

1 Introdução

Este estudo busca destacar alguns elementos da reflexão filosófica de Michel Foucault e de Hans-Georg Gadamer, de modo a compreender em que medida convergem (e divergem) suas perspectivas teóricas acerca da hermenêutica. A análise se inicia pelo exame do tema nos primeiros escritos de Foucault, cuja crítica arqueológica objetiva verificar o que é o saber que é o nosso hoje (item 2) e, assim, caracterizar o sistema de interpretação ao qual pertencemos (item 3). Em seguida, trata-se de examinar a noção gadameriana de “experiência” da verdade (item 4), importante para compreender alguns dos elementos integrantes da “hermenêutica de si” desenvolvida por Foucault em seus últimos anos de reflexão (item 5).

2 Foucault e hermenêutica

Grande parte da produção teórica de Michel Foucault tem como preocupação a hermenêutica e os sistemas de interpretação. Já em seu primeiro trabalho publicado, um longo ensaio introdutório a *Le rêve et l'existence*, de Ludwig Binswanger, apresenta favoravelmente a hermenêutica ontológica de Heidegger, na qual se baseia a *Daseinanalyse*, em contraposição à teoria freudiana da imagem exposta em *A interpretação dos sonhos* e à fenomenologia de Husserl desenvolvida nas *Investigações lógicas*.¹

Por elaborar insuficientemente a noção de símbolo, a psicanálise estabelece um vínculo meramente eventual, possível, contingente, entre a imagem e o sentido, faltando-lhe, portanto, uma gramática da imagem e uma análise do ato expressivo em sua necessidade². Desse modo, conclui Foucault, a psicanálise não obteve sucesso em unir

[...] uma psicologia da imagem que marca o campo da presença e uma psicologia do sentido que define o campo das virtualidades da linguagem. A psicanálise nunca conseguiu fazer as imagens falarem [...].³

A fenomenologia husserliana, ao contrário, conseguiu “fazer as imagens falarem”, mas também é inferior à *Daseinanalyse*, por não haver conferido “a ninguém a possibilidade de compreender sua linguagem”.⁴

Depois desse ensaio, apesar de haver se manifestado ocasionalmente sobre hermenêutica e interpretação, sobretudo em textos dedicados à

filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. 299 p. Michel Foucault: *beyond structuralism and hermeneutics*, pp. XIV, XVII e XXIII.

* Juíza federal substituta. Mestre em Filosofia.

¹ Publicado originalmente em 1954, esse texto foi coligido nos *Dits et écrits*. FOUCAULT, Michel. Introduction (1954). In: _____. *Dits et écrits I: 1954-1975*. 2. ed. Paris: Quarto Gallimard, 2001. 1.708 p. Texto n. 1, pp. 93-147. O interesse pela *Daseinanalyse* é manifestado em outros de seus primeiros escritos: o capítulo IV (*La maladie et l'existence*) de *Maladie mentale et personnalité* (Paris: Presses Universitaires de France, 1954), *La psychologie de 1850 à 1950* (1957). In: _____. *Dits et écrits I*, op. cit., Texto n. 2, pp. 148-165, e *La recherche scientifique en psychologie* (1957). In: _____. *Dits et écrits I*, op. cit., Texto n. 3, pp. 165-186. Em 1976, durante o curso Em defesa da sociedade (Collège de France, 1975-1976), Foucault volta a fazer referência à análise existencial (Cours du 7 janvier 1976. In: _____. *Dits et écrits II: 1976-1988*. 2. ed. Paris: Quarto Gallimard, 2001. 1.736 p. Texto n. 193, pp. 160-174. p. 162) e, no fim de 1978, comenta o início de sua vida intelectual como o momento em que, sob a “influência” de Heidegger, tomou a análise existencial como referência (Entretien avec Michel Foucault (fim de 1978). In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., Texto n. 281, pp. 860-914. p. 877). DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória*

² Se não há relação de necessidade entre a imagem do sonho (um signo a interpretar) e o sentido que somente o psicanalista pode desvelar, tem-se que na “escolha” de um entre vários sentidos possíveis incide um “intolerável” elemento de autoridade, um ato de vontade — e não de conhecimento — no qual se pode perceber o exercício de um poder de violência simbólica que elege o arbitrário significativamente prevalecente. Sobre a posição de Foucault em relação ao psicanalista e à psicanálise, cf. COLLING, Ana Maria. “O célebre fio partiu-se”. Foucault, a psicanálise e a história das mulheres. *Letras de Hoje*, Porto Alegre, v. 32, n. 1, pp. 125-158, mar. 1997. pp. 156; e, também, DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. Michel Foucault..., op. cit., pp. 196-199. Sobre a relação necessária entre uniformização do sentido (estabelecimento da interpretação “verdadeira”) e poder de violência simbólica (que dissimula relações de força ao impor significações como legítimas), cf. FERRAZ JÚNIOR, Tercio Sampaio. *Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação*. 3. ed. São Paulo: Atlas, 2001. 364p., pp. 272, 279. Sobre a distinção entre ato de vontade e ato de conhecimento, cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1991. 377 p., pp. 366-371.

³ FOUCAULT, Introduction, op. cit., p. 101. Salvo menção em contrário, as traduções são de nossa responsabilidade.

⁴ FOUCAULT, Introduction, op. cit., p. 107.

literatura⁵, é somente com a conferência *Nietzsche, Freud, Marx* (julho de 1964) e em *As palavras e as coisas* (1966) que Foucault volta a tematizá-las mais demoradamente. Nesse momento, sua preocupação concerne às “condições de possibilidade” do ressurgimento da hermenêutica na modernidade, quando interpretar se apresenta como a “técnica mais comum para dizer o verdadeiro”⁶ e, mais do que nunca, “estamos à escuta de toda essa linguagem possível, tentando surpreender sob as palavras um discurso que seria mais essencial.”⁷ Desse modo, Foucault diagnostica uma das características que marcam mais profundamente a cultura atual: o excesso conflituoso de interpretações⁸.

Foucault desenvolve sua análise por meio de uma disciplina retrospectiva que tem na atualidade seu ponto de partida, procedimento somente possível por diagnosticar uma espécie de falha no solo cultural. No caso da pesquisa elaborada em *As palavras e as coisas*, tratava-se do questionamento do subsolo de nossa “consciência moderna do sentido”, pois somente a partir de Freud, Saussure e Husserl é que pôde aparecer na cultura europeia a questão do sentido e da relação entre o sentido e o signo⁹. Para verificar o que é o saber que é o nosso hoje¹⁰, Foucault mergulhou na falha geológica que encontrou na cultura ocidental e retrocedeu até o Renascimento. Isso foi necessário

porque, para compreender o sistema de interpretação fundado no século XIX, “ao qual ainda pertencemos”, é necessário tomar como referência a técnica existente no século XVI, uma hermenêutica da semelhança (na qual as palavras representam as coisas), suspensa pelo racionalismo de Bacon e Descartes durante a Idade Clássica (quando as palavras representam as representações) e que ressurgiu, com outra forma, no limiar da Idade Moderna (momento em que as palavras são as palavras e as coisas são as coisas)¹¹. O próximo tópico será dedicado ao exame dos quatro postulados da hermenêutica moderna descritos por Foucault.

3 Características da hermenêutica moderna

Foucault inicia a conferência *Nietzsche, Freud, Marx* lembrando que os sistemas de interpretação existem porque a linguagem faz surgir duas suspeitas: (a) de que a linguagem não diz exatamente o que

⁵ Cf., entre outros, os seguintes textos de Foucault: *Dire et voir chez Raymond Roussel* (verão de 1962). In: _____. *Dits et écrits I*, op. cit., Texto n. 10, p. 233-243; Raymond Roussel. Paris: Quarto Gallimard, 1963 *Distance, aspect, origine* (novembro de 1963). In: _____. *Dits et écrits I*, op. cit., Texto n. 17, p. 300-313; *La prose d'Actéon* (março de 1964). In: _____. *Dits et écrits I*, op. cit., p. 354-365.

