

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA**

VALDIR DE VOLPATO FORNEL JUNIOR

**OS TRAJETOS E OS NAVIOS EM MICHEL FOUCAULT:
A Metáfora da Navegação como matriz de experiência filosófica**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA**

VALDIR DE VOLPATO FORNEL JUNIOR

**OS TRAJETOS E OS NAVIOS EM MICHEL FOUCAULT:
A Metáfora da Navegação como matriz de experiência filosófica**

Dissertação apresentada à banca examinadora como exigência parcial para a obtenção do título de MESTRE em FILOSOFIA, pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob a orientação da Profa. Dra. Salma Tannus Muchail.

Banca Examinadora

AGRADECIMENTOS

À Profa. Dra. Salma Tannus Muchail, pelo exemplo de maestria, por sua orientação e sua confiança;

À CNPq, pela bolsa que possibilitou esta pesquisa;

Aos professores Edécio Ottaviani e Dulce Critelli, pela ocasião do Exame de Qualificação;

Ao professor Márcio Alves da Fonseca, que amigavelmente gastou o seu tempo na leitura deste trabalho, assim como o seu auxílio nos momentos oportunos;

Ao Grupo de Estudos Michel Foucault, colegas que me mostraram como o pensamento de Foucault ainda nos serve como forma de resistência contra os fascismos cotidianos, seja em nome da Igreja ou do Estado;

Aos professores Antônio Valverde, Silvia Sampaio, Yolanda Gloria, Maria Constança e Mário Porta, pelas aulas e ensinamentos.

RESUMO

OS TRAJETOS E OS NAVIOS EM MICHEL FOUCAULT: A Metáfora da Navegação como matriz de experiência filosófica

A nossa pesquisa de mestrado tem como objetivo circunscrever a “Metáfora da Navegação” em três momentos distintos da trajetória filosófica de Michel Foucault (1926-1984). Sem pretensões de contar uma história da metáfora da navegação, o nosso estudo baliza os usos e desusos, as semelhanças e dessemelhanças, os personagens e paisagens que utiliza o autor à medida que se serve da metáfora. Destacamos três ocorrências, passagens, perspectivas, nas quais o pensador refere-se ao tema náutico, situações que localizamos em diferentes décadas de sua produção filosófica. A primeira passagem do tema encontra-se no primeiro capítulo, “*Stultifera navis*”, de *História da Loucura* (1961); a segunda aparição localiza-se nas aulas de 1º e 8 de fevereiro de 1978, ano em que ministra o curso intitulado *Segurança, Território, População* ; por fim, a terceira aparição que realçamos está no conjunto das aulas de 17 e 24 de fevereiro e 10 de março de 1982, do curso *A Hermenêutica do Sujeito*. Embora em alguns outros momentos Foucault também faça uso da metáfora naval, justifica-se a escolha dos textos mencionados como ferramenta de pesquisa, primeiro pela imensidão de possibilidades que os escritos do autor nos revelam; segundo, destacamos a escolha como representação de suas respectivas décadas de produção; por último, indicam-nos um caminho que se inicia com o primeiro grande livro do autor até os seus últimos cursos no *Collège de France*. Nosso trabalho está dividido em duas partes: na primeira apresentamos alguns fragmentos da trajetória filosófica de Foucault, já na segunda parte abordamos o navio e a loucura; o navio e o poder; o navio e a ética.

PALAVRAS-CHAVE: MICHEL FOUCAULT E A METÁFORA DA NAVEGAÇÃO; A NAU E A LOUCURA; A NAU E O PODER; A NAU E A ÉTICA

RÉSUMÉ

LES PARCOURS ET LES VAISSEAUX CHEZ MICHEL FOUCAULT: La Métaphore de la Navigation telle que matrice de l'expérience philosophique

Notre recherche de master cible la circonscription de la « Métaphore de la Navigation » dans trois moments distincts du parcours philosophique de M. Foucault (1926-1984). Sans le prétentions de raconter une histoire de la métaphore de la navigation, notre étude balise les usages et les non-usages, les ressemblances et les différences, les personnages et les paysages utilisés par l'auteur à la mesure qu'il se sert de la métaphore. Nous remarquons trois occurrences, passages, perspectives, dans lesquelles le penseur fait référence au thème nautique, des situations repérées dans de différentes décennies de sa production philosophique. Le premier passage du thème se trouve dans le premier chapitre, « *Sultifera navis* », de l'*Histoire de la Folie* (1961) ; la deuxième apparition se trouve dans les classes du 1^{er} et 8 février 1978, l'année où il donne le cours intitulé *Sécurité, Territoire, Population* ; enfin, la troisième apparition que nous mettons en relief est dans l'ensemble des classes du 17 et du 24 février et du 10 mars 1982, du cours *L'Herméneutique du Sujet*. Cependant que dans quelques autres moments Foucault s'utilise de la métaphore navale, le choix des textes mentionnés est justifié comme outils de recherche, tout d'abord par l'immensité de possibilités que les écrits de l'auteur nous dévoilent ; deuxièmement, nous remarquons le choix comme une représentation de ses respectives décennies de production ; dernièrement, cela nous indique un chemin qui démarre avec le premier grand livre de l'auteur jusqu'à ses derniers cours au Collège de France. Notre travail est divisé en deux parties : dans la première, nous présentons quelques fragments du parcours philosophique de Foucault, tandis que dans la deuxième partie nous abordons le vaisseau et la folie ; le vaisseau et le pouvoir ; le vaisseau et l'éthique.

**MOTS-CLÉS : MICHEL FOUCAULT ET LA MÉTAPHORE DE LA NAVIGATION ;
LA NEF ET LA FOLIE ; LA NEF ET LE POUVOIR ; LA NEF ET L'ÉTHIQUE**

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
------------------	----

PARTE I - OS TRAJETOS DE FOUCAULT

1. FRAGMENTOS DE UMA TRAJETÓRIA FILOSÓFICA.....	15
1.1. A formação e o desenvolvimento de um método: a <i>arqueologia do saber</i>	15
1.2. O “refinamento” de um método e seus novos interesses: a <i>genealogia do poder</i>	19
1.3. Os últimos rumos de uma produção filosófica: a <i>genealogia da ética</i>	22
1.4. Algumas considerações	25

PARTE II - OS NAVIOS EM FOUCAULT

2. A NAU E O LOUCO; A NAU E A DESRAZÃO; A NAU E A ARQUEOLOGIA; O USO DA METÁFORA DA NAVEGAÇÃO NOS ANOS SESSENTA	30
2.1. Primeiro ponto de ancoragem: <i>Stultifera navis</i>	30
2.2. Algumas considerações gerais sobre <i>História da Loucura</i>	31
2.3. Formas históricas de “consciência” (percepção) da loucura	33
2.4. Razão e loucura no Renascimento	36
2.4.1. <i>No final da Idade Média</i>	36
2.4.2. “ <i>A nau dos loucos</i> ”	37
2.4.3. “ <i>A água e a loucura</i> ”	38
2.4.4. <i>A ambiguidade da experiência renascentista da loucura</i>	39
2.4.5. <i>O fascínio do trágico</i>	40
Figura 1	42
Figura 2	43
2.4.6. <i>A ironia da crítica</i>	44
2.4.7. <i>Os “privilégios” da crítica</i>	44
2.4.8. <i>Nos limiares da Idade Clássica</i>	45
2.4.9. “ <i>Não mais barco, mas hospital</i> ”	46
2.5. Não se trata de concluir	47
2.5.1. <i>Os “cenários” de Foucault</i>	47
2.5.2. <i>A presença da pintura na obra de Foucault</i>	47
2.5.3. <i>Arthur Bispo do Rosário, o “louco” que fazia barcos</i>	48
Figura 3	50
Figura 4	51

