹ Sigmund Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, Leipzig-Viena-Zurique, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1923: https://archive.org/details/Freud_1923_Jenseits_des_Lustprinzips_3te_k (acedido a 06-07-2017). Para efeitos de citação, recorreremos à seguinte tradução portuguesa da obra: *Para além do princípio do prazer*, trad. Isabel Castro Silva, Lisboa, Relógio D’Água, 2009.

degeneração a prova da descoberta de que o organismo vivo trabalha para a sua própria destruição, sendo essa a contrapartida da sua despesa.

Em *Jenseits des Lustprinzips*, Freud formula a noção de pulsão de morte a partir da repetição de acontecimentos traumáticos observada tanto em comportamentos neuróticos como no sonho ou na vida anímica infantil (jogo do *Fort-Da*), o que o leva a considerar a compulsão para a repetição na vida mental de experiências de desprazer como “mais primitiva, elementar e instintiva do que o princípio do prazer”¹⁸². Este era caracterizado como um princípio económico de constância dos níveis de excitação, mas sobretudo da sua redução ao grau mais baixo e conseqüente eliminação, pela qual era alcançado o *repouso inorgânico* – prova da subordinação do princípio do prazer à pulsão de morte, que revela estar *além* dele, ser-lhe anterior, mais fundamental¹⁸³.

Definida como tendência para o *estado de coisas anterior*¹⁸⁴, a pulsão de morte serve à teoria freudiana dos instintos para explicitar a natureza conservadora destes. O termo *conservação* adquire aqui uma notável ambivalência, expressando tanto o repúdio instintivo do desenvolvimento e da mudança como uma acção de preservação, no sentido de *conservar a salvo*. Trata-se de um dispositivo imunitário cuja função é a de proteger o organismo dos estímulos exteriores, visando essencialmente o isolamento orgânico – inércia – que pode reconduzir o organismo, por via da *repetição do mesmo*, ao seu anterior estado: a inorganicidade. Assim, por um lado, a natureza conservadora dos instintos é aquilo que ajuda a explicar a tendência orgânica para “um estado antigo, um ponto de partida que o organismo vivo em tempos abandonou e ao qual anseia regressar, para isso percorrendo todos os desvios entretanto impostos pela evolução”¹⁸⁵. É neste contexto que surge a grande tese de *Jenseits des Lustprinzips*:

¹⁸² Sigmund Freud, ob. cit., pp. 21-22.

¹⁸³ Nesta brevíssima incursão por *Jenseits des Lustprinzips*, deixaremos largamente inexplorados os muitos problemas levantados pela formulação freudiana da pulsão de morte. Desde logo, como bem nota J. Laplanche seguindo D. Lagache, a pulsão de morte é a conciliação numa unidade formal de várias ideias relacionadas mas não idênticas e cuja compatibilidade é questionável: a tendência do orgânico para o inorgânico, a redução das tensões e a auto-agressão patente no narcisismo masoquista (cf. Jean Laplanche, *Life and Death in Psychoanalysis*, trad. Jeffrey Mehlman, Baltimore, J.H. Univ. Press, 1976, pp. 108-110).

¹⁸⁴ A referência ao anterior surge associada à própria definição de instinto apresentada por Freud: “Um instinto seria assim uma força interna dos organismos vivos que visaria a reconstituição de um estado anterior que, por influência de distúrbios exteriores, teve de ser abandonado.” (Sigmund Freud, ob. cit., p. 35).

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 36.

“Se a nossa experiência nos diz sem excepção que tudo o que vive morre por razões *intrínsecas* e regressa ao estado inorgânico, só nos resta concluir que *o objectivo da vida é a morte* e retrospectivamente que *a vida é precedida por um estado inorgânico*.”¹⁸⁶

Quanto à natureza afirmativa dos instintos de conservação, ela é explicável como forma de eliminar todas as possibilidades não-imanentes de retorno ao inorgânico. Assim, aos instintos de morte ou do ego, onde se integra a compulsão para a repetição, e aos instintos sexuais ou vitais que, do exterior, visam a renovação e a evolução, junta-se a existência contraditória destes outros instintos de autoconservação, afirmação ou poder, entendidos por Freud como instintos parciais para assegurar que o organismo segue o seu próprio caminho rumo à morte. É uma ideia que Freud expõe declarando, numa frase algo desconcertante, pelo seu registo afastado do científico: “O organismo quer morrer, mas à sua própria maneira”¹⁸⁷.

O esquema da vida orgânica é replicado ao nível ontológico, onde a vida é igualmente absorvida pela pulsão de morte. Referindo-se à evolução da vida planetária, Freud afirma:

“Estas modificações impostas ao curso da vida foram absorvidas pelos instintos conservadores, que as preservaram para posteriormente as repetirem, e é por esta razão que eles nos dão a ilusão de serem forças que visam a mudança e o progresso, quando na verdade apenas tentam alcançar, por vias novas ou já trilhadas, uma meta muito antiga.”¹⁸⁸.

O objectivo da vida é a morte. Se a vida orgânica é caracterizada pelo conflito entre pulsões de vida e de morte, *Thanatos*, contudo, é mais fundamental do que *Eros*¹⁸⁹. Esta não parece ser, no entanto, uma posição consensual nos estudos freudianos. Paul-Laurent Assoun, *e.g.*, sem negar a força mortífera estabelecida por Freud no cerne do desejo humano, nega que a morte tenha por isso de ser o objectivo da vida, destacando antes a aliança entre *Eros* e

¹⁸⁶ *Ibid.* pp. 36-37, sublinhados nossos.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 37. Ainda aqui, Freud distingue o esforço instintivo do esforço inteligente para esclarecer o paradoxo de o organismo combater forças que o ajudariam a chegar mais depressa ao seu objectivo de morrer (cf. *ibid.*, p. 38).

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 36.

¹⁸⁹ O dualismo fundamental que Freud estabelece vai ao encontro do pensamento de Schopenhauer, como o próprio nota: “Mas não podemos também deixar de notar que entrámos inadvertidamente na filosofia de Schopenhauer, para quem a morte é o ‘verdadeiro resultado’ e, enquanto tal, o objectivo da vida, sendo o instinto sexual, por sua vez, a encarnação da vontade de viver” (*ibid.*, p. 46). Na cosmologia da vontade de Schopenhauer, observa-se uma sucessão entre afirmação e negação: o instinto sexual é princípio vital ao qual sobrevém a resignação enquanto negação da vida (*noluntas*); mas a *palingénese* schopenhaueriana estabelece o ciclo perpétuo vida-morte, isto é, do renascimento: à vida sucede a morte e a esta nova vida. A morte detém um papel de transição; o seu objectivo é a renovação da vida, a regeneração da vontade. A vontade não morre, antes se manifesta regenerada em novos indivíduos – tal é a sua eternidade, que Schopenhauer opõe à imortalidade da alma individual (cf. Arthur Schopenhauer, “Transcendent speculation on the apparent deliberateness in the fate of the individual”, in *Parerga and Paralipomena*, trad. E. Payne, Oxford, Clarendon Press, 2000).

*Thanatos*¹⁹⁰. Pierre Fougeyrollas, por sua vez, releva a precedência de uma realidade pulsional única, capaz de originar no seu seio uma dialéctica entre instintos mortíferos e instintos vitais¹⁹¹.

**

É quase lacónica a passagem de *Naissance de la clinique* que chama a atenção para o problema em apreço. Desenvolvendo a nova noção de degeneração que a medicina moderna adopta, Foucault diz o seguinte:

“A degeneração não é, portanto, um *retorno ao inorgânico*; ou antes, ela só é esse retorno na medida em que se orienta infalivelmente para a morte. A desorganização que a caracteriza não é a do não-orgânico mas a do não-vivo, a da vida extinguindo-se.”¹⁹²

O conflito é, portanto, entre a possibilidade de um retorno ou de uma extinção: retorno vs. extinção; mas é, igualmente, entre o não-orgânico ou o não-vivo¹⁹³, que define o trajecto da desorganização da actividade orgânica enquanto extinção, i.e., um nível de organização cada vez mais fraco. Assim, numa acepção mais literal, o não-vivo seria em *Naissance de la clinique* definido como o *cada vez menos vivo*, cada vez menos organizado.

Foucault pode assim introduzir o conceito de desgaste tissular como extinção gradual da vida, crescente desorganização ou organização progressivamente mais diminuta da actividade orgânica. Ora, se a noção de extinção parece indicar uma progressão, ela contrasta desde logo com a regressão em que se baseia a pulsão de morte. Em Freud, aquilo que parece estar em causa não é tanto a constatação do carácter finito do organismo como uma tendência intrínseca para um estágio que precede a vida e ao qual ela se endereça por via da inércia.

¹⁹⁰ Cf. Paul-Laurent Assoun, “Pulsion de mort (*Todestrieb*)”, in *Le vocabulaire de Freud*, Paris, Ellipses, 2002, p. 56.

¹⁹¹ Cf. *apud* Rolland Jaccard, *Freud*, 10.^a ed. Paris, PUF, 2013, pp. 69-70.

¹⁹² “La dégénération n’est donc pas un *retour à l’inorganique*; ou plutôt elle n’est ce retour que dans la mesure où elle est infailliblement orientée vers la mort. La désorganisation qui la caractérise n’est pas celle du non-organique, c’est celle du non-vivant, de la vie en train de *s’abolir*.” (*NC*, p. 159; sublinhados nossos). A tradução para português deste último termo poderia ser “[a vida] abolindo-se”. Roberto Machado, cuja tradução seguimos neste passo (*O nascimento da clínica*, ob. cit., p. 180), optou por lhe conferir o significado de *extinção*, vocábulo que aponta tanto para uma destruição súbita (uma aniquilação) como para um *amortecimento*, sugerindo o sentido de um apagamento gradual. A circunstância de toda a tradução ser já uma interpretação é tanto mais premente se quem traduz for um estudioso do autor: com esta noção de uma extinção gradual da vida, Machado poderia estar já, quiçá, a aproximar Foucault das teses de um Reich, como se verá.

¹⁹³ Não sem alguma contradição com este trecho, em *Les mots et les choses*, a respeito da transição da história natural para a biologia, Foucault estabelece a oposição orgânico/inorgânico em termos de vivo/não-vivo, equiparando aí o não-vivo ao inorgânico: “l’inorganique, c’est le non-vivant, c’est ce qui ne se développe ni se reproduit; c’est aux limites de la vie, l’inerte et l’infécond – la mort.” (*MC*, p. 244); sem vida, mas com uma *intenção* que o torna uma força activa: “Et s’il est mêlé à l’avie, c’est comme ce qui en ele, tend à la détruire et à la tuer” (*ibid.*). Clara distinção entre vida e morte, a fazer a transição entre o pensamento clássico e o moderno, onde a vida é descoberta conter em o seu próprio negativo, à maneira de um duplo.

Esta é postulada não como um efeito do desgaste, como acontecia em Bichat, mas antes como a coincidência entre um ponto de partida e um ponto de chegada, origem perdida a restabelecer no fim alcançado. Em Freud, a vida é encarada como um *breve estado entre dois estados de morte*¹⁹⁴. Só a partir desta indistinção entre fim e origem pode entender-se a opção freudiana por um retorno e não por uma progressão no sentido da morte: o que está em causa na *démarche* freudiana no sentido de uma inorganicidade tornada ponto de fim e de origem, passado e futuro, será, como explica Catherine Malabou, a procura de um ponto precedendo a emergência de vida e morte, temporalidade pré- ou pós-orgânica na qual vida e morte se encontrem num ponto de similitude expressando uma pura neutralidade; um *tempo material primitivo*, em suma, do qual deriva a temporalidade da vida e da morte¹⁹⁵.

Em Freud, a tónica não é colocada, como em Foucault, na actividade ou funcionamento orgânico, mas na sua passividade absoluta. Desta feita, enquanto a extinção activa da vida se manifesta numa multiplicidade possível de formas no pano de fundo da legalidade orgânica, a inércia anula esse leque de possibilidades para o submeter à necessidade da imobilidade do organismo¹⁹⁶. O organismo freudiano concorre para a sua morte no sentido desta passividade. *Vontade de nada*. Deixando de parte o já velho paradoxo contido nesta fórmula, assinalemos apenas que a noção de vontade é talvez a chave para se compreender a diferença entre o pensamento de Freud em *Jenseits des Lustprinzips* e o de Foucault em *Naissance de la clinique*: inclinamo-nos a pensar que, aqui, o organismo *não quer morrer*, mas é inelutavelmente empurrado para a morte, na medida em que se encontra desde logo unido a ela em todos os momentos da sua actividade. *Ainda que* a vida não quisesse, a morte aprisiona-a. A vida não deseja a morte, mas não tem escolha: cativa na sua teia, resta-lhe apenas resistir às suas investidas e, assim, protelar o inevitável desfecho.

Ao contrário de Bichat, onde há uma defesa da vida relacional ou exterior, Freud postula a protecção do exterior como princípio estruturante da acção do organismo vivo. Sem que o exterior deixe de ser fundamento da actividade vital, note-se como toda esta teoria freudiana se joga numa esfera interior que é o seu horizonte último. Será tal imanentismo

¹⁹⁴ Cf. Paul-Laurent Assoun, *ibid.*: “[...] la vie n’étant à l’origine qu’un bref état entre deux états de mort”.

¹⁹⁵ Cf. Catherine Malabou, “Plasticity and Elasticity in Freud’s *Beyond the Pleasure Principle*”, *Diacritics*, vol. 37, n.º 4 (Inverno 2007), pp. 78-85.

¹⁹⁶ Como refere H. Carel, a ciência pode hoje denunciar os erros do pensamento de Freud, no que respeita à inércia do sistema psíquico (Nirvana) e na redução tensional visada pelo princípio do prazer. A inércia orgânica é assim contrariada pela descoberta de que o organismo procura sempre o estímulo e de que o sistema psíquico não é energeticamente fechado. Acrescente-se apenas que a substituição do princípio do Nirvana pela noção multiforme de agressão (masoquismo) tornou a pulsão de morte clinicamente observável, conferindo-lhe inclusive novas tonalidades, e.g. a perda de vitalidade orgânica (cf. Havi Carel, *Life and death in Freud and Heidegger*, Amesterdão-Nova Iorque, Rodopi, 2006, p. 53), em que passou a basear-se, depois de Freud, a sua fundamentação (*vide infra* nota 197).

incompatível com as teses de *Naissance de la clinique*, se tivermos em conta que é a uma teoria do poder endógeno que Foucault aí se reporta?

Existe pelo menos um lugar no *corpus* foucaultiano onde Foucault critica directamente a pulsão de morte de Freud: trata-se de *Maladie mentale et personnalité*, que fomos descobrir crucial para compreender muito do que quase uma década mais tarde viria a ser afirmado. Todo o livro parece querer refutar uma concepção imanentista (orgânica) da doença mental, que a isenta de uma raiz exterior ou de uma história – a história pessoal do doente e a resposta deste à sua *situação no mundo*. Sem prejuízo de que Foucault aí realize um estudo muito relevante da especificidade da doença mental, trata-se de a reconduzir à sua anterioridade histórica, ao mundo, afirmando-a como um efeito deste sobre o sujeito. Entre Heidegger e um certo marxismo, como vemos, *Maladie mentale et personnalité* acaba por apontar as causas da doença às condições de vida derivadas da exploração e de dificuldades sócio-económicas¹⁹⁷.

Justamente, Foucault parece alinhar aqui com as teses freudo-marxistas. Na crítica forte que Reich dirigiu à pulsão de morte, mormente no polémico ensaio “The masochistic character”, da década seguinte à da publicação de *Jenseits des Lustprinzips*, aquela, ao invés de ser tomada como uma *vontade biológica de sofrer*, pôde, pela primeira vez, ser adscrita a uma raiz social, derivada do impacto no aparelho biopsíquico dos conflitos de poder nas relações sociais¹⁹⁸. A tendência biológica para a autodestruição – um masoquismo primário que Freud fez suceder ao primado do sadismo –, que os processos fisiológicos de decomposição confirmam, segundo alguns investigadores¹⁹⁹, seria redefinida por Reich, a partir da observação clínica, como uma sobreprodução quantitativa de prazer derivada de uma busca frustrada por prazer²⁰⁰.

Sem desprimor de *Maladie mentale et personnalité* ser uma obra de juventude que escapa ao projecto arqueológico – a adscrição das causas da doença mental não pode confundir-se aí com a investigação das suas condições de possibilidade; ao tempo de *Maladie*

¹⁹⁷ Cf. *MMP*, p. 86.

¹⁹⁸ Cf. Wilhem Reich, “The masochistic character”, in *Character analysis*, 3.^a ed., trad. Vincent R. Carfagno, Nova Iorque, Farrar, Straus & Giroux, 1984 [1932-33], cap. XI, pp. 225-269. Na relação entre Freud e o freudo-marxismo, duas diferenças ou inversões devem ser apontadas: por um lado, Freud partia do plano biológico para o social; o freudo-marxismo parte do social e procura os seus efeitos no biológico. Por outro lado, alimenta este último uma concepção de mundo exterior frustrante e castigador, do qual deriva sempre não já o desejo ou necessidade de castigo mas o medo dele.

¹⁹⁹ É o caso de Therese Benedek, que Reich refere para contra-argumentar que a calcificação tissular, ignorando a função básica da vida, i.e., a alternância entre tensão e relaxamento, não pode ser tomada como a base de um instinto, no caso, a pulsão de morte (cf. Wilhem Reich, “The masochistic character”, ob. cit., pp. 229-230).

²⁰⁰ Cf. *ibid.*, p. 236.

mentale et personnalité, Foucault parece alguém procurando ainda integrar-se no campo científico da psicologia –, é notória uma certa continuidade: o que Foucault vem fazendo, desde *Maladie mentale et personnalité*, é a progressiva desvinculação da doença mental de um plano essencial, intrínseco, para a basear no exterior, num conjunto de normas convencionadas; movimento que culminará com a denúncia da arbitrariedade fundamental da categoria médica da loucura, tese maior de *Histoire de la folie*, história de como esta categoria pôde constituir-se a partir de espaços de exclusão capazes de delimitar as formações discursivas que em torno da doença mental vieram a posicionar-se.

Denota-se *Maladie mentale et personnalité* uma certa descredibilização da pulsão de morte, classificada por Foucault como mais uma de um conjunto de pulsões *míticas* postas em marcha pela psicanálise²⁰¹, e também como *paradoxal*, na oposição que estabelece entre morte e vida. A oposição entre morte como inércia e vida como actividade orgânica não satisfaz Foucault:

“Inércia patológica das condutas? Manifestação de um princípio de repetição que Freud extrapola na realidade biológica de um paradoxal ‘instinto de morte’ tendendo ao imóvel, ao idêntico, ao monótono, ao inorgânico, tal como o instinto de vida tende à mobilidade sempre nova das hierarquias orgânicas? Isto significa, sem dúvida, dar aos factos um nome que, unindo-os, recusa toda a forma de explicação.”²⁰²

No que concerne a crítica de Foucault à noção freudiana de repetição, é possível, desde logo, denotá-la, embora numa direcção distinta, na introdução a *Le rêve et l'existence*, de Binswanger²⁰³. Quanto à repetição como mecanismo básico da pulsão de morte, Foucault

²⁰¹ “Investigation de l’inconscient, recherches des traumatismes infantiles, libération d’une libido supposée derrière tous les phénomènes de la vie affective, mises à jour des *pulsions mythiques comme l’instinct de mort*, la psychanalyse n’a été que tout cela pendant longtemps; mais elle tend de plus en plus à porter sa recherche vers les mécanismes de défense, et à admettre finalement que le sujet ne reproduit son histoire que par ce qu’il répond à une situation présent.” (*MMP*, p. 43, sublinhados nossos).

²⁰² “Inertie pathologique des conduites? Manifestation d’un principe de répétition que Freud extrapole dans la réalité biologique d’un paradoxal ‘instinct de mort’, qui tend à l’immobile, à l’identique, au monotone, à l’inorganique, comme l’instinct de vie tend à la mobilité toujours nouvelle des hiérarchies organiques? C’est là, sans doute, donner aux faits un nom qui, en les unissant, récuse toute forme d’explication.” (*MMP*, p. 41).

²⁰³ No rol de críticas à psicanálise, bem como à fenomenologia husserliana, que Foucault inscreve na introdução a Binswanger, consta uma alusão à leitura freudiana da repetição dos sonhos de morte: se eles marcavam, para Freud, um limite absoluto ao princípio biológico da satisfação do desejo, exigiam uma dialéctica que ia para além da oposição orgânico/inorgânico, cujo jogo se manifestava no interior do sonho; Freud, diz Foucault, posicionava no exterior os dois princípios opostos, um dos quais contendo a potência de morte. Mas a morte, alega Foucault, é muito mais do que o termo de uma oposição: é a contradição no seio da qual a liberdade se cumpre e se nega como destino (liberdade vs. necessidade do cumprimento da existência). Irradiação de vida na existência que descobre, a esta luz, o destino da sua morte: tal é a dialéctica própria do sonho. A morte é o sentido absoluto do sonho e aquilo que o homem encontra no sonho é a possibilidade de uma experiência

opta por integrá-la num conjunto de vários mecanismos possíveis de defesa psicológica, provando a sua não exclusividade como modo patológico de defesa do presente:

“A iteração patológica do passado tem agora um sentido: não é o peso de um ‘instinto de morte’ que a impõe; a regressão faz parte destes mecanismos de defesa, ou melhor, ela é o recurso aos conjuntos de protecção já estabelecidos. A forma iterativa do patológico é apenas segunda em relação à sua significação defensiva.”²⁰⁴

Ora, se a compulsão para a repetição constitui apenas uma das possibilidades de defesa psicológica do real por parte do doente, integrada num conjunto de vários outros mecanismos de defesa – entre os quais se contam a sublimação, o recalçamento, isolamento, projecção, introjecção ou a auto-referência²⁰⁵ –, então fica carente de fundamento a primordialidade da tendência biológica para o anterior, para a regressão. Na nova leitura da repetição que Foucault apresenta em *Maladie mentale et personnalité*, esta deve ser entendida como uma consequência da história individual e não à maneira de uma virtualidade derivada de uma concepção evolucionista da libido²⁰⁶.

Ainda acerca da repetição, as conclusões de Reich podem contribuir para percebermos o pensamento de Foucault: é o próprio conceito de instinto que inclui não apenas uma tensão como um correlato retorno ao estado de repouso ou relaxamento. Excluída a tendência orgânica para o desprazer, a repetição é reconduzida ao prazer, sendo esse seu fito travado pela ansiedade e pelo medo da punição que assolam o indivíduo²⁰⁷.

Neste sentido, não é já válido sustentar a hipótese de uma vida que deseja a morte. A involução fisiológica do organismo começa, segundo Reich, quando diminuem as funções sexuais. É a tese de Reich que consideramos mais relevante para compreender a leitura

autêntica ou inautêntica da morte, i.e., respectivamente, a existência cumprindo-se ou simplesmente a interrupção da vida (*RE*, pp. 92-93). No entanto, o sonho é uma clara afirmação de vida: “Si, dans le sommeil, la conscience s’endort, dans le rêve, l’existence s’éveille. Le sommeil, lui, va vers la vie qu’il prépare: s’il est une mort apparente, c’est par une ruse de la vie qui ne veut pas mourir; [...] il reste de l’ordre de la vie.” (*ibid.*, p. 94).

²⁰⁴ “L’itération pathologique du passé a donc maintenant un sens; ce n’est pas la pesanteur d’un ‘instinct de mort’ qui l’impose; la régression fait partie des mécanismes de défense ou plutôt elle est le recours aux ensembles de protection déjà établis. La forme itérative du pathologique n’est que seconde par rapport à sa signification défensive.” (*MMP*, p. 46).

