

## NOTA SOBRE O (DES)ENCONTRO FOUCAULT/DERRIDA A PARTIR DE FREUD<sup>1</sup>

### *NOTES ON THE (MIS)ENCOUNTER FOUCAULT/DERRIDA*

Fernando Sepe Gimbo <sup>2</sup>

**RESUMO:** Trata-se de apresentar a tensão entre as obras de Foucault e Derrida a partir das maneiras irreconciliáveis com que cada um compreende a relação do discurso filosófico com uma alteridade que lhe seria condicionante. Para tanto, recuperamos as ressonâncias de suas leituras de Freud para, a partir delas, buscar circunscrever a irreduzível diferença entre o “discurso crítico” de Foucault, com sua pergunta pelas condições de possibilidade de apreensão de X, e o discurso “ontológico-metafísico” de Derrida, com sua pergunta pela lógica de terminação de X. Com isso, buscamos mostrar como mais do que uma polêmica específica ao contexto intelectual parisiense, tal embate reproduz uma divergência de orientação da atividade filosófica que será comum durante todo o século XX.

Palavras-chaves: Foucault; Derrida; arqueologia; desconstrução; Freud.

**ABSTRACT:** This article presents the tension between the works of Foucault and Derrida based on the irreconcilable ways in which each of them understands the relationship of philosophical discourse with an alterity that conditions it. To do so, we recover the resonances of their readings of Freud in order to circumscribe the irreducible difference between Foucault's critical discourse, with his question about the conditions of possibility of determining something, and Derrida's "ontological-metaphysical" discourse, with his question about the determination of something. We aim to show how this clash, far from being a specific controversy within the Parisian intellectual context, reproduces a divergence in the orientation of philosophical activity that will be common throughout the 20th century.

Keywords: Foucault; Derrida; archaeology; deconstruction; Freud.

---

<sup>1</sup> Esse artigo é parte de um capítulo aqui revisado e levemente modificado, capítulo originalmente apresentado em minha tese de doutorado – Desconstrução e Materialismo: Derrida leitor de Freud (Gimbo, 2021).

<sup>2</sup> Graduação em Filosofia (USP). Doutor em filosofia (UFSCar). Professor curso de filosofia da UFCA. E-mail: [sepefernando@gmail.com](mailto:sepefernando@gmail.com)

O valor da vida e a vida como valor não se enraízam no conhecimento de sua essencial precariedade?

- G. Canguilhem<sup>3</sup>.

## 1 INTRODUÇÃO

A notória polêmica<sup>4</sup> que opôs Derrida e Foucault, a partir do final da década de 60, selando de certa maneira uma série de desencontros de dois dos momentos mais interessantes da filosofia francesa do pós-guerra, tem em Freud um *ponto crítico*. Isso porque, se um dos traços fundamentais da leitura de Freud proposta em *La Carte Postal*, é destacar como a relação entre vida e morte estrutura o próprio conceito de pulsão e, por conseguinte, o discurso freudiano como um todo, é preciso, ao menos, também lembrar, como mostrou Foucault, o quanto tal *operação conceitual de “contaminação entre contrários”* apoia-se em uma estrutura epistemológica histórica própria à modernidade, sobretudo, à *modernidade da experiência clínica*. O que permite sugerir que, por meio da psicanálise, haja um inusitado encontro entre Foucault e Derrida, encontro costurado nas bordas de um irreduzível, mas rico e esclarecedor, desencontro.

Sobre isso, começemos por lembrar como, em um estudo notável – *O nascimento da clínica* (1963) –, Foucault propõe uma história das diferentes condições de possibilidade da constituição do saber médico. Procedimento característico de suas pesquisas na década de 60, trata-se de insistir que, no que diz respeito à formação de discursos com pretensão à verdade, há sempre um *a priori material* que constringiria os limites daquilo que pode ser experienciado e enunciado em determinada época. Ao estudar tal historicidade, chegaríamos às regras mais elementares para a formação da experiência do objeto e da enunciação dos saberes positivos sobre as coisas, dotando-os, portanto, de uma inteligibilidade epistêmica mais ampla.

Nesse sentido, o argumento de *O Nascimento da clínica* - malgrado a reserva crítica que Derrida sempre expressará em relação a descontinuidade integral das definições foucaultianas de “época” - converge em largo sentido com a relação conceitual que Derrida estabelece entre

---

<sup>3</sup> (2020, p. 312).

<sup>4</sup> Refiro-me, claro, à polêmica em torno da segunda meditação de Descartes que, em seu bojo, conjuga uma oposição muito mais interessante do que a simples querela de interpretação. Para um conjunto de estudos da relação entre Foucault e Derrida a partir de tal debate ver Custer, Haddad e Deutscher (2016).

vida e morte na esteira de Freud<sup>5</sup>. Isso porque, na passagem do século XVIII ao XIX, Foucault crava a gênese da medicina moderna, precisamente, a partir de uma *transformação decisiva na relação entre vida e morte* estabelecida por intermédio de uma reconfiguração na compreensão da *doença*: com o advento da anatomia patológica e com a prática ordenada da dissecação de cadáveres, que se estabelece a partir de então, torna-se possível o estudo do *continuum* entre a vida orgânica, os processos mórbidos que lhe são indissociáveis e as resoluções em termos de cura ou óbito. Diferentemente do período clássico, em que a patologia estava como que apartada da vida, sendo como que o “*não-ser do orgânico*”, sua destruição ou fim, a partir do século XVIII, explica Foucault, os fenômenos patológicos começam a “tomar o aspecto de processos vivos”, processos intrínsecos ao vivente e que participam, de alguma forma, da organização integrada do organismo em questão (FOUCAULT, 2011, p. 168).