⁶ TERNES, José. *Modernidade e linguagem. Fragmentos de cultura*, Goiânia, v. 12, nesp. p. 35-46, out. 2002. pp. 36.

⁷ FOUCAULT, Nietzsche, Freud, Marx (julho de 1964). In: _____. *Dits et écrits I*, op. cit., Texto n. 46, pp. 592-607. Ensaio publicado em 1964. pp. 593.

⁸ FOUCAULT, Nietzsche, Freud, Marx, op. cit., p. 604.

⁹ FOUCAULT, Michel Foucault, *Les mots et les choses* (março-abril 1966). In: _____. *Dits et écrits I*, op. cit., Texto n. 34, pp. 526-532., p. 528.

¹⁰ Em termos que evocam o que mais tarde denominaria de “ontologia crítica do presente”, Foucault formula seu projeto nos seguintes termos: “Determinar, em suas diversas dimensões, o que o modo de existência dos discursos, e especialmente os discursos científicos, teve que ser na Europa, a partir do século XVII para que se constitua o saber que é o nosso hoje e, mais precisamente, o saber que se deu como domínio esse objeto curioso que é o homem”. FOUCAULT, Michel. *Réponse à une question* (maio de 1968). In: _____. *Dits et écrits I*, op. cit., Texto n. 58, pp. 701-723. Ensaio publicado em 1968. p. 722.

¹¹ FOUCAULT, Nietzsche, Freud, Marx, op. cit., p. 593. PEY, Maria Oly. *Educação: o olhar de Foucault*. Florianópolis: Movimento (Centro de Cultura e Autoformação)/NAT (Núcleo de Alfabetização Técnica do Centro de Educação da UFSC), 1995. 319 p., pp. 73-78. Com exceção de seus últimos escritos (sobretudo o segundo e terceiro volumes da *História da sexualidade*), as “histórias” de que Foucault se ocupou normalmente se situam no espaço ocidental e percorrem um tempo que, partindo do Renascimento (século XVI), passa pela Idade Clássica (séculos XVII e XVIII) e chega à Idade Moderna (séculos XIX e XX). HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. 540 p., p. 340-341. MUCHAIL, Salma Tannus. Um filósofo que pratica histórias. *Cult*, São Paulo, n. 81, pp. 47-48, jun. 2004. Observe-se que Foucault sempre rechaçou o debate que opõe modernidade e pós-modernidade; por exemplo, em *Structuralisme et poststructuralisme* (primavera de 1983). In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., Texto n. 330, pp. 1.265-1.267, afirma que nem sequer sabe o que se quer dizer quando se utiliza a expressão “pós-modernidade”. Ternes lembra que, etimologicamente, os termos “moderno” ou “modernidade” provêm do advérbio latino “modo” (“recentemente”, “há pouco”), sendo nesse sentido originário que Foucault e Bachelard os utilizam, diferentemente “dos muitos outros que reservam tal denominação para um passado ao qual, certamente, não mais pertencemos”. Cf. TERNES, *Modernidade e linguagem*, op. cit., p. 35. Neste estudo, examinar-se-á mais demoradamente a hermenêutica “moderna” tal como caracterizada por Foucault. Para uma caracterização do Renascimento e da Idade Clássica, cf., de Foucault, os textos Nietzsche, Freud, Marx, op. cit., pp. 593-594, 596-597 e *La prose du monde* (janeiro-março de 1966). In: _____. *Dits et écrits I*, op. cit., Texto n. 33, pp. 507-525 (este último é uma republicação, ligeiramente alterada, do segundo capítulo de *As palavras e as coisas*, em que Foucault aborda a hermenêutica da semelhança renascentista). Quanto aos comentadores, cf. entre outros: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. Michel Foucault..., op. cit., pp. 18-48; MACHADO, Roberto. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. 187 p., pp. 85-116; SALDANHA, Nelson. *Ordem e hermenêutica: sobre as relações entre as formas de organização e o pensamento interpretativo, principalmente no direito*. Rio de Janeiro: Renovar, 1992. 311 p., pp. 121, 123; TERNES, *Modernidade e linguagem*, op. cit., pp. 35-42.

diz, pois o sentido menor, imediatamente manifesto, encerra e transmite um sentido mais forte, porém oculto; (b) de que, além da linguagem, há outras coisas no mundo que falam, uma espécie de linguagem que se articula de forma não verbal¹².

No século XIX, Nietzsche, Freud, e Marx fundaram novamente a possibilidade de uma hermenêutica, deixando-nos em uma posição desconfortável, na medida em que trazem técnicas interpretativas que concernem a nós próprios: nós, intérpretes, devemos nos interpretar através dessas técnicas, assim como devemos interrogar os intérpretes que foram Nietzsche, Freud, e Marx. Suas obras provocaram o ressurgimento da hermenêutica não por terem multiplicado os signos ou conferido um novo sentido ao que não o tinha, mas porque mudaram a natureza do signo e a maneira pela qual o signo podia ser interpretado¹³. São quatro as principais características da hermenêutica moderna, tratadas a seguir.

3.1 A exterioridade como a dimensão do novo espaço, diferenciado, no qual os signos podem ser signos

Marx, Nietzsche e Freud modificaram o espaço de disposição dos signos. Se, no século XVI, os signos se dispunham homoganeamente em todas as direções de um espaço homogêneo, no século XIX, com a crítica de Nietzsche à “profundidade” ou com o conceito de “banalidade” em Marx, por exemplo, os signos passaram a se repartir em um espaço diferenciado, na dimensão da exterioridade¹⁴.

3.2 A interpretação como tarefa infinita

A interpretação não podia se apresentar como tarefa infinita no século XVI porque a semelhança, na qual se baseava, era limitada, ao passo que, no século XIX, os signos se encadeiam em uma rede inesgotável. Como exemplos dessa temática, Foucault alude à recusa da “robinsonada” em Marx, à distinção nietzschiana entre começo e origem e ao inacabamento essencial da *démarche* regressiva e analítica em Freud¹⁵.

3.3 A interpretação como tarefa interminável – primazia da interpretação em relação aos signos

A interpretação não pode terminar, porque todo signo é interpretação de outro signo, que, por sua vez, também é interpretação de outro, não havendo hermenêutica absoluta: jamais se pode estar certo de haver encontrado o texto último ou absolutamente primeiro, ou seja, que não diga algo por trás do que quer dizer. Assim ocorre com Marx, que, ao interpretar a relação de produção, sabe estar interpretando algo que já se apresenta como interpretação (mas que também, no *18 Brumário*, não apresenta sua interpretação como a interpretação final); com Freud, que interpreta interpretações, e não signos; e, finalmente, para Nietzsche, para quem não há signos: as próprias palavras são interpretações¹⁶.

Não há nada de absolutamente primeiro a interpretar porque, no fundo, tudo já é interpretação, cada signo é em si mesmo não a coisa que se oferece à interpretação, mas interpretação de outros signos. Não há nunca um *interpretandum* que já não seja *interpretans*, porquanto é uma relação tanto de violência quanto de elucidação que se estabelece na interpretação. [...] a interpretação [...] só pode se apoderar, e violentamente, de uma interpretação que já está aí, que ela deve reverter, revirar, tritutar a golpes de martelo. [...] o intérprete [...] é o “verídico”; é o “verdadeiro”, não porque se apodera de uma verdade adormecida para proferi-la, mas porque pronuncia a interpretação que toda verdade tem por função recobrir. [...] o signo já é uma interpretação que não se apresenta como tal. Os signos são interpretações que tentam se justificar, e não o inverso¹⁷.

