

## Verdade e mentira dos jogos de verdade

Maite Larrauri

---

### RESUMO:

Tradução de LARRAURI, M. Verité et mensonge des jeux de vérité. *Rue Descartes* nr. 11, novembro de 1994. Paris: Albin Michel.

Tradução de Heliana de Barros Conde Rodrigues.

---

*Ele (Foucault) me disse certa noite, quando falávamos da verdade do mito, que a grande questão, segundo Heidegger, era a de saber qual o fundo da verdade; segundo Wittgenstein, a de saber o que se dizia quando se dizia 'verdadeiro'; "mas, a meu ver", acrescentou ele textualmente (porque anotei então sua frase), "o problema é: de onde vem que a verdade seja tão pouco verdadeira?"<sup>1</sup>*

Em 1965, respondendo a uma pergunta de Alain Badiou a propósito do que faria se tivesse de ensinar psicologia em uma turma de filosofia<sup>2</sup>, Foucault afirmou que compraria uma máscara, mudaria de voz como Anthony Perkins em *Psychose* e que, assim disfarçado, explicaria de início as técnicas e métodos da psicologia e da psicanálise; depois, retomaria seu aspecto habitual para falar como filósofo, não duvidando da cientificidade da psicologia, mas estabelecendo as condições que permitiram que ela se constituísse como ciência. O papel de filósofo que Foucault se atribui aqui – para empregar seus próprios termos – consiste em despertar a psicologia e a filosofia do sono antropológico, do sono dogmático em que ambas estão ancoradas.

É possível dizer que Foucault continua a tradição crítica de Kant. Primeiramente, recorda às ciências humanas a revolução copernicana operada por este último. Neste sentido, abala a certeza do objeto que as ciências humanas adotam quando descrevem a natureza humana ou os fatos humanos como se se tratasse de uma substância universal e não histórica. Talvez seja a dobra empírico-transcendental que force as ciências humanas a pensar assim: a transcendentalidade do sujeito de conhecimento transforma-se em uma espécie de eternização do sujeito empírico. Em todo caso – e esta é sua segunda operação –, Foucault irá mais longe no caminho kantiano e atacará a certeza do sujeito que consiste em crer que haja condições universais de conhecimento e de verdade. Uma das contribuições de Foucault é exatamente fazer com que também a verdade entre num campo histórico.

No presente artigo, vou me ocupar da teoria foucaultiana da verdade. Meu ponto de partida se apoia na ideia de que tal história da verdade se desenvolve seguindo as mesmas vias sublinhadas por Foucault em todos os seus empreendimentos históricos, a saber, uma combinação de continuidade e descontinuidade. Continuidade para nos permitir alcançar, através de uma história que não é mais a nossa, alguma coisa que, apesar disso, possa ser compreendida desde nosso presente. Descontinuidade, para agitar o solo de nosso sono e de nossas certezas e, portanto, para ajudar a nos desprendermos de nossa identidade. Como em qualquer genealogia, trata-se de encontrar o fio que une nosso presente a uma parte do passado, mesmo sabendo que o ponto de nascimento nos será perfeitamente estranho. Mais concretamente, creio que Foucault encontra a continuidade não somente na importância que o Ocidente atribui à verdade nos processos de subjetivação, como também na significação de "verdade". Esta continuidade ocidental permite-lhe falar de *diferentes* jogos de verdade; porém, mais essencialmente, de uma *diferença maciça* ou descontinuidade radical entre os jogos de verdade da Antiguidade greco-romana, de um lado, e os jogos de verdade surgidos no século IV de nossa era e ainda dominantes hoje em dia, de outro.

1. Só se pode abordar o conceito de "jogo de verdade" a partir da concepção foucaultiana da linguagem. Os elementos do trabalho histórico de Foucault consistem fundamentalmente em documentos escritos aos quais ele houve por bem confrontar, desde os primeiros momentos de sua pesquisa, um método de análise. Ele se perguntou – como, ademais, fazem todos os historiadores – de que modo ler os documentos históricos no que tange à sua relação com a realidade, com "o que se passou". Para responder, afastando-se das interpretações em termos de ciência e ideologia, pôs em marcha um método de análise linguística que daria aos discursos um estatuto material.

Partiremos da retificação que o próprio Foucault introduziu em seu conceito de "enunciado", dez anos depois da publicação de *A arqueologia do saber*: Foucault reconhece, com Searle<sup>3</sup>, que seu "enunciado" é um ato ilocutório<sup>4</sup>, um ato de discurso tal como a pragmática o definiu. Para defender esta posição, dispomos de outras fontes que não simplesmente o testemunho de Foucault. Basta percorrer algumas análises concretas do papel que Foucault atribui aos enunciados quando tenta mostrar o que os homens fazem quando falam. Ele nos oferece um belo exemplo dessa orientação pragmática quando nos conta e reconta<sup>5</sup> uma anedota de sua biografia intelectual. Em 1960, Foucault leu um trabalho de Leuret, escrito em 1840 e consagrado ao

tratamento da loucura. Nesse texto, Leuret explica como tratou – e "evidentemente curou", acrescenta Foucault – um paciente: meteu-o sob uma ducha fria a fim de que admitisse que era louco. Leuret não se contentou com que o paciente afirmasse que tudo o que dizia era delírio, que seu discurso era o de um louco. A prática desse psiquiatra tendia a obter um ato preciso por parte do doente, a saber, o enunciado explícito "Eu sou louco": "A suposição de Leuret é que a loucura enquanto realidade desaparece quando o paciente afirma a verdade e diz que é louco. Nós temos, pois, o reverso de um ato de discurso performativo. A afirmação destrói, no sujeito que fala, a realidade que tornava verdadeira essa mesma afirmação"<sup>6</sup>.

Pelo simples fato de sua produção, este ato paradoxal de discurso tem efeitos sobre aquela realidade que, justamente, tornava verdadeiro o conteúdo referencial desse ato ilocutório. Estamos diante de uma expressão constativa, para empregar o vocabulário de Austin, analisada por Foucault como sendo uma expressão performativa<sup>7</sup>; logo, uma expressão que realiza qualquer coisa que é mais do que simplesmente dizer. A performatividade do ato ilocutório "Eu sou louco" é, porém, surpreendente, porque o afortunado ato de dizer a verdade sobre si modifica a realidade a tal ponto, que o conteúdo locutório deste ato se torna falso.