3. A NAU E ÉDIPO; A NAU E O GOVERNO DAS COISAS; A NAU E A GENEALOGIA DO PODER; A NAU DOS ANOS SETENTA	52
3.1. Segundo ponto de ancoragem: <i>Segurança, Território, População</i> (1978).....	52
3.2. Sobre o “Curso de 1978”	53
3.3. Aula de 1º de fevereiro de 1978; o governo das coisas e a metáfora do barco.....	56
3.3.1. O problema do governo no século XVI	56
3.3.2. O problema específico do governo do Estado e <i>O Príncipe de Maquiavel</i>	56
3.3.3. Pontos distintos entre a arte de governar e a simples habilidade do príncipe- <i>Exemplos da literatura anti-Maquiavel</i>	57
3.3.4. O governo das “coisas”	58
3.3.5. A metáfora do barco; três exemplos sobre o governo das coisas.....	59
3.3.6. O governo das coisas tem uma finalidade.....	60
3.3.7. O bloqueio das artes de governar.....	62
3.3.8. O desbloqueio das artes de governar.....	62
3.3.9. Soberania, Disciplina e Mecanismos de Segurança	63
3.3.10. Objetivo da análise; a questão do “presente”	64
3.3.11. Governamentalidade (<i>Gouvernementalité</i>)	64
3.3.12. O problema do Estado.....	65
3.4. Aula de 8 de fevereiro de 1978; a metáfora da pilotagem e Édipo-rei.....	65
3.4.1. As razões de estudar a “governamentalidade”	66
3.4.2. Elementos para uma história da noção de “governo”	66
3.4.3. A metáfora do leme, do timoneiro, do piloto e Édipo rei	67
3.4.4. A metáfora do pastor.....	71
3.5. Breves considerações.....	73
4. A NAU E O SUJEITO DE CONDUTA; A NAU E O CUIDADO DE SI E A PARRHÉSIA; A NAU E A GENEALOGIA DA ÉTICA; O USO DA METÁFORA DA NAVEGAÇÃO NOS ANOS OITENTA.....	75
4.1. Terceiro ponto de ancoragem: <i>A Hermenêutica do Sujeito</i> (1982).....	75
4.2. Sobre o Curso de 1982	76
4.3. Quadro Geral.....	78
4.3.1 Ponto de partida; o cuidado de si (<i>epiméleia heautoû</i>)	78
4.3.2. O cuidado de si em Sócrates; momento socrático-platônico (séc. V e IV a.C.).....	79
4.3.3. O cuidado de si depois de Sócrates; momento helenístico romano (séc. I e II d. C.)	82
4.4. Aula de 17 de fevereiro de 1982; conversão a si e a metáfora da navegação	84
4.4.1. Novo conteúdo ao imperativo socrático; conversão a si.....	84
4.4.2. A metáfora da navegação	85

4.4.3. <i>O retorno a si na cultura ocidental</i>	86
4.4.4. <i>A conversão a si confrontada com a máthesis; Sêneca e Marco Aurélio</i>	86
4.5. Segunda hora da aula de 24 de fevereiro; logos boethós e a pilotagem.....	88
4.5.1. <i>A conversão a si sob o ângulo da áskesis</i>	88
4.5.2. <i>A noção de paraskeué; logos boethós; o bom piloto</i>	89
4.5.3. <i>Transformação do lógos em éthos</i>	90
4.6. Aula de 10 de março; parrhesía e a arte da navegação.....	91
4.6.1. <i>O dizer-verdadeiro como atitude ética e técnica</i>	91
4.6.2. <i>A arte da navegação e o dizer-verdadeiro</i>	91
4.7. À guisa de concluir.....	94
CONSIDERAÇÕES FINAIS	96
MAPA SINÓPTICO	99
BIBLIOGRAFIA	100

OS TRAJETOS E OS NAVIOS EM M. FOUCAULT:

A Metáfora da Navegação como matriz de experiência filosófica

INTRODUÇÃO

De fato, nós, filósofos e “espíritos livres”, ante a notícia de que “o velho Deus morreu” nos sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa – enfim o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim os nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o nosso mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto “mar aberto.”
NIETZSCHE¹

Se o barco encontra sua segurança no porto, é no “infinito do mar” que seu destino se realiza. “De porto em porto”, “de zona em zona”, os barcos navegam sem o compromisso de ali permanecerem, pois “estão fatalmente ligados ao infinito do mar”². Como o navio genovês que se estende no azul *rumo a novos mares*³, Michel Foucault aventura-se

¹ NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. §343. p. 234

² FOUCAULT, M. *As Heterotopias*. p.30

³ Cf. NIETZSCHE, F. “Rumo a novos mares”. In: *A gaia ciência*, p. 309. Observemos que Nietzsche escreve *A gaia ciência* em Gênova, cidade de Cristovão Colombo. Permitamo-nos também uma breve observação referente ao termo “rumo”. Podemos ler em *De onde vêm as palavras: origens e curiosidades da língua portuguesa* de Deonísio da Silva: “Rumo (gr. *Rhómbos*, l. *rhombus*) – rombo, espaço na bússola, marcado por um rombo, um buraco. Designou ainda, primitivamente, cada um dos trinta e dois espaços da rosa dos ventos para a divisão do horizonte, ganhando o significado de rumo que o navio devia seguir. Também era visto como um sinal mágico aquele espaço porque os marinheiros místicos acreditavam que bruxos e astrólogos contavam astros do céu de modo mágico, como se dirigissem a deuses que os orientava a navegação.” Da mesma forma encontramos em *Fragments órficos*, organizado e traduzido por Gabriela G. Gazzinelli, mais especificamente na nota 8, a seguinte afirmação: “O papiro de Gurob lista brinquedos usados pelos Titãs para atrair Dioniso: cone

por diversos rumos, seu pensamento atravessa paisagens e cenários, que abarcam numerosos personagens, nos faz conhecer uma filosofia que se permite transformar-se, modificar-se, um exercício filosófico que se ousa mar afora. É a pluralidade de temas e abordagens, semelhanças e dessemelhanças, que compõem o conjunto e a marca de sua obra.

Enquanto alguns temas são suprimidos ao longo dos escritos do autor francês, outros são retomados com certa frequência, ao mesmo tempo em que alguns outros atravessam toda a sua filosofia. É Foucault quem afirma: “Não quis dizer- ‘Eis o que penso’, pois ainda não estou seguro quanto ao que formulei ⁴. Se a “morte de Deus”, como anunciou Nietzsche, mostra o horizonte novamente livre para os homens de “espíritos livres” navegarem, é a liberdade que o nosso filósofo invoca para seu trabalho: “Não me perguntem quem sou e não me digam para permanecer o mesmo: isso é moral de estado civil; ela rege nossos papéis. Que ela nos deixe livres quando se trata de escrever.” ⁵

Em busca de um fio condutor para essa pesquisa de mestrado, proponho-me apresentar de modo circunscrito, delimitado e estratégico, entre os tantos temas e abordagens da filosofia de Foucault, a “Metáfora da Navegação”, com seus cenários e personagens a ela articulada, um tema discreto e singular disperso no conjunto de sua obra, que podemos cartografar desde a tese da Loucura de 1961 até seu curso de 1982, *A Hermenêutica do Sujeito*.