O excesso conflituoso de interpretações, característico da cultura contemporânea a que se aludiu acima, tornou-se estruturalmente possível em razão deste terceiro postulado: a interpretação se faz infinitamente, sem que haja um ponto absoluto a partir do qual se julgue e se decida¹⁸.

¹² FOUCAULT, Nietzsche, Freud, Marx, *op. cit.*, pp. 592-593.

¹³ FOUCAULT, Nietzsche, Freud, Marx, *op. cit.*, pp. 595-596.

¹⁴ FOUCAULT, Nietzsche, Freud, Marx, *op. cit.*, pp. 595-596.

¹⁵ FOUCAULT, Nietzsche, Freud, Marx, *op. cit.*, pp. 597.

¹⁶ FOUCAULT, Nietzsche, Freud, Marx, *op. cit.*, pp. 599-600, 603-604; Philosophie et psychologie (fevereiro 1965). In: _____. *Dits et écrits I*, *op. cit.*, Texto n. 30, pp. 466-476, pp. 472.

¹⁷ FOUCAULT, Nietzsche, Freud, Marx, *op. cit.*, pp. 599-600. Mais tarde, Foucault reafirma a relação entre interpretação e dominação/violência, em Nietzsche, *la généalogie, l'histoire* (1971). In: _____. *Dits et écrits I*, *op. cit.*, Texto n. 84, pp. 1.011-1.014.

¹⁸ FOUCAULT, Nietzsche, Freud, Marx, *op. cit.*, p. 604.

3.4 A interpretação como obrigação de se interpretar a si mesma infinitamente

O último postulado da hermenêutica moderna implica duas consequências: em primeiro lugar, o intérprete passa a ser o princípio da interpretação; não mais se interpreta o que há no significado, mas, sim, quem propõe a interpretação. Em segundo lugar, a interpretação tem de se interpretar sempre a si mesma, não podendo deixar de se dobrar sobre si mesma: o tempo da interpretação é circular. Com efeito, afirma Foucault:

A morte da interpretação é acreditar que há signos, signos que existem primeiramente, originariamente, realmente, como marcas coerentes pertinentes e sistemáticas. A vida da interpretação, ao contrário, é acreditar que há somente interpretações [...]¹⁹.

Em resumo: Nietzsche, Freud, e Marx são os fundadores da hermenêutica moderna, sistema no qual o ato interpretativo, enredando o próprio intérprete (que interpreta ao mesmo tempo em que se interpreta), tende a prolongar-se indefinidamente, à falta de um fundamento último. É em razão dessa circularidade que Nunes defende uma aproximação entre Foucault e Gadamer: a hermenêutica esclarece que não pode haver “interpretação sem prévia compreensão do sentido daquilo que nos propomos a entender”, fundamentando-se no princípio da contextualidade. Essa é a ideia de círculo hermenêutico onde trabalha o intérprete, no qual se encontra ao iniciar a exegese e do qual não sai ao terminá-la; os conceitos elaborados no curso da interpretação ratificam, ampliam ou corrigem, em benefício do correto entendimento do sentido, a compreensão liminar da qual se partiu. Para Foucault, se

[...] os intérpretes também são interpretados por suas próprias técnicas de interpretação, então o *interpretans* se reconhece no *interpretandum*. Toda interpretação envolve uma preliminar e antecipada autocompreensão do intérprete [...]²⁰.

¹⁹ FOUCAULT, Nietzsche, Freud, Marx, op. cit., pp. 601-602.

²⁰ NUNES, Benedito. Poética do pensamento. In: NOVAES, Adauto (Org.). *Artepensamento*. São Paulo: Companhia das Letras; Ministério da Cultura/Funarte, 1994. 495 p., pp. 389-409.

4 Gadamer e a hermenêutica

Neste tópico, avaliar-se-á a fecundidade do tema gadameriano da “consciência de estar exposto à eficiência da história”. Para se cumprir a tarefa de derivar a estrutura mais primitiva do “ser-afetado-pelo-passado” da noção de espaço de experiência, o melhor guia é o tema da “consciência de estar exposto à eficiência da história”²¹, desenvolvido por Gadamer: independentemente de que se tenha ou não consciência, “os efeitos da história efetual operam em toda compreensão.”²² Trata-se, então, de compreender o tema da receptividade à eficiência da história, de caráter antissubjetivista.

A crítica gadameriana ao metodologismo objetiva “lembrar à consciência julgante que a tradição nos liga às coisas já ditas e à sua pretensão à verdade antes que submetamos esta última à pesquisa”²³. O metodologismo, em Gadamer, é a “pretensão de uma consciência julgante” de se apresentar na condição de “tribunal da história” e “indene de todo preconceito”, aproximando-se, assim, da consciência constituinte denunciada por Foucault²⁴. Em *Verdade e método*, pode-se ler que

²¹ RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa III*. São Paulo: Papyrus, 1997. 519 p., t. 2, pp. 373, 390.

²² Segundo Gadamer, “em seu conjunto, o poder da história efetual não depende de seu reconhecimento. Tal é precisamente o poder da história sobre a consciência humana limitada: o poder de impor-se inclusive aí, onde a fé no método quer negar a própria historicidade. Daí a urgência com que se impõe a necessidade de tornar consciente a história efetual: trata-se de uma exigência necessária à consciência científica. Isso [...] não significa [...] que ela pudesse se realizar pura e simplesmente. A afirmação de que a história efetual pode chegar a tornar-se completamente consciente é tão híbrida como a pretensão hegeliana de um saber absoluto, em que a história chegaria à completa transparência e se elevaria até o patamar do conceito. Pelo contrário, a consciência histórico-efetual é um momento da realização da própria compreensão, e [...] já atua na *obtenção da pergunta correta*.” GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. 731 p., pp. 450-451. (Grifos no original.)

²³ RICOEUR, *Tempo e narrativa III*, op. cit., pp. 376-377, 382-383.

²⁴ Ricoeur não é o único a equiparar Foucault e Gadamer nesse aspecto. Boaventura de Sousa Santos, por exemplo, afirma que uma das três fontes intelectuais das quais advém a natureza retórica do conhecimento científico moderno é a crítica da epistemologia modernista e fundacionalista efetuada, entre outros, por Gadamer e Foucault. Além disso, vê em Foucault a “última grande tentativa de produzir uma teoria crítica moderna [...], tomando [...] como alvo o conhecimento totalizante da modernidade, a ciência moderna. [...] O nosso lugar é hoje um lugar multicultural, um lugar que exerce uma constante hermenêutica de suspeição contra supostos universalismos ou totalidades.” SANTOS, Boaventura de Sousa.

[...] a reflexão hermenêutica tem que estabelecer [...] um aguçamento da autoconsciência metódica da ciência. [...] Nada além do que essa distância de tempo torna possível resolver a verdadeira questão crítica da hermenêutica, ou seja, distinguir os verdadeiros preconceitos, sob os quais compreendemos, dos falsos preconceitos que produzem os mal-entendidos. Nesse sentido, uma consciência formada hermeneuticamente terá de incluir também a consciência histórica. [...] Um pensamento verdadeiramente histórico não é um objeto, mas é a unidade de um e de outro, uma relação na qual permanece tanto a realidade da história como a realidade do compreender histórico. Uma hermenêutica adequada à coisa em questão deve mostrar na própria compreensão a realidade da história. Ao que é exigido com isso, eu chamo de "história efetual". Entender é, essencialmente, um processo de história efetual²⁵.

