

# VONTADE E VERDADE EM FOUCAULT<sup>1</sup>

Carolina de Souza Noto (USP)<sup>2</sup>

carunoto@hotmail.com

**Resumo:** Para Foucault, toda produção discursiva implica, no nível da subjetividade, certa vontade de conhecer as verdades do discurso. Compreender o discurso de Foucault como uma experiência que correlaciona aquilo que é dito como verdade e a subjetividade ligada a este dizer reforça e esclarece o conteúdo do que foi dito pelo filósofo acerca do discurso e da subjetividade. No presente trabalho apontaremos para o tipo de discurso produzido pelo próprio filósofo e para a forma da vontade que lhe é subjacente. Nossa hipótese é que a própria produção discursiva de Foucault pode ser uma prova concreta de que aquilo que *somos* e aquilo que *dizemos* não se restringem à ordem da submissão, do apaziguamento, da identidade e da universalidade. Para Foucault, *somos* sujeitos éticos em perpétua formação e transformação e aquilo que *dizemos* não nos dá acesso somente a verdades, mas, e principalmente, modifica nosso modo de ser.

**Palavras-chave:** discurso, subjetividade, verdade, vontade.

Em 1981, em um texto publicado na *London Review of Books* com o título “Sexualité et solitude”, Foucault (2001, p. 990) afirma que em todas as culturas as técnicas por meio das quais os indivíduos constituem-se como sujeitos (as técnicas ou práticas de si) sempre implicam uma série de obrigações com a verdade: é preciso, por exemplo, descobrir a verdade, ser iluminado pela verdade ou dizer a verdade. Na introdu-

---

<sup>1</sup> Recebido: 15.03.2010/Aprovado: 13.09.2010/Publicado on-line: 30.03.2010.

<sup>2</sup> Carolina de Souza Noto é Doutoranda em Filosofia Contemporânea Francesa, Faculdade de Filosofia, Universidade de São Paulo, Brasil.

ção aos dois últimos volumes de *História da sexualidade*, publicados em 1983, encontramos também a ideia de que a constituição da subjetividade implica alguma relação com a verdade. Foucault (2003, p. 12) formula da seguinte maneira a questão que procurará investigar ao longo de *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*: “Através de quais jogos de verdade o ser humano se reconheceu como homem de desejo?”. Com outras palavras: que tipo de relação estabeleceu-se entre verdade e subjetividade quando o ser humano foi levado a reconhecer a verdade de seu ser no seu desejo sexual, quando o sujeito foi levado a reconhecer “a parte mais essencial dele mesmo na modalidade do seu desejo sexual” (FOUCAULT, 2001, p. 1453).

A relação entre *verdade* e *sujeito*, contudo, não é uma temática que aparece somente nos textos finais de Foucault. *A História da sexualidade* e a problemática entre *verdade* e *subjetividade* constituem o terceiro eixo de uma pesquisa mais geral acerca da relação entre *verdade* e *sujeito*. Em um primeiro momento, no chamado eixo do saber, quando a noção de *sujeito* designa o indivíduo humano enquanto um objeto teórico construído pelas teorias das Ciências Humanas, trata-se das verdades reconhecidas no sujeito enquanto objeto a ser conhecido. Quando o termo *sujeito* designa o indivíduo tomado como objeto a ser dominado pelas práticas de poder, no eixo do poder, as verdades reconhecidas no sujeito a ser conhecido são tributárias de uma série de práticas de poder que possibilitam certos tipos de conhecimento e de verdade. O último eixo da pesquisa foucaultiana, o da ética, diria respeito, então, ao termo *sujeito* enquanto *subjetividade*. No nível da relação do indivíduo consigo mesmo, trata-se de pensar as verdades que o indivíduo atribui e reconhece em si mesmo a fim de

se constituir como sujeito (FOUCAULT, 2003, p. 11; FOUCAULT, 2001, p. 1452).

