



**NOTAS SOBRE A FENOMENOLOGIA
NO PENSAMENTO DO JOVEM FOUCAULT**

DANIELA LIMA BARROS¹

RESUMO: À luz das publicações recentes de manuscritos inéditos de Michel Foucault, datados da década de 1950, exploramos as aberturas e possibilidades que esses textos fornecem para uma reavaliação tanto da década inicial da obra foucaultiana como do dito período arqueológico, correspondente a seus escritos da década de 1960. Tomaremos como fio condutor da análise a complexificação da relação entre Foucault e a fenomenologia provocada pela aparição de *Phénoménologie et psychologie* e *Binswanger et l'analyse existentielle*. Sem ignorar interpretações que antecipavam – na contramão da leitura hegemônica – a carga fenomenológica presente na arqueologia foucaultiana, buscaremos lastrear essa recepção nos manuscritos da década de 1950 e, servindo-nos dos comentários recentemente publicados a partir dessas novas obras, apontar possíveis caminhos e impactos que elas podem causar.

PALAVRAS-CHAVE: Michel Foucault; Fenomenologia; Arqueologia; Psicologia; Protoarqueologia.

ABSTRACT: In light of the recent publishing of manuscripts by Michel Foucault, dated from the 1950s, we explore the openings and possibilities provided by these texts for a revaluation both of the initial decade of Foucault's works as well as of the so-called archaeological period, corresponding to his writings from the 1960s. We will take as the guiding thread of our analysis the complexification of Foucault's relation to phenomenology provoked by the apparition of *Phénoménologie et psychologie* and *Binswanger et l'analyse existentielle*. Without ignoring previous interpretations that anticipated – against the flow of the hegemonic reading – the phenomenological charge present in Foucault's archaeology, we will seek to ballast this reception in the manuscripts from the 1950s and, utilizing recent commentaries published from these new works, point towards possible paths and impacts that they may cause.

KEYWORDS: Michel Foucault; Phenomenology; Archaeology; Psychology; Protoarchaeology.

¹ Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal Fluminense (UFF), em regime de co-tutela na Universidade de Lisboa (ULisboa), bolsista pela Fundação Carlos Chagas de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ). E-mail: daniela_lima@id.uff.br.

“Quando eu morrer, não deixarei manuscritos”, disse Foucault a Jean-Pierre Barou no final da década de 1970. Na introdução de *The early Foucault* (2021), Stuart Elden recupera essa afirmação para colocar Foucault contra si mesmo, uma vez que ela contrasta fortemente com o atual cenário de publicações de seus manuscritos, como se vê em obras recentes como *Histoire de la sexualité, vol. 4: Les aveux de la chair* (2018), *Binswanger et l'analyse existentielle* (2021), *Phénoménologie et psychologie* (2021) e *Le discours philosophique* (2023).

Essa aparente contradição entre o desejo de Foucault e a publicação de seus manuscritos inéditos se torna ainda mais complexa à luz de relatos como o de Hervé Guibert em *A L'ami qui ne m'a pas sauvé la vie*. No livro, Guibert conta que na primavera de 1983, antes de fazer uma viagem à Andaluzia, Foucault — que recebeu o pseudônimo de Muzil — apontou para as pastas sobre sua escrivãzinha e disse: “Aqui estão meus manuscritos, se algo me acontecer durante a viagem, quero que venha aqui e destrua essas duas pastas, você é a única pessoa a quem posso pedir isso, conto com sua palavra” (Guibert, 2023, p. 20). Contudo, Guibert se recusou a destruir as pastas que guardavam os esboços do último volume de *Histoire de la sexualité* — ou o “livro infinito”, como Guibert o descreve pelo sucessivo processo de reescrita.

Esses relatos ilustram as tensões em torno dos manuscritos, notas de leitura, rascunhos que hoje compõem o *Fonds Michel Foucault* na *Bibliothèque Nationale de France*. Entre os documentos, merecem atenção especial os da década de 1950, um período historicamente ofuscado na recepção crítica, já que a interpretação predominante da obra de Foucault tende a situar a década de 1960 – a chamada “fase arqueológica” – como o marco inicial de seu pensamento filosófico. Essa marginalização se deve, em grande parte, à própria relação que Foucault estabelecia com suas obras publicadas na década de 1950, preferindo, aparentemente, que fossem esquecidas.

Elden aponta como exemplo paradigmático a relação de Foucault com seu primeiro livro, *Maladie mentale et personnalité*, de 1954. Embora o livro tenha sido republicado na França em 1962 sob o título *Maladie mentale et psychologie*, houve apenas uma segunda edição em 1966, não sendo editado novamente até a morte de Foucault.

O desejo de Foucault de impedir a republicação ou tradução fazia parte de uma tentativa consolidada de remover o livro de sua carreira. Essa eliminação se estendeu às suas menções em outras obras. (...) Na segunda edição de *Naissance de la clinique* de 1972, essa página está ausente [ou seja, Foucault não incluiu *Maladie mentale et psychologie* em sua lista de obras anteriores que constava no livro]. Observando isso, [David] Macey sugere que *Histoire de la folie* havia se tornado o primeiro livro de Foucault e deveria permanecer assim. (...) em uma entrevista de 1983, Foucault relata

ter escrito seu “primeiro livro”, *Histoire de la folie*, “por volta do final de seus anos de estudante, por volta de 1956-7”. (Elden, 2021, p. 182-183)

Este esforço deliberado de Foucault para distanciar-se de seus primeiros trabalhos nos leva a refletir sobre a presença de um “discurso antigo e silencioso” (Foucault, 1977, p. XV) em sua obra. Se considerarmos que sempre há um “resto não formulado de pensamento”, um “resíduo” ou um “segredo” (Idem, *ibidem*) que persiste, encontramos um campo fértil para explorar o discurso do jovem Foucault. Nossa hipótese é que esse resíduo, esse segredo que Foucault tentava silenciar, é a fenomenologia.

Em *Maladie mentale et personnalité*, Foucault adota uma abordagem fenomenológica da doença mental, influenciada por Karl Jaspers e Ludwig Binswanger, e fundamentada em uma relação intersubjetiva com o paciente. Esse aspecto da obra fica claro em diferentes trechos, como por exemplo: “A intuição (...) busca ver o mundo patológico com os olhos do doente ele-mesmo: a verdade que ela busca não é da ordem da objetividade, mas da intersubjetividade” (Foucault, 1954, p. 53-54). Foucault continua:

É preciso agora se colocar no centro dessa experiência; apenas compreendendo-a desde o interior será possível situá-la no universo mórbido das estruturas naturais constituídas pela evolução e os mecanismos individuais cristalizados pela história psicológica. (...) A intuição vai mais rápido e mais longe, quando ela consegue restituir a experiência fundamental que domina todos os processos patológicos (...). Ao mesmo tempo que ela dispõe sob um mesmo olhar as totalidades essenciais, a intuição reduz (...) essa distância de que se faz todo conhecimento objetivo: a análise naturalista concebe o doente com o distanciamento de um objeto natural; a reflexão histórica o guarda nessa alteridade que permite explicar, mas raramente compreender. A intuição (...) busca ver o mundo patológico com os olhos do doente ele-mesmo: a verdade que ela busca não é da ordem da objetividade, mas da intersubjetividade. (Foucault, 1954, p. 53-54)

Em contraposição, em *Naissance de la clinique* Foucault rejeita a noção fenomenológica de um “colóquio singular” entre médico e paciente, qualificando-a como uma “fantasia matrimonial” empobrecida e conceitualmente estéril. Ele se opõe à fenomenologia por sua incapacidade de captar as dimensões discursivas e históricas que estruturariam o saber e, portanto, a prática médica. Assim, o que começa como uma exploração da intersubjetividade no jovem Foucault evolui para uma crítica radical às limitações da fenomenologia e para a tentativa de estabelecer a arqueologia como uma anti-fenomenologia (Le Blanc, 2013).