Tal alteração acarreta duas consequências decisivas: “a doença se articula com a própria vida, alimentando-se dela” e, portanto, “não se trata mais de um acontecimento ou natureza importada do exterior; é a vida, ela mesma, que vai se modificando em um funcionamento irrefletido” (FOUCAULT, 2011, p. 168). Por conseguinte, a “espessura ou o volume” do corpo, a “superfície de seus tecidos e estruturas”, passa a conhecer um antagonismo e uma virtualidade que lhe são intrínsecos. A variação de seu funcionamento contém, em suas margens fluidas, o trânsito vital entre normalidade e patologia: “é preciso substituir a ideia de uma doença que atacaria a vida pela noção muito mais densa de *vida patológica*. (...) A doença é um desvio interior da vida” (FOUCAULT, 2011, p. 168).

Ora, mas se é assim, é fácil perceber como nessa arqueologia da clínica se joga a mesma transformação da passagem que, em 1961, a *História da loucura* já colocara no centro de seu enredo, a saber, passagem entre a clivagem clássica razão/desrazão para a clivagem moderna razão/doença mental. Em ambos os casos, trata-se de afirmar como o segundo termo da oposição não está mais apartado do primeiro, mas encontra-se ligado a ele de maneira irredutível; e, por esse motivo, o próprio saber – fisiológico ou psiquiátrico, respectivamente – apenas poderá constituir sua objetividade por meio desse *arquivo* que o corpo morto, ou o louco, se tornam para um olhar inquiridor.

---

<sup>5</sup> Relação que já transparece em escritos anteriores a *La Carte Postale*, como *Freud e a cena da escritura* e o curso de 1975/76 *La vie la mort*.

Toda questão é, precisamente, perceber como a maneira de compreender *tal relação com a alteridade* constitui o fulcro da polêmica entre Derrida e Foucault, divergência estruturante da oposição entre ambos no que tange à leitura da segunda meditação de Descartes. Pois, ali onde Foucault via, na época clássica, uma partilha irrestrita entre razão e desrazão, sendo o texto cartesiano apenas um sintoma de tal *a priori histórico*, Derrida insistia como o texto cartesiano conhecia nuances: na enunciação do argumento do *gênio maligno* haveria exatamente o retorno de uma loucura que a razão buscava metodicamente apartar de si, domando-a e inscrevendo-a na ordem das razões. Tal relação com uma alteridade que excede a racionalidade e que se insinua no próprio trabalho da razão, seria importante porque, no fundo, ela organizaria, mesmo que Foucault não reconhecesse explicitamente, toda sua *História da Loucura*, sendo inclusive a própria possibilidade dela enquanto uma impossível história racional do “outro da razão”.

Independente da sutileza em torno da boa ordem dos pressupostos, a dissonância se diz, sobretudo, a partir de uma diferença não somente de método, mas também de apostas filosóficas. Derrida afirma que, *do ponto de vista empírico*, Foucault tem razão: no período clássico, a loucura está apartada da racionalidade; no período moderno, não. No mais, além das fartas fontes e reconstruções históricas de Foucault, bastaria ver a diferença de tratamento da loucura em Descartes e em textos de filósofos posteriores, como Kant (seu *Ensaio sobre a doença das cabeças*, de 1764), ou ainda a célebre nota ao parágrafo 408 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* de Hegel, nota em que se lê: “a loucura não é a perda abstrata da razão e sim somente a contradição da razão existente (...) assim como a doença não é a perda da saúde (o que caracterizaria a morte), mas sim a contradição desta a partir de si mesma”.

Toda a polêmica, contudo, consiste precisamente na recusa de Derrida em interpretar tal relação entre o mesmo e o outro por meio de um questionamento que reduz o próprio movimento do pensar a suas condições históricas de enunciação; para Derrida, a relação entre loucura e razão diz respeito a uma oposição estruturante *da própria história do ocidente* e, portanto, ela não pode ser plenamente esquematizada a partir de cortes históricos de época, uma vez que tal contaminação entre o mesmo e o outro abriria a possibilidade mesma da história em questão. Quer dizer, se Foucault maneja as diferentes maneiras em que a oposição razão/loucura se configura a cada época, tal história não pressupõe a própria historicidade da oposição em

geral como a sua abertura e possibilidade? Do contrário, como poderíamos comparar e serializar uma época com a outra se entre elas se insinua o corte de uma descontinuidade abrupta, de uma incomensurabilidade irreduzível?