Na aula de 17 de fevereiro de 1982, o professor do *Collège de France* ao ensinar sobre a metáfora naval, comenta: “Penso ainda que poderíamos encontrar toda a história dessa metáfora até praticamente o século XVI.” ⁶ Sem pretensões de contar uma história sobre a metáfora da navegação, o nosso estudo tem como objetivo balizar os usos e desusos, as semelhanças e dessemelhanças, os personagens e paisagens que utiliza o autor quando recorre à metáfora. O caminho escolhido para realizar os objetivos propostos nesse trabalho consiste em destacar três ocorrências, passagens, perspectivas, nas quais o pensador alude ao tema náutico, situações que localizamos em diferentes décadas de sua produção.

A primeira passagem do tema encontra-se no primeiro capítulo, “*Stultifera navis*”, de *História da Loucura* (1961); a segunda ocorrência localiza-se nas aulas de 1º e 8 de fevereiro de 1978, ano em que ministra o curso intitulado *Segurança, Território, População*; por fim, a terceira ocorrência que realçamos está no conjunto das aulas de 17 e 24 de fevereiro e 10 de março de 1982, do curso *A Hermenêutica do Sujeito*. Embora em alguns outros momentos Foucault também faça uso da metáfora naval, justifica-se a escolha dos textos mencionados como ferramenta de pesquisa, primeiro pela imensidão de possibilidades que os escritos do autor nos revelam; segundo, destacamos a escolha como

(ou pião), disco, dados, espelho. Rhômbos, que traduzimos por disco, era um brinquedo usado nos mistérios, que consistia em um disco preso a uma corda que emitia um zumbido ao girar.

⁴ FOUCAULT, M. “Sobre a História da sexualidade”. In: *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro, Graal, 1979, p.243

⁵ FOUCAULT, M. *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p.28

⁶ FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do sujeito*, p.223

mostra de suas respectivas décadas de produção; por último, indicam-nos um caminho que se inicia com o primeiro grande livro do autor até seus últimos cursos no *Collège de France*, o que nos faz compreender que “quanto mais entendemos [os problemas] mais percebemos que os problemas, à primeira vista desconexos são aspectos de um só.”⁷

Michel Foucault, alguns meses antes de sua morte, escreve um verbete para o *Dicionário dos Filósofos* a pedido de Denis Huisman, cujo título é seu próprio nome. Ironicamente assinado por Maurice Florence, deixa-nos escapar suas iniciais. Foucault fala de si mesmo, inscreve-se na tradição crítica de Kant, ao mesmo passo que se permite reconstituir sua trajetória de pesquisa: são as relações entre sujeito e verdade o norte de seu projeto geral de trabalho, na medida em que realiza análises históricas das condições de possibilidade de constituição do sujeito. No entanto, “os estudiosos de Foucault, como também ele próprio, reconhecem, com certo consenso, uma repartição possível dessa trajetória em três momentos”⁸, que desdobram-se em três continentes, domínios de reflexão e leitura às voltas da epistemologia, da política e da ética. Se a trajetória de Foucault possui ângulos de leitura, destacar alguns usos que o autor elabora sobre o tema da navegação nos ajudaria a ilustrar esses três momentos, esses três ângulos? Como Foucault trata o tema da navegação em *História da Loucura*; *Segurança, Território, População*; e *A Hermenêutica do Sujeito*? Que navios são esses? Quem os pilota? Quais personagens compõem sua tripulação? Quais são os deslocamentos e as distâncias que o uso da metáfora toma ao longo desses textos? Existem aproximações? Que metáfora é essa? Que experiência filosófica podemos alcançar ao estudar a metáfora da navegação? Seria possível a partir desses textos apontar para onde os “navios” em Foucault nos conduzem?

A pesquisa de Foucault ao vasculhar a história se depara com certos navios e tripulações, tema frequentemente presente na literatura do Renascimento e do Barroco é uma metáfora que remonta à Antiguidade Clássica, assim como atravessa a Patrística e as alegorias bíblicas medievais. Seria possível então, a partir da “metáfora da navegação”, recompor, percorrer, cursar, navegar pelo pensamento de Foucault? Em *Sobre a Geografia*, o filósofo afirma que “metaforizar as transformações do discurso através de um vocabulário temporal conduz necessariamente à utilização do modelo de consciência individual, com sua temporalidade própria. Tentar ao contrário decifrá-lo através de metáforas espaciais, estratégicas, permite perceber exatamente os pontos”⁹. Quais pontos possíveis podemos apreender ao perseguir a metáfora da navegação? Se é verdade que “os modos de distribuir os escritos de Foucault e recompô-los podem ser relativamente diversos, mas quase sempre se sobrepõem e, sem dificuldades, complementam-se”¹⁰, apresentamos nesse estudo um possível percurso no pensamento do autor a partir da figura do navio.

A fim de alcançar nossos objetivos, nosso trabalho está dividido em duas partes. A primeira busca apresentar fragmentos da trajetória filosófica de Michel Foucault capaz de

⁷ PORTA, M. *A filosofia a partir de seus problemas*, p.27

⁸ MUCHAIL, S.T. “A trajetória de Michel Foucault”. In: *Foucault, simplesmente*. p.9

⁹ FOUCAULT, M. “Sobre a Geografia”. In: *Microfísica do Poder*, p.90

¹⁰ MUCHAIL, S. T. “Olhares e dizeres”. In: *Foucault, simplesmente*, p; 97

justificar a segunda parte do trabalho. A segunda é dividida em três capítulos, cada qual tratando de um dos “navios” em Foucault, isto é, o navio e a loucura; o navio e o poder; e o navio e a ética.

PARTE I

OS TRAJETOS DE FOUCAULT

1. FRAGMENTOS DE UMA TRAJETÓRIA FILOSÓFICA

E mesmo que eu diga que não sou filósofo, se for da verdade que me ocupo, eu sou apesar de tudo filósofo. FOUCAULT¹¹

1. 1. A formação e o desenvolvimento de um método: a *arqueologia do saber*

Em 1961 com sua tese de doutoramento sobre a razão e a desrazão na Idade Clássica, Michel Foucault inscreveu-se definitivamente entre os grandes nomes da filosofia, ao unir filosofia e história “numa mesma prática”¹²

Quando jovem, o filósofo francês, viveu o drama do outro, do louco, experimentou o hospital psiquiátrico como paciente e também como psicólogo. Licenciou-se pela *École Normale* em psicologia e filosofia quase que ao mesmo tempo. Seu pensamento que sutilmente revela-nos um “fragmento autobiográfico” tem início em 1954 com a publicação uma série de textos em torno da loucura, tema que aparece com ênfase em seus escritos até 1962. Ao fim dessa fase que culmina em *História da Loucura*, notamos o início de certo tipo de pesquisa, denominada pelo próprio autor como “arqueologia” – nome atribuído ao seu trabalho até 1969.