Apesar da distinção e da aparente autonomia de um domínio em relação ao outro, sabemos que o *saber*, o *poder* e a *ética* não se dão separadamente na *experiência*; Foucault define (2003, p. 10) experiência precisamente como correlação entre esses três eixos. É certo que essa correlação não é tão evidente nos primeiros livros do autor. Na realidade, ela foi se configurando com mais nitidez ao passo que o filósofo se debruçava sobre cada um dos eixos. Nesse sentido, *As palavras e as coisas* tratam a experiência prevalentemente enquanto produção discursiva de objetos, no eixo do saber; em um livro como *Vigiar e Punir* já encontramos a correlação entre produção de saber e práticas de poder; e, enfim, em *História da sexualidade*, vemos com nitidez a correlação entre a produção discursiva, as práticas de poder que a acompanham e a possibilitam e a subjetividade que produz e conhece o discurso.

Dizer que em *As palavras e as coisas* o tema central são os saberes das Ciências Humanas e as noções de sujeito que elas formulam não significa, no entanto, que, neste livro, as formas da subjetividade ligadas a essas formulações estejam ausentes. A presença da subjetividade, ao contrário, é absolutamente necessária. Isso se levamos em consideração o que Foucault afirma no verbete com o seu nome para o *Dictionnaire des philosophes*, editado por Huisman. Escreve o autor (2001, p. 1453): “o sujeito e o objeto ‘se formam e se transformam’ um em correlação com o outro e em função do outro [...] o sujeito e o objeto só se constituem, um e outro, sob certas condições simultâneas”. Com outras palavras, não há um objeto a ser conhecido separado de certo tipo de sujeito capaz de conhecer este objeto, um do-

mínio de um saber possível separado do domínio da ética.

Beatrice Han, em seu artigo “Analytique de la finitude et histoire de la subjectivité”, esforçou-se justamente em encontrar no livro sobre a arqueologia das Ciências Humanas os tipos de subjetividade que estariam ligados ao sujeito como objeto de conhecimento, no Renascimento, na Idade Clássica e, por fim, na Idade Moderna. A questão é formulada pela própria autora (2003, p. 167):

quais são os modos de subjetivação [procedimentos de constituição de subjetividade] e de objetivação [procedimentos de constituição do sujeito como objeto de conhecimento] correspondentes aos períodos que *As palavras e as coisas* tinham caracterizado exclusivamente a partir da relação entre ser e linguagem?

Próximo a esse tipo de empreitada parece estar o artigo de Francis Wolff, “Logos e Eros: a propósito de Foucault e Platão”. A questão é colocada com clareza desde o resumo do texto:

não seria lícito afirmar que tudo aquilo que Foucault diz a respeito da relação erótica [apresentada no quinto capítulo de *O uso dos prazeres*] não valeria também para a relação discursiva [delineada em *A ordem do discurso*]? Não se trata, em ambos os casos, da ‘busca da verdade’? (WOLFF, 1992, p. 135)

Antecipemos sua conclusão: “tudo o que se pode dizer, em Platão, da relação erótica sem dúvida também se pode dizer da relação discursiva” (idem, p. 152).

Retomando quatro pontos da erótica platônica analisados por Foucault no quinto capítulo de *O uso dos prazeres*, Wolff procura compreender o discurso platônico tal como é apresentado pelo filósofo em *A ordem do discurso*. Assim como na *experiência* erótica platônica, na *experiência* discursiva de Platão trata-se de problematizar o estatuto ontológico dos objetos do amor e do discurso; e, nos dois

casos, o objeto, amado e dito, é a verdade. Em decorrência desta preocupação com a verdade, a verdade é, em ambos os casos, aquilo que garante a *simetria*, e não uma relação agonística entre as partes implicadas nas ações de amar e falar: tanto Sócrates quanto seu discípulo amam a verdade, tanto um quanto o outro dizem a verdade. Além disso, tanto na *experiência* de Eros quanto na de Logos, em função da preocupação com a verdade e da ausência de combate e conflito entre amante/amado e falante/ouvinte, o indivíduo parece encerrar-se em uma relação *solipsista*. Na erótica platônica, cabe a quem ama somente questionar a verdade de seu próprio desejo e a verdade do objeto de seu desejo. Como diz Foucault (2003, p. 213), “uma dupla relação com a verdade: relação com seu próprio desejo, questionado em seu ser, e relação com o objeto de seu desejo reconhecido como ser verdadeiro”. No discurso platônico, o indivíduo aparece também encerrado em sua relação com a verdade. E dessa vez é Wolff (1992, p. 156-157) quem esclarece:

[...] a relação consigo mesmo se dá como *pensamento*. O pensar, não cessa de repetir Platão, é o diálogo silencioso da alma consigo mesma, que, pondo as questões e as respostas, interioriza as objeções de um outro imaginário. [...] O antagonismo discursivo, uma vez interiorizado e depurado de tudo o que nele era relação de forças, meio de acesso à liberdade, torna-se meio de acesso à verdade. [...] É em todo caso esta nova ascese do discurso, depurado, nesta nova relação consigo mesmo, de tudo o que trai o dizer de um agente particular, que o torna portador da verdade [...] É fechando-se sobre si próprio, não falando a ninguém, senão a si mesmo, que o pensamento dirá o ser e será portador de verdade.

Ora, o que vemos nessa passagem de Wolff senão a descrição de um tipo de discurso que para dizer o que diz sobre certo *objeto* implica determinado tipo de *sujeito de conhecimento*? Esse tipo de discurso é aquele que Foucault, em A

*ordem do discurso*, aponta como o predominante até a Idade Moderna; discurso pensado exclusivamente como relação não problemática entre palavras e coisas; discurso que pretende *dizer a verdade* que reside no enunciado (no “seu sentido, sua forma, seu objeto, sua relação e sua referência” [WOLFF, 1992, p. 156-157]); enfim, discurso que supõe um sujeito constituinte de todo conhecimento possível em geral e não uma subjetividade singular constituída historicamente.

Podemos reorganizar os paralelismos sugeridos por Wolff e logo vemos que se trata de compreender um e outro, a erótica e o discurso, como *experiência*. Nesse sentido, os elementos em comum descritos acima poderiam ser agrupados em função de três questões: 1) Que tipo de relação com a verdade está implicada em uma e em outra experiência? A verdade do que é dito e amado é o que mais importa na experiência do discurso e na experiência erótica; 2) Que tipo de relação com o outro está implicada em ambos os casos? Trata-se, tanto na erótica quanto no discurso, de uma relação de simetria e de convergências com o outro: não há combate e luta de forças; 3) Que tipo de subjetividade podemos observar, por exemplo, na figura de Sócrates enquanto sujeito de discurso e sujeito que ama? A resposta a esta pergunta é quase o negativo das outras duas. Trata-se, pois, de um sujeito puro de conhecimento; um sujeito que tem acesso à verdade exclusivamente por meio de uma prática do pensamento; um sujeito que não é pensado em sua relação de combate com os outros, mas enquanto portador de verdade.

Por mais que Wolff não tenha retomado a noção de *experiência* para compreender o paralelismo existente entre o Eros e o Logos platônico, sua conclusão parece apontar pa-

ra ela. A maneira como resume as correspondências parece reforçar a ideia de que, para Foucault, mesmo aquele discurso que pretende ser mera relação com a verdade implica certa relação com o outro e supõe certo tipo de subjetividade:

Amar, falar, substantivam-se em amor, discurso. Por isso mesmo, a questão do destinatário (amar quem? falar a quem?) se apaga, e à dissimetria do amante e do amado, do orador e do auditório ou do “questionador” e do “respondedor”, substitui-se a simetria dos amantes ou dos interlocutores e sua convergência na verdade. É assim que um novo sujeito se constitui [...]. Nasce assim uma prática nova, um sujeito particular novo, sujeito anônimo sem pai nem mãe. É o que se chama universal. (WOLFF, 1992, p. 157)

Ora, sabemos que este sujeito universal é aquele que será condenado à morte em *As palavras e as coisas*. Um sujeito que de Platão a Husserl foi pensado prevalentemente, ou mesmo exclusivamente, como sujeito ontologicamente capaz de conhecer; um sujeito que conhece independentemente do trabalho ético que deve realizar sobre si mesmo a fim de ser capaz de conhecer, que se relaciona com a verdade de maneira imediata e não mediada pela singularidade, política e subjetiva, do indivíduo.