Dito isso, é preciso ainda reconhecer que o mais decisivo argumento de Derrida parece ecoar não tanto a distinção heideggeriana entre história e historicidade, como sugeriu certa vez Pierre Macherey (2016), mas sim uma intuição dialética de Hegel<sup>6</sup>: é próprio à razão uma infinitude que se expressa de maneira finita, por meio de figuras que temporalmente se perdem e se dissolvem. Nisso, o *ego cogito*, quando pensado nos estritos limites do ponto arquimediano e substancial que funda absolutamente a ciência e a filosofia moderna, apenas poderá ser uma figura limitada que recalca sua contradição interna; excesso que, contudo, sintomaticamente reflui ao texto, nas figuras do gênio maligno e desta ideia irrepresentável do infinito que o sujeito reconhece em si sem, contudo, poder ser seu criador.

Nesse sentido, *Cogito e história da loucura*, na verdade, e como sempre é o caso com Derrida, sustenta uma posição ambígua: Foucault tem razão, mas seu esquema histórico-crítico *perde algo* – sobretudo na afirmação muito intransigente das descontinuidades históricas como signos de transformações estruturais – de uma certa lógica filosófica contínua – a desconstrução diria metafísica – da relação entre infinito e finito que estará em operação na construção das ideias de sujeito e racionalidade modernas. É esse remetimento ao outro que Derrida busca apontar em operação no texto de Descartes, a partir de uma leitura exclusivamente interna de suas razões, para insistir que, no fundo, *qualquer sistema de razão irá conter em si uma sombra de loucura*, desde que saibamos ler a alteridade incapturável que se diz em seus momentos mais fulgurantes; e, sendo assim, o filosófico teria algo de irreduzível ao histórico-crítico, isto é, a história do pensamento traria essencialmente momentos de excessos não deriváveis de um *a priori histórico*, como quer a arqueologia de Foucault.

Nesse sentido, há uma certa estratégia comum em Foucault e Derrida, que é de relacionar o empírico e o transcendental de maneira que todo e qualquer pensamento do “originário” ou de um “transcendental puro” seja colocado em suspeita. Contudo, a maneira de efetivar tal operação é completamente diversa: em Foucault, sempre se trata de conjuntar um

---

<sup>6</sup> O que não escapou a percepção de um hegeliano atento como Zizek (2014).

vasto material empírico (arquivo) com vias de delimitar as regras históricas de estruturação deste; em Derrida, é a própria transcendentalidade que é questionada em si mesma, por meio de uma lógica da contaminação, ou primazia da alteridade, que sempre estaria em ação dentro da tradição filosófica. Os dois registros, um “histórico-crítico” e o outro “metafísico-ontológico”, como afirma Jean-Luc Nancy, não se opõem estritamente nem se hierarquizam, mas também não deixam de ser plenamente diferenciáveis (2007, p. 432). É tal diferença na própria concepção de como *se fazer filosofia* que estrutura a diferença de “método e resultado” entre arqueologia e desconstrução, diferença que abre a possibilidade tanto de uma leitura conjunta quanto de uma oposição mais estrita, mas nunca da primazia de um pelo outro<sup>7</sup>.

Reconhecidas tais diferenças, nos parece que o esquema arqueológico apresentado em *O nascimento da clínica* pode, ainda sim, ser aqui utilizado para situar *um aspecto do discurso psicanalítico* válido também para Derrida, já que o que importa para nosso argumento é, simplesmente, essa correlação entre Freud e a clínica médica, sua experiência e seu saber, no que tange à constituição da psicanálise e seu entendimento sobre a vida e a morte passando pela doença.

Mutação epistemológica decisiva: pergunta-se agora ao louco o que é a razão, à afasia os contornos da linguagem, à morte a “forma visível de um organismo que a ela resiste”

---

<sup>7</sup> Cabe aqui, ainda, uma pequena nota de bastidor, malgrado o mau gosto de tais indiscrições epistolares, pelo simples motivo que, até onde sabemos, tal história é pouco conhecida no contexto brasileiro. Como Peeters bem documentou em sua biografia de Derrida (2013), a animosidade entre ele e Foucault não deriva, estritamente, da polêmica em torno da História da Loucura. Foucault, inclusive, escreve a Derrida em 1966, por ocasião da publicação da primeira parte da *Gramatologia* na revista *Critique*, dizendo-se entusiasmado com texto: “dentro do quadro do pensamento contemporâneo esse é o texto mais radical que eu já li” (carta de Foucault, 21 de dezembro de 1965, citado por PEETERS, 2007, p. 160). E, em junho de 1967, nova carta atestaria a admiração de Foucault agora em relação a *Escritura e diferença*. Admiração mútua, pois Derrida também sempre insiste em sua gratidão a Foucault e o quanto sua obra nos dá a pensar de forma nova antigos problemas filosóficos. Segundo o próprio Derrida, o clima entre os dois apenas se alteraria a partir da publicação de um texto de Gérard Granel – *Jacques Derrida e a rasura da origem* –, também na revista *Critique*. Primeiro texto de época a usar o termo “derridiano” e que, de forma bastante apressada, colocava o pensamento francês contemporâneo sob o signo da desconstrução, insistindo como mesmo a arqueologia de Foucault carecia de uma reflexão filosófica mais rigorosa que evitaria que seu pensamento desaguasse na cegueira de um certo positivismo historicista. Peeters relata que Foucault pede a Derrida, então membro da comissão editorial da revista *Critique*, que converse com Granel se opondo a tal leitura, pedido que Derrida recusa (2007, p. 183). A partir de então, seguindo ainda o relato de Derrida, uma série de desencontros selariam o distanciamento entre ambos a partir da resposta de Foucault, em 1972, distanciamento que diminuiria apenas na década de 80, por ocasião da prisão de Derrida em Praga e pela defesa imediata de Foucault do antigo colega e aluno. Ensaio de reaproximação que, como se sabe, infelizmente terminaria com a morte precoce de Foucault, em junho de 1984.