¹¹ FOUCAULT, M. “Sobre a geografia”. In: *Microfísica do Poder*, p. 156

¹² MUCHAIL, S.T. “A filosofia como crítica da cultura”. In: *Foucault, simplesmente*, p.24

Entre a primeira referência a nau dos loucos em *Doença mental e personalidade* de 1954 e a “*Stultifera navis*” em *História da Loucura* de 1961, a forma como Foucault opera a noção de verdade e sua compreensão em relação à psicologia altera-se profundamente. “Foucault não se mostra aí original”¹³. Afirmar Erisbon¹⁴ na biografia que escreve sobre o filósofo, que o ano de 1953 foi um momento em que transformações importantes ocorrem, mudanças que se refletem profundamente em seu pensamento: primeiro, Foucault afasta-se do Partido Comunista; segundo, descobre Nietzsche durante suas férias de verão nas praias italianas; terceiro, inicia-se um período onde a literatura torna-se seu objeto de fascínio – “Nessa época eu sonhava ser Blanchot”¹⁵.

Não seria correto afirmarmos que houve uma simples ampliação da tese dos textos publicados na década de cinquenta para a tese que defende na *História da Loucura*, pois a envergadura da obra de 1961 põe vários problemas histórico-filosóficos que ultrapassam os problemas apreciados em seus escritos anteriores. Uma nova perspectiva cria-se na obra do autor, como testemunha uma nova versão escrita de seu primeiro livro publicado em 1962 com nome e desfecho distinto daquele de 54. É na *História da Loucura* que encontramos o início de um modo inédito de fazer história e pensar a tarefa da filosofia, traço que se faz presente até seus últimos trabalhos.

Em 1963 o autor publica *O nascimento da clínica*, livro escrito a partir das pesquisas remanescentes de sua tese de doutoramento. Nessa obra o autor investiga a racionalidade que atravessa os últimos anos do século XVIII e que confere à medicina moderna um saber sobre o indivíduo doente. Para o autor essa nova máscara que veste a medicina não se deu a partir de um refinamento conceitual ou das técnicas, mas em virtude de um novo discurso que legitima e reclama para si a autoridade do seu saber. Se na Antiguidade a doença, a morte e a vida pertencem ao desconhecido, a modernidade substitui a salvação das almas pelo poder dos doutos. O hospital que foi até o século XVIII um local de caridade onde se esperava a morte, vê nesse período novas práticas sociais articuladas a ele. O pensador que nasceu em uma família conhecida por seus médicos, constrói nesse livro uma crítica à medicina moderna que possui apenas o mesmo nome daquela anterior ao nascimento da clínica.

Foucault em 1966 torna-se novamente motivo de polêmica em *As palavras e as coisas* ao “apostar que o homem se desvaneceria, como na orla do mar, um rosto de areia”¹⁶. Nessa célebre obra o autor distancia-se das definições clássicas do homem ao problematizar suas análises a partir de sua exterioridade. Foucault compreende o homem como uma invenção da modernidade que lhe confere uma estatura ambígua: o homem a partir do século XVIII é elevado à condição de sujeito transcendental pelas filosofias ao mesmo passo que também se torna objeto de conhecimento das ciências. Uma vez que não é possível encontrarmos uma unidade do homem, então sua arqueologia do saber busca identificar as

¹³ GROS, F. *Foucault et la folie*. p.5 : « *Foucault ne s’y montre pas original* » (tradução nossa)

¹⁴ ERISBON, D. *Michel Foucault: Uma biografia*, p.71

¹⁵ ERISBON, D. *Op. cit.*, p.71

¹⁶ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*, p.404

emergências históricas daqueles domínios que enfocam o homem como ser que vive, trabalha e fala.

Em virtude do método que realiza as problematizações em torno da loucura, da clínica médica e das ciências humanas, o autor não se livra de críticas em relação ao seu trabalho. Como resposta, em 1969 o pensador francês publica *A Arqueologia do Saber*, obra que, como afirma Roberto Machado, é uma “síntese de suas respostas, testemunho de que tomou consideração o que se escreveu sobre ele e procurou clarear as coisas não só para nós, leitores, mas para ele mesmo”¹⁷. O desenvolvimento dessa obra permite ao autor expor seu método assim como intensificá-lo, o que ocorre com maior clareza em seu segundo momento de produção, ano seguinte à publicação da obra, quando inicia suas aulas no *Collège de France*.

As análises arqueológicas que caracterizam a produção intelectual do autor ao longo da década de sessenta, constituem sempre de análises de discursos. Sua ousadia consiste em anular todas as balizas que tradicionalmente separam a ciência, a pintura, a poesia, a literatura e a filosofia. Todos os discursos interessam ao pensador, desclassificá-los seria tão arbitrário como aquela classificação da *Encyclopédie chinoise* citada por Borges de que fala o autor no Prefácio de *As palavras e as coisas*. Sua novidade metodológica realiza-se em contornar as regras que dizem respeito à constituição das ciências, em especial, das chamadas “ciências humanas”. Contudo, o filósofo francês não faz ciências humanas, antes nos oferece uma rota de fuga para os modelos que até então proclamam para si a posse do saber sobre o homem. Rabinow e Dreyfus na introdução de *Michel Foucault: Uma trajetória filosófica* afirmam que o “estudo” sobre os seres humanos e o proveito que se pode tirar disso são temas centrais no pensamento do autor.

Kant em *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798) distingue duas formas possíveis de estudar o homem. Segundo o filósofo prussiano, o homem é um ser que pode ser estudado tanto a partir do que a natureza faz dele - ponto de vista fisiológico - como do ponto de vista pragmático - o que o homem faz ou pode fazer de si mesmo. Foucault, atento leitor de Kant, delata em seus estudos que a partir do fim do século XVIII uma nova forma de estudar o homem aparece com grande intensidade no pensamento ocidental, momento em que o homem torna-se sujeito e objeto de seu próprio conhecimento. A arqueologia proposta pelo pensador francês nos apresenta também uma forma de estudar o homem, porém de maneira distinta daqueles modelos já existentes, por isso podemos dizer que ao estudar o homem, sua arqueologia não faz estruturalismo, fenomenologia ou hermenêutica. Também não é intenção do autor analisar o homem particular (o contemporâneo) a fim de chegar ao homem universal, mas como afirma Roberto Machado em *A arqueologia do saber e a constituição das ciências humanas*, “o que interessa à arqueologia não são os discursos possíveis, discursos para os quais se estabelecem princípios a serem

¹⁷ MACHADO, R. *A arqueologia do saber e a constituição das ciências humanas*, p.1

realizados. Ela estuda discursos reais, que foram realmente pronunciados e que se apresentam como uma materialidade, que são estudados como objetos.”¹⁸

Enquanto a ciência aspira estabelecer a legitimidade do conhecimento, a arqueologia interroga-se por suas “regras de formação”¹⁹, isto é, busca pelo *solo*²⁰ de uma determinada sociedade, inscrita em um momento histórico definido, onde certas condições tornaram possível a existência de determinado discurso sobre o homem. Como afirma o autor em *A arqueologia do saber*, seu trabalho busca por “um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço que definiram em uma época dada e para determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de existência da função enunciativa.”²¹

Dessa maneira compreendemos que a arqueologia não trata de uma análise das *palavras* (formalismo linguístico) ou das *coisas* (exegese tradicional)²², primeiro porque não tem o objetivo de estabelecer qualquer tipo de sistema formal que regule o dito ou aquilo que será dito, tão pouco se limita a redizer o que já foi dito. A arqueologia é um procedimento que busca estabelecer um complexo sistema de regras que só acontece em um sistema de relação, isto é, o que dizer e o que não dizer, quem deve dizer e quem não pôde dizê-lo, a quem o discurso está vinculado e para quem ele é dirigido, o que é reconhecido como verdadeiro e o que é apresentado como falso, relações que constituem um jogo entre discursos dos tipos mais variados. Podemos citar como exemplo de procedimento arqueológico, a maneira como o personagem do louco é tratado em *História da Loucura*. Foucault não investiga a loucura em sua essência como se nela houvesse algum ser capaz de revelar-se, mas sim como a loucura foi tratada ao longo da história do homem, em alguns períodos específicos demarcados pelo autor. Seu livro, que percorre desde os limiares da Idade Média até o século XIX, apresenta a figura do louco assim como todo seu universo por diversas vezes modalizado. O que interessa ao autor nessa obra é como se deu a construção de um saber às voltas da loucura, o que permitiu ao louco ter algum dia sua sorte entregue aos navios ou aos hospitais, a quem se conferiu a autoridade sobre o louco, como determinadas sociedades sensibilizaram-se a partir de sua figura. Para isso, pintura, literatura, livros de moral e filosofia e até uma história sobre *l'Hôpital Général* fazem parte de seu repertório. Foucault busca pelo subterrâneo, pelo terreno movediço que move a desrazão.