Se admitimos que os "enigmáticos"<sup>8</sup> enunciados foucaultianos são atos ilocutórios, não é para reduzir a teoria do discurso de Foucault à pragmática linguística já existente, mas para tentar interpretar o método de Foucault como um alargamento da concepção de ação discursiva.

2. Os atos ilocutórios descritos por Foucault são originais. Dreyfus e Rabinow os chamam de "atos de discurso sérios"<sup>9</sup> e a seriedade, aqui, remete à sua pretensão de conhecimento e de verdade; mais exatamente, aos contextos nos quais são produzidos. Porém será preciso ver mais de perto em que consiste a ação desses enunciados, que operações específicas se lhes deve atribuir. Em poucas palavras, o que quer dizer "pretensão à verdade"? É preciso afastar imediatamente a explicação em termos de verificação: falar dos *enunciados sérios* da psicologia, por exemplo, não quer dizer que estes enunciados sejam suscetíveis de serem ditos verdadeiros ou falsos. "Pretensão à verdade" é uma operação totalmente outra, uma operação de fundamento: é querer que um discurso entre num campo de verificação, ou melhor, é validar os enunciados sérios que permitem formar, no interior desse saber, proposições suscetíveis de verdade ou de falsidade. Os enunciados são indispensáveis para que se possa dizer se uma proposição

é "legítima e bem formada"<sup>10</sup>.

Os enunciados foucaultianos *realizam* a verdade quando, efetivamente, produzem um novo leito para que as proposições fluam, o que equivale a dizer que os enunciados não são, de forma alguma, verdadeiros ou falsos, e sim afortunados ou bem sucedidos quando permitem que proposições suscetíveis de verdade se construam entre suas margens.

Em *A arqueologia do saber*, Foucault produz duas extensões do sentido de "enunciado" que convém ter presentes no pensamento. A princípio, os enunciados são as regras de formação de um discurso. Tais regras são "não visíveis e não ocultas": não visíveis porque os enunciados são investidos nas proposições, e é necessário não confundir os enunciados com os signos efetivamente produzidos numa língua; não ocultos porque não se trata de um sentido escondido sob o que foi efetivamente dito. É preciso analisar o que é dito – logo, as proposições – para encontrar os enunciados. Em termos wittgensteinianos, a análise linguística consiste, para Foucault, em encontrar, nas proposições empíricas de um discurso, as proposições gramaticais que são seu fundamento. Estas proposições gramaticais que, em Wittgenstein, não são nem verdadeiras nem falsas, mas a partir das quais se pode falar de verdade e de falsidade das proposições empíricas, são as regras de formação do discurso efetivo; elas são a condição de possibilidade das proposições empíricas. Esta conclusão é reforçada pela segunda extensão da palavra "enunciado", que é a de *a priori* ou "arquivo": o transcendental de um discurso condiciona invisivelmente um discurso, ainda que pertença à sua positividade. O *a priori* ou arquivo é "o conjunto de regras que caracterizam uma prática discursiva"<sup>11</sup>

A dificuldade, e eventualmente até mesmo a obscuridade de *A arqueologia do saber* situa-se no deslizamento de sentido que se pode notar entre "enunciado" entendido como regra invisível e, portanto, como condição de possibilidade de proposições verdadeiras ou falsas, e "enunciado" entendido como o que foi efetivamente dito e, portanto, como proposição empírica. O arquivo é descrito na mesma frase como "a lei do que pode ser dito"<sup>12</sup> (primeiro sentido: os enunciados são regras) e como "o sistema que rege a aparição dos enunciados"<sup>13</sup> (segundo sentido: os enunciados são proposições empíricas). Na medida em que nós pensamos que aquilo que Foucault procura quando lê documentos históricos são as regras do discurso, encontrando-se os sistemas de enunciados invisíveis na própria superfície das proposições que foram realmente produzidas, fixaremos o sentido da palavra "enunciado" como sendo a

proposição gramatical ou regra transcendental que fixa o que pode ser dito.

A atenção de Foucault volta-se para a constituição das regras das ciências humanas que tornam possível a divisão, no interior dos discursos, entre proposições verdadeiras e proposições falsas. Não sendo nem verdadeiras nem falsas, as regras manifestam, entretanto, uma vontade de verdade, uma pretensão a fazer com que um discurso entre num campo de conhecimento e de verdade. Se todo ato de conhecimento supõe um sujeito submetido às condições que o legitimam como tal, e um objeto que é determinado como sendo cognoscível, os enunciados ou as regras de um discurso são as condições de possibilidade de um sujeito que pode dizer proposições suscetíveis de verdade ou falsidade e de um objeto sobre o qual se podem dizer proposições do mesmo tipo. É neste sentido que os enunciados são o *a priori* ou o transcendental de um discurso: a possibilidade de um discurso remete à designação do que pode ser sujeito e objeto desse discurso.

Do ponto de vista pragmático, afirmamos que os enunciados são o que se faz quando se diz: o que se diz são proposições empíricas verdadeiras ou falsas, proposições constatativas, e o que se faz é um ato que não se pode confundir com a mera constatação. E foi precisamente a pragmática linguística que ou bem manteve a diferença entre constativo e performativo (o que nos impede de ver o performativo no constativo), ou bem designou a constatação ou a informação como a ação das expressões constatativas (o que equivale a dizer que o que se faz quando se fala com expressões constatativas é falar constativamente). Foucault irá mais longe, ao afirmar que os enunciados são invisíveis, que a ação está sempre presente, se bem que invisível, e que tal ação consiste em validar as regras de formação do sujeito e do objeto. As proposições empíricas pertencentes a um discurso com pretensão de verdade realizam os enunciados, os atos ilocutórios que consistem na validação de regras de formação de um discurso, quer dizer, regras de formação do sujeito e do objeto.

Foucault introduz, sobretudo a partir de 1980, o conceito de "jogo de verdade"<sup>14</sup> para designar as regras que condicionam o sujeito e o objeto. Os enunciados são, pois, os atos ilocutórios de um discurso constativo, que consistem na validação de um jogo de verdade. A verdade (o jogo de verdade) é, deste ponto de vista, o efeito, o produto, o resultado de uma prática discursiva.