O tema da eficiência da história, entretanto, exige que sejam problematizados os três conceitos que a noção de "tradição" comporta: "tradicionalidade", "tradições" e "tradição". "Tradicionalidade" é um transcendental do pensamento da história que designa a "dialética entre o distanciamento e o desdistanciamento", ou seja, "a tensão entre a eficiência do passado, que padecemos, e a recepção do passado, que realizamos". Trata-se do conceito formal de tradição, que "significa que a distância temporal que nos separa do passado" se apresenta como "uma transmissão geradora de sentido"; a tradição, assim, é uma "operação que só se compreende dialeticamente no intercâmbio entre o passado interpretado e o presente interpretante"²⁶. Para Gadamer, o tema que responde ao da "tradição transmitida" é o da "distância temporal" (*Abstand*):

O tempo [...] não é mais [...] um abismo a ser transposto porque divide e distancia, mas é [...] o fundamento que sustenta o acontecer, onde a atualidade finca suas raízes. A distância de tempo não é, por conseguinte, algo que tenha de ser superado. [...] trata-se de reconhecer a distância de tempo como uma possibilidade positiva e produtiva do compreender. [...] Quando procuramos compreender um fenômeno histórico a partir da

distância histórica que determina nossa situação hermenêutica como um todo, encontramos-nos sempre sob os efeitos dessa história efetual.²⁷

Para pensar essa relação dialética, são importantes as noções de "situação" e "horizonte": partindo do ponto de vista de que nos encontramos em uma situação, e que tal situação nos limita, toda perspectiva se abre para um horizonte vasto, mas limitado, ou seja, um horizonte que se "oferece a ser superado sem jamais ser incluído"²⁸. Nos termos de *Verdade e método*, "horizonte" é exatamente o termo que se aplica à dialética entre passado e presente, à "tensão constitutiva do espaço de experiência"²⁹:

A mobilidade histórica da existência humana apoia-se precisamente em que não há uma vinculação absoluta a uma determinada posição, e nesse sentido tampouco existe um horizonte fechado. O horizonte é, antes, algo no qual trilhamos nosso caminho e que conosco faz o caminho. Os horizontes se deslocam ao passo de quem se move. Também o horizonte do passado, do qual vive toda vida humana e que está aí sob a forma da tradição, põe em movimento o horizonte abrangente. Na consciência histórica este movimento tão somente se torna consciente de si mesmo³⁰.

Dizer que existe um "horizonte em movimento" significa

[...] conceber um único horizonte constituído, para cada consciência histórica, pelos mundos estrangeiros sem relação com o nosso, nos quais nos recolocamos alternadamente [...];

tal entendimento afasta a ideia de um "saber absoluto que abole os horizontes" (HEGEL) ou de uma "multidão de horizontes incomensuráveis" (NIETZSCHE) e dá lugar à ideia de uma "fusão entre horizontes"³¹. A questão principal da hermenêutica da

Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática. V. I: *A crítica da razão indolente*: contra o desperdício da experiência. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2001. 415 p., pp. 26-27, 98.

²⁵ GADAMER, *Verdade e método...*, op. cit., pp. 446-448.

²⁶ RICOEUR, *Tempo e narrativa III*, op. cit., pp. 377-379.

²⁷ GADAMER, *Verdade e método...*, op. cit., pp. 445, 449.

²⁸ RICOEUR, *Tempo e narrativa III*, op. cit., p. 378.

²⁹ RICOEUR, *Tempo e narrativa III*, op. cit., p. 410, nota 35.

³⁰ GADAMER, *Verdade e método...*, op. cit., p. 455.

³¹ RICOEUR, *Tempo e narrativa III*, op. cit., p. 378. De acordo com GADAMER (*Verdade e método...*, op. cit., p. 455), "Quando nossa consciência histórica se desloca rumo a horizontes históricos, isso não quer dizer que se translade a mundos estranhos, nos quais nada se vincula com o nosso; pelo contrário, todos eles juntos formam esse grande horizonte que se move a partir de dentro e que rodeia a profundidade histórica de nossa autoconsciência para além das fronteiras do presente. Na realidade, trata-se de um único horizonte, que rodeia tudo quanto contém em si mesma a

consciência histórica é justamente a tensão entre os dois horizontes, o do passado e o do presente:

Todo o encontro com a tradição realizado com consciência histórica experimenta por si mesmo a relação de tensão entre texto e presente. A tarefa hermenêutica consiste em [...] desenvolvê-la conscientemente. Esta é a razão por que o comportamento hermenêutico está obrigado a projetar um horizonte que se distinga do presente. A consciência histórica é consciente de sua própria alteridade e por isso destaca o horizonte da tradição com respeito ao seu próprio. Mas, por outro lado, ela [...] é [...] uma espécie de superposição sobre uma tradição que continua atuante, e por isso ela recolhe em seguida o que acaba de destacar, com o fim de intermediar-se consigo mesma na unidade do horizonte histórico que alcança dessa maneira. O projeto de um horizonte histórico é, portanto, só uma fase ou momento na realização da compreensão, e [...] se recupera no próprio horizonte compreensivo do presente. Na realização da compreensão tem lugar uma verdadeira fusão horizontal que, com o projeto de horizonte histórico, leva a cabo simultaneamente sua suspensão. Nós caracterizamos a realização controlada dessa fusão como a tarefa da consciência histórico-efeitual [precisamente na qual se estriba] o problema central da hermenêutica. [...] É o problema da aplicação que está contido em toda compreensão³².

As noções de “sentido” e “interpretação” possibilitam a transição entre o conceito formal (“tradicionalidade”, “distância atravessada”) e o conceito material (“tradições”, conteúdo tradicional, tradição-transmissão) de “tradição”. Nesse segundo sentido, tradição se refere à linguagem, ou seja, às “coisas já ditas”, na medida em que “nos são transmitidas ao longo das cadeias” de (re) interpretação³³. Ao identificar a consciência exposta à eficiência da história e a recepção dos textos do passado transmitidos até nós, Gadamer pôde inverter o problema de Heidegger: o tema da compreensão da historicidade se transforma em seu inverso, qual seja, o da historicidade da própria compreensão³⁴. Com efeito, a tese de *Verdade e método* consiste justamente

na afirmação de que “o momento histórico-efeitual é e permanece efetivo e atuante em todo compreender da tradição”³⁵. Segundo Gadamer, “só há consciência hermenêutica sob determinados condicionamentos históricos”³⁶, e do fato de a existência humana achar-se imersa em tradições decorre que “a ideia de uma razão absoluta não é uma possibilidade da humanidade histórica”. Afirmar que “a razão somente existe como real e histórica” significa que

[...] a razão não é dona de si mesma, pois está sempre referida ao dado no qual se exerce. [...] não é a história que pertence a nós, mas nós é que a ela pertencemos. Muito antes de que nos compreendamos a nós mesmos na reflexão, já estamos nos compreendendo de uma maneira autoevidente na família, na sociedade e no Estado em que vivemos. A lente da subjetividade é um espelho deformante. [...] Por isso os preconceitos de um indivíduo são, muito mais que seus juízos, a realidade histórica de seu ser³⁷.