Lê-se em Nietzsche que “animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o instante da maior mentira e suprema arrogância da história universal”²³. Foucault, na esteira de Nietzsche, nega o universal, o transcendente e o teleológico, busca nos fatos históricos não a “origem”, mas a “invenção” dos saberes, com seus limiares e transformações. Seu método

¹⁸ MACHADO, R. *Op. cit.*, p.97

¹⁹ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*, p.53

²⁰ Cf. MUCHAIL, S. T. “A trajetória de Foucault”. In: *Foucault, simplesmente*, p.12

²¹ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*, p.153-54.

²² Cf. FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. Trad. Laura Fraga Sampaio. 3ªed. Loyola: SP, 1996, p.71

²³ NIETZSCHE, F. *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*, §1. Trad. Rubens Torres Filho. Col. Os Pensadores, 1983, p. 45- Esta é a mesma passagem citada por Foucault em *A Verdade e as formas jurídicas*, p. 13

também tratar os discursos como objeto de análise, ao se aproximar do raro, do curioso, do marginal, do anormal, busca na exterioridade das coisas os acúmulos históricos de algumas formas de saber, em especial aqueles que tornaram o homem sujeito e objeto de conhecimento.

1.2. O “refinamento” de um método e seus novos interesses: a *genealogia do poder*

Como afirma Daniel Defert²⁴, o segundo momento da trajetória de M. Foucault inicia-se a partir de 1970, quando assume a cátedra no *Collège de France*, onde ensinou por treze anos. A partir desse momento, Foucault passa a referir-se ao seu trabalho mais como “genealogia” do que “arqueologia”. O nome vem de Nietzsche, como justifica, por exemplo, na conferência *A verdade e as formas jurídicas*, ministrada no Brasil em 1974 na PUC do Rio de Janeiro.

O termo “genealogia” acompanha seu trabalho até seus últimos escritos, porém se desdobra em duas grandes áreas de interesse, dois eixos de análises. Nos escritos dos anos setenta percebe-se um intenso interesse do autor sobre os mecanismos do “poder”, como testemunham *Vigiar e Punir* publicado em 1975 e o primeiro volume da *História da Sexualidade- A vontade de saber* de 1976; já os cursos ministrados a partir de 1980 até a publicação dos dois últimos tomos de *História da Sexualidade* de 1984 têm a ética como campo de reflexão. “Como dois barcos que possuem cada qual seu caminho”²⁵, a *genealogia do poder* e a *genealogia ética*, apesar do homônimo, possuem suas dessemelhanças que assinalam suas próprias características.

Ainda que seja um recurso didático assinalar os diversos momentos no pensamento do filósofo francês, seu pensamento é um pensamento vivo que reavalia-se, reconsidera-se, aprofunda-se e altera-se, sem que na prática ocorra alguma forma de ruptura. A genealogia não invalida a arqueologia, tão pouco essa última desaparece. O que observamos é um “aprimoramento”, um “refinamento” do método que a partir da década de setenta desenha novos contornos em sua pesquisa, como afirma em *A ordem do discurso*: “a diferença não é tanto de objeto ou de domínio mas, sim, de ponto de ataque”²⁶. Nessa mesma aula-inaugural de 02 de dezembro de 1970, Foucault explica que a arqueologia como técnica de leitura possibilita a genealogia, isto é, a última complementa a primeira. Vejamos o que afirma o autor: “Assim, as descrições críticas e as descrições genealógicas devem alterar-se, apoiar-se uma nas outras e se completarem. A parte crítica da análise liga-se aos sistemas de recobrimento do discurso; procura-se detectar esses princípios de ordenamento, de exclusão, de rarefação do discurso. Digamos, jogando com as palavras, que ela pratica uma desenvoltura aplicada. A parte genealógica da análise se detém, em contrapartida, nas séries da formação efetiva do discurso: procura aprendê-lo em seu poder de afirmação, e por aí entendendo não um poder que se oporia ao poder de negar, mas o poder de constituir domínio de

²⁴DEFERT, D. “‘Heterotopia’: Tribulações de um conceito entre Veneza, Berlim e Los Angeles”. In: FOUCAULT, M. *O corpo utópico, as heterotopias*, p.43

²⁵ NIETZSCHE, F. *Gaia ciência*, § 279. Trad. Paulo César de Souza. Cia das Letras, 2001, p.190.

²⁶ FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. Trad. Laura Fraga Sampaio. 3ªed. Loyola: SP, 1996, p. 66-7

objetos, a propósito dos quais se poderia afirmar ou negar proposições verdadeiras ou falsas. Chamemos de positividade esses domínios de objetos; e digamos, para jogar uma segunda vez com as palavras, que se o estilo crítico é o da desenvoltura estudiosa, o humor genealógico será o de um positivismo feliz.”²⁷

O termo *genealogia* aparece pela primeira vez em seus escritos em *As palavras e as coisas* (1966)²⁸ e a partir de 1970 é recuperado e sofisticado como método que além de isolar “discursos-objeto” coloca questões sobre o funcionamento desses discursos na sociedade. Em *Nietzsche, a genealogia e a história*, Foucault busca compreender o que vem a ser o método genealógico realizado pelo filósofo alemão. Entretanto seu ensaio não se restringe às pretensões de um historiador da filosofia, antes, ao expor o método nietzschiano, sutilmente elucida o que vem a ser seu próprio método: “a genealogia é cinza”, isto é, ela trabalha “pacientemente” com documentos, “pergaminhos embaralhados, riscados, várias vezes reescritos”²⁹. Sua genealogia não se reduz a um empirismo que simplesmente enumera documentos, ela insufla saberes que em algum momento foram arbitrariamente desqualificados; “trata-se de uma insurreição dos saberes antes de tudo contra os efeitos de poderes centralizadores que estão ligados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico”³⁰. Fazer genealogia é retirar as máscaras que cada sociedade inventa para seus saberes, é fazer o avesso de uma ciência: “Trata-se de ativar saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia depurá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência detida por alguns. As genealogias não são portanto retornos positivistas a uma forma de ciência mais atenta ou mais exata, mas anti-ciências.”³¹

A genealogia desenvolvida pelo autor na década de setenta elabora uma complexa série de análises sobre o poder. Seus estudos não tratam de um sujeito individual ou coletivo que mova a história, tão pouco um sujeito a-histórico que ocupa um mundo que mascara sua verdade. A filosofia de Foucault aponta para outra direção. O sujeito, segundo o filósofo, surge em um campo de batalha e só aí desempenha seu papel em um mundo que se mostra em sua concretude. O poder funciona como uma “máquina de peças múltiplas que se deslocam em relação umas às outras para chegar a uma configuração e obter um resultado específico”³², o poder distribui-se em todos os pontos da malha social a fim de tomar o sujeito como objeto e aparelho de seu funcionamento. Enfim, a genealogia não estuda esse “Poder com ‘P’ maiúsculo”³³, mas busca compreender a mecânica do poder, isto é, como e quais são suas técnicas e procedimentos capazes de reger a conduta dos homens. “Ora, se o genealogista tem o cuidado de escutar a história em vez de acreditar na metafísica, o que é que ele aprende? Que atrás das coisas há ‘algo inteiramente diferente’: não seu segredo essencial e sem data,

²⁷ FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. Trad. Laura Fraga Sampaio. 3ªed. Loyola: SP, 1996, p. 69-70

²⁸ Cf. FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*, págs. 119, 152 e 386.