(FOUCAULT, 2011, p. 170). Da mesma forma, um dia Freud perguntará à histérica sobre a saúde mental: “Se lançarmos um cristal ao chão, ele se quebra, mas não arbitrariamente; ele se parte conforme linhas de separação, em fragmentos cuja delimitação, embora invisível, é predeterminada pela estrutura do cristal. Os doentes mentais são estruturas assim, fendidas e despedaçadas” (FREUD, vol. XVIII, p. 194-195). Dizendo de maneira ainda mais genérica, a alteridade deixa de ser, como afirma Derrida, uma ausência ou um não-ser, para tornar-se estruturada, aquilo que “não se compreende como deficiência, defecção ou decomposição de uma bela totalidade ideal”, como uma “simples derrota do *telos*” (1967b, p. 43); quer dizer, como simples exterioridade à positividade do primeiro termo da oposição.

## 2 A QUESTÃO DA ALTERIDADE

É tendo em vista tal transformação da experiência da estrutura da alteridade que Foucault caracteriza essa linha anatomoclínica, que correria “dos cadáveres abertos de Bichat ao homem freudiano”, da seguinte forma:

Esta estrutura em que se articulam o espaço a linguagem e a morte - o que se chama em suma o método anatomoclínico - constitui a condição histórica de uma medicina que se dá e que recebemos como positiva. Positivo deve ser tomado aqui em sentido forte. A doença se desprende da metafísica, do mal com quem, há séculos, estava aparentada e encontra na visibilidade da morte a forma plena em que seu conteúdo aparece em termos positivos. Pensada com relação à natureza, a doença era o negativo indeterminável cujas causas, formas e manifestações só se ofereciam de viés e sobre um fundo sempre recuado; percebida com relação à morte, a doença se torna exaustivamente legível, aberta sem resíduos à dissecação soberana da linguagem e do olhar. Foi quando a morte se integrou epistemologicamente à experiência médica que a doença pôde se desprender da contranatureza e *tomar corpo no corpo vivo* dos indivíduos (FOUCAULT, 2011, p. 216-217).

Com efeito, a nova experiência clínica se apoia em uma compreensão diferencial dos processos de vida e morte: o organismo passa a ser atravessado como que por uma *agonística*, em que a vida se torna, na célebre formulação de Bichat, “*o conjunto de funções que resistem à morte*” (BICHAT, 1852, p. 1). Dentro desse quadro, a saúde do organismo se afirma não mais como o contrário do patológico, não mais como um estado ideal e estático de organização, mas sim nessa virtualidade norma-criadora capaz de coexistir com a efetividade dos processos mórbidos, de forma a encontrar, por entre eles, maneiras outras de continuar vivendo. Como

certa vez Georges Canguilhem afirmou, sabendo retirar da história da medicina consequências decisivas: “o homem só é saudável quando é capaz de assumir diferentes normas, quando ele é mais do que normal. A medida da saúde é uma certa capacidade de superar as crises orgânicas e estabelecer uma nova ordem fisiológica, diferente da antiga” (CANGUILHEM, 2009, p. 215). Apenas o não vivo deixa de se impulsionar para além-de-si; na cura, a dinâmica da *sobre-vida*<sup>8</sup> se expressa nessa constante norma-atividade em que a saúde nunca é o retorno para um estado anterior, mas sim o alcançar de um novo patamar de funcionamento. Em uma palavra, digamos que nada é mais estranho à vida do que a sua simples autoconservação.

Doravante, dirá Foucault, a morte sempre já começou em vida: “múltipla e dispersa no tempo, não é o ponto privilegiado a partir de que 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” (FOUCAULT, 2011, p. 157). Forma-se, então, um *continuum* diferenciado-em-si, contínuo em que o destino do vivente se abre e se fecha neste impessoal e imparável *breaking down* que lhe é imanente e constantemente diferido: “pouco a pouco, cada um de nós rompe em vários lugares até que a vida orgânica cesse, ao menos sem suas formas principais; pois, muito tempo depois da morte do indivíduo, mortes minúsculas e parciais virão ainda por sua vez dissociar as ilhotas de vida que se obstinam” (FOUCAULT, 2011, p. 157). Nos parece que não é preciso muito esforço para ver, nesses confrontos entre “mortes parciais” e “ilhotas de vida”, uma imagem comum e estruturante de um texto decisivo de Freud como *Além do princípio do prazer*.