O terceiro sentido de “tradição” é o que alimentou a polêmica entre a crítica das ideologias de Habermas e a hermenêutica das tradições de Gadamer³⁸, porquanto conduz ao problema da apologia da tradição. Todo conteúdo transmitido implica a questão do sentido, inseparável da questão da verdade: toda “proposta de sentido” (o “regime de linguagem das tradições”) é, ao mesmo tempo, uma “pretensão à verdade” (que se liga “à ordem do sentido”). É exatamente esse vínculo entre sentido e verdade que, segundo Ricoeur, torna plausível a defesa gadameriana do preconceito, da autoridade e da tradição, pela qual introduz “sua problemática maior da consciência exposta à eficiência da história”. Essas três noções devem ser compreendidas “relativamente à pretensão das tradições à verdade, pretensão incluída no termo-verdadeiro de toda proposta de sentido” e que “não procede de nós, mas nos alcança como uma voz

consciência histórica. O passado próprio e estranho, ao qual se volta a consciência histórica, forma parte do horizonte móvel a partir do qual vive a vida humana e que a determina como sua origem e como sua tradição”.

³² GADAMER, *Verdade e método...*, op. cit., p. 458.

³³ RICOEUR, *Tempo e narrativa III*, op. cit., p. 380.

³⁴ RICOEUR, *Tempo e narrativa III*, op. cit., p. 380.

³⁵ GADAMER, *Verdade e método...*, op. cit., p. 22.

³⁶ GADAMER, *Verdade e método...*, op. cit., p. 21.

³⁷ GADAMER, *Verdade e método...*, op. cit., pp. 415-416. (Grifos no original.)

³⁸ Sobre a “polêmica” entre Gadamer e Habermas, cf. RICOEUR, *Tempo e narrativa III*, op. cit., pp. 384-388, e STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1999. 264 p., pp. 189-198.

vinda do passado, enuncia-se como autoapresentação das 'coisas mesmas'³⁹.

5 Considerações finais: experiência, verdade e sujeito

Um último tema será examinado para se compreender em que medida se relacionam as perspectivas filosóficas de Gadamer e de Foucault: trata-se da noção de experiência, na qual se articulam necessariamente a verdade e o sujeito. A primeira parte de *Verdade e método* é dedicada à experiência estética como lugar do acontecer da verdade, pensada com base na *Erfahrung* hegeliana, ou seja, como uma verdadeira experiência que transforma aquele que a empreende e que é portadora da verdade⁴⁰.

Na definição gadameriana de experiência da verdade, encontram-se os elementos tematizados por Foucault nos últimos anos de sua produção intelectual (1980-1984), quando se dedicou à "hermenêutica de si", quais sejam, verdade e subjetividade⁴¹. Nos textos desse período, são constantes as

referências a um determinado tipo de atividade, a uma experiência ("ascese") em que se encontram intimamente relacionadas a transformação do sujeito e a manifestação da verdade. No curso que ministrou no *Collège de France*, no ano letivo 1981-1982 (*A hermenêutica do sujeito*), Foucault se propõe a mostrar como, a partir do estabelecimento de uma relação de si consigo, foi possível se constituir, na Antiguidade, um tipo de experiência de si característica "da experiência ocidental do sujeito por ele mesmo, mas igualmente da experiência ocidental que o sujeito pode ter ou se fazer dos outros"⁴². Nessa época, apresentam-se inseparáveis uma prática de espiritualidade (entendida como "as transformações necessárias no próprio ser do sujeito que permitirão o acesso à verdade") e a questão filosófica do "como ter acesso à verdade"⁴³. Portanto, o retorno a si, o trabalho sobre si, é estreitamente ligado ao saber das coisas: o acesso à verdade depende de um trabalho do sujeito sobre si mesmo, uma espécie de experiência espiritual, uma arte de viver (*tekhnê tou biou*) que impõe, a partir da Antiguidade, a questão: "como devo transformar meu próprio eu para ser capaz de aceder à verdade?"⁴⁴.

³⁹ RICOEUR, *Tempo e narrativa III*, op. cit., pp. 381-382.

⁴⁰ VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação: o significado da hermenêutica para a filosofia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999. 153 p., p. 94. Para Gadamer, o verdadeiro ser da obra de arte consiste em "se tornar uma experiência que irá transformar aquela que a experimenta. O 'sujeito' da experiência da arte, o que fica e persevera, não é a subjetividade de quem a experimenta, mas a própria obra de arte". GADAMER, *Verdade e método...*, op. cit., p. 175 (sem grifos no original). É no homem experimentado que se consuma o "valor de verdade da experiência, que ensina a reconhecer o que é real. Conhecer o que é vem a ser, pois, o autêntico resultado de toda experiência e de todo querer saber em geral". GADAMER, *Verdade e método...*, op. cit., p. 527.

⁴¹ Na introdução a *O uso dos prazeres*, Foucault justifica o abandono dos projetos de estudos anteriormente anunciados (planejara a edição de uma *História da sexualidade*, composta de seis volumes) porque havia reorganizado suas pesquisas em torno da formação, na Antiguidade, de uma "hermenêutica de si". A transformação foi vantajosa, na medida em que lhe permitiu destacar alguns elementos úteis na elaboração de uma história da verdade: "uma análise dos 'jogos de verdade', dos jogos do verdadeiro e do falso através dos quais o ser se constitui historicamente como experiência, isto é, como podendo e devendo ser pensada". É a partir dessas considerações que Foucault reavalia as pesquisas desenvolvidas em seus livros anteriores, em que se tratava de refletir sobre as seguintes questões: "Através de que jogos de verdade o homem se dedica a pensar seu ser próprio quando se percebe como louco, quando se vê como doente, quando se reflete como ser que vive, fala e trabalha, quando se julga e se pune enquanto criminoso? Através de que jogos de verdade o ser humano se reconheceu como homem de desejo?". FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité II: l'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 2001. 342 p., pp. 13-14. (Grifo nosso.)

⁴² FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet: cours au Collège de France (1981-1982)*. Paris: Gallimard; Seuil, 2001e. 546 p. (Collection Hautes Études), pp. 220-221.

⁴³ FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 18. Em entrevista concedida em 1982, Foucault afirma que sua concepção da atividade filosófica como algo que implica a transformação de si por seu próprio saber se aproxima da experiência estética. Cf. FOUCAULT, Michel. Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., Texto n. 336, pp. 1.344-1.357. Entrevista concedida a Stephen Riggins em 22 jun. 1982. p. 1.355. Entretanto, é de se ressaltar que, no início da década de 1970, houve ao menos uma ocasião em que Foucault negou tal aproximação, como na discussão que se seguiu às conferências sobre *A verdade e as formas jurídicas*, pronunciadas no Brasil em 1973. Questionado por Rose Marie Muraro se a arqueologia poderia ser considerada uma atividade aparentada à arte, Foucault afirma que desenvolve uma espécie de atividade histórico-política que (não se vinculando nem à arte nem a uma disciplina "científica") se funda em "relações de continuidade e na possibilidade de definir atualmente objetivos táticos de estratégia e de luta, precisamente em função disso". Trata-se de uma máquina crítica que tem (ou deveria ter) uma função libertadora na medida em que fornece "do que passou um modelo tal que permite que nos libertemos do que passou". FOUCAULT, Michel. *La vérité et les formes juridiques*. In: _____. *Dits et écrits I*, op. cit., Texto n. 139, pp. 1.406-1.514. Conferências pronunciadas em 21-25 maio 1973, pp. 1.511-1.512.

⁴⁴ FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 172. Frédéric Gros, editor do curso, lembra que o manuscrito contém uma precisão não discutida por Foucault por ocasião das aulas: "Daí, enfim, que a filosofia ocidental pode ser lida em toda sua história como a lenta liberação da questão 'como, em quais condições se pode pensar a verdade?' em relação à questão 'como, a que preço, segundo qual

A leitura e a escritura são exercícios ascéticos de meditação, pelos quais o sujeito se desloca “em relação ao que ele é pelo efeito do pensamento”. Nessas atividades, trata-se de um jogo que o pensamento efetua sobre o próprio sujeito, e não sobre os pensamentos do sujeito, o que explica que a leitura filosófica, como entendida na Antiguidade, seja indiferente ao autor ou ao contexto da frase ou da sentença: objetiva-se não tanto compreender o que o autor quis dizer como constituir para si uma rede de discursos verdadeiros que sejam ao mesmo tempo princípios de comportamento⁴⁵.