²⁹ FOUCAULT, M. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: *Microfísica do poder*, p. 12

³⁰ FOUCAULT, M. “Genealogia e poder”. In: *Microfísica do poder*, p. 96

³¹ FOUCAULT, M. “Genealogia e poder”. In: *Microfísica do poder*, p. 96

³² FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*, p. 138

³³ FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*, p.6

mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas.”³⁴

A maneira como o filósofo francês compreende o “poder” afasta-se consideravelmente em relação às teorias clássicas da noção. Enquanto os filósofos do século XVII buscam pela legitimidade, pelo direito ou pela origem do poder, Foucault questiona as técnicas do poder e seu funcionamento. Sua filosofia “consiste em estudar como o poder domina e se faz obedecer.”³⁵ Não obstante, o pensador também escapa de um esquema economicista de análise do poder, não o reduzindo a uma luta de classes a ser superada, mas denuncia o poder que está em todas as instâncias da sociedade, do micro para o macro, de fora para dentro e vice-versa.

Em entrevista concedida a S. Hasumi, Michel Foucault afirma que quando falamos em “poder, imediatamente o que vem à mente das pessoas é o exército, a polícia, a justiça”³⁶. Entretanto, o nosso filósofo esquiva-se de uma teoria sobre o aparelho do Estado ao compreender que em toda relação de sujeito há sempre uma relação de poder das mais variadas maneiras. O poder se manifesta e se estabelece em um jogo entre o permitido e o proibido, do qual Foucault extrair em suas obras alguns ritos que compõem sua liturgia, como por exemplo, o regulamento escrito por Léon Faucher para a “Casa dos jovens detentos de Paris”³⁷ citado em *Vigiar e Punir*. As relações entre marido e esposa, médico e doente, professor e aluno, sacerdote e fiel, entre aquele que tem o diploma e aquele que não o tem, são formas de relação de poder que não se identificam com a figura do Estado, mesmo que ainda essas relações sejam governadas ou induzidas por ele. A luta pela dominação não ocorre apenas entre os súditos e os soberanos, os dominados e os dominantes, mas ela estende-se a todos os sujeitos inscritos em um campo de ação que ao longo da história avançam de um modelo de dominação para outro.

Ora, a genealogia do poder não ignora a figura do Estado ou das instituições sociais, mas não as estuda como fim em si mesmo. Foucault escreve uma história do desenvolvimento das técnicas, das práticas, dos exercícios do poder que nos apontam como a dominação de um sujeito pelo outro foi possível até nos tornarmos quem somos hoje. No enredo dessa história o Estado e suas instituições sociais são apenas peças desse teatro, nem menos e nem mais importantes. Se em *História da Loucura* e *O Nascimento da Clínica* o pensador preocupa-se com as relações entre o saber biológico e poder moderno, na década de setenta sua investigação amplia seu campo de interesse em estudar os mecanismos pelo qual o poder articulou-se com o biológico, isto é, com o corpo. Foucault analisa o modo como certos regimes de poder se exercem em alguns “lugares privilegiados” e fabricam o sujeito, cujos efeitos são sobretudo “disciplinar” e “normalizador”. Para tal, o pensador aponta para as formas como os poderes exercem seus papéis dentro das sociedades em seus níveis mais variados, cujo funcionamento desenha uma complexa malha social onde o Estado é apenas

³⁴ FOUCAULT, M. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: *Microfísica do poder*, p. 13

³⁵ FOUCAULT, M. “A sociedade disciplinar em crise”. In: *Estratégia, poder-saber: Ditos e escritos*, iv, p.267

³⁶ FOUCAULT, M. “Poder e saber”. In: *Estratégia, poder-saber, Ditos e escritos*, iv, p.231

³⁷ FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir*, p.10

um instrumento específico de um sistema de poder. Como afirma Roberto Machado na introdução à *Microfísica do Poder*, o objetivo da genealogia consiste em: “distinguir as grandes transformações do sistema estatal, as mudanças do regime político ao nível dos mecanismos gerais e dos efeitos de conjunto e a mecânica do poder que se expande por toda sociedade, assumindo as formas mais regionais e concretas, investindo em instituições, tomando o corpo em técnicas de dominação”³⁸.

Outra importante perspectiva da compreensão foucaultiana sobre a noção de poder consiste em afirmar que esse não apenas interdita, proíbe, oprime, o que não significa dizer que o autor negue tal caráter, mas sua originalidade está em assegurar que o poder também produz. Essa ideia nos remete a Francis Bacon: “saber é poder”. *Saber e poder* criam-se mutuamente, não são externos um ao outro: não há relação de poder sem a constituição de um campo de saber que por sua vez também não constitua novas relações de poder. O verdadeiro e o falso são peças de um aparelho cujos mecanismos desenham suas redes de poder, como afirma o autor: “A verdade não está fora do poder nem sem poder (...) ela é produzida graças a múltiplas coações (...) cada sociedade tem seu regime de verdade.”³⁹

Por fim, as análises de Foucault sobre a genealogia do poder articulam-se em duas direções: por um lado o autor aponta para os modos como “funcionam” os mecanismos do poder, isto é, as circunstâncias históricas de seus modos de aplicação, os instrumentos que utiliza, os campos que interfere, as redes que esboça e as consequências que causam numa época determinada; por outro lado, nos mostra que só há poder quando esse se exerce em uma relação de um indivíduo para com outro, o que nos leva a compreender que a genealogia do poder é indissociável de uma produção da subjetividade.

1.3. Os últimos rumos de uma produção filosófica: a *genealogia da ética*

Embora facilite para os estudiosos de Foucault traçar um esquema que divida sua obra em três momentos possíveis, essa organização, como já dissemos, não deixa de esconder sua arbitrariedade. O filósofo francês, autor de um pensamento multifacetado, volta-se em seu último período de produção para questões em torno da *ética*. Os trabalhos dessa fase caracterizam-se por um deslocamento temporal e conceitual, cujas preocupações e interesses afastam-se daqueles presentes em suas pesquisas anteriores. Assim como o seu mestre Nietzsche⁴⁰, o autor experimenta a antiguidade greco-romana em seus últimos anos de produção, traço característico desse período em que suas obras voltam-se para a constituição do sujeito na relação consigo mesmo.