Mas Foucault não realiza simplesmente uma história genealógica do sujeito que nasceu com a teoria da alma e das Ideias de Platão, que se reforçou com a substância pensante de Descartes e com o duplo empírico-transcendental de Kant e da Fenomenologia. A esse sujeito prestes a desaparecer como um rosto de areia, o filósofo parece oferecer uma alternativa. Certamente o novo sujeito não terá uma figura tão unívoca, evidente e universal como a de seu antecessor. Afinal de contas, são precisamente esses os atributos que parecem comprometer a vida daquele sujeito “sem pai nem mãe”. Ao que tudo indica, é realizando a história da

figura desse sujeito universal que Foucault parece ir aos poucos delineando algumas possibilidades para pensar a subjetividade diferentemente. Uma subjetividade que será pensada não naquilo que está desde sempre dado independentemente do espaço e do tempo particular da existência concreta do indivíduo, mas naquilo que é historicamente variável na relação do indivíduo consigo, com os outros e com a verdade. Ora, como o que nos interessa aqui é a correlação entre *subjetividade* e *verdade* no âmbito da produção discursiva, vale lembrar que a maneira historicamente variável de se relacionar com a verdade aparece já em *A ordem do discurso* nos termos de uma *vontade*.

Como nos alerta Francis Wolff, em “Foucault, l’Ordre du Discours et la Vérité”, Foucault deixa claro na aula inaugural do *Collège de France* que não se trata mais de pensar a subjetividade simplesmente em suas condições intrínsecas e *a priori* de possibilidade do conhecimento, mas de pensar como a constituição do sujeito que conhece e é tributária de determinada *vontade de conhecer a verdade*. No que diz respeito às condições de possibilidade do conhecimento trata-se, pois, de passar de uma análise das estruturas formais e lógicas do indivíduo que conhece para uma investigação ética acerca da *vontade de conhecer a verdade*, *vontade de verdade*. E se no primeiro caso as condições de possibilidades do conhecimento são universais e a-históricas (elas dizem respeito ao sujeito “sem pai nem mãe”), a *vontade de verdade* será sempre histórica e variável. Desse modo, no que tange à passagem de certo regime discursivo anterior a Platão ao discurso platônico, o que interessa a Foucault é observar a modificação que nesse momento ocorre na *vontade* dos indivíduos em suas relações com a verdade. Assim, quando o autor afirma que a verdade tem uma história, ele



não quer dizer com isso que não exista nenhuma verdade objetiva (FOUCAULT, 2001, p. 1453); e, em 1981, o filósofo (2001, p. 1488) rebate as possíveis acusações: “Todos aqueles que dizem que para mim a verdade não existe são espíritos simplistas”. É preciso deixar claro, então, que se há uma história da verdade, em Foucault, ela não diz respeito ao valor de verdade daquilo que é afirmado ser verdadeiro, mas à verdade enquanto um valor; não se trata tanto de problematizar o valor de verdade de uma proposição, enunciado ou discurso, mas a verdade enquanto um valor implícito ao discurso. Wolff (1999, p. 424) esclarece:

A questão não é mais: o que distingue o discurso verdadeiro do discurso falso?; mas: o que qualifica a verdade ser socialmente desejável? Dito de outro modo: Por que dizer a verdade? O que constrange todos estes discursos ao verdadeiro mais do que a outra forma de legitimidade socialmente reconhecida?