Tese central do livro de 63, a partir dessa reconfiguração da relação entre vida, doença e morte, o olhar médico altera-se definitivamente no curso da história: nesse novo espaço-tempo de constituição da experiência clínica, “a irredutibilidade do vivo ao mecânico ou ao químico é secundária com relação ao liame fundamental da vida com a morte. O vitalismo aparece tendo como pano de fundo esse ‘mortalismo’” (FOUCAULT, 2011, p. 160-161). Mortalismo que será o de Freud, afirma Foucault, regularização mortuária da psicanálise que “prescreve ao

---

<sup>8</sup> No desenvolvimento derridiano do conceito de *survie*, é evidente também o eco, sem dúvida mais rico e polissêmico, que certa vez Walter Benjamin (2011) indicou por meio da cadeia semântica do *überleben*, *fortleben* e *aufleben*, em texto que Derrida comenta longamente – “Torre de Babel”. Como explica de maneira precisa Susana Lages, os prefixos cumprem aí a função de “um índice invertido da presença da morte em toda dimensão vital, uma vez que se trata não tanto da vida (*Leben*) em si, mas de algo que a faz ultrapassar (*Über*), avançar (*Fort*) ou se elevar (*Auf*) para além de um certo limite. (LAGES, 2002, p. 221).

universal a sua face singular e dá a palavra de cada um o poder de ser indefinidamente ouvida” (FOUCAULT, 2011, p. 227). Recusa materialista da oposição mecanicismo/vitalismo que, se evidentemente no caso de Freud, é indissociável de toda uma série de reflexões sobre energética física e a segunda lei da termodinâmica, o que é um lugar comum e correto da epistemologia da psicanálise<sup>9</sup>, nem por isso deixa de estar relacionada também ao privilégio dado, a partir do século XVIII/XIX, ao saber médico enquanto discurso conformador da compreensão do desdobramento singular da vida humana enquanto *destino mortal*.

Sobre isso, note-se primeiramente como a hipótese foucaultiana é diferente de uma simples reconstituição dos autores e teorias que influenciaram o percurso intelectual de Freud. Obviamente, uma arqueologia do saber médico não é uma epistemologia da psicanálise; ela visa, antes, a determinação “da estrutura coletiva do sujeito da experiência médica” (FOUCAULT, 2011, p. 121). Por conseguinte, quando admitimos a tese de *O Nascimento da clínica*, consciente ou inconscientemente, Freud se moveria sobre esse solo arqueológico da construção dos saberes e práticas terapêuticas. *A priori* histórico que condicionaria a sua própria formação, seja como médico, seja como o inventor de uma nova atividade clínica.

Mas, se é assim, podemos nos perguntar se, dentro desse esquema, o constante pêndulo freudiano entre normalidade e psicopatologia ou, em outro nível, entre vida e morte, não expressaria precisamente esse *imperativo epistemológico de perguntar ao outro a verdade do mesmo*. No desvelamento do delírio mais íntimo à razão, alteridade que incessantemente se mostra e retorna na vida de um ser humano e na vida de uma sociedade, é que a psicanálise se ligaria de maneira decisiva a esse quadro de constituição da medicina moderna proposto por Foucault.

O que é relevante não apenas do ponto de vista da compreensão arqueológica da psicanálise, mas também de seu lugar e influência no concerto das filosofias. Pois, ao menos desde Kant, um grande braço da tradição filosófica consiste, em larga medida, em se perguntar por uma alienação interna à razão, uma ilusão que lhe seria constitutiva e, portanto, insuperável. Tendo tal traço – “clínico/terapêutico” – do discurso moderno em vista, não deveríamos nos surpreender como, já no século XX, a psicanálise será tantas vezes convocada enquanto uma

---

<sup>9</sup> Sobre isso, ver por exemplo o estudo de Assoun (1983)

voz incontornável nesse exercício de *crítica racional da razão* que marca obsessivamente o desenvolvimento do pensamento ocidental ao menos desde o século XVIII.

Em segundo lugar, como Foucault também deixa claro em seu estudo, no desvelamento histórico do parentesco da morte e da vida, poderemos ler ainda a gênese da inscrição do tema da *finitude* humana no discurso científico e filosófico, da caracterização do humano enquanto uma constante projeção em direção à morte. Desvelamento dessa temporalidade que funda a existência na coerência de um projeto capaz de se reapropriar do seu fim enquanto figura de uma autenticidade soberana do homem perante a natureza e as coisas. Nesse sentido, a técnica médica faria parte dos dispositivos que oferecem “ao homem moderno a face obstinada e tranquilizante de sua finitude; nela, a morte é reafirmada, mas, ao mesmo tempo, conjurada; e se a medicina anuncia sem trégua ao homem o limite que ele traz em si, fala-lhe também desse mundo técnico que é a forma armada, positiva e plena de sua finitude” (FOUCAULT, 2011 p. 218).