Na introdução a *O uso dos prazeres*, Foucault “atualiza” as práticas de si a que vinha dedicando suas pesquisas e aplica a si mesmo as antigas artes da existência, apresentando sua “escritura” como uma atividade “etopoética”⁴⁶. Por isso é que celebra o ensaio filosófico — entendido enquanto

procedimento é necessário mudar o modo de ser do sujeito para que atinja a verdade?” (Ibid., p. 172).

⁴⁵ FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., pp. 340-341. Esse é o segundo domínio da ascese (em sentido estrito, “ascese filosófica”): a transformação da verdade em *ethos*, a constituição do “sujeito de conhecimento verdadeiro como sujeito de ação correta”. Ao fim do curso, Foucault afirma que a subjetividade ocidental se constitui quando o *bios* deixa de ser o objeto de uma *tekhne* (uma arte razoável e racional) e toma a forma de uma provação) de si [épreuve de soi], tanto como experiência (pela qual nos conhecemos a nós próprios) quanto como exercício (aquilo através do que podemos nos transformar, buscando a perfeição de nós mesmos). É nesse movimento que se enraíza o desafio que o pensamento ocidental dirige à filosofia: “como o que se dá como objeto de saber articulado sobre o domínio da *tekhne* pode ser ao mesmo tempo o lugar em que se manifesta, em que se testa e dificilmente se realiza a verdade do sujeito que somos? Como o mundo, que se dá como objeto de conhecimento a partir do domínio da *tekhne* pode ser ao mesmo tempo o lugar em que se manifesta e em que se testa o ‘si mesmo’ como sujeito ético da verdade?”. Pode-se perceber, nesse “desafio”, duas das tarefas herdadas do *Aufklärung*: interrogar tanto as bases de nosso sistema de saber objetivo como aquilo sobre o que repousa a experiência de si (Ibidem, pp. 397-398, 465-467).

⁴⁶ O termo é de Ortega, para quem a concepção de filosofia como arte de vida e práxis estilística desenvolvida por Foucault deve muito à influência de Pierre Hadot: ambos entendem a ascese “como arte de vida, autoelaboração e autoinfluência”, ou seja, enquanto “possibilidade de se equipar” que redundava em uma progressiva “consideração de si”. ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999. 184 p., pp. 57-58. Em entrevista concedida alguns anos antes, Foucault já se refere a sua “escritura” como uma atividade “ascética”: “Há certamente muitas coisas ultrapassadas [em seus livros]. Tenho plena consciência de me deslocar sempre, ao mesmo tempo em relação às coisas pelas quais me interesso, quanto em relação ao que já pensei. É certo que jamais penso a mesma coisa porque meus livros são para mim experiências [...]. Uma experiência é algo do qual se sai a si mesmo transformado. [...] o livro me transforma e transforma o que penso. Cada livro transforma o que pensava

[...] provação) modificadora de si mesmo no jogo da verdade, como o corpo vivo da filosofia, se ao menos for ainda hoje o que foi outrora, isto é, uma ‘ascese’, um exercício de si, no pensamento [...]

— e qualifica seus estudos como um exercício filosófico em que o que está em questão é

[...] saber em que medida o trabalho de pensar sua própria história pode libertar o pensamento do que pensa silenciosamente e lhe permitir pensar diferentemente [...]”⁴⁷.

quando terminava o livro precedente. Sou um experimentador e não um teórico. Chamo de teórico aquele que constrói um sistema geral [...] e o aplica de maneira uniforme a diferentes campos. Não é o meu caso. Sou um experimentador no sentido de que escrevo para me transformar a mim mesmo e não mais pensar a mesma coisa que anteriormente”. FOUCAULT, Michel. *Entretien avec Michel Foucault*, op. cit., pp. 860-861. No mesmo sentido é a posição de Foucault na primeira versão da introdução geral à *História da sexualidade*, quando explica porque mudou o plano original da obra: “talvez não tivesse sentido se dar ao trabalho de escrever livros se eles não deveriam ensinar àquele que os escreve o que ele não sabe, se eles não deveriam conduzi-lo até onde ele não havia previsto, e se eles não deveriam permitir-lhe estabelecer consigo mesmo uma relação estranha e nova. A dor e o prazer do livro consiste em ser uma experiência”. FOUCAULT, Michel. Préface à l’*Histoire de la sexualité*. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., Texto n. 340, pp. 1.397-1.403. Primeira versão da introdução geral à *História da sexualidade*, publicada em 1984, p. 1403. Pouco antes de sua morte, volta ao tema: “Escrever um livro é abolir o precedente”. O intelectual tem por tarefa “desprender-se de si”, pois escrever se apresenta como um “trabalho de modificação de seu próprio pensamento e do pensamento dos outros”. (FOUCAULT, Le souci de la vérité. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., Texto n. 350, pp. 1.487-1.497. Entrevista concedida a François Ewald em maio 1984, pp. 1.494). Há de se observar, contudo, que tais preocupações já estavam no horizonte quando da redação de *A arqueologia do saber* (1969), em que Foucault pedia, ao terminar a introdução: “Não me pergunte quem sou e não me diga para permanecer o mesmo: é uma moral de estado civil; ela rege nossos documentos de identidade. Que ela nos deixe livres quando se trata de escrever”. FOUCAULT, Michel. *L’archéologie du savoir*. Paris: Editions Gallimard, 2001. 275 p. Todas essas proposições se ligam aos objetivos últimos da crítica arqueogenológica: a luta contra imposição de uma identidade fixa, contra a submissão da subjetividade e a favor de novas possibilidades de ação e de pensamento.

⁴⁷ FOUCAULT, *Histoire de la sexualité II: l’usage des plaisirs*, op. cit., p. 16-17. Nesse sentido, afirma Foucault (Ibidem, pp. 15-16) que a única forma válida de curiosidade é “aquela que permite se desprender de si mesmo. De que valeria a obstinação do saber se somente assegurasse a aquisição de conhecimentos, e não, de uma certa maneira e tanto quanto possível, o descaminho daquele que conhece? Há momentos na vida em que a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa e perceber diferentemente do que se vê é indispensável para continuar a olhar ou a refletir. [...] o que é então a filosofia hoje — quero dizer a atividade filosófica — se não o trabalho crítico do pensamento sobre si mesmo? E se não consiste, ao invés de legitimar o que já se sabe, em buscar saber como e até que ponto seria possível pensar diferentemente?” Sobre a distinção entre saber e conhecimento, cf.

Como “homem experimentado”, Foucault sabe ser imprescindível renunciar à esperança de atingir um ponto de vista que acredita poder alcançar um conhecimento completo e definitivo de nossos limites históricos. Mas sua ênfase — e também nesse aspecto se distancia de Kant — incide sobre a ultrapassagem dos limites: todo seu trabalho, enquanto intelectual e enquanto militante, está ligado às lutas contra a submissão da subjetividade, contra os grilhões identitários impostos pelas experiências constituídas. E não é por acaso que sua noção de experiência se aproxima do que Nietzsche, Bataille e Blanchot, por exemplo, entendem por experiência-limite, cuja função é exatamente

[...] arrancar o sujeito de si mesmo, fazer de tal forma que não seja mais ele mesmo ou que seja levado a seu aniquilamento ou a sua dissolução. É um empreendimento de dessubjetivação [*dé-subjectivation*]. [...] Meu problema é fazer [...] uma experiência disso que somos, do que é [...] nosso presente, uma experiência de nossa modernidade a partir da qual saíamos transformados⁴⁸.