Nossos contemporâneos veem neste acesso ao indivíduo a instauração de um “colóquio singular” e a mais rigorosa formulação de um velho humanismo médico, tão velho quanto a piedade dos homens. As fenomenologias acéfalas da compreensão mesclam a esta ideia mal articulada a areia de seu deserto conceitual; o vocabulário pobremente erotizado do “encontro” e do par médico-doente se esgota desejando

comunicar a tanto não-pensamento os pálidos poderes de uma fantasia matrimonial. (Foucault, 1977, p. XIII)

A despeito das tentativas de Foucault em romper com a fenomenologia ao longo da década de 1960, evidenciadas na reescrita do prefácio de *Histoire de la folie* em 1972 e nos confrontos diretos e indiretos com a fenomenologia em obras como *Naissance de la clinique* (1963), *Les Mots et les Choses* (1966) e *L'Archéologie du savoir* (1969), a fenomenologia continua a aparecer como uma das camadas discursivas da arqueologia. Em 1989, Gérard Lebrun já apontava para uma relação mais complexa do que uma simples ruptura entre arqueologia e fenomenologia, sobretudo no que refere à relação entre o *a priori* histórico arqueológico e o *a priori* transcendental fenomenológico, uma vez que ambos giram em torno das condições de possibilidade do conhecimento.

Citar a data do artigo de Lebrun é importante para situá-lo na recepção da obra de Foucault e ressaltar que ele foi escrito antes da abertura dos arquivos da década de 1950. Se pensarmos, na esteira do próprio Foucault, o arquivo não como “conjunto de discursos efetivamente pronunciados”, mas como “um conjunto que continua a funcionar, a se transformar através da história, possibilitando o surgimento de outros discursos” (Foucault, 2013, p. 145), as caixas de documentos, enquanto arquivos, guardariam a possibilidade mesma de fazer surgir outros discursos em torno de uma obra muitas vezes vista, revista, esgarçada, dando a falsa impressão de esgotamento. Portanto, o esforço desse artigo é o de investigar a relação entre Foucault e a fenomenologia na década de 1950 antes e depois da publicação dos manuscritos desse período, tendo como pretensão utilizar o método arqueológico contra Foucault — ou melhor: contra as pretensões foucaultianas de romper de forma seca, limpa e estéril com a tradição fenomenológica.

1/ Foucault e a fenomenologia antes dos manuscritos da década de 1950

Buscando “algum marco zero” possível a partir do qual examinar as “origens” da obra de Foucault, Marcos Nalli reporta à introdução à tradução francesa de *Traum und Existenz*, de Ludwig Binswanger, publicada em 1954, ao livro *Maladie mentale et personnalité*, também de 1954 e ao artigo “A pesquisa científica e a psicologia”, de 1957. O que Nalli encontra nesses textos é o interesse marcado de Foucault pela fenomenologia, levando-o a se indagar “como os rastros fenomenológicos vão sendo paulatinamente problematizados e apagados da filosofia foucaultiana, mediante a recorrência a elementos estruturalistas e/ou nietzschianos e também a elementos, paradoxalmente, fenomenológicos” (Nalli, 2009, p. 108). Com efeito, Nalli atribui a essa época da produção filosófica de Foucault a alcunha de “fase proto-arqueológica”,

qualificada como “um esforço fenomenológico que se pretendia ímpar e singular”, reconhecendo que “a relação Foucault-Fenomenologia é uma relação bem mais tensa do que parece e bem mais difícil de demarcar, dadas as suas sutilezas não anunciadas” (Nalli, 2009, p. 109).

O que interessa a Nalli é precisamente problematizar a *presença* da fenomenologia na arqueologia foucaultiana, colocando em questão seu apagamento e – sobretudo – a redução de seu papel a polo opositor, adversário ou parte contrária:

É evidente que o prenúncio, ou melhor, a conjectura do fim do homem como tema/problema do pensamento, como limite arqueológico-histórico da modernidade que ainda é a nossa, também é, de modo mais específico, uma aposta pelo fim histórico da fenomenologia como todas as filosofias do sujeito. Seria este um sinal de que, enfim, Foucault teria se liberado de toda a fenomenologia? Mas será que Foucault tinha tal pretensão? Será que um dos aspectos mais instigantes dessa relação voltada ao desaparecimento não reside justamente na tensão constante que ela implica? E que esse desaparecimento, mais do que um aniquilamento, deve ser pensado como esquecimento; naquele velho sentido presente tanto na fenomenologia quanto em Foucault, de que o esquecimento se faz fundamental? (Nalli, 2009, p. 114)

De fato, Guillaume Le Blanc também chama a atenção para esse “esquecimento” – não tanto *do* ou *no* próprio Foucault quanto, sobretudo, na recepção de sua obra – da fenomenologia, defendendo que “a arqueologia, longe de dissolver as coisas em nome de uma teoria positiva das regularidades discursivas, reativa o dilema da significação espalhada entre uma modalidade de apresentação, o visível, e o uma modalidade de representação, o enunciado” (Le Blanc, 2013, p. 381), uma problemática marcadamente fenomenológica. Assim, Le Blanc afirma que “Foucault nunca deixou de trabalhar no interior da fenomenologia”, engajando-se “em particular em uma compreensão culturalista do ato significativo” (Le Blanc, 2013, p. 374). Para além deste uso, Le Blanc identifica em Foucault quatro sentidos para o termo “fenomenologia”:
“1º/ Ela é uma análise das significações imanentes do vivido. 2º/ Ela é interpretada como uma filosofia transcendental que leva o conjunto das significações a um sujeito transcendental. 3º/ A fenomenologia é uma filosofia da totalização. 4º/ Ela permanece uma filosofia do *cogito*” (Le Blanc, 2013, p. 379).

Segundo Le Blanc, seria possível identificar uma “cena inaugural fenomenológica” (Le Blanc, 2013, p. 374) sempre à obra nos trabalhos de Foucault – e isso, de acordo com sua leitura, até seus últimos escritos, em especial um prefácio à tradução norte-americana de *O normal e patológico*, de Georges Canguilhem, escrito por Foucault em 1984 (Le Blanc, 2013, p. 373). Nas palavras de Le Blanc:

A cena fenomenológica inaugural fornece a Foucault um motivo fenomenológico consistente: de um lado, a significação deve ser retomada por ela mesma e governar as

descrições próprias; de outro lado, ela encontra seu nicho em uma cultura (o mundo ambiente), que é inteiramente atravessada por uma dissociação entre o enunciado e o visível, a palavra e a imagem. Não podemos defender, desde já, que Foucault se esforçou, ao longo de toda a sua obra, em construir a série de ato de significação-pertença a uma cultura-dissociação entre o enunciado e o vivido, a palavra e a imagem? (Le Blanc, 2013, p. 375)

Le Blanc pretende sustentar, a partir da identificação desse “motivo fenomenológico”, que “em função do lugar que [ele] ocupa no dispositivo arqueológico, (...) a arqueologia não pode funcionar senão como uma anti-fenomenologia ou, ao contrário, como um relançamento da fenomenologia. Mas em ambos os casos, a fenomenologia está bem tramada no interior da arqueologia” (Le Blanc, 2013, p. 375). Para tanto, Le Blanc fornece um exemplo privilegiado: o papel do “motivo fenomenológico” na vinculação estreita entre antropologia, o empírico e o transcendental, em *Les mots et les choses* (Le Blanc, 2013, p. 376). Trata-se do papel do vivido na temporalização da abertura do ser humano ao mundo por meio do trabalho, da vida e da linguagem:

(...) o vivido é, aos olhos de Foucault, a pequena máquina fenomenológica de guerra para passar abaixo desses originários [trabalho, vida e linguagem] e tentar, no fundo, por uma última manobra, situar-se no subsolo que os torna possíveis. (...) O vivido é uma primeira formulação de um originário que não cessa, no discurso fenomenológico, de recuar sempre mais, de se afastar ainda mais em um impensado que, longe de estar separado da antropologia, é seu contemporâneo mais exato. (Le Blanc, 2013, p. 376-377)

Se o vivido permanece em movimento na reconstrução e no esforço de situar historicamente as questões antropológicas, devemos nos perguntar: “Como situar a arqueologia fora do motivo fenomenológico se [este] parece regressar até o ponto de uma arqueologia? O que garante a exterioridade da arqueologia face à fenomenologia?” (Le Blanc, 2013, p. 377). A despeito dos esforços de Foucault em empreender uma “hipóstase do começo”, renunciando ao “sentido de origem absoluta” em prol da “relativização dos começos, dispersando-os em investigações circunstanciadas” (Idem, ibidem), o vetor fenomenológico de perfurar o solo rumo a um subsolo mais fundamental parece retornar na arqueologia, “prática que consiste em restituir o elemento de invisibilidade subterrâneo que dá conta das formas visíveis à superfície” (Le Blanc, 2013, p. 378).

Ainda que Foucault tenha buscado realizar não uma arqueologia das profundezas, mas da superfície, isso não bastaria, na leitura de Le Blanc, para separá-la da antropologia e, por extensão, da fenomenologia. Precisamente por isso e com esse objetivo surge o esforço, empreendido em *L'Archéologie du savoir*, de redefinir a “função arqueológica” enquanto “descrição do arquivo, ou seja, do conjunto de discursos efetivamente pronunciados”,

constituindo uma “leitura deflacionista da arqueologia [que] se pretende uma anti-fenomenologia” (Le Blanc, 2013, p. 378). Nas palavras de Le Blanc: “Foucault pretende explicitamente produzir uma arqueologia não fenomenológica dos enunciados, considerados nem como enunciações, nem como pressuposições, nem mesmo como entidades psicológicas ou lógicas” (Idem, ibidem).

Chega-se, assim, ao ponto máximo de ruptura com a tradição fenomenológica – em especial Husserl e Merleau-Ponty: eliminando toda referência a qualquer instância transcendental, Foucault pretende “circunscrever as funções da arqueologia como a observação das transformações de sentido dos discursos no seio de um arquivo”, valendo-se apenas das “unidades imanentes aos discursos eles-mesmos” (Le Blanc, 2013, p. 379). Não se trata, para Le Blanc, de “virar as costas para o método descritivo da fenomenologia”, mas modificar seu sentido e aplicá-lo para produzir um diagnóstico sobre o presente desde um ponto de vista culturalmente contextualizado (Idem, ibidem).

No entanto – e essa é a grande aposta de Le Blanc –, essa ruptura toma a forma de uma *fenomenologia negativa*, o que, no fim das contas, ainda quer dizer *um tipo de fenomenologia*:

Não mais do que uma filosofia negativa é uma negação da filosofia, mas ainda uma maneira de fazer filosofia sobre a ruína de uma ideia de filosofia, tampouco uma fenomenologia negativa implica uma negação pura e simples da fenomenologia, mas se refere ainda a uma maneira de praticá-la ainda que proclamando sua ruína. (Le Blanc, 2013, p. 380)

O esforço interpretativo de Le Blanc é impressionante sobretudo por situar no momento mais agudo da oposição de Foucault à fenomenologia certa recalitrância de seus motivos, movimentos e métodos. Com efeito, Le Blanc vai mais longe do que Nalli, uma vez que este último parece circunscrever a produtividade da fenomenologia no interior da arqueologia foucaultiana a um certo “esquecimento”; para aquele, ao contrário, trata-se antes de uma inversão, uma mudança de direção vetorial que acaba conservando, *malgré elle-même*, os contornos fundamentais daquilo mesmo que ela pretende negar.

Le Blanc não está sozinho nessa linha interpretativa. Décadas antes dele, Gérard Lebrun, ao examinar a presença e a produtividade da fenomenologia em *Les mots et les choses*, de Foucault, aponta como este parece explicitamente “tomar o contrapé dessas teses [fenomenológicas]” na intenção de “marcar que o pensamento que [a arqueologia] substitui em sua ‘configuração’ estava fadado a uma irremediável ingenuidade” (Lebrun, 1989, p. 33). Lebrun identifica dois traços fundamentais que concernem Foucault na caracterização da fenomenologia husserliana: a preocupação de *fundar* as pretensões e limites do conhecimento (e da lógica formal, em particular) a partir de uma reflexão transcendental e a tarefa de *desvelar*

a presença indefinida do transcendental no empírico (Lebrun, 1989, p. 43). Essa segunda característica é o que permite que Foucault inscreva – não sem muita controvérsia – a fenomenologia no horizonte da antropologia, problemática que Lebrun resume da seguinte maneira: “O nascimento de novas positivities (vida, trabalho, linguagem) que determinam o ser humano de parte a parte coloca, com efeito, o problema de saber como esse ser inteiramente naturalizado pode sustentar ele mesmo um discurso que seja verdadeiro” (Lebrun, 1989, p. 43).

Nesse sentido, já Lebrun identifica um resquício de permanência positiva da fenomenologia na obra foucaultiana posterior, que contraria a leitura segundo a qual a arqueologia foucaultiana tenha se erigido fundamentalmente *contra* a fenomenologia, em oposição *radical* a ela e de maneira a não aceitar qualquer traço fenomenológico em sua constituição – leitura que se justificou, historicamente, no esforço de Foucault em reescrever passagens de suas publicações e até impedi-las, como mencionado na Introdução deste artigo. Trata-se, para Lebrun, do “enraizamento na facticidade (o que Husserl historicamente nunca concedeu), [e da] circularidade do transcendental e do empírico tal como a encontramos em Merleau-Ponty; eis o que torna a fenomenologia indispensável arqueologicamente, e exemplar” (Lebrun, 1989, p. 45).

De maneira ainda mais direta, Lebrun identifica “uma afinidade, ao menos retórica, entre fenomenologia e arqueologia” (Lebrun, 1989, p. 48). Na verdade, a análise de Lebrun parece sugerir bem mais que isso, afirmando que “valeria a pena se perguntar como e até que ponto Foucault acaba reutilizando a tópica da fenomenologia e retomando sua tarefa de varredura dos pressupostos” (Lebrun, 1989, p. 49). Donde a provocação:

Deve-se esquecer que “*a priori* histórico” é uma expressão de origem husserliana, e a força que a palavra “arqueologia” exercia sobre Husserl? Como não ser impactado, também, pela semelhança entre a redução fenomenológica e a posição de retirada e de neutralidade que adota o arqueólogo? Quando Foucault se prepara para fazer aparecer como ingênua, descuidada de seu lugar, o próprio pensamento que vivia de desarmar as armadilhas da “ingenuidade”, não é ele, afinal de contas, “o último fenomenólogo” (...)? (...) Por que não dar um passo a mais? O maior ensinamento da fenomenologia – para quem chega a tomar o máximo recuo relativamente às “evidências” – seria a impossibilidade da fenomenologia. (Lebrun, 1989, p. 48)

Se Lebrun se vê capaz de reconhecer que “não é, portanto, impossível que Foucault tenha mobilizado a contribuição da fenomenologia no próprio livro em que dela se despedia sem cerimônia” (Lebrun, 1989, p. 50), a publicação recente de alguns dos manuscritos da década de 1950 torna ainda mais fecunda e produtiva essa interpretação.

