
Verdade e história em Merleau-Ponty e Michel Foucault

Truth and History in Merleau-Ponty and Michel Foucault

DOI: 10.12957/ek.2025.89211

Adam William Italiano¹

Universidade Federal de São Carlos

adamitaliano00@gmail.com

RESUMO

O artigo apresenta dois caminhos filosóficos que entrelaçam a verdade e a história: Merleau-Ponty e Michel Foucault. Para o primeiro, a verdade é realização e articula-se com a inesgotabilidade do real e a história como totalidade escorregadia. Enquanto o segundo pensa a verdade como uma invenção e a articula ao projeto genealógico de uma história da descontinuidade. Com isso, não pretendemos escolher um lado, [mas] apenas traçar um campo de comparação e diferenciação, que nos permite compreender e situar a correlação entre a verdade e a história na filosofia contemporânea francesa.

Palavras-chave

História. Verdade. Foucault. Merleau-Ponty.

ABSTRACT

The article presents two philosophical paths that intertwine “truth” and “history”: Merleau-Ponty and Michel Foucault. For the first one, truth is realization and is linked to the “inexhaustibility” of reality, and history is a slippery totality. On the other hand, the second one conceives truth as an invention and links it to the genealogical project of a history of discontinuity. In this sense, our intention is not to take sides, but to outline a field of comparison and differentiation that allows us to understand and situate the correlation between truth and history in contemporary French philosophy.

Keywords

History. Truth. Foucault. Merleau-Ponty.

1 A VERDADE COMO REALIZAÇÃO EM MERLEAU-PONTY

Merleau-Ponty na primeira página do seu livro: *A Fenomenologia da Percepção* afirma que a fenomenologia é o estudo das essências e que “[...] todos os problemas, segundo ela, resumem-se em definir essências: a essência da percepção, a essência da

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).

consciência, por exemplo [...]” (Merleau-Ponty, 2006, p. 1). Pensando a essência, a fenomenologia não analisa os objetos em vista de compreender um elemento essencial que permite classificá-los em um gênero comum, mas visa descrever a experiência dos objetos tal como ela é, em sua facticidade. Com isso, a fenomenologia é “[...] uma filosofia que repõe as essências na existência [...]” (Merleau-Ponty, 2006 p. 1), inferindo que é no mundo percebido que a essência se exprime e não em uma forma distinta da presença do objeto. Por isso, a fenomenologia não pensa as condições de possibilidade da experiência remontando-as a um sujeito transcendental ou formal, que é distinto da materialidade do objeto determinado por ele. Por outro lado, ela também não busca analisar materialmente o objeto percebido para extrair fatos e efetuar-se enquanto ciência. Para ela, “[...] todo o universo da ciência é construído sobre o mundo vivido [...]” (Merleau-Ponty, 2006, p. 3), sobre a experiência factual, anterior ao conhecimento.

Retornar às coisas mesmas é retornar a este mundo anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre fala, e em relação ao qual toda determinação científica é abstrata, significativa e dependente, como a geografia em relação à paisagem — primeiramente nós aprendemos o que é uma floresta, um prado ou um riacho (Merleau-Ponty, 2006, p. 4).

Para Merleau-Ponty, seguindo a fenomenologia de Husserl, “[...] o real deve ser descrito, não construído ou constituído [...]” (Merleau-Ponty, 2006, p. 5), pois o mundo não me espera pensá-lo para existir, o que significa que não é em mim, no meu sujeito, que posso encontrar os fatores determinantes da apreensão de um objeto externo, mas na própria percepção do mundo “[...] que funda para sempre a nossa ideia da verdade [...]” (Merleau-Ponty, 2006, p. 13). Por isso, o conhecimento da verdade remete necessariamente ao mundo e a nossa condição de seres encarnados, como pontua José Luiz Neves:

A capacidade de desdobrar intencionalmente o mundo não surge unilateralmente de uma consciência constituinte, o que converteria automaticamente o mundo em significação mentada, e sim de um ente que, por sua encarnação, faz parte daquela mesma natureza que ele também visa, de tal sorte que possa, ao desdobrá-la, conservá-la ainda em sua presença em carne e osso. Nesse sentido, o corpo se apresenta como uma espécie de sujeito transcendental que, justamente pela sua encarnação, é ele próprio também um dos entes transcendentais (Neves, 2018, p. 77).