É preciso levar em conta, contudo, que o esquema foucaultiano das práticas que explicam a experiência dos humanos se complicou progressivamente. Não há apenas a linguagem. Os jogos de verdade não podem ser concebidos como resultando unicamente

de práticas discursivas, porque eles se jogam em um campo de forças onde estas práticas coexistem com práticas não discursivas e práticas de si.<sup>15</sup> Mas o que nós queremos sublinhar é que a verdade se tornou, por força dos escritos de Foucault, uma das coisas que se faz quando se fala, ao lado das desculpas, das advertências, dos conselhos ou das reprimendas.

3. Todo discurso das ciências humanas valida ou revalida um jogo de verdade. No entanto, é no momento das rupturas, quando um discurso revolucionário inaugura, por suas ações de validação, um novo jogo de verdade, que as regras invisíveis que presidirão, dali para a frente, a formação de proposições dotadas de sentido são mais apreensíveis. Denunciar a historicidade das evidências que nos fazem crer que nossa experiência é natural é exatamente localizá-las no momento de sua elaboração: descrever as estratégias discursivas e não discursivas através das quais um modo de ser é circunscrito como objeto de conhecimento e uma posição privilegiada definida como sujeito de conhecimento é tornar visível a relação de forças que se põe em jogo no momento da constituição de um saber e que permite assinalar contra que, ou a favor de que, um jogo de verdade se constituiu. Os momentos revolucionários de uma ciência nos mostram a batalha, o instante em que o jogo de verdade podia sair vencedor ou perdedor<sup>16</sup>, se bem que a presença atual das ciências humanas nos diga que se tratava de um jogo finalmente vencedor.

Quando o discurso transpôs o limiar epistemológico que lhe garante uma certa validade científica e estamos diante de um saber científico, com suas técnicas e procedimentos próprios, suas proposições empíricas revalidam as condições de possibilidade desse discurso; mas as regras são, então, mais invisíveis. Talvez a ausência de uma preocupação histórica esteja na origem de uma das teses mais conhecidas de Wittgenstein: aquilo sobre o que repousa um discurso – as condições de possibilidade de uma linguagem – pode ser mostrado, mas não pode ser dito. A descrição das regras seria impossível, porque são essas mesmas regras que limitam o campo de nossa visão e de nosso conhecimento. Os limites no interior dos quais se dá nossa experiência, linguística ou outra, não poderiam ser descritos, a não ser por um ponto de vista exterior a esses mesmos limites, o que forçosamente se torna impossível, a não ser que se considerem historicamente as práticas, ou seja, procurando o momento em que certas proposições empíricas se tornaram proposições gramaticais. É justamente a operação que Foucault visa a realizar, parcialmente ao menos, porque,

diz ele qual Wittgenstein, "não nos é possível descrever nosso próprio arquivo, já que é no interior de suas regras que falamos"<sup>17</sup>. Ao acrescentar, entretanto, que "em sua totalidade o arquivo não é descritível"<sup>18</sup>, ele anuncia que existe uma possibilidade parcial de descrição:

A descrição do arquivo desenvolve suas possibilidades (e o controle de suas possibilidades) a partir dos discursos que começam a deixar justamente de ser os nossos; seu limiar de existência é instaurado pelo corte que nos separa do que não podemos mais dizer, e do que fica fora de nossa prática discursiva; começa com o exterior de nossa própria linguagem; seu lugar é o afastamento de nossas próprias práticas discursivas.<sup>19</sup>

Sendo históricos, os fundamentos ou o *a priori* podem ser atingidos: se é possível ver o jogo de verdade sobre o qual repousavam nossas certezas de ontem e descrever os movimentos que produziram as mudanças nesse fundamento, estamos mais próximos de saber o que nos faz ser como somos<sup>20</sup>.

4. A formação do objeto e do sujeito que os jogos de verdade implicam não deve ser compreendida como um processo ideal que ocorreria no interior do discurso. Chegam a esta conclusão, porém, aqueles que, como Rorty e Putnam, interpretam a objetivação e a subjetivação como sendo unicamente efeitos do discurso, sem intervenção de outras práticas. Mas além deste desconhecimento da ação de outras práticas, não-discursivas, sobre a realização dos jogos de verdade, há também nessa interpretação a ignorância de uma tese fundamental da teoria da linguagem de Foucault: trata-se do materialismo dos enunciados.

Rorty, por exemplo, afirma que a constituição dos objetos, segundo Foucault, é de uma grande banalidade, porque não é senão a teorização de um fato que não merece atenção maior: "Não somente sabemos como funciona o mecanismo, mas o utilizamos com frequência. Duvido que tenhamos necessidade de uma teoria do conhecimento para compreender melhor como o fazemos."<sup>21</sup>

Exemplo de Rorty: os mexericos que circulam em uma universidade constituem hierarquia entre os decanos. Falar "de uma certa maneira" constitui os objetos de discurso dos quais se fala e que ganham, assim, uma realidade que não existiria se parássemos de falar como fazemos. Evidentemente, este exemplo está à altura do que Rorty quer demonstrar. Poderíamos perguntar se ele chegaria à mesma conclusão se tivesse abordado os objetos pelos quais Foucault se interessa: os doentes mentais, os homossexuais, os delinquentes, os homens e as mulheres; não são ideias fabricadas pelo

discurso, e sua realidade é tão tênue que desaparece falando "de uma outra maneira".

Por outro lado, Putnam situa Foucault, junto com Kuhn e Feyerabend, em um grupo de filósofos defensores de uma concepção relativista e subjetivista da verdade, negando a existência da objetividade. Segundo esta versão, Foucault sustentaria que a história é uma sucessão de crenças ideológicas<sup>22</sup>, sem qualquer referência a uma realidade independente do discurso, razão pela qual os sistemas de pensamento são incomensuráveis: "(. . .) o relativista deverá negar que um pensamento seja a propósito qualquer coisa, em um sentido realista ou não realista, já que para ele não existe distinção entre o fato de pensar que um pensamento dado é a propósito de qualquer coisa e o fato de qualquer coisa"<sup>23</sup>.