O fio do argumento é bastante preciso: a “finitude originária” aparece, então, como *historicamente indissociável do nível técnico-empírico* próprio à prática médica, atividade que, a partir do século XIX, ganha “uma densidade filosófica comparável talvez à que tivera antes o pensamento matemático<sup>10</sup>” (FOUCAULT, 2011, p. 218). É esse lugar central da medicina enquanto um conhecimento e uma técnica do “homem” o que explicaria “a importância de Bichat, de Jackson e de Freud na cultura europeia”, provando que eles “eram tanto filósofos quanto médicos, mas que nessa cultura o pensamento médico implica de pleno direito o estatuto filosófico do homem” (FOUCAULT, 2011, p. 218). Em outras palavras, a medicina torna-se, então, um dos vetores da gênese de antropologias filosóficas enquanto condição para a pergunta sobre o ser do ser-humano em geral.

---

<sup>10</sup> Sobre isso, é bastante instrutivo, por exemplo, pensar a relação entre Freud e o pensamento de Schopenhauer; Freud que, como se sabe, reconhece em *Além do Princípio do Prazer* a proximidade da filosofia schopenhauriana com o quadro conceitual proposto pela psicanálise. Tal relação, que pode ser lida em várias direções, ganha um contorno rico quando lembramos da *influência decisiva que o pensamento médico* também teve na gênese do *Mundo como vontade e representação*, influência reconhecida por Schopenhauer no tomo 2 de sua principal obra. Tal relação da filosofia da vontade com a fisiologia médica, sobretudo com Bichat e Cabanis, foi bem apresentada por Paul Janet em um artigo clássico – *Schopenhauer et la physiologie Française: Cabanis et Bichat* (1880). Nesse caso, entre Schopenhauer e Freud não se tramaria um conjunto de reenvios em torno dessa primazia do saber médico e sua importância para a filosofia e para a psicanálise, importância que Foucault bem identifica na passagem citada?

Sublinhe-se, contudo, a escolha que se joga nessa encruzilhada histórica. Pois, se levarmos a sério esse quadro das ciências médicas enquanto discurso constitutivo da figura do humano e das ciências que o estudam, é preciso escolher entre: de um lado, uma finitude ontológica que, por ser anterior a qualquer região ôntica, abriria a possibilidade mesma da pergunta sobre a vida e a morte, discurso sobre o ser do ser humano que se quer primeiro em relação a toda e qualquer disposição antropológica empírica. Por exemplo, essa seria a escolha de Heidegger com a sua ontologia fundamental.

Por outro lado, podemos nos perguntar se o discurso médico não deve partir de um horizonte mais amplo de constituição, um horizonte que não duplica o homem, mas sim o implica já de início na natureza e em sua historicidade a partir de traços empíricos-materiais que lhe são irreduzíveis. É nesse sentido, nos parece, como Souto bem mostrou entre nós (SOUTO, 2018), que na linha que vai de Bichat, passando por Freud e Canguilhem, chegando ao menos no Foucault de o *Nascimento da clínica*, há uma prioridade do *vivente* e não do *Dasein* enquanto o ente a partir do qual tanto a questão do conhecimento científico quanto a reflexão filosófica valorativa se tornam possíveis.

Nessa bifurcação, a morte se apresenta circunscrita pela duplicidade do registro: no caso de Heidegger, ela é como o *limite temporal da finitude*. Enquanto o segredo inviolável do *Dasein*, o coração lírico de sua liberdade, o morrer torna-se constitutivo “da singularidade; é nela que o indivíduo se encontra, escapando à monotonia da vida e a seu nivelamento; na lenta aproximação, meio subterrânea, mas já visível da morte, a secreta vida comum torna-se, finalmente, individualidade; um traço preto a isola e lhe dá o estilo de sua verdade” (FOUCAULT, 2011, p. 190). Nesse caso, a alteridade que habita a vida é integrada no recôndito do ser-aí enquanto sua possibilidade impossível. É a natureza quem perece; já o destino que esculpe a totalidade “desta” ou “daquela” existência se diz, originariamente, por meio da expressão da lei do próprio: “eu que sou finito, eu que sou-para-a-minha-morte”. Astuta clausura: sustentada na proximidade mais eminente, a morte é lançada para a lonjura inalcançável de um futuro que nunca chega efetivamente ao ser-aí.

Já para aquela outra linha, indissociável da anatomoclínica e que toma o *vivente* como fio condutor, vida e morte desde o início costuram esse fundo impessoal que organiza, de antemão, o discurso sobre o homem, âmbito dentro do qual “o centro passará a ser o *vivente* em

sua errância” (SOUTO, 2018, p. 61). O que não significa, em absoluto, uma recaída em um biologismo reducionista que animalizaria o ser humano, como, por exemplo, tantas vezes irá argumentar Binswanger, mas sim de “uma recusa de certo ‘humanismo’ centrado no ego” (SOUTO, 2018, p. 96); ou mesmo de uma filosofia transcendental da vida capaz de reduzir sua aderência à morte empírica. Nesse caso, somente seria possível pensar o morrer a partir dessa primazia empírico-transcendental do vivente e, por conseguinte, da historicidade da natureza como um todo. Essa seria, nos parece, a posição de Freud que interessa a Derrida.