²⁰⁵ Cf. *MMP*, pp. 43-45. Foucault segue aqui um inventário levantado por Anna Freud.

²⁰⁶ Denota-se, a esse respeito, um louvor a Freud, quando Foucault reconhece: “L’erreur originare de la psychanalyse, et après elle de la plupart de psychologies génétiques, est sans doute de n’avoir pas saisi ces deux dimensions irréductibles de l’évolution et de l’histoire dans l’unité du devenir psychologique. Mais le coup de génie de Freud est d’avoir pu, assez tôt, dépasser cet horizon évolutionniste, défini par la notion de libido, pour accéder à la dimension historique du psychisme humain.” (*MMP*, p. 37).

²⁰⁷ Cf. Wilhem Reich, *ob. cit.*, pp. 262-263.

foucaultiana da degeneração, ainda ao tempo de *Naissance de la clinique*: morrer baseia-se unicamente na cessação gradual do funcionamento do aparelho vital.

“Em termos parentéticos, podemos notar que até a hipótese de uma tendência biológica para a morte se torna supérflua ao tomarmos em consideração que a involução fisiológica do organismo, o seu desaparecimento gradual começa a partir do momento em que a função do aparelho sexual, a fonte da libido, enfraquece. Por conseguinte, morrer não precisa de basear-se em nada mais do que numa cessação gradual do funcionamento do aparelho vital.”²⁰⁸

Note-se, finalmente, que o tema da defesa é comum tanto a Freud como a Foucault. Sucede que, enquanto em Freud a vida é defesa mas a repetição é o elemento dominante, i.e., o desejo de morte é primordial e a actividade vital constitui apenas o combate necessário ao exterior, sentido como um obstáculo que é preciso transpor, em Foucault é a defesa que constitui, sem margem para dúvida, o elemento dominante; é a defesa psicológica do presente que impõe a repetição, equiparada a todo um conjunto de outros mecanismos. Destacando deste modo a defesa que o indivíduo tem a capacidade de encetar, podemos entender que Foucault responde, nesta altura, à teoria freudiana da pulsão de morte elevando a vida sobre a morte. Poderá esta tematização da defesa em *Maladie mentale et personnalité* ser entendida como uma formulação embrionária da noção posterior de resistência? A ser esse o caso, procuraremos defender que o Foucault dos anos 50 se encontra em linha com o Foucault de *Naissance de la clinique*: aqui, ao invés de continuarmos a sublinhar a tese do primado da morte sobre a vida, gostaríamos de destacar o potencial inexplorado da vida conforme Foucault aí a define: uma vida que *resiste*. A vida, talvez possamos dizer, é resistência ao poder *traumático* da morte.

²⁰⁸ “Parenthetically, we might point out that even the hypothesis of a biological striving after death becomes superfluous when we bear in mind the the physiological involution of the organism, its gradual decease, begins as soon as the function of the sexual apparatus, the source of the libido, weakens. Hence, dying need not be based on anything other than the gradual cessation of the functioning of the vital apparatus.” (*ibid.*, p. 235).

5. A INDISTINÇÃO FUNDAMENTAL (A PARTIR DE UMA LEITURA DE BATAILLE)

Freud termina o ensaio *Para além do princípio do prazer* com uma alusão ao *Banquete* platónico. Dando talvez razão a Foucault quando, em *Maladie mentale et personnalité* acusava a tendência mítica da psicanálise, serve aquele a Freud para provar não apenas a nostalgia do anterior que caracteriza o género humano como o desejo de *fusão* ou *união*²⁰⁹ – palavras outras para *destruição*, morte – na base da vida e do amor.

A este respeito, o pensamento de Georges Bataille, mormente em *L'érotisme* (1957), parece surgir com um claro pendor freudiano. De facto, e sem prejuízo do seu proeminente alinhamento com Nietzsche, as teses de Bataille em torno do erotismo convocam os pontos de vista biologista e existencial, acabando, curiosamente, por sintetizar o pensamento da morte dos dois autores que vimos de focar: Freud e Heidegger.

As três formas de erotismo sustentadas por Bataille – erotismo dos corpos, dos corações e do sagrado – são ligadas pelo objectivo comum da *continuidade*: “[...] para nós que somos seres descontínuos, a morte tem o sentido da continuidade do ser”²¹⁰. É à morte, portanto, que a sexualidade se endereça: no desejo de continuidade que impele os corpos à união, a expressão *vida dissoluta* ilustra o movimento de dissolução dos seres, a destruição da estrutura do ser fechado, ao mesmo tempo a sua libertação. Se o desejo de continuidade é o equivalente de um desejo de morte é na medida em que a morte representa o seu cumprimento: os seres descontínuos que somos não desejam morrer, desejam a continuidade alcançada na morte. Recordemos, contudo, que Bataille abre *L'érotisme* com esta definição: “Do erotismo se pode dizer que é a aprovação da vida até na própria morte”²¹¹. À primeira vista enigmática, tal definição explica-se pelo facto de a continuidade a que Bataille se refere não ser afectada pela morte, mas “ser independente da morte, e até, pelo contrário, *manifestada pela morte*”²¹². Bataille faz aqui referência ao erotismo do sagrado, a mais importante das três formas de erotismo estabelecidas, e a manifestação de que fala é aquela a

²⁰⁹ Cf. Sigmund Freud, ob. cit., p. 53.

²¹⁰ “[...] pour nous qui sommes des êtres discontinus, la mort a le sens de la continuité de l'être” (Georges Bataille, *L'érotisme*, in *Oeuvres complètes*, t. X, Paris, Gallimard, 1987 [1957], p. 19; trad. portuguesa João Bénard da Costa, *O erotismo*, Lisboa-Rio de Janeiro, Moraes Editores, 1968, p. 14).

²¹¹ “De l'érotisme, il est possible de dire qu'il est l'approbation de la vie jusque dans la mort.” (*ibid.*, p. 17; trad. portuguesa p. 13).

²¹² “[...] la continuité de l'être en est indépendante [de la mort], et même, au contraire, *la mort la manifeste*” (*ibid.*, p. 27; trad. portuguesa p. 22).

que procede o ritual do sacrifício religioso, suscitando na assistência um sentimento de continuidade restituída²¹³.

Do exposto, a dicotomia descontinuidade/continuidade não tem no par vida/morte o seu par simétrico: somos, à nascença, seres descontínuos (individuais) e a morte representa a passagem à anterior continuidade; porém, a via do sagrado permite alcançar, em vida, o sentimento da continuidade perdida, desequilibrando aquela possível simetria dicotómica. À semelhança de Freud, Bataille remete a chave para compreender o erotismo humano para uma *nostalgia do anterior*. No entanto, o impulso para a morte que move o erotismo é animado por uma *promessa de vida* a partir da morte: tal é o apelo batailliano a uma forma de eternidade – reservada à palavra poética –, à qual se opõe a noção cristã de imortalidade. A eternidade seria, nesse caso, não a possibilidade de uma alma imortal, mas a continuidade alcançada. A continuidade tem assim a marca da eternidade: vida eterna²¹⁴.

Bataille vai procurar, como dissemos, sustentar o erotismo nos planos biológico e existencial²¹⁵: ao nível biológico do funcionamento celular, a morte é tornada condição *sine qua non* da actividade sexual reprodutiva, já que os dois seres distintos que são o espermatozoide e o óvulo se unem numa *fusão mortal* (continuidade) capaz de originar um ser uno (descontinuidade). Que a vida nasce da morte parece constituir, por isso, uma das traves-mestras de *L'érotisme*²¹⁶. Em igual direcção mas noutro lugar, Bataille estabelece a

²¹³ “Le sacré est justement la continuité de l'être révélée à ceux qui fixent leur attention, dans un rite solennel, sur la mort d'un être discontinu. Il y a, du fait de la mort violente, rupture de la discontinuité d'un être: ce qui subsiste et que, dans le silence qui tombe, éprouvent les esprits anxieux est la *continuité* de l'être, à laquelle est rendue la victime.” (*ibid.*). No espectáculo da morte que o sacrifício constitui, encenação em que o animal representa o homem, é possível a este aceder à sua própria verdade, recriando a sua negatividade originária por via do que pode ser considerado uma *morte criativa* e nunca efectiva.

²¹⁴ Cf. *ibid.*, pp. 29-30.

²¹⁵ A análise do erotismo ao nível existencial, sobre a qual não nos debruçaremos, permite a Bataille interrogá-lo enquanto aspecto da vida interior do homem, desequilíbrio que leva o ser do homem a pôr-se em questão, num movimento de perda voluntária (cf. *ibid.*, p. 33); o erotismo designará, assim, a acção de um ser perpassado por uma negatividade que ele próprio cria ao separar(-se) (d) o todo natural, ao exercer sobre a totalidade inseparada ou concreta da natureza a acção violenta do gesto da compreensão abstracta que nomeia as coisas. A condição animal do humano implica, porém, que ao negar a natureza o homem esteja a negar-se enquanto parte desse mesmo todo natural – o homem não pode negar a natureza sem se negar a si próprio. Tal é o trabalho da compreensão que revela o real: a actualização do nada. Remetemos aqui para o ensaio “Hegel, la mort et le sacrifice”, de 1955, no qual Bataille analisa o pensamento antropológico de Hegel à luz da leitura que dele faz A. Kojève, o qual, segundo o próprio Bataille, integra ao pensamento hegeliano da morte o contributo de Heidegger (cf. Georges Bataille, “Hegel, death and sacrifice”, in *On Bataille*, ed. Allan Stoekl, Yale, Yale University, 1990). Provando a sua negatividade intrínseca, o ser do homem é essa acção nadificante. É neste sentido que Kojève pode afirmar que *o homem é a morte vivendo uma vida humana*, ou que ele é ser-para-a-morte.

²¹⁶ Escreve também Bataille: “Que la mort soit aussi la jeunesse du monde, l'humanité s'accorde à le méconnaître.” (*ibid.*, p. 62). Se assim é, a vida será a velhice do mundo? Bataille define a natureza como instabilidade e desequilíbrio, explosão e esgotamento sucessivos em que os seres gastos se retiram para dar lugar à entrada de outros. A este respeito, e tomando como base o *Sermão sobre a morte*, de Bossuet (1662), citado por Bataille, uma palavra sobre a relação entre o envelhecimento e a experiência da procriação: envelhecemos para que o ser dos filhos brilhe maximamente; esse novo ser consome e esgota progressivamente

raiz excremental da vida: “A vida é um produto da putrefacção, dependendo da morte e do excremento”²¹⁷. O estatuto proibido partilhado pelos temas da morte e da sexualidade deve-se ao seu mesmo halo putrefacto: o horror à morte está na base da generalizada aversão ao cadáver²¹⁸, atestando aquilo que Bataille designa por *virulência activa da podridão*²¹⁹. Que a vida, em toda a dignidade que lhe é atribuída, provém, afinal, do *podre* da morte, é algo insuportável: “[...] o horror à morte não está apenas ligado ao desaparecimento do ser, mas também à podridão que entrega a carne morta à fermentação geral da vida”²²⁰. A vida é, por isso, uma negação da morte e do seu estatuto de germe universal da vida.

Face a esta concepção fértil da morte, e perante a dificuldade de estabelecer a linha que separa morte e vida (existe uma?), parece-nos ser válida a hipótese de uma introdução de vida na morte – uma vida da própria morte, recusa da sua tradicional imobilidade. A decomposição do cadáver, putrefacção, não deve ela própria ser lida como uma forma de vida? O abandono do corpo, de um corpo, a uma acção que é tanto interna como externa: vida putrefacta, vida da ruína, atestando a coincidência ontológica entre vida e morte.

*

As descobertas de Bichat lograram *dar vida à morte*. De facto, *Naissance de la clinique* não introduz apenas a morte como instrumento técnico-conceitual da medicina ou como sua condição de possibilidade: também *anima* a morte. A Foucault, porém, apostado na inversão do paradigma médico, não lhe interessará tanto desenvolver os sentidos de vida abertos pela morte como denunciar que a medicina, leia-se, o saber, está ineludivelmente orientado para a morte. “O saber tece onde a larva cresce”, frase tão mais bela porquanto

o nosso; é uma força que se alimenta da nossa própria força, enfraquecendo-a irremediavelmente. Tudo se passa como dizia já Bossuet: “Cette recrue continuelle du genre humain, je veux dire les enfants qui naissent, à mesure qu’ils avancent semblent nous pousser de l’épaule et nous dire: ‘Retirez-vous, c’est maintenant notre tour.’” (*ibid.*). Neste carácter cíclico que define a natureza – “débâche d’énergie vive et comme une orgie de l’anéantissement” (*ibid.*, p. 64), sexualidade e morte são definidas como “les moments aigus d’une fête que la nature célèbre avec la multitude inépuisable des êtres, l’un et l’autre ayant le sens du gaspillage illimité auquel la nature procède à l’encontre du désir de durer qui est le propre de chaque être.” (*ibid.*).

²¹⁷ “Moreover, life is a product of putrefaction, and it depends on both death and the dungheap.” (*id.*, “Death”, in *The Bataille Reader*, ed. Fred Botting e Scott Wilson, Oxford-Massachusetts, Blackwell, 1997, p. 242).

²¹⁸ O cadáver, diz Bataille, está marcado pelo sinal *nada* (cf. *ibid.*, p. 60), mas transcende essa marca: se ele suscita terror é porque nos sentimos ameaçados por aquilo que ele virá a ser, i.e., a sua próxima purulência. Bataille afirma que tal o reduz a menos que *nada*, mas na verdade isso começa por lhe conferir uma feição concreta e depois o sentido exactamente oposto ao do nada: o do ser. A respeito do cadáver, e para os temas que nos ocupam, não é dispicienda a circunstância de, na *Histoire de l’oeil*, o cadáver de Marcelle “irritar” Simone, sendo sobretudo os seus olhos abertos aquilo que a perturbava: “Le cadavre l’irrite. Elle ne pouvait supporter que cet être de même forme qu’elle ne la sentît plus. Surtout les yeux ouverts la crispaient. Elle inonda le visage calme, il sembla surprenante que les yeux ne se fermassent pas.” (*id.*, *Histoire de l’oeil*, Paris, Pauvert, 1979 [1967], p. 65).

²¹⁹ “[...] virulence active de la pourriture” (*id.*, *L’érotisme*, ob. cit., p. 59).

²²⁰ “[...] l’horreur de la mort n’est pas seulement liée à l’anéantissement de l’être, mais à la pourriture qui rend les chairs mortes à la fermentation générale de la vie.” (*ibid.*, pp. 58-59; trad. portuguesa p. 49).

irónica e à qual é preciso devolver o contexto²²¹, vem ilustrar a ligação essencial entre saber e morte; mas é também, se assim a quisermos entender, uma frase *à la* Bataille, remetendo, ao mesmo tempo, para a ligação essencial entre vida e morte. Deste modo, o saber é derivado da morte, mas a morte, por sua vez, é sempre geradora de vida – ou será a vida, por seu turno, que se serve da morte, que se lhe gruda para *vir a ser*?

Naissance de la clinique está escrito à maneira de uma marcha apoteótica da morte, que assume um relevo gradual, até se assenhorar de todos os domínios da existência. Sendo mais intuitivo, portanto, decidir pelo primado, tanto epistemológico quanto ontológico, da morte sobre a vida, gostaríamos de poder afirmar que *Naissance de la clinique* se orienta por uma indistinção fundamental entre vida e morte: *a vida é trazida para dentro da morte, tanto quanto a morte é trazida para dentro da vida*, produzindo essa indistinção fundamental; e na *trama única* que as duas formam, recordemos, as noções de fim e origem são também elas afectadas por essa indistinção, desequilibrando uma temporalidade linear.

²²¹ “Le savoir file où se formait la larve.” (NC, p. 126). Foucault procura aqui desmistificar a ideia de que o cadáver se tornou, a partir de finais do séc. XVIII, a figura da verdade por excelência.

6. DO POLISSEMANTISMO DE MORTE E VIDA EM *NAISSANCE DE LA CLINIQUE*

Sendo porventura certo que Foucault nunca deixou, de modo directo ou indirecto, de se referir à morte, a um nível que é tanto teórico quanto pessoal²²², será também acertado dizermos que a morte constitui na sua obra um centro conceptual do qual irradia um conjunto de significações apontando nas mais diversas direcções, a partir de uma conotação ora positiva ora negativa, ora linear ora oblíqua. Assim, por exemplo, o sentido de *desaparecimento* patente na morte do homem ou do autor tem de ser distinguido do valor de *verdade* que a morte assume em relação ao sonho, à doença e à vida, bem como do sentido de *aprisionamento* que as várias formas de classificação e de controlo exercem sobre o indivíduo e que explica que, na era do biopoder, a morte seja entendida como a possibilidade de *libertação* do indivíduo (Foucault, de resto, nunca deixou de ser um apologista do suicídio). A morte foi sempre o limite de que deveríamos aproximar-nos o mais possível e, num determinado momento, transgredir. Limite que funda a ciência: vários anos antes de *Naissance de la clinique* e *Les mots et les choses*, em 1957, já Foucault declarava, muito significativamente: “É a partir da morte que uma ciência da vida é possível”²²³.

No que a *Naissance de la clinique* se refere, não haverá outro lugar na obra onde Foucault proceda a um tão pronunciado desdobramento da noção de morte: a morte é a interrupção da vida, é o corpo dissecado, é a imagem do corpo morto, é um processo que encontra um espaço e um tempo no interior orgânico – a morte é múltipla. Chave de compreensão da vida e da doença, a morte é também a sua verdade ontológica. E é a partir da

²²² Tese do biógrafo James Miller, que entende a experiência da morte enquanto limite como o *continuum* não só da obra como da vida de Foucault, cujo fascínio por um conjunto de práticas eróticas descreve uma experiência seguindo uma verticalidade trágica que deve deter-se no momento preciso da queda que antecede a aniquilação final, a morte do indivíduo: “Through intoxication, reverie, de Dionysian abandon of the artist, the most punishing of ascetic practices, and a uninhibited exploration of sado-masochistic eroticism, it seemed possible to breach, however briefly, the boundaries separating the conscious and the unconscious, reason and unreason, pleasure and pain – and, at the ultimate limit, life and death – thus starkly revealing how distinctions central to the play of true and false are pliable, uncertain, contingent.” (James Miller, ob. cit., p. 30); “To plumb ‘negative experience’ in this way of course was risky. One had to break one’s fall at just the right moment. [...] Still, a human being might come to know its ‘positive truth’ in its ‘downward fall’. And in 1957, Foucault embraced the hazards with the kind of escathological brio that would become another one of his stylistic trademarks. ‘Psychology’, he concluded, ‘can only be saved by a return to the Inferno’” (*ibid.*, p. 93).

²²³ Cf. Michel Foucault, “La recherche scientifique et la psychologie”, in *DE*, t. I, p. 152: “Une recherche ne naît-elle pas au moment où une pratique atteint sa propre limite et rencontre l’obstacle absolu qui la remet en question des ses principes et dans ses conditions d’existence? La biologie, comme ensemble de recherches sur la vie, ne trouve t’elle pas son origine effective et la possibilité concrète de son développement dans une interrogation sur la maladie, dans une observation de l’organisme mort? C’est à partir de la mort qu’une science de la vie est possible, quand bien même on s’ait mesurer toute la distance qui sépare l’anatomie du cadavre de la physiologie du vivant”.

sua articulação com uma linguagem que diz o invisível que um discurso sobre o indivíduo se torna possível.

Atente-se à declaração metodológica de abertura do livro: Foucault começa, como vimos, por integrar a morte numa estrutura que explica o advento da medicina moderna a partir da articulação entre espaço, linguagem, (morte) e olhar, elementos que, assim julga Frédéric Gros, podem ser entendidos à maneira de coordenadas da experiência ou como *transcendentais*; num segundo momento, a morte eleva-se sobre os restantes elementos desta estrutura para funcionar como aquilo que produz a mobilidade transcendental, i.e., o seu *a priori*²²⁴. A partir de então, a morte assume uma posição cimeira (ao mesmo tempo profunda) na economia da obra. Na conclusão, evidenciando-se a importância da medicina para as ciências humanas, medicina e literatura são também alinhadas na sua relação com a morte: é a partir da experiência da morte como diferença fundamental no seu âmago que o homem ocidental pode, como lembra Foucault no final de *Naissance de la clinique*, constituir-se a si próprio como objecto de uma ciência de que é o agente; mas pode também optar por um uso da linguagem que, espelhando essa mesma morte, não lhe renuncia. Há então a denotar uma cisão na noção de morte: morte colocada ao serviço do saber(-poder); morte associada à experiência literária.

*

Da reflexão de *Naissance de la clinique* em torno da morte desprende-se uma mutação um pouco em surdina: a do conceito de vida. Esse constitui, a nosso ver, o filão que permanece impensado no livro: por um lado, o campo da vida abre-se à integração de novas possibilidades, de novos sentidos, até então contraditórios com o seu significado; por outro lado, o livro, tematizando a vida sempre a partir da relação com a morte, acaba por ignorar o seu potencial de força activa.

No que concerne a pluralidade semântica de que o campo da vida vai cobrir-se, recapitulemos: 1) a vida continua a referir a totalidade do organismo vivo, o seu funcionamento ou o seu movimento, numa palavra, a actividade orgânica; 2) o estudo da doença permite, pela observação de princípios de ordem e regularidade nos fenómenos mórbidos, a elaboração da noção de *vida patológica*, que arranca a doença ao domínio da contranatureza e a faz integrar a dimensão fisiológica interna, repartida agora entre fisiológico e patológico; 3) essa vida patológica é devedora de uma alteração de fundo que

²²⁴ Cf. Frédéric Gros, “Quelques remarques de méthode à propos de *Naissance de la clinique*”, in Philippe Artières e Emmanuel da Silva (dir.), *Michel Foucault et la médecine: Lectures et usages*, Paris, Kimé, 2001, pp. 52-53.

diz respeito à substituição da categoria de natureza pela de vida no estudo dos seres vivos, num movimento que Foucault faz remontar aos naturalistas que precederam Bichat e que permite a este último desenvolver a sua investigação a partir de uma concepção de vida que acolhe em si o bem e o mal, i.e., uma noção de vida definida como conflito permanente, relação de forças. Note-se como não só Bichat, mas até mesmo Freud seria herdeiro de uma ontologia que estabelece o confronto entre vida e morte como constitutivo de todo o ser vivo: a ideia de que a vida é esse equilíbrio entre pulsões vitais (*Eros*) e pulsões de morte (*Thanatos*). Quanto a *Naissance de la clinique*, pese embora uma retórica provocatória ou o carácter eventualmente chocante das suas teses, o livro poderia ser tomado como mais não fazendo do que assentar a passagem à modernidade da medicina numa tal concepção de vida como confronto – algo atestado pelo desenvolvimento posterior da prática médica, e.g., com a revolução pasteuriana e a descoberta da possibilidade de imunização a partir da introdução de uma forma atenuada do vírus, ou com o actual recurso gastroenterológico aos probióticos. Em qualquer destes exemplos, não se visa espoletar o conflito permanente de que a vida se alimenta?

4) Bastante mais conturbada do que a asserção de uma vida patológica é a hipótese de uma vida inerente à morte, patente no carácter de *processo* que a morte fragmentada adquire no organismo, mas entendida também a partir da decomposição orgânica do corpo ao longo do tempo, no abandono do corpo a uma acção que é tanto interna como externa, afectado o cadáver pela vida que a partir do exterior o afecta: vida da ruína. A este respeito, convocamos a análise de Georg Simmel, que entende a ruína como a coincidência de tendências vitais antitéticas, movimento ascendente e descendente, cuja raiz é uma mesma configuração profunda a que Simmel chama mesmo um *a priori* profundo e que confere à ruína o seu carácter trágico, a destruição sendo entendida como a realização de uma tendência inerente – daí a sua justiça secreta²²⁵.