Somos um ser entre os seres, que percebe os outros seres, justamente por pertencermos ao mesmo mundo, por estarmos na imanência desta realidade comum. O mundo me transcende, ele não pode ser abarcado pelo meu sujeito, mas ao mesmo tempo

é nele que existo, que sou, que percebo, que conheço. Eu não posso subsumir a mim o que percebo, pois apenas percebo por estar em um mundo comum com o percebido, mergulhado na mesma realidade. “O homem está no mundo, é no mundo que ele se conhece [...]” (Merleau-Ponty, 2006, p. 6), como um ser entre outros. É a realidade do mundo que o possibilita conhecer. Desta forma, para Merleau-Ponty não é o homem que dota o mundo de um sentido, há um sentido do mundo ao qual o homem se afilia. Nós estamos no real, não conferimos ao mundo uma realidade que até então lhe era estranha. “O único Logos que preexiste é o próprio mundo [...]” (Merleau-Ponty, 2006, p. 19). Ao descrevermos esse Logos não estamos refletindo uma verdade prévia, mas realizando a verdade. Como apresenta Merleau-Ponty na seguinte passagem do prefácio da *Fenomenologia da Percepção*:

O filósofo tenta pensar o mundo, o outro e a si mesmo, e conceber suas relações. Mas o Ego meditante, o “espectador imparcial” (*uninteressierter Zuschauer*) não encontram uma racionalidade já dada, eles “se a estabelecem” e a estabelecem por uma iniciativa que não tem garantia no ser e cujo direito repousa inteiramente no poder efetivo que ela nos dá de assumir nossa história. O mundo fenomenológico não é a explicitação de um ser prévio, mas a fundação do ser; a filosofia não é o reflexo de uma verdade prévia mas, assim como a arte, é a realização de uma verdade (Merleau-Ponty, 2006, p. 19).

A realização da verdade como filiação de sentido entre nós e o mundo, entre o que somos enquanto sujeitos encarnados e o mundo no qual estamos encarnados. Desta forma, para Merleau-Ponty, não há uma distinção entre o objeto intencional (aquele percebido) e o objeto puro e simples (aquém da percepção, objeto em sua materialidade), como pontua Sacchini:

Para Merleau-Ponty, o sentido que a percepção apreende envolve não só a fenomenalidade das coisas, mas a sua *materialidade* e, no geral, *todo o seu ser*. Assim, as propriedades componentes das coisas são exatamente aquelas que se manifestam para a percepção e, conversamente, o manifestar-se das coisas circunscreve aquilo que elas são (2008, p. 162).

A verdade para Merleau-Ponty é uma realização por expressar o que o objeto é em seu ser, enquanto materialidade e coisa percebida. “Nós estamos na verdade” (Merleau-Ponty, 2006, p. 14). Não a inventamos. Estamos mergulhados em um mundo comum, na imanência dessa realidade única que nos circunda. O que percebemos, o que sentimos, o que dizemos, é o real em sua expressividade. Há um sentido no real e ao afirmá-lo, ao dizer o verdadeiro, o realizamos prolongando sua expressividade. Não há

duas realidades: as palavras e as coisas, mas um mundo comum em que palavras e coisas expressam o real. Assim, ao afirmar que é na percepção do mundo que a ideia de verdade se funda, Merleau-Ponty demanda o verdadeiro da totalidade primordial do mundo comum, do qual ele é um recorte enquanto expressão singular em um tempo e em uma cultura determinada.

É preciso pois dizer que a cada momento nossas ideias exprimem, ao mesmo tempo que a verdade, nossa capacidade de atingi-la nesse momento. O ceticismo começa quando se conclui a partir daí que nossas ideias são sempre falsas. Mas só se pode fazê-lo se nos referimos a algum ídolo do saber absoluto. É preciso dizer, ao contrário, que nossas ideias, por mais limitadas que sejam num dado momento, exprimem sempre nosso contato com o ser e com a cultura e são suscetíveis de verdade desde que as mantenhamos abertas ao âmbito da natureza e da cultura que devem expressar. Ora, este recurso é-nos oferecido sempre, justamente enquanto somos temporais. (Merleau-Ponty, 1990, p. 56)

A verdade remete à história, visto que a verdade é dita e percebida por um ser encarnado, enraizado em seu tempo e em sua cultura, o que não implica que ela seja uma invenção ou um simulacro, mas a expressão do real em um dado momento, que não o esgota e que é transpassado por outros momentos de expressividade, por vezes contrários à primeira verdade.