O que está em questão, para Foucault, é a recusa da identidade, pois ser identificado equivale a ser localizado pelo poder⁴⁹, razão pela qual a luta mais importante é a travada contra a submissão da subjetividade, sendo a história uma construção (não uma fatalidade), e o presente, um lugar de dominação, manipulação e destino, ao mesmo tempo que um lugar de luta, resistência e transgressão que abre

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité II: l'usage des plaisirs*, op. cit., p. 876.

⁴⁸ FOUCAULT, *Entretien avec Michel Foucault*, op. cit., pp. 862-863 (grifo nosso). A ontologia crítica do presente mantém um vínculo estreito com a atividade filosófica entendida como ascese. É nesse sentido que se pode compreender um livro como *Vigiar e punir*, elaborado a partir de “documentos verdadeiros, mas de tal forma que, através deles, seja possível efetuar não somente uma constatação de verdade, mas também uma experiência que autoriza uma alteração, uma transformação da relação que temos conosco mesmos e com o mundo em que, até então, nos reconhecíamos sem problemas (em uma palavra, com nosso saber). [...] A experiência pela qual conseguimos captar de modo inteligível certos mecanismos [...] e a maneira pela qual conseguimos nos destacar deles percebendo-os diferentemente devem ser uma única e mesma coisa. É verdadeiramente o coração do que faço” (*Ibid.*, pp. 864-865).

⁴⁹ Cf. FOUCAULT, *Entretien avec Michel Foucault*, op. cit., pp. 868-869; FOUCAULT, Michel. Interview de Michel Foucault. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., Texto n. 349, pp. 1.475-1.486. Entrevista concedida a J. François e J. de Wit em 22 maio 1981, p. 1.486.

novas possibilidades de experiência para os sujeitos historicamente constituídos⁵⁰.

Justifica-se, assim, o interesse de Foucault pelas “técnicas de si”, procedimentos pelos quais tanto se pode fixar ou manter uma identidade como transformar o indivíduo de acordo com fins determinados, como a construção de novos espaços de liberdade. E é exatamente para esta finalidade que o pensamento desempenha um papel fundamental, qual seja, o de abrir em nossos jogos sociais, tão regrados e refletidos, “um novo espaço livre”⁵¹. De modo que a “experiência” se apresenta como a correlação entre domínios de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade que ocorre em uma determinada cultura⁵². Para finalizar, pode-se afirmar que a crítica arqueogenealógica de Foucault se

⁵⁰ COLLING, Ana Maria. O célebre fio partiu-se: Foucault, a psicanálise e a história das mulheres. *Letras de Hoje*, Porto Alegre, v. 32, n. 1, pp. 125-158, mar. 1997, pp. 127, 131, 154. Em apoio à posição de Colling, cf., por exemplo, os seguintes textos em que Foucault se refere a seus livros como “caixas de ferramentas” a serem utilizadas nas lutas contra o assujeitamento: FOUCAULT, Michel. Les intellectuels et le pouvoir. In: _____. *Dits et écrits I*, op. cit., Texto n. 106, pp. 1.174-1.183. Discussão entre Foucault e Deleuze ocorrida em 4 mar. 1972. p. 1.177; La vérité et les formes juridiques, op. cit., pp. 1.511-1.512; FOUCAULT, Michel. Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir. In: _____. *Dits et écrits I*, op. cit., Texto n. 136, pp. 1.389-1.393. Entrevista concedida a M. D'Eramo e publicada em 3 mar. 1974, p. 1.391; FOUCAULT, Michel. Dialogue sur le pouvoir. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., Texto n. 221, pp. 464-477. Discussão informal com estudantes de Los Angeles ocorrida em maio 1975, pp. 476-477; FOUCAULT, Michel. Pouvoirs et stratégies. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., Texto n. 218, pp. 418-428. Entrevista concedida a Jacques Rancière e publicada no inverno 1977, p. 427; FOUCAULT, Michel. Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., Texto n. 238, pp. 625-635. Entrevista concedida a P. Pasquino em fev. 1978, pp. 633-634; FOUCAULT, *Entretien avec Michel Foucault*, op. cit., pp. 911-912.

⁵¹ FOUCAULT, Michel. Pierre Boulez, l'écran traversé. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., Texto n. 305, pp. 1.038-1.041. Ensaio publicado em 1982, p. 1.041. Trata-se de um artigo dedicado a Pierre Boulez, mas em termos transponíveis a suas próprias pesquisas.

⁵² FOUCAULT, Michel. Subjectivité et vérité. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., Texto n. 304, pp. 1.032-1.037. Resumo do curso ministrado em 1980-1981. p. 1.032; FOUCAULT, *Histoire de la sexualité II: l'usage des plaisirs*, op. cit., p. 10. Para Foucault, os três elementos fundamentais de nossa experiência são os jogos de verdade, as relações de poder e as formas de relação consigo e com os outros, sendo exatamente para as relações entre sujeito, verdade e constituição da experiência que suas pesquisas sempre se voltaram. FOUCAULT, Michel. Polémique, politique et problématisations. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., Texto n. 342, pp. 1.410-1.417. Entrevista concedida a P. Rabinow em maio 1984, p. 1.415; FOUCAULT, Michel. Une esthétique de l'existence. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., Texto n. 357, pp. 1.549-1.554. Entrevista concedida a Alessandra Fontana e publicada em maio 1984, p. 1.550.

pretende “uma prova(ção) histórico-prática dos limites que podemos superar”, ou seja, um “trabalho de nós mesmos sobre nós mesmos enquanto seres livres”⁵³. A convicção de estar desenvolvendo um “trabalho paciente” que contribui para dar “forma à impaciência da liberdade”⁵⁴ — articulando, de um lado, a análise histórica dos limites (plano do assujeitamento) e, de outro, a construção de estratégias que possibilitem a superação desses limites (plano da subjetivação) — é uma das poucas certezas produzidas por um espírito como o de Foucault, coerente o suficiente para se manter incoerente, fiel à atividade filosófica o bastante para permanecer infiel até mesmo a seu próprio pensamento.