Quanto ao imenso potencial da vida negligenciado por Foucault, a teoria da degeneração tissular, esboçada à maneira de uma linha contínua, sem falhas, para a morte, não refere sequer a capacidade regeneradora das células, enquanto contraponto daquele movimento. A possibilidade da morte é, a todo o instante, travada pela vida, mercê da sua função resistente, que a faz interpor-se entre doença e morte; mas a vida, ao contrário do que sugere *Naissance de la clinique*, não resiste apenas em sentido negativo, gorando o processo de morte: existe um sentido positivo da resistência que Foucault parece ignorar aqui por

²²⁵ Cf. Georg Simmel, “The ruin”, in *Essays on sociology, philosophy and aesthetics*, ed. Kurt Wolff, trad. David Kettler, New York, Harper and Row, 1959, p. 263.

completo, e que consiste na força reprodutora da vida, na sua capacidade de geração de vida nova, mais vidas, outras vidas, vidas multiplicadas que surgem no seu máximo vigor.

Não obstante, seja em sentido negativo ou positivo, a resistência ao poder da morte representa a atribuição à vida de uma função que constitui toda a sua existência. Não é o caso, esperamos ter ficado claro, de uma gênese da vida a partir da morte, nem Foucault alguma vez explicitamente o afirma; é o caso, sim, de a vida não poder existir sem a morte – não por esta ser a sua causa eficiente, mas talvez por ser a sua causa final: na função resistente que a vida assume, ela não pode existir sem um objecto de resistência. A morte é aquilo que dá o rumo à vida; à maneira heideggeriana, a morte é o horizonte da vida e o seu impulso à acção. É algo que encontra o seu reverso a partir da tese foucaultiana segundo a qual nenhum poder pode exercer-se sem uma correlata resistência: enquanto poder endógeno, a própria morte tem necessidade da vida enquanto estratégia de oposição. Desta feita, é porque o homem pode morrer que a vida pode resistir a cada instante ao destino fatal do organismo, mas, outrossim, é porque a vida pode resistir que a morte investe sobre ela.

III. OLHAR

Na conclusão de *L'archéologie du savoir*, Foucault expõe com clareza o seu projecto:

“[...] o essencial era o seguinte: desembaraçar a história do pensamento da sua sujeição transcendental. O problema para mim não era absolutamente estruturalizá-la, aplicando ao devir do saber ou à génese das ciências categorias que haviam prestado as suas provas no domínio da língua. [...] Tratava-se de a despojar de todo o narcisismo transcendental; era necessário libertá-la desse círculo da origem perdida e reencontrada em que estava encerrada; era necessário mostrar que a história do pensamento não podia ter esse papel revelador do momento transcendental que a mecânica racional deixou de ter depois de Kant, as idealidades matemáticas depois de Husserl, as significações do mundo percebido depois de Merleau-Ponty – a despeito, contudo, dos seus esforços para aí o descobrir.”²²⁶

De um só golpe, o estruturalismo é afastado do horizonte da investigação foucaultiana: o grande problema de Foucault é o *narcisismo transcendental*; e se ao elogio a Kant se segue idêntico louvor a Husserl e a Merleau-Ponty, é *contra eles próprios*, o seu génio residindo naquilo que irreflectidamente se desprende do seu pensamento: em Kant, a irreversível cesura do finito no humano, em Husserl a autonomia da esfera da significação face a um sujeito e em Merleau-Ponty do corpo ou da carne face a qualquer *olhar encarnado*.

Começámos este trabalho com uma alusão à presença no pensamento de Foucault, ainda nos anos 60, de postulados fenomenológicos. É, naturalmente, no tema do sujeito que tal discussão deve sobretudo centrar-se, tanto mais se atendermos à suspeita da sua prevalência na expressão “olhar médico”. Ao rever, em 1972, a edição original de *Naissance de la clinique*, a depuração de reminiscências fenomenológicas constitui, segundo julgamos, uma das preocupações principais de Foucault²²⁷, traduzindo-se tanto na rejeição da *não muito*

²²⁶ “[...] était l’essentiel: affranchir l’histoire de la pensée de sa sujétion transcendantale. Le problème n’était absolument pas pour moi de la structuraliser, en appliquant au devenir du savoir ou à la genèse des sciences des catégories qui avaient fait leurs preuves dans le domaine de la langue. [...] Il s’agissait de la dépouiller de tout narcissisme transcendantal: il fallait la libérer de ce cercle de l’origine perdue et retrouvée où elle était enfermée; il fallait montrer que l’histoire de la pensée ne pouvait avoir ce rôle révélateur du moment transcendantal que la mécanique rationnelle n’a plus depuis Kant, ni les idéalités mathématiques depuis Husserl, ni les significations du monde perçu depuis Merleau-Ponty – en dépit des efforts qu’ils avaient faits cependant pour l’y découvrir.” (*AS*, pp. 264-265; trad. portuguesa p. 258).

²²⁷ As alterações feitas entre as duas edições parecem seguir três direcções principais, no sentido do afastamento e da aproximação: aproximar, desde logo, o vocabulário do livro dos conceitos-chave da arqueologia, introduzindo o termo *saber* em substituição de outros – *e.g.*, a substituição da expressão “codes perceptifs” [*NC*, p. 88] por “codes de savoir” [*NC-1*, p. 89]); afastá-lo das suas ressonâncias estruturalistas – *e.g.*, além daquela que já referimos, a alteração da expressão “réorganisation syntaxique” (*NC-1*, p. 197) para “réorganisation épistémologique” (*NC*, p. 199); afastá-lo, igualmente, de ressonâncias fenomenológicas, concernindo sobretudo à identificação do olhar médico com uma noção de sujeito transcendental – *e.g.*, a rejeição do subtítulo, mas também a insistência numa *soberania do olhar* de que Foucault tentou eliminar algumas «pegadas» (cf. *NC*, p. 138; *vide* também nota 86).

feliz expressão “olhar médico” como no esbatimento do seu estatuto soberano na relação com o corpo doente. Correções que poderiam indicar menos uma necessidade de se corrigir do que de ser bem entendido; menos uma contaminação do pensamento por postulados fenomenológicos do que a resposta a uma fenomenologia da percepção.

Para esclarecer que tipo de olhar está realmente em jogo em *Naissance de la clinique*, abordaremos os temas da visão e da visibilidade no primeiro Foucault, explorando um pouco mais a dialéctica visível-enunciável que sustenta este livro. Sob a alçada do tema do sujeito cai também a discussão da prevalência de uma noção de verdade extradiscursiva, que seria acessível ao olhar médico.

Na medida, contudo, em que vimos de discutir a questão da morte, e porquanto esta é, em *Naissance de la clinique*, dada ao olhar, começaremos por pensar que tipo de experiência tem o olhar médico da morte. Há uma experiência da morte em *Naissance de la clinique*? A pergunta pode ser feita de outro modo: que tipo de experiência é aí a morte? Poderemos, assim, abordar a importância da experiência no primeiro Foucault, dividindo-a em dois tipos absolutamente distintos que constituem, a bom ver, os dois pólos da arqueologia de Foucault: a experiência científica e a experiência literária, no seio da qual se desenha a possibilidade de uma *experiência-limite* de dissolução do sujeito.

1. A MORTE COMO EXPERIÊNCIA EM *NAISSANCE DE LA CLINIQUE*

“Mas Bichat fez mais do que libertar a medicina do medo da morte. Ele integrou esta morte num conjunto técnico e conceptual em que ela adquire as suas características específicas e o seu *valor fundamental de experiência*. De tal modo que a grande ruptura na história da medicina ocidental data precisamente do momento em que a experiência clínica se tornou o olhar anátomo-clínico.”²²⁸

É precisamente uma *experiência da morte* que representa, para Foucault, a grande ruptura assinalando o advento da medicina moderna. De que tipo experiência se trata? A experiência que a anatomia patológica tem da morte – já o dissemos atrás, procurando medir uma distância em relação ao pensamento de Heidegger – é uma experiência eminentemente

²²⁸ “Mais Bichat a fait plus que de libérer la médecine de la peur de la mort. Il a intégré cette mort à un ensemble technique et conceptuel où elle prend ses caractères spécifiques et sa *valeur fondamentale d’expérience*. Si bien que la grande coupure dans l’histoire de la médecine occidentale date précisément du moment où l’expérience clinique est devenue la regard anato-mo-clinique.” (NC, p. 148, sublinhados nossos).

perceptiva, mas que não vai sem a possibilidade de a descrever: ver e dizer. Note-se, contudo, como a experiência clínica devém *olhar anátomo-clínico*, tornando este olhar o elemento dominante da experiência médica moderna. Ainda assim, não nos precipitemos: a afirmação da medicina moderna como uma ciência ocular, parecendo reunir Foucault a uma tradição que remonta ao visualismo cartesiano (pese embora Descartes opusesse ao plano exterior dos sentidos uma visão interna de tipo racional) não vai sem uma fina ironia, que representa ao mesmo tempo a sua total destituição. Ironia que decorre do facto de este ser, irremediavelmente, um *olho que viu a morte*:

“Não se trata já do olhar de um olho vivo, mas do de um olho que viu a morte.
Grande olho branco que desfaz a vida.”²²⁹

Passagem tão lírica quanto paradoxal na sua formulação: desde logo, o olho que viu a morte não é já vivo, sem que no entanto a sua morte seja declarada; não sendo um olho morto, mas antes um olho que vê, o que vê é no entanto morto. O que Foucault aqui procura transmitir é a transição do olhar médico de um paradigma vitalista para outro, de tipo mortalista. A este respeito, Dennis Hollier entende que a anátomo-patologia logra a passagem de um olhar definido pelo seu sujeito (vivo) para um olhar definido pelo seu objecto (morto). Foucault multiplicaria assim as fórmulas para dar conta de uma experiência perceptiva escapando ao fundacionalismo fenomenológico: tal seria a função da morte em *Naissance de la clinique*, o olhar médico definindo um olho sem sujeito: o órgão da visão está presente, sem haver ninguém para ver. Esta seria portanto, uma anti-fenomenologia da percepção²³⁰, a absoluta despromoção da percepção permitindo a Foucault agrupar o positivismo científico, essa *pensée de survol* que Merleau-Ponty tanto criticava, e a fenomenologia, juntos na afirmação de uma experiência originária que articula os poderes do percebido com a linguagem²³¹.

A referência ao *olho branco*, por sua vez, é uma menção implícita a Bataille – cuja presença se denota assim nos dois temas que recortámos do corpo de *Naissance de la clinique*: morte e olhar. Começemos por notar que a expressão em causa joga com a própria anatomia do olho, para a qual Bataille alertara já: o branco do olho, a sua região clara, é na

²²⁹ “Sur ce grand exemple, le regard médical va désormais s’appuyer. Il n’est plus celui d’un oeil vivant; mais le regard d’un oeil qui a vu la mort. Grand oeil blanc qui dénoue la vie.” (NC, p. 146).

²³⁰ Cf. Dennis Hollier, “Le mot de Dieu: ‘Je suis mort’”, in *Michel Foucault, philosophe*, ob. cit., p. 159.

²³¹ Cf. NC, p. 201; cf. também Martin Jay, “In the empire of the gaze: Foucault and the denigration of vision in twentieth-century French thought”, in David Couzens Hoy (ed.), *Foucault: A Critical Reader*, Basil Blackwell, Oxford-New York, 1986, p. 183.

verdade cega, sendo o seu lado escuro, o globo ocular, o responsável pela visão. Donde se segue que a claridade branca, tida por luz, é na verdade obscura, numa resposta às *ideias claras e distintas* de Descartes; e que o lado de noite do olho é afinal o que permite *ver*, compreender a vida. Tal é o funcionamento do saber médico.

É porventura para o *olho revirado* (*oeil révolvé*) de Bataille que este olho branco nos remete. O olho que sai da órbita e entra crânio adentro, confrontando-se aí com o vazio, a composição oca da caixa craniana reflectindo-lhe a morte, está ligado a uma cegueira essencial – é mais, é um olho que não pode ver mas apenas ser visto²³² – e à ausência de sentido: marcando o seu próprio limite, este olho faz *explodir* todo o sentido. É nessa medida que o olho revirado dá a ver a ligação entre a morte de Deus, a finitude humana e a linguagem: o pretense sujeito atribuidor de sentido mais não vê do que o vazio que o constitui; não vê, à maneira cartesiana, logo não pode *dizer*; a linguagem pode enfim referir-se apenas a si mesma, girando em torno de si própria²³³. Característico deste sujeito de Bataille não é o mutismo: o homem fala, ou não fosse ele o falante por natureza; este sujeito continua a falar, mas numa linguagem que já nada pode. Murmúrio *versus* sentido, ou, como escreve Foucault no prefácio à primeira edição da *Histoire de la folie, raiz calcinada do sentido* traduzida numa linguagem falando apenas para si própria²³⁴.

“A noite viva dissipa-se na claridade da morte”²³⁵. Crítica feroz ao poder do olhar, afinal, *Naissance de la clinique* consegue inverter as referências da filosofia ocidental. Foucault recorre ainda à expressão “clareza branca da morte” para contrariar a associação da vida à luz e à clareza, referindo-se à vida como noite de modo a simbolizar que a abertura do

²³² “En cette distance de violence et d’arrachement, l’œil est vu absolument, mais hors de tout regard : le sujet philosophant a été jeté hors de lui-même, poursuivi jusqu’à ses confins, et la souveraineté du langage philosophique, c’est celle qui parle du fond de cette distance, dans le vide sans mesure laissé par le sujet exorbité” (Michel Foucault, “Préface à la transgression”, in *DE*, t. I, p. 246); cf. também Martin Jay, ob. cit., pp. 185-186.

²³³ “En cet œil, figure fondamentale du lieu d’où parle Bataille, et où son langage brisé trouve sa demeure ininterrompue, la mort de Dieu (soleil qui bascule et grande paupière qui se ferme sur le monde), l’épreuve de la finitude (jaillissement dans la mort, torsion de la lumière qui éteint en découvrant que l’intérieur c’est le crâne vide, la centrale absence) et le retour sur lui-même du langage dans le moment de sa défaillance trouve une forme de liaison antérieure à tout discours.” (“Préface à la transgression”, ob. cit., p. 247).

²³⁴ Cf. “Préface”, in *DE*, t. I, p. 163: “[...] le murmure obstiné d’un langage qui parlerait *tout seul* – sans sujet parlant et sans interlocuteur, tassé sur lui-même, noué à la gorge, s’effondrant avant d’avoir atteint toute formulation et retournant sans éclat au silence dont il ne s’est jamais défait. Racine calcinée du sens”. O tema do murmúrio é caro a Foucault, que o idealiza e ao mesmo tempo profetiza: se na *Histoire de la folie* aquele murmúrio do mundo, prévio a toda a captura por parte do saber, triunfaria sobre a história do mundo, traduzindo-se na *ausência de obra*, já em *L’ordre du discours* ele é revelado como o fundamento do discurso filosófico, a não-filosofia que dá origem à filosofia, quando Foucault coloca a hipótese de a filosofia começar no *murmúrio das coisas*, nesse contacto repetido com a não-filosofia que lhe daria origem (não sem a curiosa torção de o discurso filosófico, a partir desta hipótese do seu fundamento, perder toda a razão de ser). Cf. Michel Foucault, *L’ordre du discours* [OD], Paris, Gallimard, 1971, pp. 76-77.

²³⁵ “La nuit vivante se dissipe à la clarté de la mort.” (*NC*, p. 148).

cadáver lança legibilidade – luz – sobre aquilo que o corpo vivo, funcionando como um *cofre*, esconde: “Trata-se de uma demarcação na *vida*, isto é, na *noite*, para indicar o que seriam as coisas na clareza branca da morte”²³⁶; e um pouco adiante: “Aquilo que esconde e envolve, o véu de noite sobre a verdade é, paradoxalmente, a vida; a morte, pelo contrário, abre à luz do dia o negro cofre dos corpos: obscura vida, morte límpida”²³⁷.

Luz e claridade, arautos de vida e razão, são agora prerrogativas da morte, normalmente conotada com a noite e a escuridão. De resto, *Histoire de la folie* desequilibrara já estas mesmas correspondências, ao mostrar a desrazão, ponto mais escuro de cada um de nós, como fundamento da *clara e distinta* razão. Poderá a morte constituir uma *experiência-limite* à maneira da desrazão na *Histoire de la folie*?

*

Noção axial no pensamento de Foucault, ainda que pouco explicitamente tematizada, a experiência parece experimentar ela própria várias acepções ao longo da sua obra. Em 1976, na introdução a *L’usage des plaisirs*, assinalando a última viragem teórica, a experiência é definida como uma forma de *ser* que pode e deve ser pensada e que está associada, na sua constituição histórica, à noção de *jogos de verdade* enquanto regras de distinção entre o verdadeiro e o falso. A experiência surge aí como a correlação, numa dada cultura, de 1) domínios do saber, 2) tipos de normatividade e 3) formas de subjectividade; é o modo como os seres – tome-se a doença – se dão a pensar, mas é sobretudo o modo como, num determinado momento, eles se elevam a problemas a pensar – problematizações²³⁸. A experiência vem ligar, portanto, os três vectores da obra de Foucault: o saber, o poder e o sujeito – arqueologia, genealogia e problematização.

Ora, sem desprimor de ser sempre a partir da expressão “experiência clínica” que Foucault nomeia, em *Naissance de la clinique*, a configuração médica histórica em análise, é a um outro sentido de experiência que se atém quando, na introdução a *L’archéologie du savoir*, admite os perigos, ou os erros, que se colocavam aos seus três livros anteriores,

²³⁶ “il s’agit d’un repérage dans la *vie*, c’est-à-dire dans la *nuit*, pour indiquer ce que serait les choses dans la clarté blanche de la mort.” (NC, p. 167). Atrás, Foucault referia também uma “blanche visibilité des morts” sustentando o conhecimento da vida e da doença (NC, p. 127). Notemos como a expressão “clareza branca” não deixa de ser dúbia, remetendo, empiricamente falando, para o que nos acontece aquando da incidência directa da luz sobre os olhos ou face ao excesso de luminosidade: o ofuscamento que então experimentamos, o *branco* que apenas conseguimos perceber, não remete novamente à cegueira, a essa mesma cegueira que nos é devolvida pela anatomia da esclerótica? Esta é, aliás, uma das formas de visibilidade que Foucault destaca na obra de Raymond Roussel, a que teremos oportunidade de aludir.

²³⁷ “Ce qui cache et enveloppe, le rideau de nuit sur la vérité, c’est paradoxalement la vie; et la mort, au contraire, ouvre à la lumière du jour le noir coffre des corps: obscure vie, mort limpide” (NC, p. 168). Optámos por seguir Roberto Machado na tradução do francês “rideau” por “véu”, apesar de, traduzido à letra, o termo em causa designar “cortina”.

²³⁸ Cf. UP, pp. 10-14.

sublinhando que “*Histoire de la Folie* dedicava uma parte bastante considerável, e aliás bem enigmática, ao que lá se designava como uma ‘experiência’, mostrando assim quão próximos permanecíamos de admitir um sujeito anónimo e geral da história”²³⁹. Um pouco mais longe no mesmo livro, Foucault torna a insistir nesta questão, ao procurar esclarecer o método das obras anteriores, contrariando algo explicitamente tematizado em *Histoire de la folie*:

“Não se procura reconstituir o que podia ser a loucura em si própria, tal como teria começado por apresentar-se a uma *experiência primitiva, fundamental, surda, mal chegando a articular-se*, e tal como teria sido, em seguida, organizada (traduzida, deformada, deturpada, reprimida, talvez) pelos discursos e pelo jogo oblíquo, muitas vezes retorcido, das suas operações.”²⁴⁰

Experiência primitiva, fundamental, experiência pré-discursiva, poderíamos considerá-la à maneira de uma *experiência selvagem*?

A leitura de Deleuze associa o tema da experiência selvagem à fenomenologia, à persistência de uma forma de naturalismo na teoria da intencionalidade (o acesso à *coisa mesma*, o *deixar-ser* a coisa), para rejeitar liminarmente uma tal hipótese na arqueologia. Grosso modo, a experiência selvagem seria aqui interdita por duas asserções de base: em primeiro lugar, *tudo é saber*; depois, *tudo é poder*. Quando Deleuze diz que “a «colocação entre parênteses» que a fenomenologia evoca deveria levá-la a superar as palavras e as frases em direcção aos *enunciados*, as coisas e os estados de coisas em direcção às *visibilidades*”²⁴¹, algo que não se verificou, parece esboçar ele mesmo uma crítica, em nome de Foucault, à falta de radicalidade da *epoché*. É preciso frisar que os enunciados não visam objectos e não remetem a qualquer sujeito, da mesma maneira que as visibilidades não podem remeter a uma consciência antepredicativa ou primitiva: as visibilidades são, diz Deleuze no mesmo passo, “livres de qualquer olhar intencional”. Sujeitos e objectos surgem, por isso, como variáveis

²³⁹ “[...] l’*Histoire de la Folie* faisait une part beaucoup trop considérable, et d’ailleurs bien énigmatique, à ce qui s’y trouvait désigné comme une ‘expérience’, montrant par là combien on demeurerait proche d’admettre un sujet anonyme et général de l’histoire” (AS, pp. 26-27).

²⁴⁰ “On le voit: dans les descriptions dont je viens d’essayer de donner la théorie, il n’est pas question d’interpréter le discours pour faire à travers lui une histoire du référent. [...] On ne cherche pas à reconstituer ce que pouvait être la folie elle-même, telle qu’elle se serait donnée d’abord à quelque *expérience primitive, fondamentale, sourde, à peine articulée*, et telle qu’elle aurait été ensuite organisée (traduite, déformée, travestie, réprimée peut-être) par les discours et le jeu oblique, souvent retors, de leurs opérations.” (AS, p. 64, trad. portuguesa pp. 85-86; sublinhados nossos). Nenhuma referência, aqui, a *Naissance de la clinique* no mesmo sentido, o seu pecado parecendo ser antes o recurso a uma análise estrutural, que teria obnubilado tanto o próprio da obra como o nível arqueológico (cf. AS, p. 27).

²⁴¹ “Mais la «mise entre parenthèses» dont la phénoménologie se réclame aurait dû la pousser à dépasser les mots et les phrases vers les *énoncés*, les choses et les états de choses vers les *visibilités*.” (Gilles Deleuze, ob. cit., p. 116; trad. portuguesa p. 147).

imanentes da linguagem e da luz que estribam, por sua vez, os enunciados e as visibilidades. É este carácter totalizante do saber, por assim dizer, que representa “a grande conversão de Foucault: converter a fenomenologia em epistemologia”²⁴². *Tudo é saber*.

Sem negar que o saber seja duplo, Deleuze parece opor-se à complementaridade que era afirmada em *Naissance de la clinique* entre ver e dizer, afirmando agora uma inexistente relação entre eles e concebendo-os à maneira de mónadas: *não vemos o que falamos e não falamos do que vemos*²⁴³. Cada uma dessas formas tem os seus objectos e os seus sujeitos e o *entrelaçamento* que entre elas tem lugar é uma relação de forças pertencente ao domínio estratégico do poder. Toda a experiência possível tem lugar num cenário de relações de poder. Está feita a segunda conversão: “Da epistemologia à estratégia”²⁴⁴. *Tudo é poder*.