2 A INESGOTABILIDADE DO REAL E A TOTALIDADE DA HISTÓRIA

Na abertura ao mundo, a verdade é expressão de uma realidade que não pode ser fechada em si e por isso é inesgotável. Segundo Merleau-Ponty, “[...] o mundo é não aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo; eu estou aberto ao mundo, comunico-me indubitavelmente com ele, mas não o possuo, ele é inesgotável [...]” (Merleau-Ponty, 2006, p. 14). Desta forma, há sempre uma dimensão do mundo que escapa à minha percepção e conseqüentemente não pode ser descrita por mim. Ao mesmo tempo, como apontado anteriormente, é a percepção do mundo que funda a ideia do verdadeiro, o que implica que qualquer ideia verdadeira é uma perspectiva que não esgota o real.

Os problemas filosóficos gerais não admitem, julga Merleau-Ponty, respostas definitivas, já que aquilo mesmo que é questionado (em última instância, o ser do mundo) jamais se desvela totalmente e, por conseguinte, não poderia se esgotar nas descrições ou classificações pontuais propiciadas pelo discurso declarativo (Sacchini, 2008, p. 201)

Se o mundo jamais se desvela totalmente, “[...] o real presta-se a uma exploração infinita [...]” (Merleau-Ponty, 2006, p. 434), ou seja, é inesgotável. Por exemplo, o azul. O físico pensa o azul como a consequência da interação da nossa retina com um comprimento de onda específico, mas o artista sem pensar nessa definição, utiliza o azul para gerar emoções, para afetar de terminada maneira o espectador da sua obra; ambos possuem uma ideia verdadeira do azul, visto que, o azul é um comprimento de onda, como também gera emoções. Uma verdade não exclui a outra e o azul comporta ambas. Nenhuma delas esgota o que o azul é, mas as duas expressam o seu ser. O azul enquanto coisa não se esgota em nenhuma das expressões que ele comporta, e encontra-se aberto a novas formas de expressá-lo, de realizá-lo. Assim, o ser “[...] não é um bloco pleno, mas um horizonte constituído de várias dimensões (tais como a sensível e a histórico-cultural, por exemplo), às quais o sujeito assimila apenas parcialmente [...]” (Sacrini, 2008, p. 195). Isso implica uma maneira peculiar de pensar a história.

Deve-se compreender a história a partir da ideologia, ou a partir da política, ou a partir da religião, ou então a partir da economia? Deve-se compreender uma doutrina por seu conteúdo manifesto ou pela psicologia do autor e pelos acontecimentos de sua vida? Deve-se compreender de todas as maneiras ao mesmo tempo, tudo tem um sentido, nós reencontramos sob todos os aspectos a mesma estrutura de ser. Todas essas visões são verdadeiras, sob a condição de que não as isolemos, de que caminhemos até o fundo da história e encontremos o núcleo único de significação existencial que se explicita em cada perspectiva. (Merleau-Ponty, 2006, p. 17)

Desta forma, da mesma maneira que o azul pode ser visado pelo físico e expressado verdadeiramente por ele e também pelo artista, ao pensarmos um acontecimento histórico podemos expressá-lo verdadeiramente olhando-o por distintos prismas, que podem ser encadeados para uma compreensão mais abrangente. Porém, por mais que encadeemos as diferentes perspectivas de um mesmo acontecimento histórico e o pensemos em sua dimensão ideológica, econômica, religiosa, política. Em suma, em sua polissemia própria, “[...] as questões partem de nós e as respostas, portanto, não esgotam, por princípio, uma realidade histórica que não esperou por elas para existir [...]” (Merleau-Ponty, 1975, p. 220). Desta forma, o trabalho do historiador não esgota o ser do acontecimento histórico por ele visado. Ele é transpassado pela totalidade inesgotável do real. Assim, cada perspectiva histórica “[...] só estará fundada se for admitida como parcial, aceitando-se que o real fica ainda além [...]” (Merleau-Ponty, 1975, p. 219).