2/ Fenomenologia e psicologia: uma reinterpretação

A complexidade da relação entre arqueologia e fenomenologia exige um passo atrás. Ao demarcarmos, ainda que para fins estritamente didáticos, a década de 1960 como o corte temporal de emergência do “primeiro Foucault”, uma parte essencial de sua obra – ao menos para a tarefa de compreendermos as tensões relativas à fenomenologia – é desprezada. No ato apressado de confinar a contenda entre Merleau-Ponty e Foucault nos ditos e não ditos de *Naissance de la clinique* implica o risco de perdermos aquilo que seriam as condições mesmas de possibilidade desta obra.

Trata-se, portanto, de reavaliar o período dito “protoarqueológico” (Nalli, 2006, p. 19) à luz da profusão de novas publicações movidas pelas incursões nos manuscritos foucaultianos da década de 1950. O encontro com este suposto “Foucault antes de Foucault” (Sabot, Ayala-Colqui, 2021) tem causado abalos no trabalho de recepção que se refletem não apenas na mencionada quantidade de publicações, como também – e talvez sobretudo – na revisão da “classificação” dos “períodos” da obra foucaultiana.

A partir do trabalho arquivístico, tem vindo à tona o fato de que Foucault, antes de enfim apresentar *Folie et déraison* e o trabalho sobre a *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, de Kant, como tese maior e menor, respectivamente, para obtenção do grau de doutor em filosofia, preparava dois trabalhos bastante distintos desses: sua tese maior seria consagrada ao problema do mundo na fenomenologia de Husserl, ao passo que sua tese menor consistiria num comentário de *Traum und Existenz*, de Binswanger². A despeito da publicação posterior de uma longa introdução ao livro do psicólogo suíço, o volume extraído dos trabalhos preparatórios doutorais de Foucault, recentemente publicado sob o título *Binswanger et l'analyse existentielle*, apresenta uma leitura significativamente distinta daquela publicada ainda como introdução à tradução de Jacqueline Verdeaux.

O esboço de tese maior, por sua vez, publicado sob o título *Phénoménologie et psychologie*, evidencia no jovem Foucault, *agrégé* e professor em Lille, um movimento bastante explícito de retorno a Husserl, após ter sido aluno de Merleau-Ponty no ano acadêmico de 1947-1948, tendo assistido em especial o curso *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Maine de Biran et Bergson*. Àquela altura, o problema que inquietava Foucault – e que parecia

² Segundo Stuart Elden, esses dois esforços sucederam ainda outra empreitada anterior: a escrita de uma tese sobre o problema das ciências humanas nos pós-cartesianos e outra sobre a noção de cultura na psicologia de sua época (Elden, 2021, p. 28). As teses seriam elaboradas sob a supervisão de Henri Gouhier, e com o acompanhamento próximo de Paul Mazon. Esse projeto, iniciado sob os auspícios de uma bolsa da Fondation Tiers em 1951, foi abandonado no ano seguinte, com a ida de Foucault para a faculdade de letras da Universidade de Lille, onde ele lecionou no curso de psicologia, até 1955 (Elden, 2021, p. 28-29).

dirigir, inclusive, seu interesse pela psicologia – consistia na questão da *experiência de si em geral*.

Segundo Foucault, “o ser humano tem (...) duas maneiras de fazer a experiência de si mesmo” (Foucault, 2021b, p. 14), sendo a primeira “no interior desse espaço onde o mundo assume para ele sua significação”, “onde o mundo tem um rosto, esse rosto que o ser humano reconheceu na entrada do jogo, pois em todos os tempos soube que era o seu próprio” (Idem, *ibidem*), e a segunda consistindo em “se totalizar como conteúdo efetivo” e compreendendo-se “não mais como essência concreta, mas como *objetividade abstrata* no horizonte do universo” (Idem, *ibidem*). A tensão da experiência se dá entre dois polos diametralmente opostos: o da origem, a *essência concreta* que emerge como fundamento do mundo a partir da subjetividade, e o da destinação teleológica, essa *objetividade abstrata* que se verifica no resultado das ações no mundo, face às quais o indivíduo sempre guarda certo grau de alienação, de incapacidade de reconhecer-se e apropriar-se plenamente.

Desde pronto o filósofo anuncia que é preciso buscar um caminho intermediário, pois o ser humano é “mais real do que a essência concreta que ele descobre em seu mundo nascente e mais efetivo do que a objetividade abstrata que ele decifra nos resultados de seu trabalho” (Foucault, 2021b, p. 15). Seria preciso, portanto, buscar ali, “a meio caminho entre o sonho e a linguagem”, onde estaria o ser humano: no “nó de expressão, que transcreve as linhas imaginárias do seu mundo concreto nos contornos do universo objetivo, e que se realiza como objetividade concreta” (Idem, *ibidem*). Tarefa ingrata, uma vez que “esse ponto central onde o ser humano se faz escapa incessantemente ao olhar” (Idem, *ibidem*), inscrevendo em toda busca pela essência da experiência humana em geral o risco de se enredar na armadilha de tomar por totalizante a perspectiva parcial e limitada de apenas um desses polos.

É precisamente isso, essa redução unilateral, que Foucault diagnostica na tradição da psicologia, essa disciplina que se oferece a nós como caminho para responder à questão sobre a experiência em geral. Nas palavras de Foucault:

A tradição atribuía duas formas de expressão à experiência psicológica, e reconhecia a cada uma delas uma fonte independente: a introspecção, cujos diversos níveis recobriam o domínio concreto da consciência de si; e a observação objetiva, cujas formas científicas se destacavam do fundo da experiência do mundo. Numa, a psicologia buscava seu fundamento filosófico; noutra, sua justificação científica. A situação era clara, mas era uma situação de *álibi*: a psicologia não estava nunca ali onde se suspeitava estar. (Foucault, 2021b, p. 13)

No caso da psicologia, a dicotomia polarizadora mencionada acima assume um caráter problemático, visto que “sua história real nunca foi dividida entre esses dois domínios”, ao

ponto de Foucault afirmar que a historiografia dessa disciplina “sempre negligenciou essa escansão” (Foucault, 2021b, p. 13). Essa reconstrução histórica da psicologia enquanto disciplina explicita uma tensão – talvez uma contradição – epistemológica entre naturalismo e idealismo que encapsula esse saber numa dicotomia cuja parcialidade dos polos não se resolve em sua compatibilização: o que a pergunta pela experiência tem em seu horizonte é o ser humano, que não apenas não pode ser reduzido quer à dimensão da interioridade, quer a uma objetividade exteriorizada de maneira alienante, como tampouco resulta da adição de ambos.

Nesse sentido, o esforço de Foucault em aproximar *fenomenologia* e *psicologia* – ao menos na primeira metade da década de 1950 – deve ser compreendido a partir da visada dessa indagação antropológica, a saber: a questão *o que é o ser humano?* Com efeito, mesmo a mudança de rumo de sua tese menor que, como se sabe, acabou se tornando um estudo sobre a antropologia kantiana parece confirmar essa leitura³. Assim, Foucault busca no diálogo entre fenomenologia e psicologia um caminho para superar o déficit antropológico que nos condena a pensar ou bem o ser humano mítico do idealismo intimista, ou bem o ser humano alienado do objetivismo exteriorizado. Para Foucault, ambas as abordagens convergem, no plano epistemológico, ao participarem de um mesmo combate: a luta contra a mistificação das abstrações e idealizações e a busca por uma melhor compreensão da relação entre ser humano e natureza.