A experiência selvagem aproximar-se-ia assim do tema de uma *experiência originária*, na qual o sujeito representa o ponto de origem ao qual é sempre possível retornar. O principal entrave ao pensamento de Foucault nesta altura parece ser, de facto, essa *doutrina* do sujeito que faz dele a origem e a fonte do sentido. Se essa é a raiz do seu diferendo com a fenomenologia, em particular com o existencialismo de Sartre, ela revela, por outro lado, a grande aportação para a obra de Foucault do pensamento de Bataille e de Blanchot, e, através deles, Nietzsche. No final dos anos 70, na entrevista que concede a Trombadori, Foucault fala com uma clareza desarmante desta dupla raiz. É longa a citação que abaixo transcrevemos, mas o seu conteúdo seminal:

“A experiência do fenomenólogo é, no fundo, um determinado modo de posar um olhar reflexivo sobre um qualquer objecto do vivido ou sobre o quotidiano na sua forma transitória para apreender as suas significações. Para Nietzsche, Bataille, Blanchot, pelo contrário, a experiência é tentar alcançar um determinado ponto da vida que seja o mais próximo possível do invenciável. Aquilo que é exigido é o máximo de intensidade e, ao mesmo tempo, de impossibilidade. O trabalho fenomenológico, pelo contrário, consiste em desdobrar todo o campo de possibilidades ligado à experiência quotidiana.

Por outro lado, a fenomenologia procura reaprender a significação da experiência quotidiana para descobrir como o sujeito que eu sou é bem efectivamente fundador, nas suas funções transcendentais, desta experiência e das suas significações. Pelo contrário, a experiência em Nietzsche, Blanchot, Bataille tem por função arrancar o sujeito a si mesmo,

²⁴² “[...] libres de ton regard intentionnel.” (*ibid.*); “C’est la conversion majeure de Foucault: convertir la phénoménologie en épistémologie.” (*ibid.*, p. 117; trad. portuguesa p. 148).

²⁴³ “[...] on ne voit ce dont on parle, et on ne parle pas de ce qu’on voit” (*ibid.*, p. 117; trad. portuguesa p. 148).

²⁴⁴ “De l’épistémologie à la stratégie.” (*ibid.*, p. 120). Adiante, distinguiremos entre experiência selvagem e uma *exterioridade selvagem*.

fazer com que ele não seja já esse si mesmo ou que seja levado à sua aniquilação ou dissolução. Trata-se de um movimento de des-subjectivação.

A ideia de uma experiência-limite, que arranca o sujeito a si mesmo, eis o que foi importante para mim na leitura de Nietzsche, de Bataille, de Blanchot e que fez com que, por aborrecidos ou eruditos que sejam os meus livros, eu os tenha sempre concebido como experiências directas visando arrancar-me a mim mesmo, impedindo-me de ser o mesmo.”²⁴⁵

À recusa do plano do *vivido* corresponde, portanto, a adesão a um horizonte *o mais próximo possível* do invenciável, porém, como vemos, ainda passível de experiência. Conforme a entende Foucault na esteira de Nietzsche, Bataille, Blanchot, tal é a definição de uma experiência-limite a que toda a sua obra nos incitaria. É justamente esse *continuum* que Judith Revel estabelece num tão breve quando profícuo texto sobre a introdução a Binswanger, afirmando que, “da *Introduction* de 1954 aos últimos volumes da *Histoire de la sexualité*, em 1984, há qualquer coisa que permanece, para lá das rupturas e das alterações metodológicas – qualquer coisa que eu creio ser um certo pensamento da experiência como experiência-limite, ou como experiência do limite”²⁴⁶.

A experiência-limite é dita *arrancar* o sujeito de si próprio, transformá-lo até ao ponto da sua dissolução, de acordo com uma *des-subjectivação* que aponta tanto para a libertação crítica do pensamento como para a dessujeição do indivíduo²⁴⁷. O primeiro

²⁴⁵ “L’expérience du phénoménologue est, au fond, une certaine façon de poser un regard réflexif sur un objet quelconque du vécu, sur le quotidien dans sa forme transitoire pour en saisir les significations. Pour Nietzsche, Bataille, Blanchot, au contraire, l’expérience, c’est essayer de parvenir à un certain point de la vie qui soit le plus près possible de l’invivable. Ce qui est requis est le maximum d’intensité et, en même temps, d’impossibilité. Le travail phénoménologique, au contraire, consiste à déployer tout le champ de possibilités liées à l’expérience quotidienne. En outre, la phénoménologie cherche à ressaisir la signification de l’expérience quotidienne pour retrouver en quoi le sujet que je suis est bien effectivement fondateur, dans ses fonctions transcendentales, de cette expérience et de ces significations. En revanche, l’expérience chez Nietzsche, Blanchot, Bataille a pour fonction d’arracher le sujet à lui-même, de faire en sorte qu’il ne soit plus lui-même ou qu’il soit porté à son anéantissement ou à sa dissolution. C’est une entreprise de dé-subjectivation. L’idée d’une expérience-limite, qui arrache le sujet à lui-même, voilà ce qui a été important pour moi dans la lecture de Nietzsche, de Bataille, de Blanchot, et qui a fait que, aussi ennuyeux, aussi érudits que soient mes livres, je les ai toujours conçus comme des expériences directes visant à m’arracher à moi-même, à m’empêcher d’être le même.” (“Entretien avec Michel Foucault” [Ducio Trombadori, Paris, 1978], ob. cit., p. 43).

²⁴⁶ “Mon idée est que, de l’*Introduction* de 1954 aux derniers volumes de l’*Histoire de la sexualité*, en 1984, quelque chose, précisément, demeure, au delà des cassures, au delà des changements méthodologiques – quelque chose que je crois être une certaine pensée de l’expérience comme expérience-limite, ou comme expérience de la limite.” (Judith Revel, “Sur l’introduction à Binswanger (1954)”, in Luce Giard [dir.], ob. cit., p. 52).

²⁴⁷ Cf. “Qu’est-ce que les Lumières?”, in *DE*, t. IV, p. 565. A experiência-limite encontra-se assim, de alguma forma, em linha com a tarefa da crítica conforme entendida por Foucault: mais do que um apelo à transformação do sujeito por si próprio (subjectivação), trata-se de des-subjectivar a filosofia, i.e., libertá-la ao mesmo tempo de toda a carga subjectivista e do seu foco no sujeito ou numa interioridade, recorrendo à utilização de conteúdos da história, o que confere à investigação de Foucault o sentido de uma *prática histórico-filosófica* (cf. “Qu’est-ce que la critique? [Critique et *Aufklärung*]”, ob. cit., p. 45).

Foucault não está interessado em lançar luz sobre os processos de constituição da forma-sujeito, tampouco como ele se constitui a si próprio enquanto tal – empreendimentos próprios da genealogia e do período tardio da subjectivação –, apostando antes tudo na possibilidade de eliminar o sujeito na sua função transcendental, naquela interioridade que é o correlato simultâneo de uma história contínua, teleológica e com valências originárias. É preciso distinguir essa demanda da negação de um sujeito de experiência: não obstante o sujeito ser colocado na dependência de um espaço de saber que determina as *posições* assumidas pelos vários sujeitos e objectos, não é tanto a sua função cognoscente como a sua função transcendental aquilo que é negado. Só assim pode a arqueologia admitir a possibilidade de um tipo outro de experiência: ao contrário do que sucederá na genealogia, onde o poder é concebido como uma estrutura omniabarcante, um edifício cerrado, o saber tem brechas, razão pela qual o arqueólogo pode ainda conceber a possibilidade de uma experiência para além da sua esfera. Ouvimos a voz de Deleuze: *nada há sob o saber, mas existem coisas fora dele*²⁴⁸.

Em que consiste, pois, a experiência individual de transformação a que Foucault alude? Em primeiro lugar, o questionamento do sujeito não pode limitar-se a uma afirmação teórica, tendo forçosamente de acarretar uma experiência destrutiva; em segundo lugar, estando em jogo uma inversão de rumo, é de supor que algo possa retornar. Em todo o caso, será sempre *qualquer coisa totalmente diferente*²⁴⁹. O quê, talvez não seja o mais importante a saber. Naquela longa citação que deixámos para trás, Foucault resumia toda a sua obra a uma questão pessoal, instrumentalizando os seus livros como objectos de uma autotransformação. “Sou um experimentador e não um teórico”, confessava ele também a Trombadori: “escrevo para me transformar”²⁵⁰. A experiência-limite surge, assim, no cruzamento de uma experiência teórica com uma experiência pessoal: pelo menos em parte, afiança Foucault, todos os seus livros resultaram de uma experiência directa – com a loucura, com hospitais psiquiátricos, com a medicina²⁵¹. Sem jamais ter havido um

²⁴⁸ Cf. Gilles Deleuze, ob. cit., p. 58.

²⁴⁹ Cf. “Entretien avec Michel Foucault” [Ducio Trombadori, Paris, 1978], ob. cit., p. 48: “D’abord, une invitation à remettre en question la catégorie du sujet, sa suprématie, sa fonction fondatrice. Ensuite, la conviction qu’une telle opération n’aurait eu aucun sens si elle restait limitée aux spéculations; remettre en question le sujet signifiait expérimenter quelque chose qui aboutirait à sa destruction réelle, à sa dissociation, à son explosion, à son retournement en tout autre chose”.

²⁵⁰ “Je suis un expérimentateur et non pas un théoricien. [...] Je suis un expérimentateur en ce sens que j’écris pour me changer moi-même” (*ibid.*, p. 42).

²⁵¹ Cf. *ibid.*, p. 46. Sem discutirmos o lugar sensível que a medicina ocupa na história de vida de Foucault, que *Naissance de la clinique* possa surgir como uma obra *in memoriam* ao pai é algo avançado por Didier Eribon, que especula também sobre as hipóteses de “acerto de contas” ou regresso ao passado (cf. Didier Eribon, *Michel Foucault*, trad. J.L. Gomes, Livros do Brasil, Lisboa, 1990, pp. 186-187). Médico cirurgião e professor de

background teórico contínuo e sistemático, cada livro seria *fragmento de uma autobiografia*²⁵². Tudo é, pois, passível de ser traduzido em experiência: daquele que escreve e daquele que lê estes livros que são ficções e que visam uma experiência transformadora; livros que relatam a experiência colectiva da história e que definem a prática científica como uma experiência de constituição mútua entre sujeito e objecto que não aspira à verdade, mas que, apontando bem o dedo à fenomenologia, a neutraliza. Foucault não tinha a pretensão, como a fenomenologia, a história das ciências ou o marxismo, de arvorar um critério absoluto de racionalidade; aquilo que quis levar a cabo não foi uma história da racionalidade mas sim, na senda de Nietzsche, uma história da verdade, assumida não como algo extrínseco ao discurso mas como um seu efeito interno²⁵³.

“Esforcei-me, em particular, por compreender como o homem transformou em objectos de conhecimento algumas das suas experiências-limite: a loucura, a morte, o crime. É aí que encontramos os temas de Georges Bataille, mas aplicados a uma história colectiva que é a do Ocidente e do seu saber. Trata-se sempre de experiência limite e de história da verdade.”²⁵⁴

É, de resto, a noção de limite que nos permite perceber o ponto de cruzamento das duas áreas de articulação do pensamento do primeiro Foucault: ciência e literatura, experiência científica e experiência literária. A experiência-limite é o terreno da experiência literária que Foucault encontra em Sade e mesmo em Bataille, em Hölderlin e em Rilke, em Artaud, em Blanchot e em Roussel: a experiência-limite circunscreve-se a uma *experiência nua da linguagem*.

anatomia, Paul Foucault morreu em 1959, tendo desejado que o filho, Paul-Michel, com quem teve sempre uma relação conflitual, o seguisse na profissão. Ora, se as teses que Foucault avança em relação à medicina se encontram em linha com o que era já sugerido em relação à psiquiatria e à psicologia em *Histoire de la folie*, o que é particularmente irónico no caso da medicina é a insinuação de uma espécie de impulso homicida dirigindo o olhar médico. Que a biografia de um autor influencie, pois, a sua obra parece poder ser aqui o caso: não será totalmente descabido afirmar a existência de um ímpeto vingativo no arranque da obra de Foucault, numa vingança que seria tanto de âmbito teórico, inserida na reacção da época ao existencialismo, como de cunho pessoal, o que ajudaria a compreender a escolha dos temas que obsidiam o primeiro Foucault e a torção completa que neles consegue operar.

²⁵² Cf. James Miller, ob. cit., p. 398, nota 57.

²⁵³ Cf. “Entretien avec Michel Foucault” (Ducio Trombadori, Paris, 1978), ob. cit., p. 54.

²⁵⁴ “Je me suis efforcé, en particulier, de comprendre comment l’homme avait transformé en objets de connaissance certaines de ces expériences limites: la folie, la mort, le crime. C’est là où on retrouve des thèmes de Georges Bataille, mais repris dans une histoire collective qui est celle de l’Occident et de son savoir. Il s’agit toujours d’expérience limite et d’histoire de la vérité.” (*ibid.* p. 57). Dizer Bataille é dizer Nietzsche, já que, como notara Foucault imediatamente antes, o pensamento nietzscheano é esse lugar onde vêm reunir-se o discurso sobre as experiências-limite de transformação do sujeito e o discurso da transformação deste pela constituição de um saber. Daqui decorria também um elogio a Canguilhem, como o primeiro a sublinhar no estudo das ciências da vida o *redobramento* do estatuto do homem, enquanto vivo e vivente, modificado pelo saber que ele próprio produz em torno de si (cf. *ibid.*, p. 56). É quanto basta para assinalar Canguilhem em *Les mots et les choses*.

1.1 BATAILLE, BLANCHOT, ROUSSEL: A LITERATURA COMO COMPLEMENTO DA ANÁLISE ARQUEOLÓGICA

“Que nos desculpem a insolência (para quem?): *As 120 Journées* são o reverso aveludado e maravilhoso das *Leçons d’anatomie comparée*. Seja como for, no calendário da nossa arqueologia, elas têm a mesma idade.”²⁵⁵

A análise histórica de tipo epistemológico que Foucault leva a cabo ao longo de toda a década de 60 tem como complemento uma série de outros textos sobre literatura, na sua maioria de pequena dimensão, mas de indiscutível premência, de onde devemos destacar *Raymond Roussel*, livro publicado no mesmo dia de *Naissance de la clinique*. Quanto a este último, as referências literárias que Foucault aí apresenta surgem no encaixe directo da *Histoire de la folie*, Hölderlin, Sade, Artaud continuando a ser posicionados como os arautos de uma *consciência trágica vigilante*. A figura de Sade é nesta altura para Foucault o protótipo do *transgressor*²⁵⁶ e o representante de uma literatura que *diz o que não se diz*, o ínfimo, os segredos, na qual se reúnem os temas violentos do mal, da sexualidade, da morte. Tendo sido Sade o primeiro a tematizar a relação entre erotismo e morte, este filão é, naturalmente, o de Bataille, que surge como o prosecutor da sua obra de Sade²⁵⁷. Conforme Foucault a tematiza nesta altura, a introdução da morte na literatura obedece ainda a um outro vector, no qual avulta a obra de Maurice Blanchot, preconizando a dissolução do autor ou daquele que escreve no próprio acto de escrita.

Raymond Roussel, “duplo literário”²⁵⁸ de *Naissance de la clinique*, constitui um estudo sobre a obra do escritor homónimo, propondo-se uma análise da sua máquina de

²⁵⁵ “Qu’on excuse l’insolence (pour qui?): *Les 120 Journées* sont l’envers velouté, merveilleux des *Leçons d’anatomie comparée*. En tout cas, au calendrier de notre archéologie, elles ont le même âge.” (MC, p. 290).

²⁵⁶ Judith Revel organiza a importância que a *palavra transgressiva* assume no primeiro Foucault em três categorias do discurso que se confundem entre si: o poeta (Artaud, Roussel, Baudelaire), o louco (Roussel, Nietzsche, Rivière) e o filósofo (Descartes, Nietzsche, Bataille) (cf. Judith Revel, “Sur l’introduction à Binswanger [1954]”, ob. cit., p. 55).

²⁵⁷ A partir da fase genealógica, tanto Sade como Bataille deixarão de ser vistos como arautos da resistência aos mecanismos da normalização para serem posicionados do lado do poder, por uma “colocação do sexo em discurso” (em que se inclui ainda Lacan) que é abordada, como referimos já, em *La volonté de savoir* e à qual haveria a opor um erotismo de tipo não disciplinar. Como nota Ernâni Chaves, sublinhando também que a relação de Foucault com Sade na fase arqueológica contém já as raízes da crítica posterior: “Mesmo que em Sade o sexo seja já ‘sem norma’, já não possui uma ‘regra intrínseca’ formulada a partir de uma pretensa ‘natureza própria’ – e era mais ou menos isso que Foucault elogiava nos textos da arqueologia –, ele sucumbe, por outro lado, à ‘lei ilimitada’ de um poder igualmente ilimitado, um poder que ‘só conhece sua própria lei’, poder de vida e morte próprio ao exercício da soberania, de uma ‘soberania única e nua’” (Ernâni Chaves, *Foucault e a verdade clínica*, São Paulo, Phi, 2016, p. 81; cf. também Roberto Machado, *Foucault, a filosofia e a literatura*, ob. cit., p. 129).

²⁵⁸ A expressão “duplo literário” é de Dennis Hollier (cf. ob. cit., p. 164), que chama a atenção para o facto de a divisão dos escritos arqueológicos em epistemologia e literatura atingir o seu zénite justamente com o par

escrita ou *procedimento*. Se a centralidade da morte não é, como em *Naissance de la clinique*, anunciada de antemão, daquela análise decorrerá a afirmação de um isomorfismo entre linguagem e morte²⁵⁹. Em *Raymond Roussel*, a linguagem é definida como recobrando uma ausência fundamental e apresentando apenas *máscaras*. “A máscara é oca e mascara este oco”²⁶⁰, diz Foucault, fazendo-nos regressar ao vazio essencial que o olho de Bataille descobria. Não obstante, para serem vistas, as coisas têm necessidade da duplicação a que a linguagem, enquanto máscara, procede:

“Como se, desdobrando o visível, o papel da linguagem fosse manifestá-lo, mostrando assim que para ser visto ele tem necessidade de ser repetido pela linguagem; a palavra enraíza o visível nas coisas.”²⁶¹

Naissance de la clinique-Raymond Roussel, denotando-se a partir de então um distanciamento tanto das referências literárias de que Foucault lançava constantemente mão como do próprio tom literário do seu discurso, a reflexão sobre a relação entre linguagem e morte dando lugar, a partir de *Surveiller et punir*, à investigação do investimento dos sistemas políticos sobre a vida. A sobreposição da linguagem ao olhar afirmada em *Raymond Roussel* é a tese inversa à primazia do olhar que *Naissance de la clinique* postula para paradigma médico moderno, inversão que é necessária para justificar a oposição, no primeiro Foucault, entre o domínio científico e a literatura. É o que nos explica R. Machado: “Não é à toa, por exemplo, que nos dois casos, diferentemente dos outros livros de Foucault, a análise se faz pela disjunção e pela relação entre o olhar e a linguagem, análise que no caso da medicina moderna demonstra a subordinação do dizer ao ver, ao passo que no caso do escritor mostra a subordinação inversa do ver ao dizer, ou o privilégio da linguagem, com seu poder de fazer ver: ‘Como se o papel da linguagem, duplicando o que é visível, fosse manifestá-lo e mostrar assim que, para ser visto, ele tem necessidade de ser repetido pela linguagem; apenas a palavra enraíza o visível nas coisas.’” (*Foucault, a filosofia e a literatura*, ob. cit., p. 73).

²⁵⁹ Este isomorfismo começa por ser textualmente afirmado no texto que antecede, como uma variante do que será o seu primeiro capítulo, *Raymond Roussel*: cf. “Dire et voir chez Raymond Roussel” (1962), in *DE*, t. I, p. 212. A análise da relação isomorfa entre morte e linguagem encontra, a nosso ver, uma dificuldade no facto de Foucault tomar a morte do próprio Roussel como a chave de leitura da obra do escritor (encontrado morto num quarto de hotel em Palermo, 1933, em circunstâncias que se prestam a várias leituras a partir do dado certo do excesso de barbitúricos), entendendo-a, à morte, como “un futur déjà présent” (*RR*, p. 76; cf. também Roberto Machado, *Foucault, a filosofia e a literatura*, ob. cit., p. 82), o que, em certas passagens, torna questionável o alargamento das teses para além do caso pessoal.

²⁶⁰ “Le masque est creux et masque ce creux. Telle est la situation fragile et privilégiée du langage; le mot prend son volume ambigu dans l’interstice du masque, dénonçant le double dérisoire et rituel du visage de carton et la noire présence d’une face inaccessible. Son lieu, c’est cet infranchissable vide – espace flottant, absence de sol, ‘mer incrédule’, où, entre l’être celé et l’apparence désarmée, la mort surgit, mais où, tout aussi bien, dire a le pouvoir merveilleux de donner à voir.” (“Dire et voir chez Raymond Roussel”, ob. cit., p. 214); *Raymond Roussel* retoma o tema da máscara para concluir algo que não é de todo alheio a *Naissance de la clinique*, aludindo àquele espaço profundo mais abaixo das coisas e das palavras – a morte: “le masque qui redouble le visage par une visible illusion et qui dans son énormité de cartons, avec ses accrocs, sa couleur écaillée, le trou noir des yeux, se manifeste comme un vrai et faux double, le langage qui méticuleusement le parcourt, détaille ses imperfections, se glisse dans l’espace qui le separe du personnage qu’il double et qui est sa doublure – ne sont-ils pas déjà comme la première invention de cet espace profond, d’en dessous des choses et des mots, que traverse le langage du procédé allant du même au double et éprouvant, dans ce trajet, sa propre répétition déçue?” (*RR*, p. 40).

²⁶¹ “Comme si le rôle du langage était, en doublant ce qui est visible, de le manifester, et de montrer par là qu’il a besoin pour être vu d’être répété par le langage; le seul mot enrachine le visible dans les choses.” (*RR*, p. 154).

Que *a linguagem não fala de nada*, limitando-se à repetição incessante de si mesma, conduz à asserção de que *antes da linguagem não há nada*:

“[...] no momento de falar as palavras estão já lá, mas antes de falar não há nada. Antes do despertar, não há véspera; mas desde que desponta o dia, a noite apresenta-se diante de nós, já estilhaçada em obstinadas pedras, com as quais havemos de fazer a nossa jornada.”²⁶²

E logo adiante: “a linguagem tem origem no fundo de uma *noite absolutamente clara* e impossível de dominar”²⁶³. Estas duas afirmações parecem resumir o que está em jogo em *Raymond Roussel*: uma linguagem morta e mortal²⁶⁴. Linguagem que, ficava claro de outro texto de 1963 de teor blanchotiano, “Langage à l’infini”, não tem o anteparo de uma *Palavra primeira* e não contém já nenhuma *promessa*; condenada a ser infinita pela falta de uma palavra infinita a sustentá-la, envereda por um jogo de espelhos de si própria: aí, no espelho, a linguagem, sem estar em lugar algum, projecta-se ao infinito. O que esta linguagem designa, na verdade, é uma nova relação com a morte: o *fim do infinito sobre a terra*, de que o Empédocles de Hölderlin é o mensageiro, condena o homem a uma linguagem que se caracteriza em simultâneo por um excesso e por um defeito: como que afectada por uma *doença* interna de proliferação, ela multiplica-se *ad infinitum*, sem conseguir alcançar o ponto pretendido – tal é a *espessura* própria do jogo de espelhos pelo qual a linguagem se dirige à morte e procura enfrentá-la²⁶⁵. Tal é a essência da literatura.

Raymond Roussel mostra a coincidência, no procedimento de Roussel, entre o nascimento e a morte de uma linguagem definida como sendo simultaneamente ressurreição e destruição de si mesma:

“aí, a linguagem vive de uma morte que se mantém na vida, e a sua própria vida prolonga-se na morte. Trata-se, neste ponto, da repetição – reflexo onde morte e vida reenviam uma à outra

²⁶² “[...] au moment de parler, les mots sont déjà là, mais qu’avant de parler, il n’y a rien. En deçà de l’éveil, il n’y a pas de veille. Mais dès que le jour point, la nuit gît devant nous, explosée déjà en cailloux têtus, dont il nous faudra bien faire notre journée.” (RR, p. 54).