Por que o “sofista é enxotado” (FOUCAULT, 2002, p. 15)? Por que se passa a desejar, aceitar e legitimar o *discurso verdadeiro*, que diz a *verdade* daquilo que é, mais do que discurso potente, eficaz, admirável, belo ou crível? Por que passar do rei de justiça ao Direito, da sofística e da retórica à Filosofia, da poesia à História, da adivinhação à Física? Por que reconhecer na verdade daquilo que é dito a maior preciosidade do discurso? Por que, enfim, legitimar o *discurso verdadeiro* realizado por um sujeito puro de conhecimento, mais do que um discurso realizado por um sujeito cuja vontade não é tanto uma *vontade de verdade*, mas, antes de tudo, uma vontade de potência, eficácia ou beleza?

Encontramos um exemplo bastante ilustrativo da vontade de verdade, em oposição a outro modo de se relacionar com o conhecimento, em uma conferência reali-

zada em Berkeley, em 1980. Contrapondo a *experiência* moral em Sêneca e em Cassiano, Foucault aponta para duas maneiras distintas do indivíduo se relacionar com a verdade de si mesmo a fim de se constituir como sujeito moral. Com o monge cristão, vemos um sujeito preocupado exclusivamente com o conhecimento da verdade; um sujeito que deve dizer a verdade de si mesmo tendo em vista somente o conhecimento verdadeiro de si. No filósofo estóico, contudo, a finalidade do sujeito conhecer a verdade de si não é puramente epistemológica, mas antes de tudo prática; é tendo em vista a liberdade e a ação que o indivíduo deve conhecer a verdade de si mesmo; o conhecimento da verdade, portanto, não tem um fim em si mesmo; a relação com a verdade não é pura vontade de verdade, mas, antes de mais nada, vontade de liberdade e de ação (FOUCAULT, 1993, p. 218).

Por meio desta distinção entre *verdade* e *vontade de verdade*, talvez possamos compreender duas afirmações aparentemente contrastantes do autor. Em uma entrevista de 1976, Foucault (2001, p. 30-31) assevera: “é da verdade que eu me ocupo, sou, apesar de tudo, filósofo”. Em uma entrevista de 1980, no entanto, lemos: “Pratico um tipo de ficção histórica. De uma certa maneira, sei muito bem que aquilo que digo não é verdade” (FOUCAULT, 2001, p. 859).

No que diz respeito à primeira afirmação, vale insistir que o autor não se ocupa com a verdade com o intuito de investigar se aquilo que foi ou que é dito como verdade possui mesmo um valor objetivo e universal; tampouco sua relação com a verdade consiste em uma análise das condições lógicas e formais de possibilidade que permitem ao sujeito o conhecimento verdadeiro. Em que sentido, então,

podemos dizer que Foucault ocupa-se com a verdade? O filósofo ocupa-se com a verdade na medida em que pensa sobre a maneira que o indivíduo se relaciona com ela; na medida em que pensa sobre a *vontade de verdade* que liga o indivíduo à verdade. Aqui, entretanto, ainda poderíamos nos perguntar: por mais que o filósofo não se ocupe com o *valor de verdade* dos discursos, mas com as respectivas *vontades de verdade* ligadas a eles, será que o seu próprio discurso não pretende possuir certo *valor de verdade*? Será que sua história da vontade de verdade não é ela mesma uma história *verdadeira* da vontade de verdade? Como anunciamos, a resposta de Foucault é clara. Diz o filósofo: “Pratico um tipo de ficção histórica. De uma certa maneira, sei muito bem que aquilo que digo não é verdade”.

Mas, se é assim, se Foucault não *diz a verdade* e não possui um discurso cuja vontade é uma vontade de dizer a verdade, em que medida aquilo que ele diz pode ser aceito e legitimado em nossa época?