O historiador não pode passar os olhos pelo passado sem atribuir-lhe um sentido, sem deixar de acrescentar-lhe o relevo do importante e do acessório, do essencial e do accidental, dos esboços e das realizações, das preparações e das decadências, e estes vetores, traçados sobre o conjunto compacto dos atos, já desfiguram um real onde tudo é real em pé de igualdade, acabando por cristalizar neles nossos interesses. (Ponty, 1975, p. 219)

Se por um lado o historiador precisa restituir o horizonte da ação, compreendendo seu contexto e a plurivocidade das formas de expressão; ao efetuar este trabalho ele não se separa do seu presente histórico, nem da sua perspectiva condicionada por sua atualidade. Isso implica que o trabalho do historiador não é separado da sua ação enquanto sujeito vivo, presente, que está na história e é por ela inteiramente atravessado.

Nada pode impedir que os dramas que já foram vividos falem dos nossos e de nós, nem, portanto, que os alinhemos com os nossos em uma perspectiva, seja porque os nossos oferecem exatamente os mesmos problemas com maior clareza, seja porque, ao contrário, nossas dificuldades tenham sido melhor definidas no passado. Temos tanto direito de julgar o passado quanto o presente. Aliás, ele se adianta às nossas sentenças: julgou-se a si mesmo; vivido por homens, ele próprio introduziu valores na história. Esse julgamento e esses valores fazem parte dele e não podemos descrevê-lo sem confirmá-los ou revogá-los. [...] E, assim, a simples preocupação de compreender o passado já nos obriga a ordenar os fatos, situá-los numa hierarquia, num processo ou num retrocesso. Ao fazê-lo, retomamos o próprio movimento do passado. (Merleau-Ponty, 1975, p. 228-229).

Assim, “[...] só existe história para um sujeito que a vive e só existe sujeito situado historicamente [...]” (Merleau-Ponty, 2006, p. 635). A história é expressa por um sujeito que a visa, que a pensa, mas sempre de um ponto definido, de um espaço e de um tempo demarcados. O próprio historiador tem uma história que o transpassa, como o acontecimento histórico que ele interpreta é ultrapassado tanto pelo que o antecede, quando pelo que o precede. Um acontecimento é inesgotável, está sempre aberto a novas expressões, tanto no tocante a temporalidade, como quando pensamos as diferentes maneiras pelas quais ele pode ser visado. Portanto, a verdade tomada como realização que se funda no mundo implica na inesgotabilidade do real e da história. História que em sua imanência, nos transcende.

O projeto fenomenológico de Merleau-Ponty, com a ideia de que a verdade é um prolongamento do sentido do mundo, associa-se com a concepção da história como uma totalidade escorregadia, inesgotável. Há uma imbricação entre a verdade e a história.

Outro Filósofo no qual podemos enxergar história e verdade imbricadas, mas de uma forma diferente e com formulações opostas às apresentadas anteriormente, é Michel Foucault. Podemos através desse elo (verdade-história) comparar os dois filósofos, apresentando-os como caminhos distintos de articulação entre verdade e história na filosofia contemporânea francesa.

3 A VERDADE COMO INVENÇÃO EM MICHEL FOUCAULT

Michel Foucault apresenta sua história da verdade na aula sobre Nietzsche proferida em abril de 1971 na Universidade McGill em Montreal. Nesta aula o filósofo francês principia com uma citação de Nietzsche, mais precisamente do jovem Nietzsche:

No desvio de algum rincão do universo inundado pelo fogo de inumeráveis sistemas solares, houve uma vez um planeta no qual os animais inteligentes inventaram o conhecimento. Este foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da “história universal”, mas foi apenas um minuto. Depois de alguns suspiros da natureza, o planeta congelou-se e os animais inteligentes tiveram de morrer (Nietzsche, 2001, p. 7).

Após citar essa passagem, o filósofo francês Michel Foucault, na aula sobre Nietzsche proferida em abril de 1971 e publicada no curso: Aulas sobre a vontade de saber, aponta algumas consequências da afirmação nietzschiana de que o conhecimento é uma invenção. Em primeiro lugar, afirmar que o conhecimento é uma invenção implica considerar que ele não está inserido na natureza humana, que não constitui um instinto do homem. Desta forma, se o conhecimento é uma invenção, “[...] ele não precede a si mesmo; é sem preliminar, sem secreta antecipação [...]” (Foucault, 2014 p.184). Não há no homem nada que antecipe o conhecimento, que o condicione formalmente. Propor o conhecimento como uma invenção é negar que o homem por natureza é destinado a conhecer. É opor-se a primeira frase da Metafísica de Aristóteles: “Todos os homens, por natureza, tendem ao saber.” (Aristóteles, 2002, 980a). Por outro lado, implica também afirmar que o conhecimento é sem modelo, que nenhum protótipo de conhecimento antecede a sua invenção. Assim, não há reminiscência, nem reencontro com as formas. O conhece-te a ti mesmo platônico também é negado através dessa formulação simples: o conhecimento é uma invenção. Resumindo: Se o conhecimento é inventado não há em mim uma antecipação dele, nem a possibilidade de atingi-lo verdadeiramente através do conhecimento da alma tomada como um espelho do divino.