³⁸ MACHADO, R. “Introdução”. In: *Microfísica do poder*, p. XII

³⁹ FOUCAULT, M. “Verdade e Poder”. In: *Microfísica do Poder*, p.26. Cf. Também “O cuidado com a verdade”. *Ética, sexualidade, política. Ditos e escritos*, v. p, 248: “Seria preciso voltar ao problema das relações do saber e do poder. Acredito efetivamente que aos olhos do público eu seja aquele que disse que o saber de confundia com o poder, que ele não passava de uma tênue máscara lançada sobre as estruturas da dominação e que estas eram sempre opressão, aprisionamento etc. Se eu tivesse dito ou desejado dizer que o saber era poder, eu o teria dito e, dizendo-o, não teria tido mais nada para dizer, pois identificando-os, não vejo porque me obstinaria em mostrar as diferentes relações entre eles.”

⁴⁰ VEYNE, P. “Le dernier Foucault et sa morale”. In: *Critique*, Paris, vol.XLII, n° 471-472, p. 933-941

Entre o primeiro volume de *História da Sexualidade – a vontade de saber* de 1976 e a publicação dos dois últimos volumes em 1984, notamos uma expressiva mudança nos rumos de sua pesquisa, mas que ainda mantém um nexos com seu projeto geral de trabalho. Ao ser questionado em uma entrevista de 1983 sobre o silêncio dos outros volumes de *História da Sexualidade* que até então não haviam sido publicados, Foucault ironicamente responde: “A sexualidade é bastante monótona!”⁴¹. Uma nova perspectiva nessa fase aparece: seu método genealógico agora realiza uma “genealogia da ética”, o que não significa um abandono do problema da sexualidade. De fato, os problemas que surgem a partir das questões colocadas sobre a sexualidade conduzem o autor para questões anteriores a ela, como justifica na introdução ao segundo volume da *História da Sexualidade*: “Esta série de pesquisas surge mais tarde do que previra e de uma forma inteiramente diferente”, e continua: “A dimensão arqueológica da análise permite analisar as próprias formas de problematização; a dimensão genealógica, sua formação a partir das práticas e de suas modificações. Problematização da loucura e da doença a partir das práticas sociais e médicas, definindo um certo perfil de ‘normalização’; problematização da vida, da linguagem e do trabalho em práticas discursivas obedecendo certas regras ‘epistêmicas’; problematização do crime e do comportamento criminoso a partir de certas práticas punitivas obedecendo a um modelo ‘disciplinar’. Gostaria de mostrar, agora, de que maneira, na Antiguidade, a atividade e os prazeres sexuais foram problematizados através de práticas de si, pondo em jogo os critérios de uma ‘estética da existência’”.⁴²

Os últimos estudos do autor realizam uma série de análises de como o homem se constituiu como sujeito de conduta na Antiguidade, especificamente no período entre os últimos séculos antes de Cristo e os primeiros de nossa era. Distante de qualquer explicação que proponha algum fundamento válido ou normativo para a ação moral, Foucault no segundo volume da *História da Sexualidade* distingue a moral da ética ao compreender a primeira “em sentido amplo” como “o conjunto de valores e regras que são propostas aos indivíduos e aos grupos por diferentes aparelhos (família, instituições, Igrejas etc)”, enquanto a segunda se diferencia ao ser “a maneira como o sujeito faz a si mesmo a matéria principal de sua conduta moral”⁴³. A sexualidade conduz Foucault para outras águas, sua passagem pela cultura antiga, como afirma Judith Revel, possibilita ao autor desenvolver sua análise do poder a partir de outro lugar, a partir do processo de subjetivação que permite ao indivíduo construir-se como sujeito de sua própria existência.”⁴⁴ Seu interesse não está mais em compreender como a imanência de determinadas práticas sociais constituem o sujeito, mas como o sujeito que a partir de uma relação consigo mesmo se constituiu como “sujeito do desejo”.

Segundo Daniel Defert em *Chronologie*, a partir de janeiro de 1979 “a história da confissão conduz [Foucault] a estudar os primeiros textos dos Padres da Igreja, Cassiano,

⁴¹ FOUCAULT, M. “À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours”. (entretien avec H. Dreyfus et P. Rabinow, en avril 1983) In: *Dits et écrits*, iv, p. 383: « La sexualité, c’est assez monotone ! » – Nossa tradução

⁴² FOUCAULT, M. *História da sexualidade – O uso dos prazeres*, ii, p. 16

⁴³ FOUCAULT, M. *História da sexualidade – O uso dos prazeres*, ii, p. 26-7

⁴⁴ REVEL, J. *Michel Foucault: conceitos essenciais*, p. 81

Agostinho, Tertuliano. Nasce progressivamente uma nova matéria para um quarto volume da *História da Sexualidade: As confissões da carne*. O estudo dos primeiros textos cristãos orienta sua pesquisa genealógica em direção aos textos latinos da Antiguidade tardia⁴⁵. As últimas pesquisas de Foucault encontram no pensamento greco-romano um sujeito do desejo e da liberdade, capaz de governar a si mesmo por meio de “práticas de si”, “exercícios de si”, “técnicas de si”. Mas por que os gregos foram capazes de inventar essas práticas? Ora, se entre os gregos apenas os homens livres são capazes de governar os outros, então só é possível dominá-los se antes o homem domina a si mesmo. Como afirma Deleuze, os gregos são aqueles que primeiro inventaram o sujeito ao “dobrar” as forças externas para o interior, ao fazer do sujeito produto de subjetivação.⁴⁶

Além dos livros escritos com certa solenidade pelo filósofo francês, encontramos no *corpus* do seu pensamento os cursos que enquanto professor ministrou no *Collège de France* entre os anos de 1970 e 1984. Seu conjunto representa parte essencial dos resultados de sua pesquisa, fração necessária para bem compreendermos seu pensamento. Conteúdos que ficaram por certo tempo restrito aos seus ouvintes, tornaram-se publicações póstumas na forma de “livros-não escritos”, que a partir dos anos noventa apresentaram uma nova face do pensador, uma máscara para além de seus escritos. Michel Foucault, discípulo de Nietzsche, o filósofo que afirma ter o seu gênio nas narinas⁴⁷, quando questionado em uma entrevista sobre o trabalho da escrita, responde ironicamente que não gosta de escrever, pois isso tem certa “solenidade com *cheiro* de óleo”⁴⁸. Dono de um *faro refinado*, o filósofo francês em seus cursos nos presenteia com uma outra estatura do seu pensamento, um ensino que ultrapassa o trabalho da escrita, mas que assume a posição do mestre que se põe a falar, como fez Sócrates, aquele que nada escreveu. Seus cursos consistem em uma elaborada exposição das ferramentas com que trabalha, conteúdos que se apresentam como hipóteses para reflexão, “cursos [que] se tornaram *Vigiar e Punir* ou *A vontade de saber*, ou ainda a parte final de *História da Sexualidade*.”⁴⁹

Todavia, são os cursos ministrados entre os anos de 1980 e 1984 que mais apontam para o desenvolvimento do eixo de análise da última fase de pesquisa de Foucault, constituindo-se matéria de importância para a compreensão de sua “genealogia da ética”. Enquanto *A História da Sexualidade* realça o comportamento sexual como constituinte de uma prática moral, os conteúdos dos cursos da década de oitenta abrangem uma larga “análise histórica da pragmática de si”⁵⁰, isto é, investigam uma série de práticas e técnicas de relação

⁴⁵ DEFERT, D. “Chronologie”. In: *Dits et écrits*, i, p.56 : « *L’histoire de la confession l’a conduit à étudier les premiers grands textes des Pères de l’Église, Cassien, Augustin, Tertullien. Naît progressivement une nouvelle matière pour le deuxième volume de l’Histoire de la sexualité, Les Aveux de la chair. L’étude des premiers textes chrétiens oriente sa recherche généalogique vers les textes grecs et latin de l’Antiquité tardive* » (tradução nossa)

⁴⁶ DELEUZE, G. *Foucault*, p.108

⁴⁷ NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*. Col. Os Pensadores, p.369: “Tenho para os sintomas de ascensão e declínio um faro mais refinado do que jamais teve um homem, sou o mestre *par excellence* nisso – conheço a ambos.”