Tanto Rorty quanto Putnam pensam que os objetos do jogo de verdade foucaultiano são as ideias, e que as ideias são o produto imaterial do discurso. Este ponto de vista acarreta necessariamente uma consequência: já que estes objetos-ideias não formam a realidade, mas uma maneira de ver a realidade, cabe a um historiador das ideias, e não a um epistemólogo, deles se ocupar. E' é justamente isso que Foucault se torna aos olhos destes críticos, porque, sob o título da cadeira que ele ocupava no Collège de France, "História dos sistemas de pensamento", eles veem simplesmente uma história das ideologias, das concepções de mundo.

Ora, para compreender a teoria de Foucault é preciso atacar a imaterialidade das ideias, da ideologia, do pensamento, dos discursos ou da linguagem que a crítica desses autores americanos sustenta. Os objetos e sujeitos do discurso não são meros modos de falar ou pensar, mas modos de ser.

É claro, contudo, que nós falamos do ser que "se dá como podendo e devendo ser pensado", o que manifestamente implica uma classe especial de materialidade. A materialidade dos enunciados é afirmada em *A arqueologia do saber*<sup>24</sup> e dita "incorporal" em *A ordem do discurso*<sup>25</sup>. Sabemos, a partir de Bréhier<sup>26</sup>, que o termo "incorporal" pertence à lógica dos estoicos. O ser tem dois planos de materialidade diferente, o plano dos corpos e suas misturas, que não pode ser atingido senão pelo conhecimento intuitivo infável, e o plano dos incorporais – acontecimentos que se produzem à superfície dos corpos, justamente como efeitos das misturas de corpos –, que é apreendido pelo conhecimento dialético; logo, mediante a linguagem. A mistura dos corpos não produz uma realidade ou um ser diferente da(o) dos corpos, mas uma relação ou um modo de ser: o fogo e o ferro são corpos inacessíveis, quanto à sua essência, pela linguagem e conhecimento discursivo; "ser aquecido" é uma relação entre



o ferro e o fogo, um acontecimento incorporal que pode ser descrito.

Tudo isso é bem conhecido. Deleuze<sup>27</sup> dirá que os incorporais não são as palavras, tampouco o que as palavras designam, isto é, as coisas, mas o que se diz delas, recuperando, assim, o título irônico – no dizer do próprio Foucault<sup>28</sup> – do livro *As palavras e as coisas*, onde não se trata nem das primeiras nem das últimas, porque, justamente, não existem as palavras *e* as coisas, a linguagem *e* a realidade. Há um incorporal quando, à superfície dos corpos, palavras encontram coisas: o acontecimento de mistura de corpos expresso pela linguagem. Não há acontecimento extralinguístico, mas o incorporal não depende, por isso, da ordem interna da proposição. O incorporal é um modo de ser, uma categoria do ser. Não há a botânica e as árvores, como não há a psiquiatria e os loucos, mas se *arborifica*, se *louquifica*<sup>29</sup>.

A materialidade incorporal dos enunciados consiste no seguinte: uma proposição empírica se mostra como o que se diz das coisas, mas, invisivelmente, ela sustenta uma proposição gramatical constituindo o objeto e o sujeito desta proposição e tornando-a possível e suscetível de verdade. A proposição "você é louco" contém invisivelmente o enunciado pelo qual se *louquifica*, isto é, o enunciado que designa certas relações descritas por um certo discurso. A loucura não é um corpo, mas ela pertence ao ser enquanto modalidade concreta do ser. Na proposição "você é louco", há a ação da constituição de certas relações em objeto de atenção, e de um certo olhar em sujeito de percepção. É a ação da linguagem que constitui o acontecimento loucura, acompanhada, evidentemente, de outras ações que se justapõem à da linguagem: *louquifica-se* com o discurso, a internação, a medicalização etc.

A existência da loucura se deve, em certo sentido, à linguagem: não porque a loucura dependa de uma maneira de falar, porque ela seja um objeto de discurso, uma concepção ou uma ideia, uma maneira de ver a realidade que, enquanto tal, não conteria loucos; mas, como Veyne mostrou luminosamente<sup>30</sup>, porque os objetos são o correlato de certas práticas e não desaparecerão a não ser quando estas práticas cessarem. Mudar a linguagem, neste sentido, não é uma questão simples, porque se trataria de mudar as certezas sobre as quais repousa a própria possibilidade de falar significativamente. Tarefa impossível? Absolutamente, porque o que a história nos mostra é justamente que a loucura não é eterna.

O erro de Rorty e de Putnam se encontra na interpretação que fazem do discurso foucaultiano: eles assimilam "discurso" às proposições empíricas, àquilo que se diz, e creem ser ali que se formam o sujeito e o objeto, sem compreender que o interesse de

Foucault reside nas regras do discurso, nos enunciados enquanto proposições gramaticais que fundam a possibilidade das proposições empíricas. Os objetos e os sujeitos do discurso existem materialmente porque há uma correspondência entre as relações percebidas e a própria percepção, porque, à superfície dos corpos, houve um encontro vitorioso entre as palavras e as coisas. Esta materialidade não tem, todavia, a consistência dos corpos, das essências, da substância. Ela é relação, encontro, modo de ser e, portanto, está destinada a uma modificação parcial, à mudança e mesmo ao desaparecimento. Um dia veremos as rachaduras nessa correspondência e nossas evidências serão postas em dúvida. Este aqui – como se pergunta Deleuze<sup>31</sup> – é verdadeiramente um louco? Esta suspeita, minando o que funda nossas certezas, indicará então que elas perderam sua solidez. Evidentemente é importante o que dizemos, mas por causa do que realizamos, enquanto prática social, com o que dizemos: a mudança no discurso dos médicos e psiquiatras, ao lado da mudança em suas práticas não discursivas, metamorfoseará a existência do sujeito e do objeto.

Veyne<sup>32</sup> e Jambet<sup>33</sup> introduziram o esquema aristotélico da substância (Veyne, pelo rodeio de Scott; Jambet, diretamente) para precisar o materialismo foucaultiano. Há uma substância ou matéria primeira informe, que não é pensada nem dita, a partir da qual se forma a substância segunda, histórica. Na superfície dos acontecimentos onde nos encontramos, em lugar nenhum é visível a matéria primeira, porque ela se baliza enquanto substância formada a partir de práticas humanas, dentre as quais a linguagem. A afirmação da matéria primeira se faz por um rodeio propriamente negativo: já que as práticas humanas de um certo período histórico não levam em conta senão uma parte dos gestos possíveis – as práticas discursivas de um período não esgotam as possibilidades da linguagem, por exemplo –, isto quer dizer que a experiência histórica se desenha no interior de um campo mais vasto do ser. "O ser que se dá como podendo e devendo ser pensado" em um momento histórico é um modo de ser, uma matéria segunda incorporal, formada a partir do afrontamento entre as práticas humanas e a resistência da matéria primeira: o resultado desta luta nos oferecerá um pensamento triunfante, um jogo de verdade no qual há uma correspondência entre o sujeito e o objeto segundo a qual uma nova experiência do conhecimento e da verdade será possível.