Beatrice Han parece encontrar aí um grande problema. Se Foucault *fala e escreve* é preciso convir que ele é produtor de discurso. Segundo o autor, como sabemos, um discurso só é aceito em uma época quando segue a racionalidade, o modo de legitimar a separação entre o verdadeiro do falso dessa mesma época. Com outras palavras, um discurso só é aceito se acata o valor legitimado em sua época de certa separação do verdadeiro e o falso; isto é, se diante do verdadeiro e do falso se posiciona de acordo com a vontade de verdade vigente em sua época. Ora, se vivemos sob uma *episteme* cuja vontade de verdade exige um *discurso verdadeiro* realizado por um sujeito universal, como o próprio Foucault poderá atribuir à verdade um valor diferente daquele comumente atribuído a ela se pretende que seu discurso se-

ja aceito e inteligível em sua época? Han (2003, p. 203), então, denuncia:

Existe [...] uma forte tensão entre a forma científica que o discurso foucaultiano deve necessariamente adotar para ser aceitável [...] de uma parte, e seu conteúdo de outra parte, já que a natureza mesma do paradigma epistemológico contemporâneo parece interditar a ideia, central no último Foucault, de uma conexão intrínseca entre a verdade de uma proposição e seus efeitos da ordem ética.

Ao que nos parece, é por meio da noção *estar no verdadeiro* (*être dans le vrai*) que podemos pensar como Foucault pode, ao mesmo tempo, ter um discurso inteligível e aceito em sua época sem se preocupar exclusivamente em *dizer a verdade* e, por conseguinte, sem possuir uma vontade que seja simplesmente uma vontade de conhecimento. Nos lembra Wolff que a ideia, proveniente de Canguilhem, é a de que, em uma determinada época, a *aceitabilidade* de um enunciado ou de um discurso não provém da relação de adequação entre aquilo que é dito e a realidade (noção de verdade enquanto adequação), nem tampouco da coerência interna do discurso (noção de verdade enquanto coerência). Para que um enunciado seja *aceito* em uma época, para que possa ser legitimamente dito, para que esteja no *verdadeiro*, basta seguir certas regras ditadas pela disciplina a qual pertence. Wolff (1999, p. 430) esclarece: “para que um enunciado acerca de um objeto *esteja no verdadeiro*, é suficiente que ele se conforme às regras de aceitação da disciplina que trata deste objeto”. E Foucault (2002, p. 431) confirma: “não nos encontramos no verdadeiro senão obedecendo às regras de uma ‘polícia’ discursiva que devemos reativar em cada um de nossos discursos”. Ao que parece, um enunciado ou um discurso, independentemente de dizerem ou não a verdade, podem ser legitimamente ditos e aceitos em uma

determinada época desde que sigam certas regras internas à disciplina a qual pertence. Desse modo, da mesma maneira que é a *vontade de verdade* e não propriamente a *verdade* que é histórica, são as *condições de aceitabilidade* de uma verdade que variam historicamente, e não as *condições de adequação e coerência* do discurso. Estamos, então, mais uma vez com Wolff (1999, p. 431), que afirma: “A história da verdade que concerne a Foucault não é aquela do verdadeiro oposto ao falso; é aquela das condições historicamente variáveis que tornam possíveis a aceitabilidade (verdadeira ou falsa) de um enunciado”.

Supondo que nosso autor segue as regras da “polícia discursiva” da Filosofia, poderíamos afirmar, portanto, que Foucault está no verdadeiro. Isso, contudo, não é assim tão evidente. Ainda seria preciso enfrentar outra questão: a vontade que liga o indivíduo à verdade consiste também em uma condição de aceitabilidade do discurso? Se assim for, será difícil sustentar que o discurso de Foucault possa, a um só tempo, ser aceito em sua época sem implicar a vontade de verdade legitimada nessa mesma época. E Wolff (1999, p. 432) confirma nosso problema:

[...] as formas históricas da vontade de verdade são ao mesmo tempo as condições variáveis que tornam aceitáveis um discurso; ou ainda: as diferentes maneiras para um discurso estar no verdadeiro são as formas históricas da vontade de verdade.