²⁶³ “[...] le langage nous arrive du fond d’une *nuite parfaitement claire* et impossible à maîtriser.” (RR, p. 54, sublinhados nossos). Foucault continua a recorrer aos mesmos jogos dicotómicos que assinalávamos a respeito de *Naissance de la clinique*. No final de *Raymond Roussel*, o vazio essencial da linguagem será ainda ilustrado pela imagem do sol: “un soleil qui est là mais ne peut être rejoint; qui brille mais dont tous les rayons sont recueillis dans sa sphère; qui éblouit mais que le regard peut traverser; du fond de ce soleil montent les mots, mais ces mots le recouvrent et le cachent; il est unique et il est double, et deux fois double puisqu’il est son propre miroir, et son envers nocturne. [...] Ce creux solaire [...] est l’espace du langage de Roussel, le vide d’où il parle, l’absence par laquelle l’oeuvre et la folie communiquent et s’excluent.” (RR, p. 207).

²⁶⁴ Cf. Roberto Machado, *ibid.*, p. 82.

²⁶⁵ Cf. Michel Foucault, “Le langage à l’infini”, in *DE*, t. I, p. 257.

e se põem conjuntamente em questão. Fora do procedimento, as máquinas de linguagem que Roussel inventou não têm, sem dúvida, outro segredo senão a relação visível e profunda que toda a linguagem, desfeita, estabelece, retoma e indefinidamente repete com a morte.”²⁶⁶

Que morte e vida comuniquem a partir do elemento da repetição é algo que fica claro a partir do procedimento formal de Roussel, bem como da máquina construída pela personagem de *Locus solus* (1914) Martial Canterel, cientista inventor de uma fórmula química para ressuscitar cadáveres que, reanimados por breves instantes, se limitam a repetir maquinicamente e em catadupa os fragmentos discursivos mais importantes das suas vidas. As máquinas de Roussel fazem, por isso, viver aquilo que está morto a partir da imagem visível conseguida pela repetição. A repetição repete o morto e fá-lo viver uma vida pós-morte e em sentido contrário, uma morte em vida: “[...] o nascimento e a morte da linguagem comunicam e fazem nascer essas figuras imóveis, repetitivas, meio mortas e meio vivas, ao mesmo tempo homens e coisas, que surgem no cenário de Ejur ou nos palcos de ressurreição de Martial Canterel”²⁶⁷. Como vemos, o procedimento que Foucault adscrive a Roussel não dista muito da tese de uma coincidência entre vida e morte que encontrávamos em *Naissance de la clinique*, o próprio elemento do cadáver encontrando-se aí presente.

Em Bataille como em Blanchot, a linguagem, liberta da dialéctica hegeliana que harmoniza a contradição numa totalidade, apresenta-se como uma reflexão sobre o ser e o limite, em cuja transgressão se joga o desaparecimento do sujeito. Porém, como ressalva Robert Nigro num ensaio dedicado ao Foucault leitor de Bataille e de Blanchot, estamos perante gestos diferentes: “Se a experiência-limite de Bataille, o jogo do limite e da transgressão arrancam o sujeito a si mesmo, na experiência literária de Blanchot está em causa o desaparecimento do sujeito: o ser da linguagem não surge senão no desaparecimento do sujeito, na exclusão do sujeito”²⁶⁸. É que, enquanto a reflexão de Blanchot se organiza em

²⁶⁶ “là, le langage vit d’une mort qui se maintient dans la vie, et sa vie même se prolonge dans la mort. Il est, en ce point, la répétition – reflet où la mort et la vie renvoient l’une à l’autre et se mettent ensemble en question. Roussel a inventé des machines à langage qui n’ont sans doute, en dehors du procédé, aucun autre secret que le visible et profond rapport que tout langage entretient, dénoué, reprend et indéfiniment répète avec la mort.” (RR, p. 71).

²⁶⁷ “[...] la naissance et la mort du langage communiquent, et font naître ces figures immobiles, répétitives, à moitié mortes et à moitié vivantes, hommes et choses à la fois, qui apparaissent sur la scène d’Ejur ou dans les loges à résurrection de Martial Canterel.” (RR, p. 61)

²⁶⁸ Cf. Robert Nigro, “Foucault lecteur de Bataille et de Blanchot”, in Philippe Artières (dir.), *Michel Foucault, la littérature et les arts*, Paris, Kimé, 2004, p. 37: “Foucault considère également ces thèmes en se référant de plus près à l’oeuvre de Blanchot, puisqu’elle porte plus précisément sur l’être du langage, sur le sujet de la littérature, sur ce qui parle en elle et ce dont elle parle. Si l’expérience-limite de Bataille, le jeu de la limite et de la transgression, arrache le sujet à lui-même, dans l’expérience littéraire de Blanchot il est question de la

torno da relação entre o ser da linguagem e o sujeito da literatura, ou, como diz Nigro, entre *aquela que fala e aquilo de que fala*, a obra de Bataille não mede esforços para multiplicar a violência implicada na empresa de segregação do sujeito a si próprio, abordando os mais *malditos* temas em registos variados, desde o ensaio filosófico ao romance literário.

Seja como for, sabemos que as diferenças entre um sujeito filosófico de Bataille ou um sujeito de escrita à maneira de Blanchot são reconduzidas ao mesmo fim: a morte do sujeito. Não há, por isso, sujeito reencontrado: o que *retorna* é um indivíduo fora de si mesmo, *esvaziado de si até ao vazio absoluto*²⁶⁹. É esse vazio absoluto que caracteriza tanto a experiência do *olho revirado* de Bataille como o *fora (dehors)* de Blanchot enquanto exterioridade absoluta do pensamento, rejeitando tanto uma experiência da interioridade como uma linguagem representativa. E ainda que ao olho revirado de Bataille, confrontado com o vazio da sua própria linguagem, restem aquelas formas que escapam à subjectividade e à linguagem dialéctica – o riso, as lágrimas, o êxtase dionisíaco – a *experiência interior* ou *soberania* consistem nessa possibilidade de uma forma de vida que, *olhando o vazio nos olhos*, se afirma face ao humanismo.

De um modo muito notório em Blanchot, não se trata apenas de separar as esferas da linguagem e do sujeito, mas de mostrar a sua impossível coexistência, algo já afirmado em *La pensée du dehors* (1966) mas que *Les mots et les choses* vão frisar: para que o ser da linguagem brilhe, o ser do homem tem de desaparecer. O homem surge aqui como o lugar da injunção representativa da linguagem; pelo contrário, a linguagem não remete para nada senão para si própria e para a sua *dispersão*, a provar, ela própria, o nosso lugar distante²⁷⁰. Assim, se, como nota Revel, a experiência pensada como apagamento abre a porta ao tema do desaparecimento do homem em *Les mots et les choses*²⁷¹, é igualmente possível esclarecermos o polémico sentido da morte do homem nessa obra: trata-se, como nota Certeau, da sua ultrapassagem por uma literatura que mostra a submissão do homem à

disparition du sujet: l'être du langage n'apparaît pour lui-même que dans la disparition du sujet, dans l'exclusion du sujet".

²⁶⁹ Cf. "Préface à la transgression", ob. cit. p. 243.

²⁷⁰ Cf. "Distance, aspect, origine", texto de 1963 dedicado à obra de Robbe-Grillet, no qual Foucault afirma que a linguagem ficcional, conferindo às coisas um *aspecto* e uma *distância* que se opõem ao nexó espácio-temporal da subjectividade, dá azo a um tipo outro de experiência: "ni vrai ni faux, ni veille ni rêve, ni folie ni raison [...] l'écart de la distance et les rapports de l'aspect ne relevant ni de la perception, ni des choses, ni du sujet, ni non plus de ce qu'on désigne volontiers et bizarrement comme le «monde»; ils appartiennent à la dispersion du langage (à ce fait originaire qu'on ne parle jamais à l'origine, mais dans le lointain)." (in *DE*, t. I, p. 283).

²⁷¹ Cf. Judith Revel, *Vocabulaire de Foucault*, ob. cit., pp. 33-34.

linguagem, fazendo coincidir a lei do discurso com a afirmação da nossa dispersão essencial²⁷². Homem: *rosto desenhado na areia*, figura entre dois modos de ser da linguagem.

*

Podemos, portanto, escutar o eco de uma experiência-limite desde os primeiros escritos de Foucault? Não seremos exaustivos: na introdução a Binswanger, ela seria representada pelo sonho; depois, em *Histoire de la folie*, pela desrazão; e tudo aponta para que *Naissance de la clinique*, no rescaldo daqueloutra obra, posicione a morte como essa mesma experiência-limite a que o olhar médico tem acesso. Cumpre assinalar algumas diferenças entre estes três tipos de experiência-limite. A introdução a Binswanger marca ainda, como bem nota Revel, um ponto muito fenomenológico no pensamento de Foucault: o sonho, significando menos o confronto com um limite (mormente nos sonhos de morte) do que o encontro de uma subjectividade com a possibilidade da sua liberdade, seria aí ainda o análogo de uma experiência originária, aproximando Foucault tanto da fenomenologia husserliana como do existencialismo francês²⁷³. Essa é também a posição de Philippe Sabot, num sentido mais abrangente, que estende esta análise até *Naissance de la clinique*. A noção de experiência no primeiro Foucault segue, segundo Sabot, uma dupla direcção: por um lado, é desarraigada de um sujeito para ser interrogada a partir da exterioridade das formas históricas da experiência, numa resposta à fenomenologia; por outro lado, a prevalência de uma certa apologia da experiência-limite – experiência irreductível da negatividade – aponta um rasto fenomenológico em Foucault:

“É o próprio estatuto do percurso «arqueológico» que está aqui em jogo: este percurso arrisca-se a não mais diferir da prática fenomenológica que consiste em descobrir uma verdade irreductível da experiência ocultada pela aparente teleologia do conhecimento, mas resistindo a toda a apropriação por um saber positivo. A arqueologia de Foucault obedeceria assim antes de mais, e contra toda a expectativa, a uma lógica da «archè», da experiência originária, cuja presença viva a história e o saber contribuiriam unicamente para obliterar.”²⁷⁴

²⁷² Cf. Michel de Certeau, “Le noir soleil du langage”, in *Histoire et psychoanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard, 2016, p. 199.

²⁷³ Cf. Judith Revel, “Sur l’introduction a Binswanger”, ob. cit., p. 53: “Or, précisément, chez les phénoménologues comme dans le premier texte de Foucault, c’est dans la problématique de l’originarité que vient s’ancre la problématique de la liberté du sujet, dans ce mouvement de naissance au monde dans lequel le sujet est encore dans son monde, sans que celui-ci soit devenu le monde”.

²⁷⁴ “Or, c’est le statut même de la démarche «archéologique» qui est ici en jeu: car cette démarche risque alors de ne plus différer de la pratique phénoménologique qui consiste à déceler une vérité irréductible de l’expérience occultée par l’apparente téléologie de la connaissance, mais résistant à toute appropriation par un savoir positif. L’archéologie de Foucault obéirait donc avant tout, et contre toute attente, à une logique de l’«archè», de l’expérience originaire, dont l’histoire et le savoir contribueraient seulement à obliterer la présence

Foucault não transitou simplesmente de uma filosofia da experiência para uma filosofia do saber, conclui Sabot, e é através da experiência-limite que uma experiência do vivido transita para o plano do histórico. Destarte, o projecto do primeiro Foucault poderia ser definido como uma radicalização ontológico-«existencialista» da fenomenologia e da análise histórica dos discursos científicos²⁷⁵.

Mantendo-se a validade de uma experiência originária, poderíamos denotar em *Histoire de la folie*, na ligação estreita aí estabelecida entre verdade e loucura (desrrazão), a presença de um sujeito capaz de entrever a desordem essencial do mundo e da vida. À maneira do *númeno* kantiano, a desrrazão surge em *Histoire de la folie* como a verdade não apenas da razão mas do próprio real²⁷⁶; actuando a partir não de um lugar cimeiro mas das profundezas do ser, ela é figurada à maneira de um *murmúrio* ecoante de um abismo de que a razão tenta a todo o custo afastar-se, mas no qual arrisca a todo o momento cair. É do lado da desrrazão que deve situar-se a *vida*: a verdade da vida não se presta ao *sentido*, é intraduzível por palavras; esse fundo não se deixa ordenar ou narrar, não se submete a qualquer subjectividade enquanto operação de *mise en ordre*. Enquanto nos cultivarmos na *reclusão* da razão, nos seus grilhões, não seremos capazes de o pressentir; e, no entanto, ele escapa a todo o momento: no sonho, na imaginação, no delírio do louco, no seu riso, no animal, no sorriso da caveira. Se essa é a verdade do homem, a do mundo é caos, furor, indefinição. Era isso que a experiência trágica renascentista mantinha ainda presente: *a loucura é o já-está-aí da morte*²⁷⁷; e é isso que Sade, Nietzsche, Hölderlin, Artaud, Goya ou Van Gogh, manterão presente.

vive.” (Philippe Sabot, “L’expérience, le savoir et l’histoire dans les premiers écrits de Michel Foucault”, ob. cit., [29]). Unindo *Histoire de la folie* e *Naissance de la clinique*, esta é também a posição de Pierre Billouet, afirmando o estatuto, aí, da morte e da doença como *formas líricas*, na sequência directa da experiência fundamental a que se fazia apelo na *Histoire de la folie*, humanismo que só seria eliminado no livro seguinte: “*Les mots et les choses* ayant éliminé l’humanisme, les instances spécifiques de *décision* théorique et pratique ne renvoient plus à un substrat «humain»: ni regard ni expérience fondatrice de la mort ne peuvent rendre compte de l’apparition de la médecine clinique.” (Pierre Billouet, *Foucault*, Paris, Les Belles Lettres, 1999, pp. 53-54).

²⁷⁵ Também B. Han defende que a tónica numa noção de experiência por parte do primeiro Foucault, no apego, senão a uma subjectividade, pelo menos ao tema da abertura do mundo e da constituição de sentido, torna contraditório o seu anti-humanismo, ajudando mesmo a explicar o regresso do último Foucault ao tema da subjectividade (cf. Béatrice Han, ob. cit., p. 50).

²⁷⁶ Paolo Savoia expressa esta mesma posição: “As is clear from the [History of Madness] 1961 preface, madness is for Foucault a sort of Kantian *noumenon*: we cannot know it in its ‘primitive purity’, but its presence silently guides the history we are writing.” (Paolo Savoia, “Madness”, in *The Foucault Cambridge Lexicon*, Leonard Lawlor e John Nale (ed.), New York, Cambridge University Press, 2014, p. 399).

²⁷⁷ “La folie, c’est le déjà-là de la mort.” (*HF*, p. 26). Quando, no limiar do séc. XVI, o pensamento em torno da morte gira sobre si próprio e revela a loucura como sua dimensão interior, a morte anuncia-se nos signos do quotidiano, reina em vida, retira à vida a sua máscara de beleza e verdade; a loucura é a manifestação visível do

Não é tão claro o caso de *Naissance de la clinique*. Esta circunstância talvez decorra do modo como o livro foi estruturado, com um conteúdo de análise epistemológica «cerrada», percorrido por uma linguagem médica técnica, muito esporadicamente pontuada por frases líricas; a introdução e a conclusão são, como nota Machado, os únicos lugares onde Foucault alarga a análise ao estabelecimento de relações entre a medicina, a filosofia e a literatura²⁷⁸. Quer isto dizer que quase todo o livro se refere a uma experiência da morte de tipo epistemológico, o que obsta de antemão a que a morte se constitua à maneira de uma verdade fundamental a que o olhar médico acede. A verdade, essa verdade que *Histoire de la folie* ainda legitimava, não poderia nunca ser acessível ao homem de ciência, mas apenas, cedendo Foucault à força romântica do seu pensamento e da sua escrita, como revelação ou epifania do poeta, do filósofo, do louco.

A arqueologia nega que seja a ciência a responsável por uma verdade que parece ainda remanescer, sem ser efeito interno do discurso. O desnível é evidente: o sujeito epistemológico move-se no interior de jogos de verdade determinados pelas formações discursivas a que responde – o seu olhar é de tipo ordenador, mas essa ordem é pré-determinada num espaço de saber do qual ele é apenas uma variante, bem como os objectos a que se dirige. O sujeito literário, pelo contrário, podendo ainda aceder a uma verdade fundamental – que não deixa de ser a do desaparecimento do sujeito, da sua morte enquanto tal –, parece ocupar o espaço daquela *exterioridade selvagem* a que Foucault fazia alusão em *L'Ordre du discours*, quando afirmava: “É sempre possível dizer o verdadeiro no espaço de uma exterioridade selvagem”²⁷⁹. A possibilidade de *dizer a verdade* (oposta ao *estar na verdade*, seguindo a oposição interior/exterior da verdade) parece, assim, validar uma noção de verdade face à qual a arqueologia de Foucault sempre se declarou neutra. Talvez fosse mesmo possível unir, com a devida prudência, a lição inaugural e a última de Foucault no

nada que a morte encerra, interiorizado como forma contínua e invariante da vida: manifestação visível ou concreta da morte, diríamos que *a loucura dá corpo à morte*. Morte em vida: “Et tandis qu’autrefois la folie des hommes était de ne point voir que le terme de la mort approchait, tandis qu’il fallait les rappeler à la sagesse par le spectacle de la mort, maintenant la sagesse consistera à dénoncer partout la folie, à *apprendre aux hommes qu’ils ne sont déjà rien de plus que des morts*, et que si le terme est proche, c’est dans la mesure où la folie devenue universelle ne fera plus qu’une seule et même chose avec la mort elle-même.” (HF, p. 27, sublinhados nossos).

²⁷⁸ Cf. Roberto Machado, *Foucault, a filosofia e a literatura*, ob. cit., p. 55; cf. também Frédéric Gros, ob. cit., p. 49. A leitura de Gros posiciona *Naissance de la Clinique* no encaixe directo da *Histoire de la folie*, à excepção do prefácio, o qual, revelando um horizonte de investigação novo, teria sido escrito em 1962-63.

²⁷⁹ Inserida em *L'ordre du discours*, esta afirmação surge no contexto da imposição de regras por parte dos discursos científicos, i.e., da necessidade de se estar no «verdadeiro», o lado de *dentro* de uma ciência, para se poder ser aceite. Foucault dava então o exemplo do biólogo Gregor Mendel como alguém que “disait vrai, mais il n’était pas «dans le vrai» du discours biologique de son époque” (OD, p. 37) e concluía: “Il se peut toujours qu’on dise le vrai dans l’espace d’une extériorité sauvage” (*ibid.*).

Collège de France, *Le courage de la vérité*, a partir do enfoque da noção de *parrésia* como injunção a dizer a verdade²⁸⁰.

Em suma, a insistirmos num resquício de humanismo em Foucault, ele estaria sempre do lado da literatura enquanto o pólo positivo deste pensamento. Não obstante, devemos atender às premissas arqueológicas de base e reconduzir a ciência e a literatura a dois modos possíveis de relação com a linguagem. É que o foco do primeiro Foucault não deixa de ser a linguagem: como aponta Deleuze, “uma forma literária, uma proposição científica, uma frase do quotidiano, um não-sentido esquizofrênico, etc., são igualmente enunciados”, revelando ao mesmo tempo a originalidade da concepção foucaultiana de linguagem. Ciência ou poesia: *tudo é saber*²⁸¹. Na arqueologia, de modo claro, a declaração do *há (il y a)* linguagem parece derivar noutra: *o que há é linguagem*.

2. O SENTIDO DO VER: O OLHAR MÉDICO

“Os olhos, a voz. Foucault nunca deixou de ser um vidente”²⁸². Pese embora o tom pessoal aqui contido, esta frase serve a Deleuze para explicar que a primazia que Foucault dá aos enunciados face às visibilidades não significa a redutibilidade destas àqueles. Os lugares de visibilidade – o asilo, o hospital, a prisão, a escola, a fábrica – podem deixar-se determinar pelos enunciados, mas não se deixam nunca reduzir por essa determinação: tal é a *irredutibilidade histórica do visível*. Só assim, acrescenta-se, se compreende a viragem do olhar do segundo Foucault aos corpos arquitectónicos, cuja materialidade investe sobre os indivíduos aí distribuídos²⁸³. Na fase genealógica, o espaço visível é transformado em operador de poder, o visível assumindo então a dianteira nas relações entre saber e poder.

²⁸⁰ Cf. *Le courage de la vérité: Cours au Collège de France (1984) (Le gouvernement de soi et des autres*, vol. II), Paris, Gallimard-Seuil, 2009. Maria Paola Fimiani, por seu turno, parece alargar a possibilidade de uma verdade de tipo parrésico ao interior da clínica, entendendo o dizer anátomo-clínico como um dizer-verdade, poder crítico de singularização (cf. Maria Paola Fimiani, *Foucault et Kant: Critique clinique éthique*, trad. do italiano Nadine Le Lirzin, Paris, L’Harmattan, 1998, pp. 74-75). Trata-se de uma leitura com a qual não podemos concordar, entendendo que a ciência se encontra desde logo capturada pelo dispositivo do saber-poder. Na fase arqueológica de Foucault, a verdade só pode, pois, estar do lado daquilo que escapa a este dispositivo: o dizer literário.

²⁸¹ “[...] une forme littéraire, une proposition scientifique, une phrase quotidienne, un non-sens squizophrénique, etc., sont également des énoncés [...]. Science et poésie sont également savoir.” (Gilles Deleuze, ob. cit., p. 29; trad. portuguesa pp. 34-35).

²⁸² “Les yeux, la voix. Foucault n’a jamais cessé d’être un voyant [...]” (Gilles Deleuze, ob. cit., p. 58).

²⁸³ É contra essa materialidade que os reclusos, explica Foucault em *Surveiller et punir*, se revoltam; e é esse, de resto, o mote deste livro: “C’est de cette prison, avec tous les investissements politiques du corps qu’elle rassemble dans son architecture fermée que je voudrais faire l’histoire.” (SP, p. 35).

Não obstante, a visibilidade ocupa já um lugar central na arqueologia, sendo em *Naissance de la clinique*, como veremos, classificada como um complexo multissensorial.

Parece-nos claro que o primeiro Foucault não ignorava a importância da materialidade espacial. Se preteria o visível em prol do enunciável, seria como reacção à importância concedida pela filosofia ocidental à visão e à noção de um sujeito transcendental? “O que é ver?”²⁸⁴, pergunta tão importante para a fenomenologia, seria também uma preocupação de Foucault, mas a sua resposta pretendia opor-se à do fenomenólogo: retirando o sujeito da equação, Foucault remetia para *uma visibilidade fora do olhar*, aquilo a que Deleuze chamou o *ser-luz* que, de época para época, ilumina diferentemente os objectos, permitindo a sua entrada no campo do olhar. No que à fase arqueológica concerne, o sentido do ver não pode, igualmente, ser desligado do falar: todo o saber possível assenta no entrelaçamento entre visível e enunciável.