5. A vontade de verdade que se manifesta na produção dos jogos de verdade é uma vontade que se exerce e se mede na luta estabelecida contra o que escapa ao

conhecimento e à verdade. É uma das marcas em que se pode reconhecer a tradição ocidental: a importância concedida ao *logos* é um elemento de continuidade, inclusive no que concerne à constituição de nós mesmos como sujeitos morais. Mas Foucault também frisa que há uma continuidade quanto ao uso de "verdade" desde a Antiguidade grega: todo saber é uma composição entre o dizer e o ver, uma coincidência de metades que tem, talvez, sua origem na técnica do *σύμβολον*, segundo a qual aquele que detém um segredo quebra em duas partes um objeto de cerâmica, guarda um pedaço e confia a outra metade ao portador da mensagem. Ajustar as duas partes do objeto é a maneira de provar a autenticidade da mensagem<sup>34</sup>.

Foucault interpreta a tragédia do Édipo como um jogo múltiplo de ajustamento de metades, exatamente três pares de metades: há as duas partes da mensagem dos deuses (o que o deus Apolo diz e o que o adivinho Tirésias afirma), as duas partes da verdade dos reis (a declaração de Jocasta e a contribuição de Édipo) e as duas partes da verdade dos escravos (o que o escravo de Corinto relata e o testemunho do pastor). Não estamos em presença de três verdades; melhor dizendo, estamos confrontados a três maneiras distintas de obter a verdade, se bem que ela sempre se resolva como jogo de metades. Três jogos de verdade, portanto, se quisermos, com um mesmo ar de família: no jogo de verdade profético, no jogo de verdade do poder e no jogo de verdade testemunhal, é a possibilidade de encaixar – como se fossem duas metades de um mesmo vaso – *o que se vê e o que se diz*, aquilo que nos faz dizer que estamos em presença de uma verdade.

É preciso notar também as diferenças entre estes três meios de obtenção da verdade. A coincidência entre o dizer e o ver no saber profético provém da onipotência dos deuses, mestres da luz, que tornam visíveis as coisas e a linguagem que diz o que são as próprias coisas. Por outro lado, o saber humano se manifesta em duas versões: como a verdade poderosa dos reis e como o saber testemunhal dos escravos. Haveria então entre a potência infinita dos deuses e a impotência dos escravos-testemunhas que assistem ao espetáculo imposto da realidade, no qual nada podem mudar, o poderoso saber dos reis. A maneira de obter a verdade por parte dos reis consiste em se submeter a uma prova cujo resultado indicará quem a detém: a prova é um desafio, uma demonstração de força e de poder, que determinará qual é o discurso verdadeiro.

Este jogo de verdade que não é o dos deuses, tampouco o dos escravos, é, pois, um jogo de verdade dos humanos; mas, segundo Foucault, historicamente deslocado pelo jogo do testemunho escravo; ele nos apresenta a verdade como “o efeito produzido

pela decisão ritual do vencedor”<sup>35</sup>. Prestar juramento ou participar de um duelo eram maneiras de decidir de que lado se encontravam a força e o sucesso. O vencedor dessas provas era o detentor da verdade. Édipo queria a verdade porque sabia que ela é sempre poderosa, que ela reina, que ela realiza a história. Enquanto Édipo sustenta o desafio lançado por Creonte, a verdade está de seu lado. Mas finalmente Édipo não poderá manter seu discurso, deslocado pelo testemunho dos escravos.

Foi o jogo de verdade dos escravos que se tornou dominante no Ocidente. Ele se diz impotente diante do que advém, mero pesquisador de acontecimentos a que assiste passivamente. É o mito que nós nos contamos há muito e que consiste em crer que atingimos, por meios humanos, a ordem das coisas que os deuses fabricaram. Foucault quer agitar as águas tranquilas deste mito no qual nosso pensamento adormeceu: o jogo de verdade testemunhal não é mais que uma variante do jogo de verdade que o poder dos reis, na tragédia do Édipo, punha em cena, o que quer dizer que os escravos encontraram uma outra maneira de aceder ao poder, de detê-lo, uma outra maneira de lutar e de vencer. Caso contrário, por que este encarniçamento pelo saber que caracteriza o Ocidente?

A história de Édipo permite situar a continuidade e a descontinuidade na história da verdade: podemos encontrar – nos dirá Foucault – no Ocidente, desde os gregos, uma vontade de verdade; simplesmente, essa vontade sofreu uma inflexão que convém não ignorar, porque ela se tornou a origem de toda sorte de erros e de mentiras: "( ... ) a vontade de verdade, aquela que se impôs a nós desde tanto tempo, é tal que a verdade que ela quer não pode senão mascarar-la”<sup>36</sup>.

O jogo de verdade escravo – nós o chamaremos, a partir daqui, de "constatativo"<sup>37</sup> –, que manifesta em seu desenvolvimento uma imensa vontade de saber, afetando a quase totalidade dos discursos atuais<sup>38</sup>, paradoxalmente não pode aceitar que ele quer a verdade; melhor dizendo, ele quer uma verdade que esconde ser o resultado de uma vontade de verdade. É sua maneira própria de triunfar: esconder, inclusive de si próprio, que o que está no centro da verdade é uma questão de poder se torna, para o jogo de verdade constatativo, uma maneira excelente de se tornar dominante.

6. O estabelecimento das ciências humanas assinala o triunfo que consiste em objetivar uma parte dos comportamentos humanos sob o olhar de um discurso científico. No entanto, este triunfo será apresentado no quadro do jogo de verdade

constatativo: o discurso das ciências humanas pretenderá nada pesar na constituição do objeto e do sujeito desses saberes. Apresentará seus objetos como pertencendo desde sempre à realidade natural e o discurso científico como o que todo sujeito razoável deve aceitar. O discurso científico é visto, assim, como a tradução, na linguagem, do que está na realidade: o jogo de verdade constatativo defende uma concepção da linguagem que fortifica a separação entre os jogos de linguagem constatativos e performativos.