Se as condições formais do conhecimento não se encontram no homem, tampouco podemos encontrá-las no mundo. Ao proporem o conhecimento como uma invenção, Nietzsche e Foucault negam que as coisas tenham uma natureza inteligível, que espere nosso desvelamento. O sentido ante-reflexivo do mundo é negado. Como pontua Foucault: “As coisas não têm um sentido oculto que seja preciso decifrar, [uma essência] que constitua sua nervura inteligível. Elas não são objetos que obedeçam a leis (Foucault, 2014, p. 184). As coisas “[...] não voltam para nós um rosto inteligível que nos olhe ou que espere que nosso olhar cruze com elas [...]” (Foucault, 2014, p. 184). Não há nas coisas uma antecipação do conhecimento, um Logos do mundo, um sentido imanente que não é inventado. Porém, se as coisas não possuem uma dimensão inteligível que possibilita conhecê-las, nem há em nós condições formais do conhecimento, como o conhecimento é possível? Como ele é inventado? De que forma ele vem a ser? Nietzsche sai dessa encruzilhada, segundo Foucault, afirmando que “[...] o conhecimento é resultado de uma operação complexa [...]” (Foucault, 2014, p. 184). Uma operação que não está nos limites do próprio conhecimento. Conhecer implica rir, menosprezar, odiar, dominar, implica instintos, lutas. É da batalha entre os instintos, que o conhecimento surge, não como uma explicação do mundo, nem como uma expressão verdadeira do que as coisas são, mas como uma aparência, uma invenção que pode ser contestada por outras invenções e só se mantém enquanto vence essa batalha diante de outros saberes. Não há, portanto, uma verdade para além da aparência.

“O conhecimento foi inventado, mas a verdade foi inventada ainda mais tarde.” (Foucault, 2014, p. 187). A verdade, assim como o conhecimento, não está fora da história. Ela é uma invenção, que pode ser demarcada historicamente, e que, seguindo Nietzsche, deu-se depois da invenção do conhecimento. Isso coloca em questão a ideia de que há uma imbricação essencial entre o conhecimento e a verdade, que se daria na fórmula: conhecer é conhecer o verdadeiro. Se a invenção do conhecimento precede a invenção da verdade, ambos não se pertencem essencialmente. Há como pensar um conhecimento que se sabe aparente, e que não busca ultrapassar a aparência em vista de uma verdade oculta.

Ao colocar o conhecimento sob a insígnia da aparência, a relação entre o sujeito e o objeto deixa de ser considerada o fundamento do conhecer, e pode ser vista como um efeito da invenção do conhecimento. Desta forma, Foucault e Nietzsche implodem tanto

a pré-existência do sujeito, quanto à do objeto, demarcando a historicidade de ambos. Um objeto qualquer, ao ser descrito e marcado por um signo, está sendo falsificado, pois em nada o signo “folha” se assemelha a multiplicidade que é a aparição das distintas folhas. Assim, o termo tem uma história, que não é a história daquilo que ele denomina. Da mesma forma, o sujeito é constituído historicamente, não há nele nenhuma substancialidade primordial, nenhuma estrutura normal que explique sua apreensão do mundo. O sujeito e, no limite, a sua consciência, para Foucault, é um resultado, uma consequência de relações. A subjetividade não é universal, nem se relaciona com uma experiência original e fundadora, mas constitui-se em relação com a verdade. Por isso, podemos afirmar que, para o filósofo contemporâneo, “[...] não há teoria do sujeito que seja independente da relação com a verdade [...]” (Vieira, 2015, p.45).