Referências

- COLLING, Ana Maria. O célebre fio partiu-se: Foucault, a psicanálise e a história das mulheres. *Letras de Hoje*, Porto Alegre, v. 32, n. 1, pp. 125-158, mar. 1997.
- DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. 299 p.
- FERRAZ JÚNIOR, Tercio Sampaio. *Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação*. 3. ed. São Paulo: Atlas, 2001. 364 p.
- FOUCAULT, Michel. *Cours du 7 janvier 1976*. In: _____. *Dits et écrits II: 1976-1988*. 2. ed. Paris: Quarto Gallimard, 2001. 1.736 p., pp. 160-174.
- _____. Dialogue sur le pouvoir. In: _____. *Dits et écrits II: 1976-1988*. 2. ed. Paris: Quarto Gallimard, 2001. 1.736 p., pp. 464-477.
- _____. Dire et voir chez Raymond Roussel (verão de 1962). In: _____. *Dits et écrits I: 1954-1975*. 2. ed. Paris: Quarto Gallimard, 2001. 1.708 p., pp. 233-243.
- _____. Distance, aspect, origine (novembro de 1963). In: _____. *Dits et écrits I: 1954-1975*. 2. ed. Paris: Quarto Gallimard, 2001. 1.708 p., pp. 300-313.
- _____. Entretien avec Michel Foucault. In: _____. *Dits et écrits II: 1976-1988*. 2. ed. Paris: Quarto Gallimard, 2001. 1.736 p., pp. 860-914.
- _____. *Histoire de la sexualité II: l'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 2001. 342 p.
- _____. Interview de Michel Foucault. In: _____. *Dits et écrits II: 1976-1988*. 2. ed. Paris: Quarto Gallimard, 2001. 1.736 p. Texto n. 349, pp. 1.475-1.486.
- _____. Introduction (1954). In: _____. *Dits et écrits I: 1954-1975*. 2. ed. Paris: Quarto Gallimard, 2001. 1.708 p. Texto n. 1, pp. 93-147.
- _____. La prose d'Actéon (março de 1964). In: _____. *Dits et écrits I: 1954-1975*. 2. ed. Paris: Quarto Gallimard, 2001. 1.708 p. Texto n. 21, pp. 354-365.
- _____. La prose du monde (janeiro-março de 1966). In: _____. *Dits et écrits I: 1954-1975*. 2. ed. Paris: Quarto Gallimard, 2001. 1.708 p. Texto n. 33, pp. 507-525.
- _____. La psychologie de 1850 à 1950 (1957). In: _____. *Dits et écrits I: 1954-1975*. 2. ed. Paris: Quarto Gallimard, 2001. 1.708 p. Texto n. 2, pp. 148-165.
- _____. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 2001. 275 p.
- _____. La recherche scientifique en psychologie (1957). In: _____. *Dits et écrits I: 1954-1975*. 2. ed. Paris: Quarto Gallimard, 2001. 1.708 p. Texto n. 3, pp. 165-186.
- _____. La vérité et les formes juridiques. In: _____. *Dits et écrits I: 1954-1975*. 2. ed. Paris: Quarto Gallimard, 2001. 1.708 p. Texto n. 139, pp. 1.406-1.514.
- _____. Les intellectuels et le pouvoir. In: _____. *Dits et écrits I: 1954-1975*. 2. ed. Paris: Quarto Gallimard, 2001. 1.708 p. Texto n. 106, pp. 1.174-1.183.
- _____. Le souci de la vérité. In: _____. *Dits et écrits II: 1976-1988*. 2. ed. Paris: Quarto Gallimard, 2001. 1.736 p. Texto n. 350, pp. 1.487-1.497.
- _____. *L'herméneutique du sujet: cours au Collège de France (1981-1982)*. Paris: Gallimard; Seuil, 2001. 546 p.
- _____. Michel Foucault, “Les mots et les choses” (março-abril 1966). In: _____. *Dits et écrits I: 1954-1975*. 2. ed. Paris: Quarto Gallimard, 2001. 1.708 p. Texto n. 34, pp. 526-532.
- _____. Nietzsche, Freud, Marx (julho de 1964). In: _____. *Dits et écrits I: 1954-1975*. 2. ed. Paris: Quarto Gallimard, 2001. 1.708 p. Texto n. 46, pp. 592-607.

⁵³ FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que les Lumières? In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., Texto n. 339, pp. 1381-1397. Ensaio publicado em 1984, p. 1.394.

⁵⁴ FOUCAULT, Qu'est-ce que les Lumières?, op. cit., p. 1.397.

- _____. Nietzsche, la généalogie, l'histoire (1971). In: _____. *Dits et écrits I: 1954-1975*. 2. ed. Paris: Quarto Gallimard, 2001. 1.708 p. Texto n. 84, pp. 1.011-1.014.
- _____. Philosophie et psychologie (fevereiro 1965). In: _____. *Dits et écrits I: 1954-1975*. 2. ed. Paris: Quarto Gallimard, 2001. 1.708 p. Texto n. 30, pp. 466-476.
- _____. Pierre Boulez, l'écran traversé. In: _____. *Dits et écrits II: 1976-1988*. 2. ed. Paris: Quarto Gallimard, 2001. 1.736 p. Texto n. 305, pp. 1.038-1.041.
- _____. Polémique, politique et problématisations. In: _____. *Dits et écrits II: 1976-1988*. 2. ed. Paris: Quarto Gallimard, 2001. 1.736 p. Texto n. 342, pp. 1.410-1.417.
- _____. Pouvoirs et stratégies. In: _____. *Dits et écrits II: 1976-1988*. 2. ed. Paris: Quarto Gallimard, 2001. 1.736 p. Texto n. 218, pp. 418-428.
- _____. Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques. In: _____. *Dits et écrits II: 1976-1988*. 2. ed. Paris: Quarto Gallimard, 2001. 1.736 p. Texto n. 238, pp. 625-635.
- _____. Préface à l'«Histoire de la sexualité!». In: _____. *Dits et écrits II: 1976-1988*. 2. ed. Paris: Quarto Gallimard, 2001. 1.736 p. Texto n. 340, pp. 1.397-1.403.
- _____. Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir. In: _____. *Dits et écrits I: 1954-1975*. 2. ed. Paris: Quarto Gallimard, 2001. 1.708 p. Texto n. 136, pp. 1389-1393.
- _____. Qu'est-ce que les Lumières? In: _____. *Dits et écrits II: 1976-1988*. 2. ed. Paris: Quarto Gallimard, 2001. 1.736 p. Texto n. 339, pp. 1.381-1.397.
- _____. Réponse à une question (maio de 1968). In: _____. *Dits et écrits I: 1954-1975*. 2. ed. Paris: Quarto Gallimard, 2001. 1.708 p. Texto n. 58, pp. 701-723.
- _____. Structuralisme et poststructuralisme (primavera de 1983). In: _____. *Dits et écrits II: 1976-1988*. 2. ed. Paris: Quarto Gallimard, 2001. 1.736 p. Texto n. 330, pp. 1.265-1.267.
- _____. Subjectivité et vérité. In: _____. *Dits et écrits II: 1976-1988*. 2. ed. Paris: Quarto Gallimard, 2001. 1.736 p. Texto n. 304, pp. 1.032-1.037.
- _____. Une esthétique de l'existence. In: _____. *Dits et écrits II: 1976-1988*. 2. ed. Paris: Quarto Gallimard, 2001. 1.736 p. Texto n. 357, pp. 1.549-1.554.
- _____. Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins. In: _____. *Dits et écrits II: 1976-1988*. 2. ed. Paris: Quarto Gallimard, 2001. 1.736 p. Texto n. 336, pp. 1.344-1.357.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. 731 p.
- KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1991. 377 p.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. 540 p.
- MACHADO, Roberto. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. 187 p.
- MUCHAIL, Salma Tannus. Um filósofo que pratica histórias. *Cult*, São Paulo, n. 81, pp. 47-48, jun. 2004.
- NUNES, Benedito. Poética do pensamento. In: NOVAES, Adauto (Org.). *Artepensamento*. São Paulo: Companhia das Letras; Ministério da Cultura, Funarte, 1994. 495 p., pp. 389-409.
- ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999. 184 p.
- PEY, Maria Oly. *Educação: o olhar de Foucault*. Florianópolis: Movimento Centro de Cultura e Autoformação; Núcleo de Alfabetização Técnica do Centro de Educação da UFSC, 1995. 319 p.
- RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa III*. São Paulo: Papyrus, 1997. 519 p.
- SALDANHA, Nelson. *Ordem e hermenêutica: sobre as relações entre as formas de organização e o pensamento interpretativo, principalmente no direito*. Rio de Janeiro: Renovar, 1992. 311 p.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2001. v.1
- STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1999. 264 p.
- TERNES, José. Modernidade e linguagem. *Fragments de Cultura*, Goiânia, v. 12 (Especial), pp. 35-46, out. 2002.
- VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação: o significado da hermenêutica para a filosofia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999. 153 p.