Segundo Wolff, para que um discurso esteja no verdadeiro é preciso, então, que ele cumpra duas condições: 1) estar em conformidade com a forma histórica da vontade de verdade de sua época; e 2) limitar-se às regras de uma disciplina (tratar de objetos específicos, utilizar certos conceitos e inscrever-se em um determinado horizonte teórico). Sendo assim, o que nos cabe perguntar, então, é: se o dis-

curso foucaultiano, para ser aceito, deve se preocupar em dizer a verdade, deve estar fundado sobre a vontade de verdade de sua época, em que medida seu discurso pode se diferenciar do discurso científico, tão em voga, que exige um sujeito puro de conhecimento?

Parece-nos que por meio de outra noção, explorada por Foucault em seus últimos cursos, podemos apontar para algumas possíveis soluções a este problema. A partir de *A hermenêutica do sujeito*, o *dizer a verdade* será apresentado não exclusivamente no sentido do *dizer a verdade* encontrado, por exemplo, no *discurso verdadeiro* de Platão ou no *dizer a verdade* de si mesmo de Cassiano. A noção grega *parrhesía* nos permite pensar em uma forma discursiva que, apesar de *dizer a verdade*, não se preocupa exclusivamente com ela; em uma forma discursiva que, mesmo estando no verdadeiro, não vê na verdade do que diz seu maior valor, mas sim na modificação que este dizer produz tanto naquele que fala quanto naquele a quem se fala. Foucault (2004, p. 295) define das seguintes maneiras a *parrhesía*: “liberdade de jogo [...] que faz com que no campo dos conhecimentos verdadeiros, possamos utilizar aquele que é pertinente para a transformação, a modificação, a melhoria do sujeito”; um dizer a verdade “cujo efeito e função é modificar o ser do sujeito”; “liberdade de tomar a palavra e, na palavra, exercer o falar-franco” (FOUCAULT, 2008, p. 138).

Do mesmo modo que para Sêneca o conhecimento da verdade de si não tem um fim meramente epistemológico, mas sobretudo prático, talvez possamos pensar que em Foucault a preocupação com a verdade, em conhecer e em dizer a verdade, é também tributária de uma preocupação mais geral: a de modificar-se a si mesmo e ao outro. Dessa maneira, retomando a citação feita acima, vale notar que o

filósofo salienta que somente “de uma certa maneira” *não diz a verdade*; sendo assim, talvez seja legítimo pensarmos que de certa maneira Foucault *diz a verdade*. Vejamos, então, como prossegue o trecho citado e observemos como a descrição que ele (2001, p. 859) mesmo dá de seu discurso parece aproximar-se da ideia de *parrhesía*:

Pratico um tipo de ficção histórica. De uma certa maneira, sei muito bem que aquilo que digo não é verdade [...] Sei muito bem que o que eu fiz é, do ponto de vista histórico, parcial, exagerado. Mas, meu livro teve um efeito sobre a maneira que as pessoas percebem a loucura. [...] Procuo provocar uma interferência entre a nossa realidade e aquilo que sabemos de nossa história passada. Se consigo, esta interferência produzirá efeitos reais sobre a nossa história presente.

Ora, se Foucault *diz a verdade*, mesmo que de certa maneira, e respeita as exigências da disciplina filosófica, podemos concluir que o filósofo preenche as duas condições necessárias para *estar no verdadeiro*. Que Foucault siga as regras da “polícia discursiva” de sua época nos parece claro. Com efeito, notamos em seu discurso os objetos pertinentes à filosofia de sua época (como, por exemplo, o homem), seus conceitos (como, por exemplo, o conceito de verdade e de conhecimento), assim como seu horizonte teórico (o kantismo e o nietzschianismo, por exemplo). No que toca à exigência de *dizer a verdade*, percebemos também que o filósofo segue a vontade de verdade de sua época. E não poderia ser diferente, afinal de contas, como vimos no início, para o autor, em todas as culturas, é preciso descobrir a verdade, ser iluminado pela verdade, dizer a verdade.

Mas, se é assim, se Foucault está de fato *no verdadeiro*, se de fato seu discurso está ligado à *vontade de verdade* de sua época e, por conseguinte, às exigências que ela impõe à dis-

ciplina a qual ele pertence, em que medida seu discurso diferencia-se do *discurso verdadeiro*? A resposta a esta pergunta é precisamente aquela que aproxima o discurso foucaultiano da noção de *parrhesía* e que nos permite compreender em que sentido Foucault, somente de certa maneira, diz a verdade.