Ao pensar que a verdade é uma violência feita as aparências, por reduzi-las a signos que falseiam a pluralidade, estabelecendo uma unidade forçada, uma ordenação que não há na realidade; faz-se possível “[...] pensar a história da verdade sem basear-se na verdade [...]” (Foucault, 2014, p. 196), mas na aparência, que é o fundo sobre o qual a trama da verdade se efetua como mentira, erro e violência. A verdade remete a esse pano de fundo, no qual outras maneiras de pensar, outras aparências, são igualmente possíveis. É nessa luta, nessa bravata do não-verdadeiro que podemos encontrar a gênese da verdade. É no embate imanente das aparências que a verdade surge, como uma montanha, uma verticalidade, que decorre do choque horizontal entre as placas tectônicas; um clarão, que sai do tilintar das espadas. Essa concepção do verdadeiro implica uma forma peculiar de enxergar a história e o trabalho do historiador, a saber, a genealogia.

4 A GENEALOGIA E A DESCONTINUIDADE DA HISTÓRIA

Se para Foucault não há pré-existência do objeto em relação a suas distintas expressões, o trabalho da história não é apreender o acontecimento no que ele tem de real, não é desvelar o ser. Não se trata de perguntar o que foi aquele acontecimento, o que ele significou, quais relações ele possui. Não se trata de entremear as distintas expressões de um mesmo objeto histórico, supondo sua inesgotabilidade. O que Foucault busca não é entender o sentido do objeto histórico, para ele a história não tem “sentido, o que não quer dizer que seja absurda ou incoerente (Foucault, 1979, p. 5). Porém, se a história não tem sentido como asseverar sua inteligibilidade? Responde-nos Foucault: através das lutas,

das batalhas, das táticas. Não é em um sentido imanente ao objeto histórico e que o condiciona, que Foucault encontra sua inteligibilidade, mas nas batalhas que o animam, nos confrontos que possibilitaram sua emergência, nas táticas que condicionam sua aparição naquele momento. A batalha é algo que anima a história, que a faz se movimentar e que possibilita pensar o acontecimento em sua singularidade. Essa ideia implica em um pensamento histórico eminentemente prático, pois na guerra não há abstrações, nenhum soldado medita entre os tiros! O objeto surge das práticas, que se associam com as batalhas e as estratégias. Por isso, afirma Paul Veyne: “[...] os objetos não são senão os correlatos das práticas [...]” (Veyne, 1998, p. 256). Para cada prática determinada em um ambiente histórico singular, há um objeto que lhe é correlato, como da macieira decorre a maçã. Desta forma, a loucura não pré-existe em relação às práticas de internação, como a sexualidade não é um objeto a-histórico revestido por distintas formulações datadas, mas foi inventada em algum momento como um correlato das práticas.

Se o objeto não existe antes das práticas, também o sujeito não é anterior. Ele é uma consequência, um efeito. O sujeito também tem uma história. Para Foucault, “[...] não há o sujeito e o objeto como unidades universais e necessárias; eles assim se tornam mediante práticas.” (Candiotto, 2006, p. 66). Desta forma, faz-se possível o intento de “[...] criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornam-se sujeitos [...]” (Foucault, 1995, p. 231), através de uma análise crítica dos diferentes modos pelos quais o ser humano é objetivado enquanto sujeito. Para Foucault, o sujeito “[...] é a cada instante fundado e refundado pela história [...]” (Foucault, 2002, p. 10) de diferentes modos, nos mais distintos espaços, relacionando-se com um jogo, do qual resulta “[...] uma verdade descontínua, não-universal, dispersa e que se produz como acontecimento.” (Candiotto, 2007, p. 204).

A verdade como uma invenção e a tarefa de pensá-la sem atribuir-lhe valores universais, desemboca em uma concepção da história que torna contingente tanto os objetos, quanto os sujeitos e que permite pensar a ambos como efeitos singulares de práticas múltiplas e heterogêneas, demarcadas historicamente. Desvelar esse fundo alheio ao sujeito e ao objeto, mas que faz com que ambos existam é a tarefa da genealogia

enquanto história do pensamento². Não se trata de encontrar no homem qualquer resíduo a-histórico que nos possibilita pensar o surgimento de certo domínio, como por exemplo, o da loucura. Mas, supor que a loucura não existe e pensar como em certo jogo da verdade, em relação a distintas práticas e estratégia de poder, a loucura passou a ser um tema e o sujeito louco foi constituído enquanto personagem histórico, objetivado enquanto sujeito a um discurso que lhe é inteiramente alheio, ao mesmo tempo, que o psiquiatra foi dotado de um poder específico de determinação do sujeito e fez-se sujeito³ de um discurso sobre o outro. A partir das práticas de internação, das relações de poder que dela decorre, podemos entender o surgimento da loucura como um objeto do discurso, do louco como um sujeito objetivado por práticas divisoras e do psiquiatra enquanto sujeito que objetiva o louco, dizendo-o louco.