Na aula de 11 de março de 1981<sup>39</sup>, Foucault se pergunta acerca da verdade de uma proposição assertiva da linguagem ordinária: "o céu é azul". Se A endereça a B uma afirmação como essa, a questão que o analista deve se colocar não pode consistir em perguntar se a proposição é verdadeira ou falsa, porque o que A faz não consiste em informar B sobre o estado do céu. Há informação na proposição "o céu é azul", como, aliás, em todas as proposições há um conteúdo locutório, em si informativo porque referencial; mas o que A faz ao proferi-la é qualquer coisa a mais do que simplesmente falar, informar ou constatar a cor do céu. O analista irá bem caso se pergunte por que A diz a B que "o céu é azul". Que vem fazer esta informação que passa de A a B ? O que faz A ao proferi-la? Que jogo de verdade A põe em marcha ?

Quando um jogo de verdade já está constituído, interrogar-se sobre a verdade ou falsidade das proposições que nele entram é o trabalho do especialista, do técnico, de forma alguma do filósofo. A descoberta de proposições verdadeiras em um jogo de verdade cabe àquela atividade sem importância e sem glória, que Nietzsche descreve como esconder um objeto atrás de uma moita, procurá-lo em seguida e, finalmente, encontrá-lo<sup>40</sup>. O filósofo que analisa as condições de possibilidade de um discurso científico não se detém nas questões que interessam aos especialistas, ou seja, a verdade das proposições que pertencem a seus saberes. O papel do filósofo não consiste em conceder títulos de cientificidade; para realizar esta tarefa, a comunidade científica se basta a si própria: cabe a ela discutir se um procedimento está caduco, se uma teoria deve ser substituída, se chegou o momento de constituir um novo paradigma. É por este motivo que Foucault afirma não duvidar da cientificidade da Psicologia, é pela mesma razão que tampouco recusa as ciências humanas por serem ideológicas, é finalmente por isso que ele está certo de que o doente cuidado por Leuret foi "evidentemente curado". Se há algo a atacar nas ciências humanas, não é de modo algum a verdade de suas proposições, mas a mentira sobre a qual esta verdade foi erguida, a saber, a mentira que consiste em negar que a verdade tenha sido o efeito de uma vontade de verdade triunfante e, portanto, a mentira que consiste também em negar que as ciências humanas

sejam o resultado de um jogo de verdade.

O mito do jogo de verdade constativo renega seu nascimento: ele nos conta que não se trata de um jogo porque *o* conhecimento e *a* razão se dizem no singular; ele mente quando nos esconde que seu reinado começou a partir de uma batalha ganha contra uma outra maneira de realizar o jogo de verdade. O mito começa no momento em que o jogo de verdade se diz constativo, ao passo que ele não é senão uma variante do jogo de verdade que o poder dos reis realizava, quer dizer, uma variante do que chamaremos de jogo de verdade performativo<sup>41</sup>.

Podemos agora compreender o objetivo que Foucault perseguia com sua teoria dos jogos de verdade. Se, com seus "jogos de linguagem", Wittgenstein quis estabelecer a pluralidade da linguagem, concebida até então como unitária, e, ao mesmo tempo, deslocar a dominação do jogo de linguagem informativo ou constativo que se apresentava como a única função e atividade da linguagem, Foucault pôs em relevo, com seus "jogos de verdade", que há muitas práticas de constituição da verdade e que todos os jogos de verdade atuais, que se dizem constativos, são em realidade performativos. É neste sentido que ele promove resultados mais radicais que os da pragmática linguística. Para se decidir a ver nos jogos de verdade informativos o aspecto performativo, era preciso descobrir a ação que estes jogos de linguagem realizavam pelo simples fato de serem enunciados: é o que Foucault faz ao analisar que as proposições empíricas de um discurso com pretensões científicas realizam as proposições gramaticais, os enunciados, a partir dos quais se constituem o objeto e o sujeito. As proposições empíricas constativas realizam um jogo de verdade, fazem a verdade e, portanto, também elas são proposições performativas: a verdade é uma das coisas que se faz ao falar.

7. Foucault situa o triunfo total da verdade constativa a partir de Descartes. Reconhece sob a dúvida cartesiana um engajamento não dito que funda, no entanto, o que se tornará a partir de então nossa maneira habitual de raciocinar e de formular as verdades, a saber, a afirmação não lógica do caráter obrigatório de toda verdade<sup>42</sup>. O sujeito de conhecimento aceita esta regra implícita do jogo de verdade constativo: "Se é verdade, eu me sentirei obrigado, ligado por esta verdade". Mas a verdade constativa se apresenta como tendo uma força e um poder que partiriam de sua própria estrutura, ela não reconhece que há uma regra de submissão à verdade, independente de suas afirmações verdadeiras, e, portanto, nos faz ver a insubmissão à verdade como loucura.

Esta evidência do império da verdade e das obrigações que ela impõe a todo ser humano razoável é o alvo das análises que Foucault realiza, remontando até a Antiguidade. O fato de que a verdade constativa não seja mais do que uma modificação da verdade performativa permite assinalar uma descontinuidade até então não destacada na história da verdade, porque no passado houve episódios em que a verdade não era obrigatória, mesmo sendo verdade.

É assim que Foucault analisa que, na proposição "Penso, *logo* sou", há um outro *logo*, invisível: "É verdade, *logo* me inclino". O sujeito de conhecimento precisou definir-se como não sendo louco, isto é, como sujeito que aceita, primeiramente, o regime de verdade que consiste em se curvar diante da verdade. O enorme poder da verdade constativa reside em se querer como obviedade: diante dessa verdade, não pode haver quem não a aceite, a menos que se exclua de todo sistema razoável de pensamento. O que chamamos, a partir do século XVII, de "a ciência" é uma família de jogos de verdade pertencentes, todos, ao mesmo regime de verdade, ao regime da verdade constativa, segundo o qual os resultados verdadeiros de todo raciocínio deverão ser aceitos por todo sujeito de conhecimento. O sujeito de conhecimento está implicitamente de acordo com uma regra que ele ignora enquanto regra – porque a subsume sob aquilo que constitui o essencial de toda verdade –, mas à qual obedece absolutamente. A coerção da ciência é estabelecida pela própria verdade.