É por essa razão que tanto a medicina<sup>11</sup> quanto a psicanálise sempre serão, para Foucault, objetos de um juízo ambíguo. Por um lado, elas podem se tornar técnicas de administração e domesticação daquilo que é excessivo à vida, instituindo-se como normalizadoras da vitalidade social e individual. Por outro lado, ambas, por terem a sua condição de possibilidade exatamente nessa inquirição do ser-humano por intermédio da outridade daquilo que não se apazigua sob a forma do humanismo, dissolveriam o homem enquanto sujeito de um saber sobre si que ele autofundaria de maneira definitiva; ou ainda, desconstruiriam qualquer antropologia dogmática incapaz de dar conta dessa alteridade inassimilável que pulsa e excede os limites históricos desse ou aquele agrupamento humano. Nesse caso, elas seriam responsáveis por uma forçagem dos limites, por isso que alguém como Gérard Lebrun chamou certa vez de “transgressão da finitude” (LEBRUN, 2006, p. 341).

### 3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

#### A ambivalente proximidade distante entre Foucault e Derrida a partir de Freud

Em um texto tardio sobre Foucault – *Être juste avec Freud* –, Derrida sublinhava a posição oscilante de Freud nos textos foucaultianos, “infatigável *fort/da*” em que a psicanálise pendulava entre uma escuta discursiva que “liberara a loucura” e uma “prática de psicologia

---

<sup>11</sup> É assim que, se seguirmos uma linha que vai desde o *O nascimento da clínica*, passando pelas *Palavras e as coisas*, chegando até o primeiro vol. da *História da sexualidade* e, sobretudo, nos cursos da década de 70 (*Os anormais, O poder psiquiátrico, Segurança, território e população*), veremos como a admiração de Foucault pela medicina se conjuga com o distanciamento crítico em relação ao seu caráter de administração social, em que a técnica médica se torna um dos componentes de uma anatomopolítica própria aos mecanismos de objetivação e organização das normas vitais dos corpos que compõem o tecido social. Doravante, a medicina sempre irá oscilar, tal como a psicanálise, entre as consequências teóricas que seu saber engaja e as apropriações biopolíticas possíveis de tais práticas.

individual” que se solidificava enquanto um saber administrativo (DERRIDA, 1996, p. 128-130)? Derrida nota que o pêndulo do juízo de Foucault é algo próprio a coisa mesma, no caso uma “divisão interior à psicanálise”, divisão que se borda em torno da questão da morte:

no fundo o Freud trágico que se mostra acolhedor à loucura, uma vez que ela é estranha ao espaço do hospital, o Freud trágico que merece a hospitalidade na grande linha dos loucos geniais, é o Freud que se explica com a morte, sobretudo o Freud de *Além do princípio do prazer* (...) a morte introduz a potência do negativo na psicologia e em seu otimista sonho evolucionista (DERRIDA, 1996, p. 130-131).

Ambivalência que não se traduz, portanto, em uma polêmica incisiva e frontal contra a psicanálise, mas sim em uma consciência crítica vigilante de sua função enquanto dispositivo biopolítico. Mas também, ambiguidade que sabe demorar-se nessa “experiência com a alteridade” – loucura, morte, doença, gozo, inconsciente –, da qual a psicanálise seria indissociável. Clínica que, em sua *intimidade com o outro de si*, é solidária de um pensar que, incessantemente, desconstitui os limites estritos da finitude do humanismo, tal como essa inesquecível *vague* que inunda as páginas finais de *Les mots et les choses*:

(...) o *traço* que se arrisca a desaparecer na areia, seria talvez daquele que separa dele mesmo um fim, isto é, ainda um limite, multiplicando-o interminavelmente: a relação a si de um limite apaga e multiplica, ao mesmo tempo, o limite. Ele não pode dividi-lo se não inventando-o. Ele somente apaga-se se inscrevendo. (DERRIDA, 1996, p. 137-138).

Do muito que ainda poderia ser dito sobre tudo isso, nos detenhamos simplesmente na rusga dessa ironia última: precisamente ali onde Foucault e Derrida parecem estar mais próximos, eles também estão em posições irreconciliáveis. Isso porque, como esperamos ter deixado claro, toda a polêmica entre ambos pode ser compreendida a partir do dissenso em relação a essa estrutura da alteridade em questão nos binômios vida/morte e razão/loucura: para Foucault, uma configuração arqueológica disruptiva característica da modernidade; para Derrida, uma estrutura irreduzível e contínua na própria história do pensamento ocidental. Pierre Macherey entendeu bem isso quando disse que, do reconhecimento dessa inescapável relação com a alteridade, “Derrida retira uma lição que não se aplica apenas a Descartes, mas sim é estruturante de todo discurso filosófico (...) na verdade, ela se referiria a uma dimensão transhistórica do questionamento filosófico que, em seu radicalismo, evita ser medida e determinada pela história” (2016, p. 11-12).