Para Foucault, a importância do *dizer a verdade* não está propriamente no conhecer a verdade, mas nos efeitos reais que este dizer e este conhecer proporcionam. Nesse sentido, dizer a verdade não é sua preocupação central, nem tampouco o principal valor de seu discurso. Certamente, o filósofo procura fazer uso de certos conhecimentos verdadeiros. Assim, diz, de certo modo, a verdade. Contudo, o uso que ele faz desses conhecimentos e dessas verdades não tem por fim último o conhecimento verdadeiro, mas, antes, a transformação e a modificação do ser do sujeito. Nesse contexto, podemos dizer que, de certo modo, o filósofo não diz a verdade; visando provocar a transformação do sujeito acima de tudo, o uso que Foucault faz de certos conhecimentos e de certas verdades estará sujeito a distorções e exageros.

Assim, se Foucault encontra-se *no verdadeiro* apesar de não se ater exclusivamente à verdade, a tensão do discurso foucaultiano apontado por Han, o suposto conflito entre sua *forma* e seu *conteúdo*, parece prestes a se dissolver. O novo tipo de subjetividade apresentado pelo filósofo enquanto *conteúdo* de seu discurso é também aquela implicada por sua *forma*. E se o discurso foucaultiano é aceito mesmo sendo diferente, no conteúdo e na forma, do *discurso verdadeiro*, é porque guarda certas semelhanças com este, é porque respeita as condições necessárias de aceitabilidade de sua época; é porque aquilo que ele diz de diferente e a maneira



singular como se relaciona com a verdade não desrespeitam a vontade de verdade e as condições de aceitabilidade do discurso filosófico de sua época. Certos limites precisam ser respeitados; a diferença, porém, pode se instalar ali onde o ultrapassamento é possível. E aqui tocamos em um importante mote bastante frequente em seus últimos escritos: a ideia de que é possível estar no verdadeiro, dentro do jogo de verdade de sua época, respeitando e violando, ao mesmo tempo, o que está dado.

**Abstract:** According to Foucault, all discursive production implies some kind of will to knowledge. We propose to investigate the type of discourse produced by the philosopher and the type of will that it implies. Understand the speech of Foucault as an experiment that correlates what is said as truth and subjectivity explains what the philosopher himself spoke about this subject. In this paper, we investigated the type of discourse produced by the philosopher and the type of will or subjectivity that underpins it. We will see that the discursive production of Foucault can be a proof that what we are and what we say are not restricted to the order of submission, appeasement, identity and universality. For Foucault, subjectivity is in constant formation and transformation and what we say not only gives us access to truth, but, above all, change our way of being.

**Keywords:** discourse, subjectivity, truth, will.

## REFERÊNCIAS

FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. *As Palavras e as Coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Dits et écrits*. v. I e II. Paris: Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. *Le gouvernement de soi et des autres*. Paris: Gallimard, 2008.

\_\_\_\_\_. *O uso dos prazeres*. São Paulo: Graal, 2003.

\_\_\_\_\_. Verdade e subjetividade. *Revista de Comunicação e Linguagens*, n. 19. Lisboa: Cosmos, 1993.

HAN, Beatrice. Analytique de la finitude et histoire de la subjectivité. In: \_\_\_\_\_. *FOUCAULT au Collège de France: un itinéraire*. Pessac: Press Universitaires de Bordeaux, 2003.

WOLFF, Francis. Eros e Logos: a propósito de Foucault e Platão. *Revista do Departamento de Filosofia da USP Discurso*, n. 19, 1992.

\_\_\_\_\_. Foucault, l'Ordre du Discours et la Vérité. In: MARQUES, Edgar da R. et al. (Orgs.). *Verdade, Conhecimento e Ação*. São Paulo: Loyola, 1999.