A verdade sempre foi compreendida por nós, ocidentais, como um acordo entre as palavras e as coisas, oriundo, enquanto efeito, do poder de certas práticas em realizar um processo de objetivação e de subjetivação. A verdade é, nesse sentido, poder. Mas a submissão à verdade é um modo histórico de concepção dos jogos de verdade. Quando os jogos de verdade pertencentes à família da verdade constativa nos fazem crer que sua verdade é obrigatória para todo sujeito de conhecimento, escondem que se trata nesse caso de uma regra específica desses jogos, fazendo como se todos os jogos de verdade a implicassem. É isso que constitui a mentira das ciências humanas.

Qual é, então, a verdade da psicologia? É o fato de ter instaurado um jogo de verdade, de ter objetividade e subjetividade – pela força de seu discurso e das práticas não discursivas que constituem essa ciência –, com sucesso, de forma afortunada. Podemos reconhecer o discurso da psicologia como proposições suscetíveis de serem verdadeiras ou falsas porque, a partir de práticas discursivas e não discursivas, produziu-se um acordo possível entre as palavras e as coisas.

Qual é, então, a mentira da psicologia? O fato de situar-se como ciência no

campo da verdade constatativa, que consiste em uma ocultação de seu ser "jogo de verdade", obrigando assim os sujeitos de conhecimento a se submeterem às verdades psicológicas, o que, neste caso preciso, equivale a *conhecer-se*. Na medida em que nós participemos deste jogo, as ciências humanas se verão reforçadas pela existência dessa mentira, porque ela auxilia o processo de objetivação e de subjetivação que as constitui.

8. Quanto a este ponto, é preciso recordar a atitude, que se poderia dizer "anarquista", de Foucault. Nós a resumimos em três pontos: primeiramente, não há nenhum poder inevitável ou legítimo; em segundo lugar, toda relação de poder é perigosa a partir do momento em que tende a se tornar irreversível e imóvel, porque, congelando os termos da relação, estreita o espaço de movimento da resistência e, portanto, limita fortemente sua liberdade; finalmente, não é preciso aceitar qualquer poder, é preciso se rebelar sempre.

Esta atitude tem uma aplicação possível no campo epistemológico. Foucault lhe deu um nome: *anarqueologia*<sup>43</sup>. A anarqueologia é uma contestação do poder de submissão que se pretende imanente à própria verdade. Fazer uma história da verdade para mostrar a existência de outros regimes de verdade, assinalar o caráter performativo de toda verdade, mostrar o nascimento da verdade constatativa como uma transformação a partir das relações entre a verdade e o poder são tarefas anarqueológicas porque tendem a nos liberar do poder da verdade científica. O objetivo da anarqueologia é dizer a verdade sobre o poder obrigatório que a verdade constatativa pretende ter.

Mas já ouço os críticos. Como!? Foucault apelaria à verdade? Um relativista como ele nos apresentaria seus escritos como verdadeiros? Como quer que o sigamos em seus raciocínios, quando nos pôs em guarda contra a pretensão à validade universal de qualquer saber, mostrando-nos a regra invisível de submissão implícita em nossa atual forma de conhecimento?

Não há inconsistência, todavia; somente uma grande dificuldade em segui-lo. Talvez não seja possível fazê-lo senão para "a minoria". Afinal, a anarqueologia reivindica uma liberdade tão grande, que apenas os espíritos formados na resistência, que aprenderam na solidão a desobediência e a rebelião, a podem aceitar. O gesto altivo pelo qual se escolhe não se submeter às verdades sobre si mesmo, embora vendo que se trata efetivamente de verdades, tem qualquer coisa de incompreensível ou de inadmissível. Mas a verdade anarqueológica nos é ofertada também na forma de uma



escolha: ela combate a evidência da verdade constatativa, oferecendo-se como um raciocínio que *se pode* adotar, e não que *se deve* adotar. Assim como, anarqueologicamente, Foucault nos indica que as verdades das ciências humanas não são obrigatórias, a anarqueologia é uma verdade que não se quer para todo sujeito de conhecimento: é um caminho arriscado e duro, que segue quem sabe que deve escolher uma verdade sem desacreditar as outras como falsidades ou ideologias. Aos anarqueólogos será necessário também um grão de alegria: agora que no campo de batalha se afrontam verdades comensuráveis, é preciso amar a rebelião e a luta, e não se lamentar pelo desaparecimento da universalidade das verdades.

---

<sup>1</sup> P. Veyne, Le dernier Foucault et sa morale., *Critique*, nr.471-472, août-septembre 1986, p.940, nota.

<sup>2</sup> M.Foucault, L'enseignement de la philosophie et la télévision. Entrevista com Alain Badiou, *Dossiers pédagogiques de la radio-télévision scolaire*, 27 février 1965.

<sup>3</sup> Carta de Foucault a Searle (in H.Dreyfus e P.Rabinow, *Michel Foucault, um parcours philosophique*. Paris:Gallimard, 1984, p.73)

<sup>4</sup> [N.do T.} Em *Quando dizer é fazer* (Porto Alegre: Artes Médicas, 1990), Austin estabelece uma classificação dos atos de fala. Segundo ele, quando enunciamos uma frase, realizamos três atos simultâneos: um *ato locutório*(articulação e combinação de sons, evocando e religando sintaticamente as noções representadas pelas palavras); um *ato ilocutório*(a enunciação da frase constitui, em si própria, um certo ato, uma determinada transformação das relações entre os interlocutores, como informar, ordenar, prevenir, avisar, comprometer-se etc.); um *ato perlocutório* (a enunciação serve a fins mais longínquos, nem sempre perceptíveis pelo interlocutor, como convencer, persuadir, impedir, ou mesmo surpreender e confundir). Searle, por sua vez (em *Speech acts*, Cambridge, 1969), a fim de precisar a definição de *ato ilocutório*, introduz primeiramente a ideia de *regra constitutiva*. Uma regra é constitutiva quanto a certa forma de atividade quando sua não observância retira de tal atividade seu caráter distintivo. Neste sentido, as regras que fixam o valor ilocutório dos enunciados são constitutivas em relação ao emprego desses enunciados: não se poderia, por exemplo, empregar uma fórmula de promessa sem tomar a obrigação de cumprir o que se prometeu (excluindo o caso do jogo, é óbvio). Acerca destas e outras contribuições da pragmática linguística, pode-se consultar O. Ducrot e T. Todorov. *Dicionário das ciências da linguagem*. Lisboa: Dom Quixote, 1974.