Ora, não é exatamente tal contaminação entre opostos que Derrida coloca em operação o tempo todo em sua leitura das pulsões em Freud, não, contudo, enquanto uma leitura epistemológica, mas sim como a própria lógica conceitual da vida da morte? O que significa, simplesmente, dizer que Derrida lê o texto de Freud como um texto filosófico; *texto* que, tal como era o caso já de Descartes, encontrar-se-ia, necessariamente, atravessado por essa indecomponível estrutura de alteridade. Doravante, do estilo “histórico-crítico” de Foucault para o estilo “metafísico-ontológico” de Derrida vai o hiato de uma diferença que apenas pode se encontrar na polêmica do dissenso. Pois, se Derrida sempre argumentará a Foucault que a própria possibilidade de seus estudos comparativos entre “estruturas de época” pressupõe uma continuidade entre elementos oposicionais por meio dos quais as “transformações arqueológicas” são inteligidas.

É possível, ao mesmo tempo, escutar a inaudível réplica de Foucault que, sem dúvida, suspeitava que todo o jogo da desconstrução não é indissociável de uma certa história da ruptura entre “livro” e “escritura”, de uma consciência moderna – inseparável de avanços técnicos, científicos e literários – que engaja o pensamento em uma energia antitradicionalista que visa tornar questionável e insólito tudo que é herdado historicamente. Em outras palavras, ainda que a desconstrução se diga da “história da metafísica”, isto é, como algo que é interno à própria linha do pensamento filosófico, ela não deixa também de ter suas exteriores condições históricas de possibilidade. Tensão entre história e ontologia da qual, como se vê, nunca é fácil nos desembaraçarmos.

Embaraço que, note-se enfim, não diz respeito apenas a Foucault e Derrida; pois, no fundo, a oposição entre um questionamento que se pergunta pelas condições de possibilidade da apreensão de X e outro que demanda a lógica de determinação de X é uma oposição que reaparecerá, de diversas formas, por toda a filosofia do século XX, prolongando-se para o século XXI. Na contraposição entre neokantismo e ontologia fundamental, entre positivismo lógico e metafísica analítica, ou mais recentemente, e de maneira um pouco mais caricata, entre “filosofia da correlação” e “realismo especulativo”, o pensamento contemporâneo não irá deixar de claudicar, das mais diversas maneiras, nessa disjunção da qual as obras de Foucault e Derrida encenam um de seus mais ricos e estridentes capítulos recentes.

## REFERÊNCIAS

- ASSOUN, P. **Introdução à epistemologia freudiana**. Rio de Janeiro: Imago editorial, 1983.
- BICHAT, F. **Recherches physiologiques sur la vie et la mort**. Paris: Victor Masson, 1852.
- CANGUILHEM, G. Vida. Tradução de Caio Souto. **Revista Peri**, Florianópolis, v.12, n.01, 2020, p. 282-315.
- CUSTER, O.; DEUTSCHER, P; HADDAD, S. **Foucault/Derrida: Fifty Years later**. Nova Iorque: Columbia University Press, 2016.
- DERRIDA, J. **La Carte Postale: de Socrates à Freud et au-delà**. Paris: Flammarion, 1980.
- DERRIDA, J. Être juste avec Freud. In. **Resistances de la psychanalyse**. Paris: Galilée, 1996
- DERRIDA, J. **La vie la mort**. Paris: Éditions du seuil, 2019.
- DERRIDA, J. Cogito et histoire de la folie. In. **L'écriture et la différence**. Paris: aux éditions du Seuil, 1967a.
- DERRIDA, J. Force et signification. In. **L'écriture et la différence**. Paris: aux éditions du Seuil, 1967b.
- FREUD, S. **Obras Completas**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras.
- FOUCAULT, M. **O nascimento da clínica**. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2011.
- FOUCAULT, M. **História da loucura na idade clássica**. São Paulo: edt Perspectva, 2010.
- GIMBO, F. **Materialismo e desconstrução: Derrida leitor de Freud**. 2021. Tese (Doutorado em Filosofia) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2021.
- HEGEL, G.W.F. **Enciclopédia das ciências filosóficas: A Filosofia do Espírito**. São Paulo: edições Loyola, 1995.
- KANT, I. Ensaio sobre as doenças da cabeça, trad. Pedro Miguel Panarra, in. **Revista Filosófica de Coimbra**, Coimbra, n. 37, 2010, p.201-224.
- LAGES, S. **Walter Benjamin: tradução e melancolia**. São Paulo: edt. da Universidade de São Paulo, 2002.

MACHEREY, P. The Foucault-Derrida debate on the argument concerning madness and dreams. In. CUSTER, O., DEUTSCHER, P., HADDAD, S. **Foucault/Derrida: fifty years later**. Nova Iorque: Columbia University Press, 2016.

NANCY, J-L. Philosophy as chance. In. **Critical Inquiry**, Chicago, v.33, 2007.

PEETERS, B. **Derrida: a biography**. Cambridge: Polity Press, 2013.

SOUTO, C. **Georges Canguilhem, o dever de um pensamento**, Tese (Doutorado em Filosofia) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2019.

ZIZEK, S. Cogito, madness and religion: Derrida, Foucault and then Lacan. In. **Theology after Lacan**. Org. DAVIS, C., POUND, M., CROCKETT C. Oregon: Cascade books, 2014.