Com respeito à psicologia, escreve Foucault:

Todo o “espírito” da psicologia, a maneira pela qual ela se dá o sentido segundo o qual ela é instituída, reivindica justamente sua vocação “desmistificadora”. Longe de ser a exegese do mito do homem, longe de percorrer o espaço imaginário onde este encerrou a experiência de si mesmo, a psicologia não seria, em sua direção mais justa, o labor por meio do qual o homem encontra sua inserção na natureza e seu status de objetividade no mundo? (Foucault, 2021b, p. 27)

Ora, não seria precisamente este o trabalho da fenomenologia husserliana, na tentativa de reconstruir os fundamentos da ciência contemporânea? Para Foucault, a reflexão crítico-epistemológica de Husserl contribui para a desmistificação com uma atitude de “naturalização”, a partir da qual a relação entre vivência e verdade podem aparecer sob nova luz, o que se faz

³ Adicionalmente, Elden (2021, p. 32-35) faz menção a um manuscrito, intitulado “*Connaissance de l’homme et réflexion transcendente*”, de datação imprecisa, que corresponderia ou bem ao curso ministrado por Foucault em Lille no ano acadêmico de 1952-1953, ou bem a um curso ministrado na École Normale Supérieure de Paris, em 1953-1954, hipótese esta sustentada pela reminiscência de Daniel Defert. No manuscrito, Foucault se dedica à discussão sobre a emergência da antropologia desde a filosofia clássica – com seus interditos e não-ditos – até o início do século XX, acrescentando a tensão do “fim da antropologia” em chave nietzschiana. A eventual preparação e publicação deste manuscrito fornecerá material suplementar para a ampliação dos estudos sobre a produção foucaultiana da década de 1950, e em especial sua relação com a fenomenologia.

possível segundo a noção de “ato de consciência” articulada por Husserl. Na análise de Foucault:

O ato de consciência não consiste senão em dar-se uma segunda vez o que já era dado sem ele, mas dá-lo sob a forma de uma finitude definida no nível das condições psicológicas de sua operação. Isso significa que a consciência não pode pretender fazer a unidade do vivido e do conhecido, nem articular na experiência concreta [o] lógico e [o] psicológico. (...) [O ato de consciência] não encontra outro lugar senão aquele de um evento, de um fato inessencial e contingente ao longo do qual o conhecido se encontra vivido, mas sem que nada jamais seja atenuado de sua diferença de essência. (Foucault, 2021b, p. 47)

A radicalidade do projeto husserliano consiste, para Foucault, em situar-se além da falsa oposição entre logicismo e psicologismo e abrir a possibilidade de se levar a sério a consciência sem reduzi-la a uma operação vazia e derivada, concebendo-a, antes, “em seu conteúdo efetivo (...) [por meio do qual] ela se ultrapassa rumo a um horizonte de virtualidade” (Foucault, 2021b, p. 54). É precisamente no nexo desse horizonte virtual que Foucault localiza a emergência da noção fenomenológica de mundo:

(...) à noção psicológica de atos homogêneos agindo sobre uma série de conteúdos descontínuos, Husserl substitui uma noção original de atos heterogêneos, anunciando sua necessidade de uma maneira específica, mas englobando, a cada momento de sua efetuação, o horizonte inteiro de seus conteúdos virtuais. Não é mais possível, portanto, conceber mesmo de maneira ideal as regras dessa atividade, ou os objetos que ela produz, como inteiramente dados na transparência de uma consciência infinita. Um mundo como aquele da aritmética recusa por necessidade de essência uma totalização, que seria como o discurso exaustivo da verdade. (Foucault, 2021b, p. 55)

A descoberta preciosa e radical da fenomenologia consistiria, para Foucault, na unidade entre vivido e conhecido, que emerge quando nos detemos sobre a estrutura dos atos de consciência e deixamos de pressupô-los como operações transparentes, inessenciais, assumindo-os em sua diversidade e heterogeneidade. O deslocamento se daria na renúncia a uma visada homogênea em prol da assunção de suas distinções de conteúdo; a ausência de medida totalizante e unificadora para a relação entre atos e conteúdos de consciência faria emergir um horizonte de relação que dissolveria o corte, a separação inflexível entre vivência e conhecimento. O horizonte virtual de transcendência da visada da consciência para além dos conteúdos que constituem seus atos intencionais se desvela na ancoragem finita e situada da própria consciência que os dirige; a condição de possibilidade e a fundamentação da verdade desses atos não podem, portanto, prescindir de um mundo que lhe sirva de base.

Nesse sentido, Foucault afirma ser “na elucidação transcendental do sentido de ser no mundo [que] a fenomenologia encontrou seu sentido e sua vocação” (Foucault, 2021b, p. 213). Da necessidade das essências que regem o mundo, a fenomenologia se desloca rumo à

interrogação sobre a possibilidade de ser no mundo. Será a partir dessa herança, desse legado de questões, que Foucault proporá, nas palavras de Sabot, “uma interrogação sobre o duplo-sentido da vida, (...) tomada na distância e na ambiguidade do *vital* e do *vivido*, do biológico e do biográfico” (Sabot *apud* Foucault, 2021b, p. 374), no interior da qual “a fenomenologia se deixa vislumbrar ela mesma como retomada do projeto de uma crítica dos fundamentos da psicologia (Sabot *apud* Foucault, 2021b, p. 377), e também é “chamada a aprofundar a crítica fundacional e uma crítica *transcendental* do psicologismo e de seus fundamentos antropológicos” (Sabot *apud* Foucault, 2021b, p. 378).

Da fenomenologia husserliana, portanto, Foucault se apropria dos elementos que o permitem criticar, a um só tempo, as derivas da psicologia de seu tempo tanto rumo ao naturalismo empírico (positivista, cientificista), quanto a uma antropologia do vivido (idealista, metafísica). Encontramos o desenvolvimento dessa dupla crítica em *Binswanger et l'analyse existentielle*, esboço de tese menor de Foucault à época. Nesse texto, Foucault reconhece o mérito da psicanálise freudiana ao ter dissipado “o mito de uma doença definida como déficit orgânico, sem transtorno de função nem origem numa lesão” e recusado “de uma vez por todas o tema de uma doença-milagre ou de uma doença-simulação, aparecendo nas fronteiras ‘da alma e do corpo’, sem pertencer totalmente nem à sequência orgânica, nem ao sistema psíquico” (Foucault, 2021a, p. 13-14). A análise dos sintomas histéricos por Freud exigiu “deslocar o limite conceitual que a tradição metafísica havia traçado entre a alma-substância e o corpo-substância; e, ao mesmo tempo, apagar o caráter de oposição absoluta que marcava por definição esse limite” (Foucault, 2021a, p. 14).

Em *Binswanger et l'analyse existentielle*, portanto, vemos a reiteração de um dos *Leitmotive* característicos da década de 1950 nos escritos foucaultianos: a busca por um caminho alternativo à oposição idealismo-materialismo, corpo-alma; uma alternativa ao dualismo, quer seja ele substancial, quer epistêmico. Um questionamento inserido no contexto – vale lembrar – de sua preocupação antropológica de base, ou seja, da investigação em torno da questão *o que é o ser humano?* A psicologia, no interior desse quadro, emerge como caso privilegiado para o trabalho da tensão entre a novidade da sintomática psicanalítica e o esquema antropológico que parece não ser capaz de lhe abarcar: “Cada esforço por articular os transtornos funcionais e as significações históricas se embaraçava no postulado de que a verdade do ser humano se esgota em seu ser natural e que, em consequência, esse ser natural define para o ser humano a norma de sua vida e a regra de sua história” (Foucault, 2021a, p. 16).