Essa tarefa de pensar a emergência dos objetos e dos sujeitos através das práticas que fazem com que eles sejam objetivados historicamente, não se trata de pensar a origem de ambos, pois pensar a origem é se esforçar “[...] para recolher nela a essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma [...]” (Foucault, 1979, p. 17), ignorando os mascaramentos, os acidentes, as peripécias, que possibilitaram o surgimento da coisa no interior de um discurso verdadeiro.

Fazer a genealogia dos valores, da moral, do ascetismo, do conhecimento não será, portanto, partir em busca de sua “origem”, negligenciando como inacessíveis todos os episódios da história; será, ao contrário, se demorar nas meticolosidades e nos acasos dos começos; prestar uma atenção escrupulosa à sua derrisória maldade; esperar vê-los surgir, máscaras enfim retiradas, escavando o *bas-fond*; deixar-lhes o tempo de elevar-se do labirinto onde nenhuma verdade as manteve jamais sob a sua guarda. [...] A história, com suas intensidades, seus desfalecimentos, seus futuros secretos, suas grandes agitações febris com suas síncope, é o próprio corpo do devir. É preciso ser metafísico para lhe procurar uma alma na idealidade longínqua da origem. (Foucault, 1979, p. 19-20)

Desta forma, o que Foucault busca não é desvelar a origem oculta dos acontecimentos históricos, mas demarcá-los como um devir, algo que veio a ser no seio

² “História do pensamento quer dizer não simplesmente história das ideias ou das representações, mas também a tentativa de responder à seguinte questão: como um saber pode se constituir? Como o pensamento, enquanto ele tem relação com a verdade pode ser também uma história?” FOUCAULT, M. O cuidado com a verdade; in: Ditos e escritos vol. 5. (Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa), Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. p.241.

³ Na história do sujeito podemos nos questionar como alguém se torna sujeito de um discurso qualquer, portador de um saber que até então não existia, mas também podemos perguntar como alguém passa a ser sujeito a um discurso que lhe é alheio. A palavra sujeito comporta essas duas significações e a história da subjetivação proposta por Foucault dá conta de ambas.

da história com seus acasos e não como um destino. Não há uma totalidade da história que transpassa por todos os lados o acontecimento singular, mas acontecimentos singulares que se espalham pelo corpo da história e, no limite, são a própria história em sua infundável descontinuidade. Não há na história nenhuma secreta antecipação, nenhum destino! A tarefa da genealogia não é demarcar a continuidade, mas entender a história em sua descontinuidade.

A genealogia não pretende recuar no tempo para estabelecer uma grande continuidade para além da dispersão do esquecimento; sua tarefa não é a de mostrar que o passado ainda está lá, bem vivo no presente, animando-o ainda em segredo, depois de ter imposto a toso os obstáculos de percurso uma forma bem delineada desde o início. Nada que se assemelhe a evolução de uma espécie, ao destino de um povo. Seguir o filão complexo da proveniência é, ao contrário, manter o que se passou na dispersão que lhe é própria: é demarcar os acidentes, os ínfimos desvios - ou ao contrário as inversões completas- os erros, as falhas na apreciação, os maus cálculos que deram nascimento ao que existe e tem valor para nós; é descobrir que na raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo que nós somos - não existe a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente. (Foucault, 1979, p. 21)