Quanto a *Naissance de la clinique*, tudo concorre para que o elemento do olhar seja aí tomado como predominante. Desde logo, pelo subtítulo do livro: *Uma arqueologia do olhar médico*; em segundo lugar, pela caracterização de uma experiência anátomo-clínica como um desfazamento entre olhar e linguagem, a entrada de novos objectos no campo da visibilidade sendo determinante e revelando como fundamental a distribuição entre o visível e o invisível, até à sua designação como paradigma de um *invisível visível*; por último, *Naissance de la clinique* estreita o olhar e o espaço, fazendo o olhar evoluir a partir de uma mudança de natureza espacial (superfície/profundidade, espaço ideal/concreto). A leitura de Roberto Machado parece ir nesta direcção:

“Se, por um lado, ver e dizer são aspectos complementares, o privilégio do olhar que encontramos em *Naissance de la clinique* significa a tentativa da arqueologia de escapar do estudo exclusivo da linguagem médica e o projeto de centrar o estudo no processo de produção de conhecimentos da medicina e suas transformações. É por esta análise do olhar que a arqueologia, tal como é praticada neste momento, encontra o seu espaço próprio e a dimensão de profundidade que deve conferir radicalidade à investigação histórica da ruptura. ‘O que mudou foi a configuração silenciosa em que a linguagem se apoia, a relação de situação e de postura entre o que fala e aquilo de que se fala’²⁸⁵.

²⁸⁴ Cf. Frédéric Gros, ob. cit., p. 54. Remete-se aqui para a passagem do prefácio de *Naissance de la clinique* em que Foucault opõe à concepção *transparente* da visão em Descartes e Malebranche à *opacidade corpórea* com que a visão moderna se depara: “Le discours rationnel s’appuie moins sur la géométrie de la lumière que sur l’épaisseur insistante, inépassable de l’objet: en sa présence obscure mais préalable à tout savoir, se donnent la source, le domaine et la limite de l’expérience. Le regard est passivement lié à cette passivité première qui le voue à la tâche infinie de la parcourir et de la maîtriser.” (NC, p. x).

²⁸⁵ Roberto Machado, *Ciência e saber: A trajetória da arqueologia de Foucault*, ob. cit., p. 120. É curioso que Machado inverta o ponto de vista, procurando justificar o privilégio do olhar como forma de escapar à

Num estudo dedicado a esta relação dialéctica, Nuno Melim entende que o enunciável não deixa nunca de prevalecer sobre o visível ao longo das três fases da obra de Foucault²⁸⁶. Na análise foucaultiana da experiência médica histórica, essa prevalência é bem patente nos dois paradigmas que antecedem a anátomo-clínica: tanto na medicina das espécies como na clínica do séc. XVIII, a linguagem *faz ver*, mas é preciso não esquecer que se vive ainda sob a égide da representação; mesmo no caso da clínica, aquele equilíbrio entre linguagem e olhar, expresso na máxima *todo o visível é enunciável e é inteiramente visível porquanto enunciável* deixa perceber essa prevalência; mas quando chegamos à anátomo-clínica, o olhar fundando o conhecimento, a linguagem é dita ter de se adaptar ao espaço perceptivo, “atingir a região de areia ainda aberta à clareza da percepção, mas já não à palavra familiar”. Trata-se de uma passagem que se presta a ser lida nas duas direcções: como ressalva Melim, há também que “introduzir a linguagem nessa penumbra em que o olhar já não tem palavras”, *penumbra* que poderá ser “a região em que o percebido, na sua singularidade, corre o risco de escapar à forma da palavra e de se tornar finalmente imperceptível, por não poder ser dito”²⁸⁷. Conclui Melim: “A linguagem não é, pois, despromovida. Estranhamente, é ela que faz ver, que torna visível, que ilumina essa penumbra onde o olhar é «mudo». É ela que faz «avançar» a experiência, o saber”²⁸⁸. Ainda que esta passagem em particular, como dissemos, se preste a ambas as leituras, o que se denota é, de facto, a tentativa de fazer prevalecer o linguístico sobre o visível: o olhar está à partida *codificado*, códigos e sistemas apontando essa prevalência; debruçando-se sobre o interior orgânico, o olhar vai já armado de uma linguagem que lhe permite perceber: é um *olhar loquaz*. De igual modo, os novos objectos que surgem no campo da visibilidade só podem ser vistos por poderem ser ditos: é a *estrutura falada do percebido*²⁸⁹.

A complementaridade que Foucault assim procura afirmar, ou mesmo a prevalência da linguagem sobre o olhar, surge-nos com um fito muito específico que devemos eleger, aliás,

exclusividade discursiva do método arqueológico; mas a segunda parte da sua interpretação é talvez mais ambígua, ao remeter, por um lado, o olhar *em profundidade* para o espaço profundo do saber enquanto disposição fundamental, mas acrescentando uma passagem de *Naissance de la clinique* que se refere à disposição espacial (*situação e postura*) de sujeito cognoscente e objecto a ser conhecido (*o que fala e aquilo de que se fala*), i.e., para o plano da superfície.

²⁸⁶ Cf. Nuno Melim, *Visível & enunciável: Uma derrota por Foucault*, ob. cit., em especial pp. 23-27.

²⁸⁷ Cf. *NC*, pp. 171-172. Citamos a passagem na íntegra: “Il ne s’agit plus de mettre en corrélation un secteur perceptif et un élément sémantique, mais de retourner entièrement le langage vers cette région où le perçu, en sa singularité, risque d’échapper à la forme du mot et de devenir finalement imperceptible à force de ne pouvoir être dit. Si bien que *découvrir* ne sera plus *lire* enfin, sous un désordre, une cohérence essentielle, mais pousser un peu plus loin la ligne d’écume du langage, la faire mordre sur cette région de sable qui est encore ouverte à la clarté de la perception, mais ne l’est plus à la parole familière. Introduire le langage dans cette dans cette pénombre où le regard n’a plus de mots. Travail dur et ténu; travail qui *fait voir* [...]”.

²⁸⁸ Nuno Melim, *Visível & enunciável: Uma derrota por Foucault*, ob. cit., p. 62.

²⁸⁹ “[...] structure parlée du perçu” (*NC*, p. 7).

como fio condutor de *Naissance de la clinique*, permitindo orientarmo-nos na sua complexidade e diversidade temáticas: trata-se de desmentir esse mito do olhar puro que anima a clínica, na sua vulgata historiográfica, e que inclui um conjunto de outros postulados: o retorno a uma origem, o sujeito de compreensão, o progresso científico. É assim que devemos entender a minuciosa torção a que Foucault aí sujeita o olhar, torção tanto mais irónica se tivermos em conta, como começámos por afirmar, que tudo aponte para que o olhar seja predominante: de facto, não é ele elevado até a uma plurissensorialidade que o faz exceder a valência visual, e não é ainda afirmado um olhar absoluto?... Percorramos este caminho sinuoso.

*

Ao tempo da clínica, já o olhar escutava e falava. Fazia-o, contudo, na medida do equilíbrio estabelecido entre ver e dizer; em rigor, diz Foucault, este era um olhar “mudo e sem gesto”, abstenção que lhe era imposta pelo mito de uma pureza: “Para o clínico, a pureza do olhar está ligada a um certo silêncio que permite escutar. Os discursos verbosos dos sistemas devem interromper-se”²⁹⁰. No entanto, este olhar vai além do que é imediatamente visível, atendo-se aos detalhes, pesando as variações individuais, o que o diferencia do olhar classificatório do século anterior: “Em seguida, é um olhar que não está ligado pela rede estreita da estrutura (forma, disposição, número, grandeza), mas que pode e deve apreender as cores, as variações, as ínfimas anomalias, mantendo-se sempre à espreita do desviante. Finalmente, é um olhar que não se contenta em constatar o que evidentemente se dá a ver; deve permitir delinear as possibilidades e os riscos; é calculador”²⁹¹.

A passagem que acabamos de citar está totalmente ausente da primeira edição de *Naissance de la clinique*, onde o que é enfatizado é a importância *sine qua non* do olhar médico na vinda à visibilidade da doença: “Num círculo que é inútil procurar romper, é o olhar médico que abre o segredo da doença, e é esta visibilidade que torna a doença penetrável à percepção. A alteração do campo é, de pleno direito, modificação no olhar e pelo olhar”²⁹². É um problema que Foucault contorna na segunda edição chamando a atenção para

²⁹⁰ Cf. *NC*, p. 107: “Le regard qui observe se garde d’intervenir: il est muet et sans geste. [...] Dans la thématique du clinicien, la pureté du regard est liée à un certain silence qui permet d’écouter. Les discours bavards des systèmes doivent s’interrompre.”

²⁹¹ “Ensuite, c’est un regard qui n’est pas lié par la grille étroite de la structure (forme, disposition, nombre, grandeur) mais qui peut et doit saisir les couleurs, les variations, les infimes anomalies, se tenant toujours aux aguets du déviant. Enfin, c’est un regard qui ne se contente pas de constater ce qui évidemment se donne à voir; il doit permettre de dessiner les chances et les risques; il est calculateur.” (*NC-1*, pp. 88-89).

²⁹² “En un cercle qu’il ne faut pas chercher à rompre, c’est le regard médical qui ouvre le secret de la maladie, et c’est cette visibilité qui rend la maladie pénétrable à la perception. L’altération du champ est de plein droit modification dans le regard et par le regard.” (*NC*, p. 88).

o novo *enquadramento* da doença e do olhar, remetendo-os a ambos para um plano profundo de onde brotam novos objectos para o conhecimento de um sujeito que altera a sua posição para se lhes adaptar. Seja, assim por imaturidade da arqueologia, seja por outra razão, o certo é que em 1963 Foucault afirma ainda, sem pudor, a soberania do olhar médico, sobrepondo-a inclusivamente ao volume patológico:

“Na sua forma pura, a leitura clínica implicava a soberania do sujeito decifrador que, para além daquilo que soletrava, conferia ordem, sintaxe e sentido. Na experiência anátomo-clínica, o olho médico domina estruturando ele próprio, na sua essencial profundidade, o espaço a descobrir: ele penetra no volume patológico, ou antes constitui o patológico como volume; ele é a profundidade espacialmente discursiva do mal. O que faz com que a doença tenha um corpo espesso, consistente, espaçoso, um corpo amplo e pesado, não é o facto de haver um doente, mas sim o de haver um médico. O patológico só pode incorporar-se no próprio corpo pela força espacializante deste olhar profundo.”²⁹³

Dirão alguns: é quanto basta para afirmar a dívida de Foucault à fenomenologia. A situação é tanto mais flagrante porquanto o que parece ser crucial em todo o processo não é tanto um olhar médico como o olhar *do* médico!... A pessoa do médico detém o poder soberano sobre doença e indivíduo doente, uma soberania cujas marcas Foucault procurará eliminar na edição de 1972²⁹⁴. Mas não pode essa concepção pessoal do olhar médico, perguntamos, ser ainda uma exportação da concepção de sujeito médico da *Histoire de la folie*, sujeito cujo olhar opressor exercia um domínio objectivo, físico antes de ser

²⁹³ “La lecture clinique, sous sa forme pure, impliquait une souveraineté du sujet deciffrant qui, au-delà toujours de ce qu’il épelait, donnait ordre, syntaxe et sens. L’œil médical, dans l’expérience anatomo-clinique, ne domine qu’en structurant lui-même, dans sa profondeur essentielle, l’espace qu’il a à découvrir: il entre dans le volume pathologique, ou plutôt il constitue le pathologique comme volume; il est la profondeur spatialement discursive du mal. Ce qui fait que le malade a un corps épais, consistant, spacieux, un corps large et lourd, ce n’est pas qu’il y ait un malade; c’est qu’il y a un médecin. Le pathologique ne fait corps avec le corps lui-même que par la force spatialisante de ce regard profond”. E logo adiante: “A prendre les choses dans leur sévérité structurale, il n’y a eu ni mariage ni couple; mais constitution d’une expérience où le regard du médecin est devenu l’élément décisif de l’espace pathologique et son armature interne.” (NC, p. 138).

²⁹⁴ E.g., o início da passagem que citamos na nota anterior é alterado nos seguintes termos: “La lecture clinique sous sa forme première impliquait un sujet extérieur et déchiffrant qui, à partir et au-delà de ce qu’il épelait, mettait en ordre et définissait les parentés.” (NC-1, p. 138). O detalhe desse trabalho de revisão de Foucault chega a eliminar a expressão “soberania” de títulos: cf. NC, p. 92: “C’est la souveraineté de la conscience qui transforme le symptôme en signe”/ NC-1, p. 92: “C’est l’intervention d’une conscience qui transforme le symptôme en signe”, sem que nada do que sobre esta operação se diz sofra alteração: “Le symptôme devient donc signe sous un regard sensible à la différence, à la simultanéité ou à la succession, et à la fréquence. Opération spontanément différentielle, vouée à la totalité et à la mémoire, calculatrice aussi; acte par conséquent qui joint, en un seul mouvement, l’élément et la liaison des éléments entre eux.” (NC, p. 93; NC-1, *ibid.*).

epistemológico, sobre o doente?²⁹⁵ A formulação de um olhar absoluto atesta o poder do olhar médico, o poder do seu saber e o saber de que este poder se mune. *Naissance de la clinique* antecipa, assim, o nexó saber-poder conforme Foucault o desenvolverá posteriormente: todo e qualquer saber só pode ser fixado à custa de um conjunto de mecanismos coercivos e, reciprocamente, todo o poder depende de conteúdos de saber que o validam e garantem²⁹⁶.

No que se segue, procuraremos dar conta da sobreposição, seja a uma soberania do sujeito ou a uma consciência enfraquecida, de uma estrutura anteperceptiva, ela sim soberana, que, em relação directa com a morte, impera sobre qualquer forma-sujeito.

2.1. DA PLURISSENSORIALIDADE AO OLHO ABSOLUTO DO SABER: O REVÉS CRÍTICO DE *NAISSANCE DE LA CLINIQUE*

Da clínica à anátomo-clínica, o que acontece ao olhar é bem explicado por Melim: “O olhar deixará de ser púdico, tornar-se-á indicador, aprenderá a tocar, a apalpar as profundezas: será olhar em contacto, explorando o espaço tangível do corpo, olhar com tacto. Aprenderá a ‘lição dos hospitais’ e a dos cadáveres. Advento da anátomo-clínica”²⁹⁷.

O termo *olhar* designa agora uma estrutura que investe não somente a visão, mas também audição e tacto. Trata-se de uma estrutura plurissensorial:

“Assim armado, o olhar médico envolve mais do que diz o termo ‘olhar’. Ele encerra, numa estrutura única, campos sensoriais diferentes. A trindade visão-tacto-audição define uma configuração perceptiva em que o mal inacessível é cercado por balizas, avaliado em profundidade, trazido à superfície e projectado virtualmente nos órgãos dispersos do cadáver. [...] Cada órgão dos sentidos recebe uma função instrumental parcial e o olho não detém certamente a mais importante, pois o que pode a visão cobrir para além do ‘tecido da pele e o começo das membranas’? O tacto permite demarcar os tumores viscerais, as massas cirróticas,

²⁹⁵ Nuno Melim entende a primazia do sujeito em *Naissance de la clinique* como uma reminiscência do sujeito absoluto afirmado em *Histoire de la folie*, sujeito que era *todo olhar* e cujo olhar conferia à loucura o estatuto de um puro objecto (cf. Nuno Melim, *A linguagem em Foucault*, dissertação de doutoramento apresentada à FLUL, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2009, p. 240). Tal relação de poder surge também muito clara no curso *Le pouvoir psychiatrique*, onde Foucault leva a cabo uma genealogia da psiquiatria na forma de saber-poder que ela constitui, reforçando a tese de que a instância médica funciona como poder muito antes de funcionar como saber (cf. *Le pouvoir psychiatrique: Cours au Collège de France (1973-1973)* [PP], Paris, Gallimard-Seuil, 2003, aula de 7 de Novembro de 1973, p. 3 ss.).

²⁹⁶ Cf. “Qu’est-ce que la critique? (Critique et *Aufklärung*)”, ob. cit., p. 49.

²⁹⁷ Nuno Melim, *Visível & enunciável: Uma derrota por Foucault*, ob. cit. pp. 60-61.

os inchaços do ovário, as dilatações do coração; quanto ao ouvido, ele percebe ‘a crepitação dos fragmentos ósseos, a farfalheira do aneurisma, os sons mais ou menos claros do tórax e do abdômen quando percutidos’; o olhar médico é doravante dotado de uma estrutura plurissensorial. Olhar que toca, que escuta e, para além disso, não por essência ou necessidade, vê²⁹⁸.

Na trindade visão-tacto-audição que define a plurissensorialidade do olhar médico, que lugar é concedido à visão? O que ressalta parece ser a pobreza essencial da visão, a sua falta, incapaz de ir além, ou mais abaixo, daquilo que o corpo visível revela; olhar que toca, olhar que escuta e que, *por acaso*, também vê: a visão não é tanto da sua essência quanto o toque e o ouvir. Se o olhar médico excede largamente a visão, porquê, então, resumi-lo no termo *olhar*? Atenda-se ao facto de a anátomo-clínica ser, como afirma Foucault, dominada pelo *signo do visível*: o seu horizonte é a invisibilidade, tornada visível, que a morte constitui; simplesmente, essa visibilidade, tendo como condição o cadáver, é mantida oculta pelo corpo vivo. A anátomo-clínica é, por isso, o paradigma do *invisível visível*:

“A estrutura simultaneamente perceptiva e epistemológica que comanda a anatomia clínica e toda a medicina que dela deriva é a de uma *invisível visibilidade*. A verdade que, por direito de natureza, é feita para o olho, é-lhe furtada, mas subrepticamente logo revelada por aquilo que procura esquivar-se-lhe. O saber *desenvolve-se* segundo todo um jogo de *invólucros*; o elemento escondido assume a forma e o ritmo do conteúdo oculto, o que faz com que a transparência pertença à própria natureza do *véu*: ‘o objectivo dos anatomistas é alcançado quando os opacos invólucros que cobrem as nossas partes são, aos seus olhos treinados, apenas um véu transparente que deixa a descoberto o conjunto e as relações’.”²⁹⁹

²⁹⁸ “Le regard médical, ainsi armé, enveloppe plus que ne le dit le seul mot ‘regard’. Il serre en une structure unique des champs sensoriels différents. La trinité vue-toucher-audition définit une configuration perceptive où le mal inaccessible est traqué par des repères, jaugé en profondeur, tiré à la surface et projeté virtuellement sur les organes dispersés du cadavre. [...] Chaque organe des sens reçoit une fonction instrumentale partielle. Et l’œil n’a certainement pas la plus importante; la vue, que peut-elle couvrir d’autre que ‘le tissu de la peau et le commencement des membranes’? Le toucher, lui, permet de repérer les tumeurs viscérales, les masses squirreuses, les gonflements de l’ovaire, les dilatations du cœur; quant à l’oreille, elle perçoit ‘la crépitation des fragments osseux, les bruissements de l’anévrisme, les sons plus ou moins clairs du thorax et de l’abdomen quand on les percuté’ [Chomel, *Eléments de pathologie générale*, Paris, 1817, pp. 30-31]; le regard médical est doué désormais d’une structure plurisensorielle. Regard qui touche, entend et, de surcroît, non par essence ou nécessité, voit.” (NC, p. 166).

²⁹⁹ “La structure à la fois perceptive et épistemologique qui commande l’anatomie clinique et toute la médecine dérivant d’elle, c’est celle de l’*invisible visibilité*. La vérité qui, par droit de nature, est faite pour l’œil, lui est dérobée, mais subrepticement aussitôt révélée par ce qui tente de l’esquiver. Le savoir se *développe* selon tout un jeu d’*enveloppes*; l’élément caché prend la forme et le rythme du contenu caché, ce qui fait qu’il est de la nature même du *voile* d’être *transparent*: le but des anatomistes ‘est atteinte lorsque les opaques enveloppes qui couvrent nos parties ne sont plus à leurs yeux exercés qu’un voile transparent qui laisse à découvert l’ensemble et les rapports’ [Bichat, *Essai sur Desault*, in *Oeuvres chirurgicales de Desault*, I, p. 11].” (NC, p. 168). Em

Olhar o corpo vivo, vendo o corpo morto: a anátomo-clínica constitui-se como uma espécie de técnica do cadáver no corpo vivo, *sem escalpelo*³⁰⁰. Relacionando-se com o corpo vivo como se de um *véu* se tratasse, o que este olhar faz é ir além das superfícies visíveis que constituem os limites da visualidade para abarcar o invisível, i.e., tornar o invisível visível: “o ouvido e a mão são apenas órgãos provisórios de substituição, enquanto esperam que a morte torne verdadeira a presença luminosa do visível”³⁰¹. O que está em causa é a criação de uma *imagem virtual* do interior orgânico – *visibilidade ao menos virtual*, diz Foucault no mesmo passo – que logra que, ao olhar o vivo, o médico veja o corpo morto dissecado. O paradigma do invisível visível tem ainda reflexos ao nível da linguagem, de uma linguagem que, como vimos, diz o que arrisca, sem ela, tornar-se invisível.

Dito isto, no novo triângulo desenhado por Foucault outro ponto de vista que não o da falha da visão deve ser adoptado: a importância de tacto e audição, dedo e ouvido, na medicina moderna, patenteia-se na possibilidade de ir mais longe, no sentido de *reconhecer* o que a abertura do cadáver revela ao olhar: a autópsia representa, nas palavras de Foucault, “o triunfo do olhar”³⁰². Pode dizer-se que tacto e audição vêm colmatar a *cegueira provisória* do olhar empírico diante do corpo vivo, mas a sua função pode também ser a de um

nota a isto, Foucault afirma esta como a estrutura conjunta do saber e do erotismo, projectando um estudo futuro, numa provável referência a *Histoire de la sexualité*, como sugeria igualmente no prefácio à primeira edição da *Histoire de la folie* (vide supra nota 7). Nota que contém uma afirmação isolada bastante mais importante, pela qual Foucault faz recuar esta estrutura até meados do séc. XVIII, apontando-lhe também um prazo, o fim do séc. XIX. Desde o princípio do séc. XX, portanto, e sem que tal seja tema em *Naissance de la clinique*, o paradigma médico mudou. De facto, aventamos, a partir da invenção de técnicas de diagnóstico tornando possível o acesso ao interior do corpo por via da produção de uma imagem, das quais a primeira foi o raio X (por Röntgen, em 1895), não perde a morte o estatuto de condição de possibilidade do saber médico? Em *L'archéologie du savoir* Foucault diz um pouco mais a respeito das mudanças ao nível da descrição médica, sublinhando, entre outros factores, o surgimento de instrumentos e técnicas de análise que modificam a posição do médico enquanto sujeito observador (cf. *AS*, pp. 47-48).

³⁰⁰ *Escalpelo* que, na primeira edição de *Naissance de la clinique*, é o elo de ligação entre a figura do médico e o patológico: “Le scalpel n’est que le luisant, métallique et provisoire symbole de cette appartenance. Il ne porte plus cette valeur d’effraction que le XVIII^e siècle encore ressentait si vivement; médecine et chirurgie ne sont plus qu’une seule et même chose au moment où le déchiffrement des symptômes s’ajuste à la lecture des lésions. Le cadavre ouvert et extériorisé, c’est la vérité intérieure de la maladie, c’est la profondeur étalée du rapport médecin-malade.” (*NC*, p. 138). Note-se, por outro lado, que a medicina clínica era já capaz de ir além da verdade sensível, atravessando já, de alguma forma, o corpo vivo na direcção da profundidade essencial, através do *golpe de vista* (cf. *NC*, p.123).

³⁰¹ “[...] l’oreille et la main ne sont que des organes provisoires de remplacement en attendant que la mort rende à la vérité la présence lumineuse du visible” (*NC*, p. 167).