A novidade freudiana faz com que não seja “possível conservar uma antropologia da vida como fundamento implícito da unidade psico-corporal, e como pressuposto de uma psicologia do ser humano total” (Foucault, 2021a, p. 17). Por outro lado, a psicanálise também explicita os limites do paradigma naturalista, como explica Foucault:

Destacada do horizonte evolucionista que encerra a reflexão histórica, a análise freudiana se apresenta como uma análise do vivido num estilo irreduzível àquele das ciências da natureza. (...) ela descreve um movimento de significações, um deslocamento de seu conteúdo, uma crônica de sua aparição que não podem ter sentido senão no nível do vivido, permanecendo sem significação no nível do vital. (Foucault, 2021a, p. 18)

No entanto, a atitude ambígua e por vezes indecisa de Freud com relação às ciências da natureza – em cujo conjunto ele por vezes busca situar a psicanálise – leva Foucault a examinar em que medida a alternativa binswangeriana de uma psicologia fenomenológica consiste numa candidata melhor à tarefa de fornecer um caminho que escape ao dualismo e à parcialidade das reduções subjetivista e objetivista.

Foucault vê Binswanger propondo “uma psicologia eidética como ciência da consciência, (...) uma descrição das significações oposta à explicação causal das condições, (...) o fundamento da consciência natural na explicitação do sujeito absoluto” (Foucault, 2021a, p. 19), a qual Foucault define segundo uma duplicidade: uma dimensão estática, que situa a essência no interior do vivido, na “apreensão dessa estrutura que confere sua unidade de sentido a vivências cuja unidade brumosa se dá imediatamente sob figuras diversas” (Foucault, 2021a, p. 23); e uma dimensão dinâmica, “uma descrição genética da maneira como essas vivências se articulam umas nas outras, e cuja unidade essencial se torna finalmente aquilo que ela é”, buscando “acompanhar e retrair a evolução temática do vivido, do qual cada fase é um momento eidético de uma unidade significativa sempre mais rica” (Foucault, 2021a, p. 24).

É com base nessa duplicidade não-dual e não-excludente que Foucault identifica em Binswanger o passo da consciência ao corpo, ancoragem encarnada da habitação humana do mundo:

O corpo deve ser reconhecido (...) como campo de motivações onde a consciência não encontra seu corpo senão como aquilo através de que ela se dirige rumo ao mundo que a circunda; o sentido do corpo não deve ser lido – como obstáculo, como meio e instrumento, ou como tema de sacrifício – por meio do estilo segundo o qual a consciência se relaciona com o mundo. Quanto a esse mundo onde o corpo parece encontrar seu lugar, sua origem ou seu fundamento, esse mundo não é, com efeito, um universo de causas, mas um mundo de motivos (...). (Foucault, 2021a, p. 25)

A psicologia intervém sobre as concepções fenomenológicas de “corpo” e de “mundo” como que para anunciar – ou denunciar – seus limites. Isso porque “as significações que

encontramos na experiência patológica não se desdobram a partir de um mundo que já está lá, ou ainda, se elas trazem consigo a pressuposição de um mundo, é aquela de um outro mundo que é um não-mundo” (Foucault, 2021a, p. 27). A tarefa que se impõe à análise existencial consiste, portanto, em dar conta dos desafios trazidos pela experiência psicopatológica às formulações fenomenológicas, uma vez que a experiência da consciência enferma parece implicar que “o mundo não é mais pressuposto, mas excluído por meio do corpo” (Foucault, 2021a, p. 28).

Com efeito, o tipo de experiência que caracteriza a psicopatologia parece pôr em causa a descrição fenomenológica dos atos intencionais da consciência:

(...) [trata-se de uma] irrupção no vivido de estruturas massivas que o sujeito não pode sequer reconhecer como vividas por ele mesmo e que remete a alguma outra existência misteriosamente insinuada nele mesmo, desencadeando processos psíquicos e todo um enxame de impressões que suscitam outra virada, um novo ponto de partida na existência, uma transposição num segundo mundo; queda da existência que afunda em modos vegetativos de sobrevida e que, ao cabo da demência, se abandona à causalidade dos processos orgânicos. (Foucault, 2021a, p. 32)

O corpo que emerge na psicopatologia demanda, portanto, uma abordagem outra que aquela proposta pela fenomenologia: “O conteúdo dialético da experiência mórbida – e a urgência das contradições que ela envolve – exige um outro estilo de análise (...), é preciso ter acesso agora à verdade da existência” (Foucault, 2021a, p. 35). Trata-se, portanto, de suplantar o déficit ontológico e existencial da fenomenologia husserliana⁴.

Não sendo possível, nos limites deste artigo, aprofundarmos o exame do caminho perseguido por Binswanger, nos contentaremos em apontar que a *Daseinsanalyse* se afasta da fenomenologia na medida em que “cessa de se desenvolver como gênese das significações”, “extraí o fundamento absoluto [das] estruturas [existenciais]” e busca retomar “o movimento pelo qual a existência ultrapassa de pleno direito os limites de sua existência no mundo para se ligar além do mundo com os laços de uma existência comum” (Foucault, 2021a p. 127). Com efeito, nisso parece consistir, para Foucault, todo o projeto de Binswanger:

Construir uma psicopatologia social tem precisamente por objetivo arrancar a reflexão sobre o homem a todas essas “posições de retração da compreensão” (...) segundo as quais a existência humana é englobada em modos da substância orgânica. Dar à totalidade humana um sentido radicalmente diferente daquele que se dá, no nível da reflexão naturalista, aos reflexos, aos comportamentos, às condutas, concebê-la como esse fundamento a partir do qual é absolutamente possível uma liberdade aberta à verdade, é ultrapassar definitivamente o horizonte naturalista e é, para Binswanger, ir

⁴ Com efeito, Elden vê o interesse de Foucault em Binswanger “tanto [na] demonstração da prática da *Daseinsanalyse*, mas mais significativamente por mostrar as relações entre ontologia e antropologia em seu pensamento como um todo” (Elden, 2021, p. 37).

ao encontro dos fundamentos de todo conhecimento sobre o humano. (Foucault, 2021a, p. 141)

Com Binswanger, “[o] universo psicológico do doente é vislumbrado do ponto de vista das formas de sua liberdade e da maneira pela qual sua liberdade radical se projeta em tal ou tal forma de existência” (Foucault, 2021a, p. 142). Com isso, o mundo sobre o qual se projeta o sujeito existente se constituirá em referência e relação ao mundo sobre o qual se projeta a comunidade humana como um todo, segundo a ênfase imposta por Binswanger na intersubjetividade enquanto horizonte mais fundamentalmente constitutivo da existência humana.

Contudo, Foucault situa precisamente aí a aporia do projeto de uma psicologia existencial: embora a experiência do corpo doente seja abordada com a preocupação e o cuidado de lhe conferir dignidade, conteúdo positivo e evitar tratá-la como mero avesso da experiência psíquica dita normal, Binswanger só teria sido capaz de tematizá-la remetendo-a ao terreno homogêneo e ideal da experiência em geral, de uma experiência de coexistência dentre outras e como qualquer outra. No fim das contas, a *Daseinsanalyse* parece pressupor a mesma totalidade idealizada que se tratava, para Foucault, de evitar na busca pela compreensão adequada da experiência humana⁵.

Entretanto, o exemplo de Binswanger parece desempenhar, para Foucault, um papel ainda mais significativo e exemplar: talvez não seja mais o caso de insistir na tentativa de encontrar um fundamento original, talvez o que devemos aprender com Binswanger seja precisamente o limite de impossibilidade de uma ontologia que dê conta da experiência em geral; sua psicopatologia existencial apareceria, assim, como a última – talvez a melhor – tentativa de dar conta da experiência humana escapando da redução naturalista e objetificante, mas sem contudo lograr o mesmo sucesso em evitar cair na armadilha das idealizações totalizantes.