<sup>5</sup> O curso intitulado *Truth and Subjectivity* (Berkeley,1980) começa exatamente por este relato. Podemos também encontrar esta reflexão escrita em:M.Foucault, Sexuality and solitude, *London Review of Books*, III, 9, 21 mai - 3 juin, 1981

<sup>6</sup> M.Foucault. Sexuality and solitude, op.cit., p.3

<sup>7</sup> Austin reconhece, no capítulo XI de *Quand dire c'est faire (Quando dizer é fazer)*, que as expressões constatativas são também performativas, mas que as expressões performativas nem sempre são constatativas, e isto por causa da atribuição de verdade: das expressões constatativas podemos afirmar sua verdade ou falsidade, mas das expressões performativas somente podemos dizer se são afortunadas ou não.

<sup>8</sup> São assim chamados por Blanchot em *Michel Foucault, tel quel je l'imagine*. Montpellier:Fata Morgana, p.27

<sup>9</sup> H.Dreyfus e P.Rabinow, op. cit., p.76.

<sup>10</sup> M.Foucault.*L'archéologie du savoir*, p.115

<sup>11</sup> Ibid.,p.168

<sup>12</sup> Ibid.,p.170

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> Em *L'étiqúe du souci de soi comme pratique de la liberté* (*Concordia. Revista Internacional de Filosofia*, nr.4, 1984, p.112), Foucault define o jogo de verdade como "um conjunto de regras de produção da verdade".

<sup>15</sup> Poder-se-ia dizer que, para Foucault, a experiência fazia referência apenas às práticas discursivas durante os anos 1960, às práticas discursivas e não discursivas a partir de 1970 (o "dispositivo") e às práticas discursivas, não discursivas e práticas de si a partir de 1980 (a "problematização"). Discurso, dispositivo e problematização são os lugares da experiência, termo que é empregado por Foucault em *L'usage des plaisirs* (Paris: Gallimard, 1984, p.17), em um tom perfeitamente hegeliano, para designar o ser que "se dá como podendo e devendo ser pensado".

<sup>16</sup> M.Foucault. *L'étiqúe du souci de soi comme pratique de la liberté*, op.cit., p.112

<sup>17</sup> M.Foucault, *L'archéologie du savoir*, p.171

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Ibid, p.172.

<sup>20</sup> Deleuze ressalta a tarefa diagnóstica desta descrição - evocada por Foucault na sequência da passagem que acabamos de citar - que nos permitirá desprendermo-nos de nós mesmos. Ver G.Deleuze. *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, *Michel Foucault philosophe, Rencontre internationale, Paris 9,10, 11 janvier 1988*. Paris: Le Seuil, 1989, p.191.

<sup>21</sup> R. Rorty. Foucault et l'épistémologie (in D. Couzens-Hoy, *Michel Foucault. Lectures critiques*. Bruxelles: Éd. Universitaires, 1989, p.57).

<sup>22</sup> H.Putnam. *Raison, vérité et histoire*. Paris:Minuit, 1984, p.179

<sup>23</sup> Ibid., p.140

<sup>24</sup> Op.cit.,p. 134-138.

<sup>25</sup> *L'ordre du discours*. Paris:,Gallimard, 1971, p.59-60.

<sup>26</sup> É.Bréhier. *La théorie des incorporels dans l'ancien stoicism*. Paris:Vrin, 1980 (5a éd)

<sup>27</sup> G.Deleuze. *Logique du sens*. Paris:Minuit, 1969

<sup>28</sup> M.Foucault. *L'archéologie du savoir*, p.66

<sup>29</sup> Deleuze inventa, em *Logique du sens*, o verbo *arbrifíer* (arborificar); na via assim aberta, ousou introduzir, por minha parte, o verbo *folíifíer* (louquificar).

<sup>30</sup> P.Veyne. Foucault révolutionne l'histoire, *Comment on écrit l'histoire*. Paris:Le Seuil, 1978

<sup>31</sup> G.Deleuze. *Foucault*. Paris:Minuit, 1986, pp.69-71.

<sup>32</sup> P.Veyne. Foucault révolutionne l'histoire, op. cit.,pp.228-229, nota.

<sup>33</sup> C. Jambet. Constitution du sujet et pratique spirituelle. *Michel Foucault philosophe, Rencontre internationale, Paris 9, 10, 11 janvier 1988*, éd.cit., pp.278-280.

<sup>34</sup> M.Foucault. *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona:Gedisa, 1980. Este livro, não editado em francês (à época - N. do T.), contém cinco conferências que Foucault pronunciou no Rio de Janeiro em 1973. Foucault retoma em grande parte esta análise da verdade e da tragédia do Édipo no curso de 1980 no Collège de France.

<sup>35</sup> M.Foucault. *La maison des fous* (F.Basaglia e F.Basaglia Ongaro, éd. *Les criminels de paix*, Paris: PUF, 1980, p.146).

<sup>36</sup> M.Foucault, *L'ordre du discours*, p.22

<sup>37</sup> Foucault emprega a expressão "verdade-constatação" em *La maison des fous*, op.cit., p.147

<sup>38</sup> Foucault fala da influência desta vontade de saber na literatura, no direito, na economia. Ver Foucault, M., aula de 30 de janeiro de 1980 no Collège de France.

<sup>39</sup> Curso no Collège de France.

<sup>40</sup>F.Nietzsche. Vérité et mensonge em sens extra-moral., Écrits posthumes 1870-1873, Paris: Gallimard, 1975, p.284

<sup>41</sup> À verdade-constatação, M.Foucault contapõe a verdade-prova, dizendo ser a primeira uma variante da segunda. Ver M.Foucault, La maison des fous, op, cit., p.147-148

<sup>42</sup> M.Foucault, aula de 6 de fevereiro de 1980 no Collège de France.

<sup>43</sup> M.Foucault, aula de 30 de janeiro de 1980 no Collège de France.