³⁰² “[...] triomphe du regard” (*NC*, p. 167), expressão que parece tornar a visão o sentido primordial e a autópsia um exercício puramente visual, algo que pode ser contrariado por aquilo que, no cap. VIII de *Naissance de la clinique*, Foucault escreve na 2.^a edição, descrevendo o percurso do olhar médico pelo interior orgânico: “Dans l’expérience anatomo-clinique, l’oeil médical doit voir le mal s’étaler et s’étager devant lui à la mesure qu’il pénètre lui-même dans le corps, qu’il s’avance parmi ses volumes, qu’il en contourne ou qu’il en soulève les masses, qu’il descend dans ses profondeurs.” (*NC-1*, p. 138). Passagem que pode ler-se como antecipando a plurissensorialidade que será tematizada no cap. IX (mormente a questão do tacto), mostrando a identidade da relação do olhar com o corpo vivo e com o corpo morto. Na dissecação, contudo, não se trata já de criar uma imagem do objecto mas sim de uma interacção directa com ele.

desdobramento da visão: o médico que ausculta ou palpa vê com a mão e com o ouvido o interior do corpo: “Quando Corvisart ouve um coração que funciona mal e Laënnec uma voz aguda que treme, é uma hipertrofia e um derrame que vêm, com um olhar que acoessa secretamente a sua audição e a alma”³⁰³. Porém, este olhar que *acossa* não é já a visão. O olhar, explica Foucault, desdobra-se não só ao nível da sensorialidade, mas num outro olhar, que o antecede, que lhe confere uma *unidade soberana* e comanda as suas operações: “olhar absoluto, absolutamente integrador, que domina e funda todas as experiências perceptivas”³⁰⁴. *Olho absoluto do saber*:

“Quando o médico observa, com todos os seus sentidos acesos, um outro olho põe-se sobre a fundamental visibilidade das coisas e, através do dado transparente da vida, que os sentidos particulares são obrigados a driblar, dirige-se, sem astúcia ou rodeios, à clara solidez da morte.”³⁰⁵

Sublinhe-se o sentido espacial deste olhar absoluto, associado ao olhar e à visibilidade: Foucault começa por relevar as descobertas da anatomia como dados espaciais dizendo respeito ao olhar (forma, grandeza, posição, direcção). Precisamente, as relações que o olhar absoluto estabelece são de tipo espacial: é uma “geometria de linhas, superfícies e volumes”³⁰⁶. Dominada por um paradigma de visibilidade absoluta, a anátomo-clínica declarará: “O que não está na escala do olhar encontra-se fora do domínio do saber possível”³⁰⁷.

Aqui como de um modo geral, os dois níveis da arqueologia sobrepõem-se no discurso de Foucault: um nível profundo, «covil» do olho absoluto; um nível superficial, que é o do olhar médico e da sua actividade sensorial. Fará ainda sentido a discussão sobre a presença de um sujeito neste olhar? Ainda que tentássemos uma abordagem fenomenológica, aproximando o olhar plurissensorial do *cogito encarnado* de Merleau-Ponty, a análise seria

³⁰³ “Lorsque Corvisart entend un cœur qui fonctionne mal, Laënnec une voix aiguë qui tremble, c’est une hypertrophie, c’est un épanchement qu’ils voient, de ce regard qui hante secrètement leur audition et au-delà d’elle l’âme.” (NC, p. 167).

³⁰⁴ Cf. *ibid.*: “[...] regard absolu, absolument integrant, qui domine et fonde toutes les expériences perceptives. C’est lui qui structure en une unité souveraine ce qui relève à un plus bas niveau de l’œil, de l’oreille et du tact”.

³⁰⁵ “Quand le médecin observe, tous les sens ouverts, un autre œil est posé sur la fondamentale visibilité des choses et, à travers la donnée transparente de la vie avec laquelle les sens particuliers sont contraints de baisier, il s’adresse sans ruse ni détour à la claire solidité de la mort.” (NC, p. 167).

³⁰⁶ “Mais l’œil absolu du savoir à déjà confisqué et repris dans sa géométrie de lignes, de surfaces et de volumes [...]” (*ibid.*, p. 168).

³⁰⁷ “Ce qui n’est pas à l’échelle du regard tombe hors du domaine du savoir possible.” (NC, p. 169). Rejeição, por conseguinte, de uma série de técnicas de observação que distorcem ou ampliam o olhar, cujo exemplo mais flagrante é o microscópio.

sempre equívoca: não se trata de acrescentar à visão outros sentidos que a complementem ou que contrariem o excesso de visualismo na filosofia ocidental; por outro lado, a espacialidade afirmada em *Naissance de la clinique* não remete para nenhum sujeito³⁰⁸.

A leitura deleuziana relaciona a plurissensorialidade do olhar médico em *Naissance de la clinique* directamente com a *visibilidade fora do olhar* conforme afirmada em Raymond Roussel. Aí, a luz é repartida em duas formas fundamentais: a um nível profundo, uma *luz branca*, também dita neutra, percorre o ser das coisas e manifesta-o; à superfície, como um efeito daqueloutra, “bruscas resplandecências”, “relâmpagos” incidindo sobre um ângulo dos objectos, sem contudo os penetrar: “os objectos adquirem assim, neste espaço fragmentado e sem medida, o aspecto de faróis intermitentes: não se trata de assinalar a sua posição, mas tão-só a sua existência”³⁰⁹. A luz de que aqui se fala não é nunca reconduzida ao olhar: pelo contrário, esta é uma *visibilidade fora do olhar*, um *espectáculo sem espectador possível*³¹⁰. Se “o espaço do olhar «verdadeiro» é nebuloso, confuso, em planos, profundo e de longe cercado de negro”³¹¹, já o espaço que é o da lente ou vinheta descrita por Roussel é de tipo não-espacial, sem perspectiva possível ou ponto a partir do qual dispor os objectos, e o fulgor da resplandecência que ilumina as coisas tem ao mesmo tempo o efeito de cegar o olhar: *luz branca*.

A leitura deleuziana do sentido das visibilidades em Foucault surge muito marcada pelas teses de *Raymond Roussel*. É por isso que Deleuze nega que as visibilidades sejam “formas de objectos, nem sequer formas que se revelariam ao contacto da luz com a coisa, mas formas de luminosidade criadas pela própria luz e que só deixam subsistir as coisas ou os

³⁰⁸ A este respeito, cumpre notar, em “Le corps utopique”, uma importante referência heterotópica a propósito do corpo próprio que pode ser tomada como uma crítica directa a Merleau-Ponty: “Meu corpo está, de facto, *sempre* em outro lugar, ligado a todos os lugares do mundo e, na verdade, está em outro lugar que não o mundo. [...] Meu corpo é como a Cidade do Sol, não tem lugar, mas é dele que saem e se irradiam todos os lugares possíveis, reais ou utópicos.” (Michel Foucault, *Le corps utopique/Les hétérotopies*, ed. bilingue português-francês [trad. Salma Tannus Muchail], São Paulo, N-1 edições, 2013 [1964], p. 14). Dreyfus e Rabinow, sem negarem que Foucault possa atender à fenomenologia merleau-pontiana do corpo, destacam a sua ultrapassagem por uma concepção disciplinar do corpo, relevando a importância histórica e política das estruturas invariantes do corpo outrora apontadas por Merleau-Ponty. Uma mesma *genealogia da verdade*, não obstante, presidiria aos dois projectos teóricos (Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, ob. cit., pp. 111-112, p. 167). Não obstante, é fácil apontar ressonâncias merleau-pontianas em *Naissance de la clinique*, patentes sobretudo ao nível do vocabulário: o corpo, a alusão indirecta à carne, o visível e o invisível... Já Frédéric Gros, no texto que dedica a *Naissance de la clinique*, estabelecendo uma estreita aproximação de Foucault a Merleau-Ponty, assinala que a linguagem fenomenológica que percorre o livro é contrariada pelo seu carácter não originário: “L’archéologie foucauldienne n’est qu’une *phénoménologie désertée par le thème originaire*. Maladroite et féconde entreprise.” (Frédéric Gros, ob. cit., p. 55, sublinhados nossos).

³⁰⁹ “Les objets prennent ainsi, dans cet espace morcelé et sans mesure, l’allure de phares intermitents: non qu’il s’agisse de signaler leur position, mais simplement, en cet instant, leur existence.” (RR, p. 141).

³¹⁰ Cf. *ibid.*, p. 136: “[...] un spectacle sans spectateur possible. Visibilité hors du regard”.

³¹¹ “L’espace du regard «vrai» est brumeux, brouillé, étagé, profond, et au loin cerclé de noir.” (RR, p. 137).

objectos como clarões, brilhos, cintilações”³¹². Longe, bem longe da soberania de um sujeito que vê, reduzido a um lugar dessa visibilidade, a condição de abertura das visibilidades é aquilo a que Deleuze chama *regimes de luz*: “formas de luz que distribuem o claro e o escuro, o opaco e o transparente, o visto e o não visto, etc.”³¹³. São eles que, de época para época, de acordo com o seu carácter histórico, dispõem os objectos que depois serão tomados pela ciência. Nessa medida, *Naissance de la clinique* só poderia ser *uma arqueologia do olhar*, cada formação médica histórica modulando uma luz primeira e constituindo sempre um espaço de visibilidade da doença, por plano ou profundo que seja.

Em *Raymond Roussel*, “aquilo que é inteiramente visível não é nunca visto por inteiro, oferecendo sempre alguma coisa carente ainda de ser vista”³¹⁴. Efectivamente, “ser visto não é nunca um efeito do olhar; é uma propriedade de natureza cuja afirmação não encontra limite”, de tal modo que “não conseguimos saber com certeza se é o olhar que se desloca ou se são as próprias coisas que se apresentam”³¹⁵ – não é esse o caso também em *Naissance de la clinique*? Quando o olhar médico se debruça sobre o cadáver – vendo o mal *expor-se e dispor-se* diante de si, um olhar a que a doença se oferece mas que ao mesmo tempo ela constitui... –, continuamos sem saber se este olhar é activo ou passivo face ao seu objecto. Dúvida que se aclara ou perde importância face à circunstância de este olhar ser inteiramente dominado por outro, absoluto, que se antecipa a qualquer experiência perceptiva.

*

Recapitulemos: desmentir o mito do olhar puro, o fio condutor que há pouco elegemos para *Naissance de la clinique*, permite perceber, dizíamos, a minuciosa torção de que o olhar é aí alvo: desde logo, pela postulação de um investimento linguístico no olhar; num segundo momento, pela revelação da sua íntima ligação à morte: o olho absoluto do saber relaciona-se de forma directa com a vida já morta, *vida morta*. Este olhar deseja relacionar-se com o corpo na sua imobilidade absoluta, condenando a vida a essa morte que lhe permite entrever a sua verdade:

³¹² “Les visibilités ne sont pas des formes d’objects, ni même des formes qui se révéleraient au contact de la lumière et de la chose, mais des formes de luminosité, créées par la lumière même et qui ne laissent subsister les choses ou les objets que comme des éclairs, des miroitements, des scintillements.” (Gilles Deleuze, ob. cit., p. 60; trad. portuguesa p. 75).

³¹³ “formes de lumière qui distribuent le clair et l’obscur, l’opaque et le transparent, le vu et le non-vu, etc.” (*ibid.*, p. 64; trad. portuguesa p. 81).

³¹⁴ “[...] ce qui est tout entier visible n’est jamais vu tout entier, il offre toujours quelque chose d’autre qui demande encore à être regardé.” (*RR*, p. 142).

³¹⁵ “Être vu n’est jamais un effet du regard; c’est une propriété de nature dont l’affirmation ne rencontre pas de limite.” (*RR*, pp. 139-140). “On sait mal si le regard se déplace ou si les choses, d’elles-mêmes se présentent.” (*ibid.*, p. 141).

O conhecimento da vida só é dado a um saber cruel, redutor e já infernal que só a deseja morta. O olhar que envolve, acaricia, detalha e anatomiza a carne mais individual e aponta as suas feridas secretas é o olhar fixo, atento, um pouco dilatado que, do alto da morte, já condenou a vida.”³¹⁶

Interessa-nos assinalar o revés crítico que este ponto representa em *Naissance de la clinique*: até este momento, a análise tinha-se mantido neutral, estritamente epistemológica, ainda que derivando em teses ontológicas sobre a ligação entre vida e morte; a partir deste momento, a obra revela a sua face filosófica e crítica, não só pela anteposição ao olhar médico empírico de um outro olhar sustentando a sua plurissensorialidade, não só pela ideia do véu de transparência, mas pela afirmação de uma perversidade que vem consubstanciar a crítica forte de Foucault à ciência. A perversidade do olhar médico em *Naissance de la clinique* é o «rir por último» de Foucault face à vulgata histórica e fenomenológica.

Uma anti-fenomenologia da percepção surge, pois, como a tese mais plausível a ler em *Naissance de la clinique*: ao associar o saber à morte, Foucault consegue destituir o olhar do seu prestígio secular, mostrando que a percepção está, desde o começo, ordenada à morte: é esta que a estriba, e é ela que é visada na percepção. Este é também o momento em que a presença de Nietzsche se anuncia em *Naissance de la clinique*. Quando, no cap. VII de *Les mots et les choses*, no contexto da ontologia do aniquilamento a que o final do séc. XVIII adere, Foucault termina dizendo que a existência é ilusão, é não só ao encontro das teses de *Naissance de la clinique* que se dirige como ao mesmo postulado nietzscheano, em linha com a crítica forte ao cientificismo e contendo aquela mesma ideia de um véu de transparência atrás do qual se esconde uma verdade nadificante:

“De tal maneira que, para o conhecimento, o ser das coisas é ilusão, véu que é necessário rasgar para reencontrar a violência muda e invisível do que os devora na noite. A ontologia do aniquilamento dos seres vale, portanto, como crítica do conhecimento: mas não se trata tanto de fundar o fenómeno, de dizer ao mesmo tempo o seu limite e lei, de o referir à finitude que o

³¹⁶ “Connaître la vie n’est donné qu’à un savoir cruel, réducteur et déjà infernal qui la désire seulement morte. Le Regard qui enveloppe, caresse, détaille, anatomise la chair la plus individuelle et relève ses secrètes morsures, c’est ce regard fixe, attentif, un peu dilaté, qui, du haut de la mort, a déjà condamné la vie.” (NC, p. 175).

torna possível, como de o dissipar e de o destruir como a própria vida destrói os seres: porque todo o ser é só aparência.”³¹⁷

Se, face a tudo o que foi dito, pretendermos ainda denotar a categoria de um sujeito no olhar médico, é porventura possível seguir uma pista diferente da que entende o sujeito na actividade sintética de unificação dos dados da experiência, pista que recupera a noção, herdada da *Histoire de la folie*, de um sujeito absoluto a cujo olhar a loucura sucumbia como objecto. Sem ignorarmos a evolução do conceito de poder da arqueologia para a genealogia, notemos que o domínio ou dominação permanece, da arqueologia à fase ética, um tema central em Foucault, intimamente relacionado com o tema do olhar, de um olhar objectivo e objectificante sobre outrem: bastará darmos como exemplos o terceiro volume da *Histoire de la sexualité*, onde o *governo de si*, num sentido nunca alheio a uma *enkrateia* enquanto autodomínio, funciona como antecâmara do domínio alheio, conforme o conselho de Sócrates ao jovem Alcibiades³¹⁸; já antes, em *Surveiller et punir*, o panóptico, representando a possibilidade de *ver sem ser visto*³¹⁹, significava a possibilidade de controlo do corpo social, num paradigma de visibilidade absoluta que vinha já de *Naissance de la clinique*.

Mais do que o facto de Foucault não ter nunca apostado numa ontologia da visão – como fez com a linguagem, ainda que uma linguagem desprovida de sentido –, o que justamente resulta evidente para autores como Martin Jay, seguindo uma matriz habermasiana, é que Foucault ponderou sempre apenas a dimensão controladora e opressiva do olhar, esse seu carácter infernal, não ponderando jamais a sua função intersubjectiva,

³¹⁷ “Si bien que, pour la connaissance, l’être des choses est illusion, voile qu’il faut déchirer pour retrouver la violence muette et invisible que les dévore dans la nuit. L’ontologie de l’anéantissement des êtres vaut donc comme critique de la connaissance: mais il ne s’agit pas tant de fonder le phénomène, d’en dire à la fois la limite et la loi, de le rapporter à la finitude qui le rend possible, que de le dissiper et de le détruire comme la vie elle-même détruit les êtres: car tout son être n’est qu’apparence.” (MC, p. 291; p. 321 trad. portuguesa).

³¹⁸ Cf. *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984, p. 44: “Mais c’est en un tout autre sens que l’expression [*heautou epimeleisthai*] est utilisée dans *l’Alcibiade*, où il constitue un thème essentiel du dialogue: Socrate montre au jeune ambitieux qu’il est, de sa part, bien présomptueux de vouloir prendre en charge la cité, de lui donner des conseils et d’entrer en rivalité avec les rois de Sparte ou les souverains de Perse, s’il n’a pas appris auparavant ce qu’il est nécessaire de savoir pour gouverner: il lui faut d’abord s’occuper de lui-même”. Concepção que se mantém em Plutarco: “La rationalité du gouvernement des autres est la même que que la rationalité du gouvernement de soi-même. C’est ce qu’explique Plutarque dans le *Traité au prince sans expérience*: on ne saurait gouverner si on n’est pas soi-même gouverné.” (*ibid.*, p. 91).

³¹⁹ Estrutura já assinalada por Habermas: “O *olhar* objectivizante e examinador, que decompõe analiticamente, que controla e penetra tudo, adquire para as instituições uma força estruturante. É o olhar do sujeito racional, o qual perdeu todo o contacto puramente intuitivo com o seu meio e destruiu todas as pontes de comunicação inter-subjectiva para a qual, no seu isolamento monológico, os outros sujeitos já só são acessíveis como objectos de observação passiva. [...] Devem isto à circunstância de o olhar olhar penetrante do investigador ser capaz de ocupar o lugar central do panóptico, de onde se pode ver sem ser visto. Já no seu estudo sobre o nascimento da clínica Foucault concebera o olhar treinado do anatomista sobre o cadáver como sendo o «*a priori* concreto» das ciências do Homem.” (Jürgen Habermas, *O discurso filosófico da modernidade*, trad. Ana Maria Bernardo *et al*, Lisboa, Dom Quixote, 1990 [1985], p. 232).

recíproca, comunicativa³²⁰. Michel de Certeau, por seu lado, imputa a Foucault duas práticas do espaço a partir da visibilidade, opondo a uma prática de tipo disciplinar uma outra, promovida pelo método arqueológico, assente no *espanto* enquanto, segundo entendemos, abertura de possibilidades, que Certeau identifica com a *estética da existência* do último Foucault³²¹.

Assim, a tomarmos o olhar médico em *Naissance de la clinique* na continuação do olhar do psiquiatra sobre o louco na *Histoire de la folie* – olhar tão absoluto quanto aprisionante –, perguntamo-nos se a noção de sujeito, a prevalecer, não pode estar mais relacionada com a questão política de um poder opressor do que com uma noção de sujeito como fonte de sentido; ainda que as duas possam estar naturalmente ligadas, é na primeira que a tónica deve ser colocada. Mais além de uma crítica de teor ontológico que entende a sua dispersão essencial, o sujeito assumir-se-ia como mais uma força aprisionante da vida, desmascarando-se como uma forma de morte. Olhar que oprime, olhar que objectiva, *olhar infernal?* Contra todas as expectativas, seria uma variação do pensamento de Sartre aquilo que encontraríamos em Foucault³²².

³²⁰ Cf. Martin Jay, ob. cit, p. 195.

³²¹ “Engagé sur ce terrain de nos guerres épistémologiques, le travail philosophique oppose aux systèmes qui assujettissent l’espace à la surveillance les paradoxes qu’y ouvrent des hasards au nivellement panoptique, les discontinuités que des aléas révèlent dans la pensée. Deux pratiques de l’espace se heurtent dans la champ de la visibilité, l’une ordonnée à la discipline, l’autre faite d’étonnement. Avec ce combat qui évoque celui des dieux grecs dans leur ciel, se joue le «renversement» des technologies du «voir sans être vu» en esthétiques de l’existence éthique.” (Michel de Certeau, “Microtechniques et discours panoptique: Un quiproquo”, in *Histoire et psychoanalyse entre science et fiction*, ob. cit., p. 165).

³²² No capítulo de *L’être et le néant* dedicado ao olhar, Sartre postula mesmo um olhar cuja presença física é dispensada, no efeito objectificante que exerce sobre o sujeito, a fazer lembrar as análises de Foucault em *Surveiller et punir*: “Cette ferme qui, au sommet de la colline, semble regarder les soldats du corps franc, il est certain qu’elle est occupée par l’ennemi; mais il n’est pas certain que les soldats ennemis guettent présentement par ses fenêtres. Cet homme, dont j’entends le pas, derrière moi, il n’est pas certain qu’il me regarde, son visage peut être détourné, son regard fixé à terre ou sur un livre; et enfin, d’une manière générale, les yeux qui sont fixes sur moi, il n’est pas sûr que ce soient des yeux, ils peuvent être seulement «faits» à la «ressemblance» d’yeux réels. [...] La difficulté peut s’énoncer en ces termes: à l’occasion de certaines apparitions dans le monde qui me paraissent manifester un regard, je saisis en moi-même un certain «être-regardé» avec ses structures propres qui me renvoient à l’existence réelle d’autrui.” (Jean-Paul Sartre, *L’être et le néant: Essai d’ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, p. 322; cf. também Martin Jay, ob. cit, p. 190).

CONCLUSÃO

“A saúde substitui a salvação, dizia Guardia. A medicina é ao mesmo tempo a face tranquilizante e obstinada da nossa finitude. Nela, a morte é reafirmada, mas ao mesmo tempo conjurada. E se ela anuncia sem cessar ao homem o limite que ele traz em si, fala-lhe também deste mundo técnico que é a forma armada, positiva e plena da sua finitude.”³²³

O final do séc. XVIII desenha um *movimento de finitude* que vai constituir o tema de *Les mots et les choses* mas que, como esperamos ter deixado claro, se encontra já em pleno funcionamento na trama de *Naissance de la clinique*. Na crise da representação que anuncia a nossa modernidade, as coisas revelam-se regidas por leis internas, por uma historicidade ou espessura própria que impede a transparência de um discurso sobre elas. Isso mesmo é atestado pela descoberta, por parte da anatomia patológica, de uma terceira dimensão de profundidade ou volume orgânico, indicando como que um *segredo* do patológico. Ora, tornando visível o invisível – e recordemos que a ruptura que inaugura a nossa *episteme* reside justamente nessa descoberta de um plano invisível como razão profunda e obscura dos seres³²⁴ –, o olhar médico conseguirá justamente repor a *transparência*, mercê de uma morte tornada visível. É nesta medida que ele pode ser dito um olhar que *cadaveriza* a vida, antecipando a morte no corpo vivo³²⁵.

Assim, é já no interior de tal movimento, afectada por ele, que a medicina devém ciência. Constituindo a primeira tentativa de objectificação do ser humano, ela é, de facto, a ciência humana inaugural. Sendo afectada por aquele movimento global de finitude, ela participa nele de um modo que consideramos privilegiado: desde logo, a relação da prática

³²³ “la santé remplace le salut, disait Guardia. C’est que la médecine offre à l’homme moderne le visage obstiné et rassurant de sa finitude; en elle la mort est ressassée, mais en même temps conjurée; et si elle annonce sans répit à l’homme la limite qu’il porte en soi, elle lui parle aussi de ce monde technique qui est la forme armée, positive et pleine de sa finitude” (NC, p. 200).

³²⁴ Cf. MC, p. 242: “Classer ne sera donc plus référer le visible à lui-même, en chargeant l’un de ses éléments de représenter les autres; ce sera, dans un mouvement qui fait pivoter l’analyse, rapporter le visible à l’invisible, comme à sa raison profonde, puis remonter de cette secrète architecture vers les signes manifestes qui en sont donnés à la surface des corps”.