Tudo somado, o percurso abandonado por Foucault após o esboço de suas duas teses originais – *Phénoménologie et psychologie* e *Binswanger et l'analyse existentielle* – parece testemunhar uma frustração do filósofo com respeito à possibilidade de se servir da fenomenologia como ponto de partida e inspiração para o movimento de construção de uma nova antropologia – cujo horizonte talvez permaneça nos comentários sobre a antropologia

⁵ Também aqui ressoa a recepção, por parte de Foucault, da obra de Heidegger. Segundo Stuart Elden, Heidegger também havia criticado a *Daseinsanalyse* “porque ele sentiu que Binswanger não estava interrogando suficientemente a questão ontológica do ser, e permanecia no nível ôntico das características de entes particulares” (Elden, 2021, p. 37)

kantiana, apresentada enfim como tese menor em 1961, quando de sua obtenção do título de doutor na Sorbonne. O que a redescoberta e a publicação desses textos nos convida a pensar é o que isso implica para a compreensão do projeto arqueológico.

3/ Um horizonte de reavaliação

Se mesmo antes da publicação dos textos examinados na seção anterior já encontramos, como vimos mais acima, leituras que rastreiam a presença da fenomenologia na obra foucaultiana – e isso mesmo nos momentos em que a tomada de distância parecia maior, no limite da ruptura e da negação radical –, com a aparição do material extraído do espólio de Foucault correspondente aos anos 1950 o interesse por essa relação se ampliou e se aprofundou.

Não seria possível, nos limites deste artigo, dar conta da profusão de estudos que têm sido publicados nos últimos anos sobre o tema, à luz das novas obras publicadas de Foucault. Contudo, cabe destacar o trabalho de edição, comentário e recepção que o exame dessa parte do arquivo engendrou, de maneira a exemplificar certos rumos que vêm se constituindo na recepção foucaultiana.

Nesse sentido, destaca-se o papel de Philippe Sabot na organização desse material e na sua recepção. Num texto de 2023, intitulado *Michel Foucault in the 1950s: Beyond Psychology towards Radical Ontology*, Sabot situa o esforço de Foucault em *Phénoménologie et psychologie* no sentido de propor um retorno à fenomenologia – digamos – ortodoxa ou husserliana face não apenas às tradições rivais como marxismo e hegelianismo – influentes na paisagem intelectual francesa da década de 1950 –, mas também face às reapropriações francesas – digamos, heterodoxas – da própria fenomenologia, marcada por certa virada existencialista.

Nas palavras de Sabot:

(...) onde Sartre desenvolve uma leitura ontológica da fenomenologia marcada pela descoberta conjunta de Husserl e Heidegger (...), Merleau-Ponty usa a fenomenologia para revisar as pretensões científicas da psicologia, reconduzindo-as ao solo concreto de uma experiência “ante-predicativa” onde sentido e experiência vivida estão entrelaçados. Foucault se serve dessas duas tendências disponíveis da fenomenologia francesa para propor, a seu turno, uma crítica da psicologia que leva à questão do sentido de ser no mundo. (...) A distinção iniciada aqui entre o “verdadeiro sentido” da fenomenologia (carregado pelo pensamento de Husserl) e sua versão inautêntica desenvolvida pelo existencialismo francês (Sartre e Merleau-Ponty) é operativa para compreender a relação de Foucault com o pensamento de Husserl nos anos 1950. (Sabot, 2023, p. 59)

O próprio gesto foucaultiano de aproximar – no limite da identificação – as versões sartreana e merleau-pontyana da fenomenologia é testemunha do grau de comprometimento de Foucault com uma prática fenomenológica estrita e rigorosa, na esperança de nela encontrar um

caminho para tematizar de maneira mais satisfatória os fenômenos da psicopatologia, que ocuparam parte significativa de sua formação (Elden, 2021, p. 7). Segundo Sabot, o interesse de Foucault pela fenomenologia se devia à “promessa dessa nova atenção para uma gênese vivida dos significados, irreduzível a qualquer ancoragem na psicologia positiva ou na psicanálise (considerada sob seu aspecto evolucionista)” (Sabot, 2023, p. 60), a qual não seria, no entanto, cumprida nos limites do pensamento husserliano, uma vez que embora a fenomenologia descreva “a maneira pela qual o sentido nasce para o sujeito em sua relação com o mundo” (Idem, ibidem), ela “reconduz a gênese dos significados à descrição de um mundo já dado” (Sabot, 2023, p. 61), sendo necessário, portanto, tematizar diretamente esse mundo, desde uma perspectiva ontológica.

Em convergência com a análise apresentada na seção anterior, Sabot vê Foucault contrastando, por um lado, a crítica fenomenológica à tendência naturalizante da psicologia pretensamente científica e, por outro lado, a crítica – também fenomenológica – contra o fundacionismo antropologizante encontrado na psicologia existencial de Binswanger. Na direção contrária, Elisabetta Basso situa a crítica de Foucault à fenomenologia, na medida em que ela continua assombrada pelo problema de como a verdade pode emergir no conhecimento (Basso, 2023, p. 79); por outro lado, a filósofa italiana ressalta que Foucault reprova, na psicologia existencial de Binswanger, o fato de “a experiência do outro acabar sendo concebida como a condição ontológica-existencial da qual a experiência patológica é privada”, o que denuncia “uma ambivalência entre a abordagem metodológico-clínica da *Daseinsanalyse* e sua fundamentação teórica” (Basso, 2023, p. 82), um imbróglgio que só seria resolvido por meio da crítica radical da deriva antropológica na fenomenologia (Basso, 2023, p. 84).

Na retomada foucaultiana da fenomenologia, trata-se de mostrar que “o verdadeiro sentido da fenomenologia não pode se resolver numa simples crítica da psicologia”, devendo ser complementada com o passo adicional da reflexão sobre a “essência do vivido”, de modo a “abrir a problemática transcendental do ‘mundo’ e (...) [indicar] sua radicalidade ontológica, para além de tentativas de psicologizar a consciência e também para além de uma filosofia do conhecimento” (Sabot, 2023, p. 62); trata-se, em suma, de desenvolver uma investigação ontológica que “leve o tema do transcendental a sério, em vez de permitir que ele seja confiscado por uma teoria do conhecimento cujo horizonte não é o ‘mundo’, mas a ‘natureza’” (Idem, ibidem).

Assim, Sabot oferece uma síntese do que seria, a partir de *Phénoménologie et psychologie*, o “projeto fenomenológico” de Foucault:

Em vez de pressupor o sentido do mundo como um dado, e sua verdade como já realizada, esse sentido precisa ser descoberto nos fenômenos que o constituem. A operação de desmistificação “arqueológica” que caracteriza a empreitada fenomenológica caminha, portanto, de mãos dadas com uma requalificação radical da fenomenalidade. O fenômeno não fenomenaliza um ser que pré-existe e do qual ele seria a manifestação temporária e parcial. A fenomenologia corresponde, antes, segundo Foucault, a essa abordagem para a qual o sentido do fenômeno não é mais pressuposto, mas mostrado em sua própria constituição. Nessas condições, o mundo ele mesmo não é uma essência escondida para além dos fenômenos. Ele toma a forma da estranheza do que é dado na opacidade de sua própria aparência. (Sabot, 2023, p. 63)

Essa concepção peculiar de fenomenologia, que podemos chamar propriamente de foucaultiana, encontra sua extensão, segundo Sabot, “no próprio projeto da arqueologia, conferindo-lhe uma orientação fenomenológica” (Sabot, 2023, p. 67). Em certo sentido, “a matriz ontológica da história da loucura é ela mesma o resultado da leitura proposta por Foucault da fenomenologia transcendental”, levando adiante “a crítica fenomenológica da atitude natural’ e propondo uma “conversão” do olhar, convidando-nos a “nos voltarmos à abertura constituinte que torna possíveis [o constituído e o compartilhado] e tomar a linguagem dessa constituição (em vez da linguagem constituída e sedimentada do conhecimento positivo), que é a linguagem do ser em si como puro movimento de doação (e não substância ou substrato ontológico)” (Sabot, 2023, p. 67).