Foucault não busca a identidade do objeto com seu tempo histórico, remontando sua origem a um destino antecipado pelo que o precedeu, mas busca entender a emergência do objeto como um correlato das práticas, que não o antecipam, o inventam. Antes de a loucura ser um objeto do discurso, antes das práticas que possibilitaram que ela seja algo, não havia um passado que a condicionava e que daria necessariamente na invenção da loucura. Toda objetivação nova é uma espécie de ruptura e não o resultado de um processo continuado de uma história una que é inesgotável. Assim, a história é descontínua e é através da sua descontinuidade que podemos pensar a possibilidade sempre recomeçada do novo, remontando-a não a uma genialidade, a um pensamento que nos lança em um novo mundo, mas a novas práticas, novos modos de agir. Se através das práticas, os objetos e os sujeitos são inventados, apenas podemos criar sujeitos e novos objetos através de práticas novas. Para além de eclodir a um só tempo o sujeito e o objeto- tão amados pela tradição filosófica- Foucault é um pensador propositivo, não por delimitar um programa a ser seguido, um destino a ser traçado, mas por cantar o acaso, conclamando a possibilidade de novas práticas capazes de fundar outras verdades, outros objetos e novos sujeitos.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se para Merleau-Ponty a verdade decorre de uma filiação de sentido, de uma espécie de encaixe entre os sujeitos e o mundo percebido, no qual o sujeito está mergulhado na realidade que ele descreve; para Foucault a verdade nada diz sobre o mundo de fato, ela é resultado de um combate que não está no campo do conhecimento. O sujeito e o mundo não se encaixam em Foucault. Ao contrário, é no embate do sujeito com o mundo e consigo mesmo, no conflito entre os homens e dentro de um mesmo homem, que a verdade emerge como um clarão decorrente do tilintar das espadas, mas que não se assemelha a ele. Não há uma inesgotabilidade do real e uma visão parcial do objeto descrito, mas a invenção do real e a parcialidade total do objeto constituído por essa criação. Enquanto Merleau-Ponty demanda o verdadeiro da percepção do objeto; Foucault mostra como a verdade cria o seu objeto. Enquanto Merleau-Ponty descreve como o sujeito em sua relação intencional com o mundo está aberto à realidade que o circunda e por isso pode apreendê-la, sendo assim, um dos polos da relação que constitui o verdadeiro; Foucault aponta como o sujeito é constituído por estratégias de poder e técnicas de si, dando-se, no limite, como um efeito da verdade.

Com isso, o que Foucault busca é uma história da verdade; o que Merleau-Ponty apresenta é que há verdades na história. Se para o primeiro a leitura de um acontecimento histórico está sempre aberta por ser uma invenção, para o segundo a abertura se dá pelo acontecimento em si ser inesgotável e comportar inumeráveis expressões. Em Foucault a história nega a verdade como uma manifestação do real anti-predicativo; em Merleau-Ponty a manifestação do real é a verdade na história, enquanto prolongamento do que efetivamente aconteceu, guiado para distintos lados conforme o visamento do historiador. Assim, em ambos, verdade e história se imbricam, mas com consequências opostas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Vol. I, II, III. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo. Edições Loyola. 2002.

CANDIOTTO, Cesar. Foucault: Uma história crítica da verdade. Em: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 29(2): 65-78, 2006.

CANDIOTTO, Cesar. Verdade e diferença no pensamento de Michel Foucault. Em: *KRITERION*, Belo Horizonte, nº 115, Jun/2007, p. 203-217.

DREYFUS, Hubert. e RABINOW, Paul. *Michel Foucault uma trajetória filosófica*. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FONSECA, Márcio Alves da. *Michel Foucault e a Constituição do sujeito*. São Paulo: Educ, 2011.

FOUCAULT, Michel. *A microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978.

FOUCAULT, Michel. *Aulas sobre a vontade de saber*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas Jurídicas*. Tradução de Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Moraes. Rio de Janeiro: NAU Editoras, 2002.

FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos vol. 5*. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004

FOUCAULT, Michel. Tecnologias de Si. Tradução de André Degenszajn. In: *Verve*, Revista do NU-SOL – Núcleo de Sociabilidade Libertária do Programa de Estudos de Pós-graduados em Ciências Sociais da PUC-SP. n. 6: 321-360, São Paulo, 2004.

MERLEAU-PONTY, Maurice. A crise do entendimento. In; PONTY, Maurice; HUSSERL, Edmund. *Os Pensadores XLI*. Marilena de Souza Chauí Berlinck. São Paulo: Abril Editora, 1975.

MERLEAU- PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MERLEAU-PONTY, M. *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*. Tradução de Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1990

NEVES, Jarbas Luiz. *Merleau-Ponty: Inerência e transcendência*. São Paulo: Edições Loyola, 2018

SACRINI, Marcus. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. São Paulo, 2008.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a história e Foucault revoluciona a história*. Tradução de Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília: Universidade de Brasília, 1998.

WELLAUSE, Sera. *A parrhésia em Michel Foucault: Um enunciado político e ético*. São Paulo: LiberArs, 2011

Recebido em: 15/01/2025 | Aprovado em: 25/09/2025