³²⁵ E, no entanto, a respeito da transparência, diz Byung-Chul Han: “Uma relação transparente é uma relação *morta*, à qual falta toda a *atração*, toda a *vitalidade*.” (Byung-Chul Han, *A sociedade da transparência*, trad. Miguel Serras Pereira, Lisboa, Relógio D’Água, 2014, p. 15). Na crítica à cultura contemporânea que desfere em *A sociedade da transparência*, o filósofo coreano opõe transparência e verdade: “A transparência e a verdade não são idênticas. A segunda é uma negatividade, uma vez que se põe e impõe declarando falso todo o *outro*. Mais informação ou uma acumulação de informação não é por si só qualquer verdade. Falta-lhe a direcção – ou seja, o *sentido*. É precisamente à falta da negatividade do verdadeiro que se desemboca na pululação e na massificação do positivo.” (*ibid.*, p. 20).

médica com a morte não é meramente abstracta, por assim dizer, mas concreta, mercê de um contacto físico – o olhar médico palpa o corpo morto, toca a morte no corpo. Pode dizer-se, portanto, que a medicina detém a prova da finitude originária no corpo. A medicina é, ao mesmo tempo, a *técnica armada* da finitude: detendo aquela prova, ela esconjura o perigo da morte, reduz a sua alteridade, mais não seja reduzindo o seu carácter incerto, dotando-a de uma previsibilidade³²⁶. E é justamente essa relação com a finitude que distingue a medicina de uma literatura que a espelha e enfrenta. Procurámos mostrar que a articulação, no trabalho do primeiro Foucault, destes dois campos, vive da oposição entre um pólo negativo e outro positivo. Sendo certo que a literatura representa um complemento das análises arqueológicas, essa relação de complementação deve ser circunscrita ao plano metodológico; no mais, há uma relação de tipo disjuntivo, que parte do modo como ciência e literatura se relacionam com a finitude originária do humano.

Efectivamente, nunca como hoje foi tão clara a circunstância de que *a saúde substitui a salvação*. As pistas de um movimento de medicalização da vida dispõem-se já em *Naissance de la clinique*, onde a preocupação com a questão da medicina que acompanha toda a obra de Foucault adquire igualmente o seu tom político. Assim, enquanto na primeira edição a questão institucional pode ser considerada uma questão menor, a revisão de Foucault enfatiza-a. Em 1972, ao definir o olhar clínico, Foucault nota que o seu poder lhe advém, em primeiro lugar, de outra circunstância: “Primeiramente, não é mais o olhar de qualquer observador, mas o de um médico apoiado e justificado por uma instituição, o de um médico que tem poder de decisão e intervenção”³²⁷. Por outro lado, sendo certo que todo o poder se exerce sobre o corpo³²⁸, o saber que sobre o corpo se debruça encontra-se em posição privilegiada para o exercer. O corpo morto revela-se a possibilidade de dar mais vida, mas a medicina integra a tecnologia de uma sociedade normalizadora. É o que notam Philippe Artières e Emmanuel da Silva na introdução de uma colectânea de ensaios dedicados à relação de Foucault com a medicina: “A prática anátomo-patológica individual contribui desde logo para um conhecimento mais preciso dos traços biológicos da população e, mercê

³²⁶ Nesta era do cancro em que vivemos, com diagnósticos que constituem uma *morte anunciada* e estimativas de tempo restante de vida bastante precisas (ainda que muitas vezes falíveis), é justamente a introdução do elemento de uma previsibilidade aquilo que está em causa, algo que, em nosso entender, tende a produzir alterações significativas na nossa relação com a morte.

³²⁷ “D’abord, il n’est plus simplement le regard de n’importe quel observateur, mais celui d’un médecin supporté et justifié par une institution, celui d’un médecin qui a pouvoir de decision et d’intervention.” (NC-1, p. 88).

³²⁸ Cf. *PP*, p. 13: “ce qu’il y a d’essentiel dans tout pouvoir, c’est que soin point d’application, c’est toujours, en dernière instance, le corps. Tout pouvoir est physique, est il y a entre le corps et le pouvoir politique un branchement direct”.

da sua ligação privilegiada à clínica, ao hospital, ela condiciona em parte um seu novo modo de administração. Dito de outro modo, o próprio da função médica é participar ao mesmo tempo de um poder disciplinar pelo jogo das suas normas e de um novo biopoder, em virtude do seu acesso ao conhecimento da vida”³²⁹.

Tendo procurado medir a distância e a aproximação de Foucault à fenomenologia, e acabando por aproximar *Naissance de la clinique* de uma anti-fenomenologia da percepção, validámos, não obstante, as noções de experiência e de verdade no primeiro Foucault, tratando de afastá-las do terreno epistemológico e uni-las ao literário, que assim se afirma como o paradoxo de um bastião simultaneamente humanista e não-humanista do primeiro Foucault: humanista, porque nele aquelas noções têm ainda alguma prevalência; anti-humanista, porque nada nesta literatura há que não seja morte e destruição do sujeito de consciência.

O recuo de Foucault face a qualquer identificação que o nosso trabalho pode ter sugerido em relação à fenomenologia é atestado na conclusão, quando, referindo-se tanto à experiência clínica quanto à anátomo-clínica, Foucault explica o novo funcionamento do discurso científico, preso tanto ao olhar – *dizer o que se vê* – quanto a uma linguagem que constitui a experiência – *dar a ver dizendo aquilo que se vê*:

“Foi, portanto, necessário situar a linguagem médica nesse nível aparentemente muito superficial, mas, para dizer a verdade, profundamente escondido, em que a fórmula de descrição é ao mesmo tempo gesto de desvelamento. Este desvelamento, por sua vez, implicava como campo de origem e de manifestação da verdade o espaço discursivo do cadáver: o interior desvelado. A constituição da anatomia patológica na época em que os clínicos definiam o seu método não é uma coincidência: o equilíbrio da experiência desejava que o olhar pousado sobre o indivíduo e a linguagem da descrição repousassem sobre o fundo estável, visível e legível da morte.”

Que a descrição seja gesto de desvelamento revela a importância da linguagem: a linguagem cria o aparecer das coisas. Ainda que esta possa constituir a última palavra de Foucault no tocante à relação entre linguagem e olhar, afirmando a prevalência da primeira

³²⁹ “La pratique anatomo-pathologique individuelle contribue dès lors à une connaissance plus précise des traits biologiques de la population et, par son lien privilégié à la clinique, à l’hôpital, elle conditionne en partie un nouveau mode d’administration de celle-ci. En d’autres termes le propre de la fonction médicale est de participer à la fois d’un pouvoir disciplinaire par le jeu de ses normes et d’un bio-pouvoir nouveau par l’accès qu’elle ménage à la connaissance de la vie.” (Philippe Artières e Emmanuel da Silva, “Introduction”, in ob. cit., p. 21).

sobre este último, é preciso denotar o nivelamento a que ambos são sujeitos: na base da experiência assim constituída, encontra-se a morte, à qual são reconduzidos tanto o olhar como a linguagem. A morte é esse ponto profundo e ao mesmo tempo muito superficial que anima o discurso científico da medicina. Todo e qualquer desvelamento é, por isso, reconduzido a esse desaparecimento essencial que a morte representa, enquanto signo de uma ausência ou negatividade sob a qual não apenas olhar e linguagem mas tudo quanto existe repousa.

A verdade a respeito de Foucault será sempre, à maneira nietzscheana, um efeito de perspectiva: talvez o devamos ler, de acordo com aquela que seria a sua vontade, através de Nietzsche, mas é possível lê-lo através de Heidegger, de Bataille, de Merleau-Ponty, do estruturalismo e até de adversários declarados, como Sartre. O nosso trabalho não pretendeu integrar Foucault em nenhum destes filões, procurando antes discutir alguns aspectos das suas posições face a preocupações teóricas idênticas. Se acaso tivermos conseguido aportar a novidade deste pensamento, então o nosso maior objectivo terá sido alcançado.

BIBLIOGRAFIA

* A selecção bibliográfica apresentada tem em conta apenas a bibliografia citada ou considerada indispensável para compreender tanto os pressupostos de base como as teses defendidas ao longo do trabalho.

BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA:

OBRAS DE FOUCAULT, Michel:

- *Maladie mentale et personnalité*, Paris, PUF, 1954;
- “Introduction”, in Ludwig Binswanger, *Le rêve et l’existence* [1954] (in *Dits et écrits*, t. I, pp. 65-119);
- “La recherche scientifique et la psychologie” [1957], in *Dits et écrits*, t. I, pp. 137-159;
- “Préface”, in *Folie et déraison: Histoire de la folie à l’âge classique* [1961] (in *Dits et écrits*, t. I, pp. 159-167);
- *Histoire de la folie à l’âge classique*, Paris, Gallimard, 1972 [1961];
- *Naissance de la clinique: Une archéologie du regard médical*, Paris, PUF, 1963;
 - *Naissance de la clinique: Une archéologie du regard médical*, 6.^a ed., Paris, Quadrige-PUF, 2000 [1972];
 - *O nascimento da clínica*, trad. Roberto Machado, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1977;
 - *The birth of the clinic*, trad. A. M. Sheridan, Londres-Nova Iorque, Routledge Classics, 2004;
 - *El nacimiento de la clínica: Una arqueología de la mirada médica*, trad. Francisca Perujo, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1966.
- “Dire et voir chez Raymond Roussel” [1962], in *Dits et écrits*, t. I, pp. 205-215;
- *Raymond Roussel*, Paris, Gallimard, 1963;
- “Préface à la transgression” [1963], in *Dits et écrits*, t. I, pp. 233-250;
- “Langage à l’infini” [1963], in *Dits et écrits*, t. I, pp. 250-261;
- “Distance, aspect, origine” [1963], in *Dits et écrits*, t. I, pp. 272-285;
- “Nietzsche, Freud, Marx” [1964], in *Dits et écrits*, t. I, pp. 564-579;
- “Introduction à l’*Anthropologie* de Kant”, in Immanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. Michel Foucault, Paris, Vrin, 2008 [1964];

- “La pensée du dehors” [1966], in *Dits et écrits*, t. I, pp. 518-539;
- *Le corps utopique/Les hétérotopies*, ed. bilingue portugês-francês (trad. Salma Tannus Muchail), São Paulo, N-1 edições, 2013 [1964];
- *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966;
 - *As palavras e as coisas: Uma arqueologia das ciências humanas*, trad. portuguesa A. Ramos Rosa, Lisboa, Edições 70, 1998;
- *L’archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969;
 - *A arqueologia do saber*, trad. Miguel Serras Pereira, Lisboa, Edições 70, 2014;
- *Qu’est-ce qu’un auteur?* [1969], in *Dits et écrits*, t. I, pp. 789-821;
 - *O que é um autor?*, trad. António Fernando Cascais e Eduardo Cordeiro, Lisboa, Vega, 2002;
- “Nietzsche, la généalogie, l’histoire” [1971], in *Dits et écrits*, t. II, pp. 136-156;
- *L’ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971;
- *Le pouvoir psychiatrique: Cours au Collège de France (1973-1974)*, Paris, Gallimard-Seuil, 2003;
- *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975;
- *Histoire de la sexualité*, vol. I, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976;
- *La vie des hommes infâmes* [1977], in *Dits et écrits*, t. III, pp. 237-253;
- “Qu’est-ce que la critique? (Critique et *Aufklärung*)”, *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, ano 84, n.º 2, Paris, Armand Collin, 1980 [1978];
- *Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004;
- *Histoire de la sexualité*, vol. II, *L’usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984;
- *Histoire de la sexualité*, vol. III, *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984;
- *Le gouvernement de soi et des autres*, vol. II, *Le courage de la vérité: Cours au Collège de France (1984)*, Paris, Gallimard-Seuil, 2009;
- *Dits et écrits*, Daniel Defert e François Ewald (dir.), Paris, Gallimard, 1994, t. I-IV;
- *Microfísica do poder*, org., introd. e revisão Roberto Machado, 17.^a ed., São Paulo, Graal, 2002;

- BATAILLE, Georges, *L’érotisme*, in *Oeuvres complètes*, t. X, Paris, Gallimard, 1987 [1957];
 - *O erotismo*, trad. João Bénard da Costa, Lisboa-Rio de Janeiro, Moraes Editores, 1968;

- BATAILLE, Georges, “Hegel, death and sacrifice”, in *On Bataille*, ed. Allan Stoekl, Yale, Yale University, 1990;
- BATAILLE, Georges, *Histoire de l’oeil*, Paris, Pauvert, 1979 [1967];
- BOTTING, Fred, WILSON, Scott (ed.), *The Bataille Reader*, Oxford-Massachussetts, Blackwell, 1997;
- FREUD, Sigmund, *Jenseits des Lustprinzips*, Leipzig-Viena-Zurique, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1923. Web: https://archive.org/details/Freud_1923_Jenseits_des_Lustprinzips_3te_k;
- *Para além do princípio do prazer*, trad. Isabel Castro Silva, Lisboa, Relógio D’Água, 2009;
- HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Frankfurt Am Main, Vittorio Klostermann, 1977 [1927];
- *Being and Time*, trad. John Macquarrie e Edward Robinson, Oxford, Blackwell, 1962;
- *Être et temps*, trad. Emmanuel Martineau, Édition numérique hors commerce, s.l., s.d., 1985;
- *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1951;
- *Ser e tempo*, trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback, 13.^a ed., Petrópolis, Vozes, 2005;

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA:

• ESTUDOS SOBRE FOUCAULT:

- ARTIÈRES, Philippe e SILVA, Emmanuel da (dir.), *Michel Foucault et la médecine: Lectures et usages*, Paris, Kimé, 2001;
- BILLOUET, Pierre, *Foucault*, Paris, Les Belles Lettres, 1999;
- CERTEAU, Michel de, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard, 2016 [1987];
- CHAVES, Ernâni, *Foucault e a verdade cínica*, São Paulo, Phi, 2016;
- DELEUZE, Gilles, *Foucault*, Paris. Minuit, 1986;
 - *Foucault*, trad. Pedro Elói Duarte, Lisboa, Edições 70, 2005;
- DREYFUS, Hubert L., RABINOW, Paul, *Michel Foucault, beyond structuralism and hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press, 1983;
- ERIBON, Didier, *Michel Foucault*, trad. J.L. Gomes, Livros do Brasil, Lisboa, 1990;
- GIARD, Luce (dir.), *Foucault: Lire l'œuvre*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992;
- FIMIANI, Maria Paola, *Foucault et Kant: Critique clinique éthique*, trad. do italiano Nadine Le Lirzin, Paris, L'Harmattan, 1998;
- GUTTING, Gary (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994;
- HAN, Béatrice, *Foucault's critical project: Between the transcendental and the historical*, trad. Edward Pile, Stanford, Stanford University Press, 2002;
- HABERMAS, Jürgen, *O discurso filosófico da modernidade*, trad. Ana Maria Bernardo et al, Lisboa, Dom Quixote, 1990 [1985];
- HOY, David Couzens (ed.), *Foucault: A Critical Reader*, Oxford-New York, Basil Blackwell, 1986;
- LAWLOR, Leonard, e NALE, John (ed.), *The Cambridge Foucault Lexicon*, New York, Cambridge University Press, 2014;
- LECLERCQ, Stéfan (dir.), *Abécédaire de Michel Foucault*, Mons-Paris, Sils Maria-Vrin, 2004;
- MACHADO, Roberto, *Ciência e saber: A trajetória da arqueologia de Foucault*, 2.^a ed., Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988;
- MACHADO, Roberto, *Foucault, a filosofia e a literatura*, 2.^a ed., Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2001;

- MELIM, Nuno, *A linguagem em Foucault*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2009;
- MELIM, Nuno, *Visível & enunciável: Uma derrota por Foucault*, Lisboa, Fim de Século-Centro de Filosofia das Ciências da Universidade de Lisboa, 2012;
- *Michel Foucault, philosophe: Rencontre internationale, Paris, 9-11 janvier 1988*, Paris, Seuil, 1989;
- MILLER, James, *The passion of Michel Foucault*, Nova Iorque, Anchor Books, 1993;
- REVEL, Judith, *Expériences de la pensée: Michel Foucault*, Paris, Bordas, 2005;
- REVEL, Judith, *Vocabulaire de Foucault*, Paris, Ellipses, 2002;
- ROBERTO, Paulo Frazão, *O conceito de homem em Les mots et les choses de Foucault*, dissertação de mestrado apresentada à FLUL, 2013;
- SARDINHA, Diogo, *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*, Paris, L'Harmattan, 2011;
- SFORZINI, Arianna, *Michel Foucault: Une pensée du corps*, Paris, PUF, 2014;
- ZOUNGRANA, Jean, *Michel Foucault, un parcours croisé: Lévi-Strauss, Heidegger*, Paris-Montréal, L'Harmattan, 1998;

• **ARTIGOS/ENSAIOS:**

- CHAVES, Ernâni, “Entre o elogio e a crítica. As relações de Foucault com a psicanálise: Etapas da recepção brasileira”, *Revista Cult*, n.º 5, Jan. 2015. Web: <https://revistacult.uol.com.br/home/entre-o-elogio-e-a-critica/>;
- DERRIDA, Jacques, “‘To do justice to Freud’”: The *History of madness* in the age of psychoanalysis”, in Arnold I. Davidson (ed.), *Foucault and his interlocutors*, Chicago-London, The Univ. of Chicago Press, 1997;
- GADAMER, Hans-Georg, “The phenomenological movement”, in *Philosophical hermeneutics*, ed. e trad. David E. Linge, Berkeley-Los Angeles-Londres, Univ. of California Press, 1976, pp. 130-181;
- MALABOU, Catherine, “Plasticity and Elasticity in Freud’s *Beyond the Pleasure Principle*”, *Diacritics*, vol. 37, n.º 4, Inverno 2007;
- MERLEAU-PONTY, Maurice, “Sur la phénoménologie du langage”, in AAVV, *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1952;

- NIGRO, Robert, “Foucault lecteur de Bataille et de Blanchot”, in Philippe Artières (dir.), *Michel Foucault, la littérature et les arts*, Paris, Kimé, 2004, pp. 23-45;
- POTTE-BONNEVILLE, Mathieu, “Les corps de Michel Foucault”, *Cahiers philosophiques*, n.º 130, 2012. Web: <https://www.cairn.info/revue-cahiers-philosophiques-2012-3-page-72.htm>;
- REDONDI, Pietro, “Le langage du regard: À propos de *Naissance de la clinique*”, in Dominique Franche *et al.* (coord.), *Au risque de Foucault*, Paris, Centre Michel Foucault-Centre Georges Pompidou, 1997, pp. 41-52;
- REICH, Wilhem, “The masochistic character”, in *Character analysis*, 3.^a ed., trad. Vincent R. Carfagno, Nova Iorque, Farrar, Straus & Giroux, 1984 [1932-33], cap. XI, pp. 225-269;
- SABOT, Philippe, “L’expérience, le savoir et l’histoire dans les premiers écrits de Michel Foucault”, *Archives de philosophie*, n.º 2, t. 69, 2006, pp. 285-303. Web: <http://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2006-2-page-285.htm>;
- SABOT, Philippe: “Foucault et Merleau-Ponty: Un dialogue impossible?”, *Les études philosophiques*, n.º 106, 2013/3, pp. 317-332;
- SCHOPENHAUER, “Transcendent speculation on the apparent deliberateness in the fate of the individual”, in *Parerga and Paralipomena – Short Philosophical Essays*, vol. I, trad. E. F. J. Payne, Oxford, Clarendon Press, 1974, pp. 199-223;
- SIMMEL, Georg, “The ruin”, in *Essays on sociology, philosophy and aesthetics*, ed. Kurt Wolff, trad. David Kettler, New York, Harper and Row, 1959, pp. 259-266;
- VESSEY, David, WATSON, Stephen H., “Michel Foucault”, in Lester Embree *et al.* (ed.), *The encyclopedia of phenomenology*, Dordrecht-Londres, Springer, 2011. Web: www.davevessey.com/Foucault.htm;

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR:

- AGAMBEN, Giorgio, *Quel che resta di Auschwitz*, trad. *O que Resta de Auschwitz*, trad. Selvino J. Assmann, São Paulo, Boitempo Editorial, 2008, cap. IV, “O arquivo e o testemunho”, pp. 139-169.
- ASSOUN, Paul-Laurent, *Le vocabulaire de Freud*, Paris, Ellipses, 2002;
- BICHAT, F. Xavier, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, 3.^a ed., Paris, Brosson/Gabon, 1805. Web: <https://archive.org/stream/recherchesphysio00bich#page/n7/mode/2up>;
- BLANCHOT, Maurice, *Foucault como o imagino*, trad. Miguel Serras Pereira e Ana Luísa Faria, Lisboa, Relógio D’Água, 1987 ;
- CANGUILHEM, Georges, *La connaissance de la vie*, 2.^a ed., Paris, Vrin, 1998;
- CANGUILHEM, Georges, *On the normal and the pathological*, trad. Carolyn R. Fawcett, introd. Michel Foucault, Dordrecht-Boston, D. Reidel, 1978;
- CAREL, Havi, *Life and death in Freud and Heidegger*, Amesterdão-Nova Iorque, Rodopi, 2006;
- DAREMBERG, Charles, *Histoire des sciences médicales*, t. II, Paris, J.-B. Baillière et Fils, 1870. Web: <https://archive.org/details/histoiredesscien02dareuoft>;
- FRANCK, Didier, *Heidegger et le problème de l’espace*, Paris, Minuit, 1986;
- GELLER, Markham J., *Ancient Babylonian medicine: Theory and practice*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2010;
- HAAR, Michael, *Heidegger et l’essence de l’homme*, ; *Heidegger e a essência do homem*, trad. portuguesa Ana Cristina Alves, Lisboa, Piaget, 1997;
- HAN, Byung-Chul, *A sociedade da transparência*, trad. Miguel Serras Pereira, Lisboa, Relógio D’Água, 2014;
- HUSSERL, Edmund, *Investigações lógicas*, org. e trad. Pedro M. S. Alves *et al.*, t. II, 1.^a parte, *Investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007;
- HUSSERL, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. Paul Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950;
- JACCARD, Rolland, *Freud*, 10.^a ed. Paris, PUF, 2013;
- KANT, Immanuel, *Crítica da razão pura*, trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, , Lisboa, FCG, 1994;

- LANDES, Donald A., *The Merleau-Ponty dictionary*, London-New York, Bloomsbury, 2013;
- LAPLANCHE, Jean, *Life and Death in Psychoanalysis*, trad. Jeffrey Mehlman, Baltimore, J.H. Univ. Press, 1976;
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945;
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964;
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964;
- MIRANDA, J. M. Bragança de, *Analítica da actualidade*, Lisboa, Vega, 1994;
- MORUJÃO, Carlos, *Verdade e liberdade em Martin Heidegger*, 2.^a ed., Paris, Nota de Rodapé Edições, 2016;
- NABAIS, Nuno, *A evidência da possibilidade: A questão modal na fenomenologia de Husserl*, Lisboa, Relógio D'Água, 1998;
- PEREIRA, Mário Monteiro, *História da medicina contemporânea*, vol. I, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultura, 1950.
- PORTER, Roy (ed.), *Patients and practioners: Lay perceptions of medicine in pre-industrial society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985;
- ROCHA, Acílio Estanqueiro da, *Problemática do estruturalismo: Linguagem, estrutura, conhecimento*, Lisboa, INIC, 1988;
- SÁ-CARNEIRO, Mário de, *Poemas completos*, ed. Fernando Cabral Martins, Lisboa, Assírio & Alvim, 2001;
- SIMONIS, A., *Introdução ao estruturalismo*, trad. Manuel de Castro, 2.^a ed., Lisboa, Moraes Editores, 1979;
- SOURNIA, Jean-Charles, *História da medicina*, trad. Jorge D. Nogueira, Lisboa, Piaget, 1995;
- TAUXE, Henri-Charles, *La notion de finitude dans la philosophie de Martin Heidegger*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1971.