Para o desenvolvimento futuro dessa reinterpretação das décadas iniciais da produção de Foucault, no entanto, é preciso proceder com certa cautela. A despeito do – mais que justificado – entusiasmo provocado pela publicação de parte dos manuscritos da década de 1950, deve-se levar em conta, para além de seu conteúdo, sua forma e seu estatuto: no fim das contas, são textos inacabados, elaborados em circunstâncias as mais diversas – de projetos de tese a notas de curso, de esboços de livro a esforços de clarificação de Foucault para si mesmo com vistas à tarefa docente de se ver face aos seus alunos e de explicar-lhes conceitos fundamentais no quadro de um currículo disciplinar etc.

A tarefa de reavaliação que se abre para nós deve, portanto, seguir a “nota de cautela” sugerida por Stuart Elden, Orazio Irrera e Daniele Lorenzini:

(...) há diferenças significativas entre um livro que [Foucault] publicou, uma entrevista que concedeu e uma aula que ministrou. Um texto que ele escolheu não publicar tem um estatuto completamente diferente de um que ele optou por publicar. Na parte final de sua carreira, há hoje por vezes a tendência de tratar os cursos do Collège de France como equivalentes a seus livros, mas devemos sempre ter em mente que os textos e as aulas não publicados de Foucault, embora possam ser um suplemento valioso à sua obra publicada, não são de forma alguma substitutos. Isso é talvez ainda mais verdadeiro para o material da primeira parte de sua carreira. Alguns desses textos foram escritos para auto-clarificação mais do que qualquer coisa, abandonados porque Foucault escolheu seguir em outra direção, ou então direcionados a pequenas audiências ou a estudantes. (Elden, Irrera, Lorenzini, 2023, p. 12)

Coda

A publicação de manuscritos inéditos de Foucault, especialmente os da década de 1950, expõe uma curiosa contradição: a despeito de Foucault ter afirmado que não deixaria manuscritos para a posteridade, como lembrado por Stuart Elden e romanceado por Hervé Guibert, o atual cenário de publicações traz um movimento contrário, à revelia do autor. Esses textos, agora disponíveis, nos forçam a revisitar aspectos fundamentais de seu pensamento, com destaque para sua relação com a fenomenologia – o resíduo que Foucault tentou, em muitos momentos, apagar.

Se, na década de 1960, Foucault buscou uma ruptura explícita com a fenomenologia, apontando sua insuficiência para a tarefa de tematizar historicamente o ser humano, o material dos anos 1950 sugere que essa separação talvez não tenha sido tão peremptória. Sua obra inicial demonstra uma incômoda proximidade com a fenomenologia, seja por meio de seu relativo entusiasmo com a psicologia existencial de Binswanger, seja – de maneira ainda mais radical – por seu projeto de retorno à “verdadeira” fenomenologia husserliana, reelaborada segundo seu propósito em solo ontológico. Isso parece fornecer subsídios para sustentar a hipótese de que a fenomenologia seguiria instaurada no solo discursivo da arqueologia, ainda que de maneiras sutis e ambíguas.

No entanto, o desejo expresso de Foucault de não deixar manuscritos para a posteridade – chegando a solicitar sua destruição assim que fosse chegada a sua morte – parece convergir com o alerta de Elden, Irrera e Lorenzini. Mesmo que, todavia, não caiba a nenhum autor – Foucault obviamente incluído – ditar o destino de sua obra e os caminhos de sua recepção, talvez seja preciso analisar esses arquivos a partir do que eles são: textos inacabados, notas de leitura, material de apoio para aulas e conferências, projetos nunca realizados de maneira satisfatória para o próprio autor etc. E isso não por respeito à vontade do autor, que persistiria para além-túmulo, mas, antes, em função da própria materialidade descontínua do arquivo, no sentido de atentarmos tanto ao conteúdo quanto à forma – neste caso, ao gênero – dos textos de que se trata. Afinal, o arquivo resiste a toda e qualquer tentativa de fechamento em uma unidade contínua, homogênea e dotada de completude.

A reflexão sobre o impacto dessas publicações e a reavaliação tanto do referido período quanto do imediatamente posterior – a arqueologia da década de 1960 – deve tanto manter em mente essa advertência quanto, de maneira positiva, encontrar um lugar para os novos conteúdos que vieram a público. Não se trata, portanto, de mantermos (em) segredo, mas de compreendermos que a produtividade do comentário – enquanto discurso sobre discursos – depende, em última análise, de nossa capacidade de nos movermos e mantermos abertos para

distintas vozes que nos chegam desde o arquivo – ainda (ou talvez sobretudo) quando essas vozes remetam a um mesmo nome e carreguem uma mesma assinatura.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BASSO, Elisabetta. “Foucault’s Critique of the Human Sciences in the 1950s: Between Psychology and Philosophy”. *Theory, Culture & Society*, vol. 40 (1-2), 2023, pp. 71-90.

ELDEN, Stuart. *The Early Foucault*. Cambridge: Polity, 2021

ELDEN, Stuart; IRRERA, Orazio; LORENZINI, Daniele. “Foucault Before the Collège de France”. *Theory, Culture & Society*, vol. 40 (1-2), 2023, pp. 3-18.

FOUCAULT, Michel. *Maladie mentale et personnalité*. Paris: PUF, 1954.

FOUCAULT, Michel. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense, 1977.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Ditos e Escritos – Vol. II*. Rio de Janeiro, Forense, 2013.

FOUCAULT, Michel. *Binswanger et l’analyse existentielle*. Paris: Gallimard/Seuil, 2021a.

FOUCAULT, Michel. *Phénoménologie et psychologie*. Paris: Gallimard/Seuil, 2021b.

GUIBERT, Hervé. *Ao amigo que não me salvou a vida*. São Paulo: Todavia, 2023.

LE BLANC, Guillaume. “Se moquer de la phénoménologie, est-ce encore faire de la phénoménologie?” *Les Études philosophiques*, n.3/2013, pp. 373-381.

LEBRUN, Gérard. “Notes sur la phénoménologie dans *Les Mots et les Choses*”. In: *Michel Foucault philosophe: rencontre internationale*. Paris, 9, 10 et 11 janvier 1988. Paris: Seuil, 1989. Pp. 33-53.

NALLI, Marcos. *Foucault e a fenomenologia*. São Paulo: Loyola, 2006.

NALLI, Marcos. “Um rastro a desaparecer na praia do pensamento: Foucault e a fenomenologia”. *Revista da Abordagem Gestáltica*, vol. XV(2), 2009, pp. 108-114.

SABOT, Philippe. “Michel Foucault in the 1950s: Beyond Psychology towards Radical Ontology”. *Theory, Culture & Society*, vol. 40 (1-2), 2023, pp. 57-70.

SABOT, Philippe; AYALA-COLQUI, Jesús. “Foucault antes de Foucault: en torno a los manuscritos de los años cincuenta. Entrevista a Philippe Sabot por Jesús Ayala-Colqui”. *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, n. 10, 2021, pp. 119-138.