⁴⁸ FOUCAULT, M. “Eu sou um pirotécnico”. In: Pol-Droit, Roger. *Foucault. Entrevistas*, trad. Vera Portocarrero. São Paulo: Graal, 2006, p.82

⁴⁹ ERIBON, D. *Foucault: Uma biografia*, p. 207

⁵⁰ FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*, p. 6

do sujeito consigo mesmo, onde a questão da sexualidade torna-se apenas um exemplo entre tantos outros .

De fato, o que interessa a Foucault não é um retorno aos modelos antigos de uma constituição de si. Sua empreitada filosófica volta-se em seus últimos trabalhos para a questão da *atualidade* cujo objetivo é fazer um diagnóstico do presente, como afirma Deleuze: “quando considera em seus últimos livros, uma série de longa duração, desde os gregos e os cristãos, é para descobrir no que é que não somos gregos nem cristãos, e nos tornamos outra coisa. Em suma, a história é o que nos separa de nós mesmos (...) é a atualidade que interessa a Foucault”⁵¹. Esse interesse de que fala Deleuze é explícito na aula de cinco de janeiro de 1983 no curso *O governo de si e dos outros*, onde deparamo-nos com o termo “ontologia do presente”, nome com que Foucault designa seu trabalho filosófico: “E me parece que a opção filosófica com a qual nos vemos confrontados atualmente é a seguinte. é preciso optar ou por uma filosofia crítica que se apresentará como uma filosofia analítica da verdade em geral, ou por um pensamento crítico que tomará a forma de uma ontologia de nós mesmos, de uma ontologia da atualidade.”⁵²

1.4. Algumas considerações

Os diferentes rumos assumidos por Michel Foucault ao longo do seu percurso filosófico nos sugerem algumas reflexões.

a. No que concerne ao “conjunto” da “obra” de Foucault

Foucault em *O que é um Autor?* (1969) após articular algumas questões em torno da noção de “autor” e o “parentesco da escrita com a morte”, desenvolve uma série de argumentos sobre a noção de “obra”. Nessa mesma conferência, o filósofo pergunta aos seus ouvintes: “O que é uma obra? O que é pois essa curiosa unidade que se designa com o nome de obra? (...) Quando se pretende publicar, por exemplo, as obras de Nietzsche, onde é preciso parar? É preciso publicar tudo? (...) Mas quando, no interior de uma caderneta repleta de aforismos, encontra-se uma referência, a indicação de um encontro ou de um endereço, uma nota de lavanderia: obra ou não?”⁵³

Certamente aos estudiosos de Nietzsche qualquer traço de sua caneta torna-se objeto de interesse e estudo, da mesma forma acontece com Foucault, que apesar de seu desejo testamentário de que nada fosse publicado após sua morte, teve alguns de seus textos publicados por um círculo de pessoas que lhe eram íntimas. Soma-se aos textos que publicou em vida os *Ditos e escritos*, coleção publicada em 1994 que reúne em quatro volumes uma

⁵¹ DELEUZE, G. “A vida como obra de arte” (entrevista com Didier Eribon). In: *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. SP: Ed. 34, 1992, p. 119

⁵² FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*, p. 22

⁵³ FOUCAULT, M. “O que é um Autor?” In: *Estética, literatura e pintura, música e cinema. Ditos e escritos*, iii, p. 269-70

série de textos, entrevistas, conferências e comunicações. O critério de publicação obedeceu a uma particularidade, publicou-se somente aquilo que de alguma forma havia se tornado público antes de sua morte. Entretanto o trabalho de publicações póstumas não encontra-se totalmente concluído, certa “ausência” caracteriza a “unidade” de sua “obra” interrompida abruptamente por sua morte em 1984 que deixou em aberto um quarto volume da *História da Sexualidade* e uma série de pesquisas que certamente constituiriam uma “redação futura”⁵⁴ de contornos imprevisíveis.

b. No que concerne a relação de Foucault com sua “obra”

Toda obra está intimamente ligada ao nome de um “autor”, nome que “não está localizado no estado civil dos homens”, nome que “assegura uma função classificadora: permite reagrupar um certo número de textos, delimitá-los, dele excluir alguns, opô-los a outros”⁵⁵. O trabalho de Foucault, que ele mesmo designa como *História Crítica do Pensamento*, não consiste em apresentar soluções ou alternativas aos problemas com que trabalha, antes deseja abalar o habitual, duvidar daquilo que é estabelecido, destruir o velho a fim de construir o novo. Foucault aprendeu com Nietzsche o efeito de uma “dinamite”, seu desejo é fazer “livros-bombas”: “O ideal não é fabricar ferramentas, mas construir bombas, porque, uma vez utilizadas as bombas que construímos, ninguém mais poderá se servir delas. E devo acrescentar que meu sonho, meu sonho pessoal, não é exatamente o de construir bombas, pois não gosto de matar pessoas. Mas gostaria de escrever livros-bombas”⁵⁶.

Para tal, Foucault busca por algumas vezes esquivar-se da “tirania” que cerca a “função-autor”, tirania que diz: “eu sou o autor, (...) o nome, a lei, a alma, o segredo, a balança de todos estes duplos ”⁵⁷. No “novo prefácio” que escreve para um “livro já velho”, para a segunda edição da *História da Loucura* em 1972, percebemos uma certa “relação” que Foucault cultivava com sua obra: “Tão paradoxal quanto escrever um prefácio escrevendo sobre a relutância em escrevê-lo é querer preservar a obscuridade do anonimato falando dele, expondo-o às luzes do próprio discurso.”⁵⁸ Foucault é o “filósofo mascarado”, que esconde-se no anonimato ao falar de si a fim de dirigir-se diretamente ao seu leitor sem que esse seja afetado anteriormente pelo nome “Foucault”: “Se escolhi o anonimato, não é para criticar isso ou aquilo, o que nunca faço. É um jeito de dirigir-me mais diretamente ao eventual leitor, o único personagem que me interessa: ‘já que não sabes quem sou, não sentirás a tentação de buscar os motivos pelos quais digo o que lê; deixa-te andar, diz simplesmente: é verdadeiro, é falso, gosto, não gosto. Isto basta’ ”⁵⁹.

⁵⁴ RABINOW, P. DREYFUS, H. *Michel Foucault: Uma trajetória filosófica*, p. 225

⁵⁵ FOUCAULT, M. FOUCAULT, M. “O que é um Autor?” In: *Estética; literatura e pintura, música e cinema. Ditos e escritos*, iii, p. 273-4

⁵⁶ FOUCAULT, M. “Diálogos sobre o poder”. In: *Estratégia Poder-Saber. Ditos e escritos*, iv, p. 266

⁵⁷ FOUCAULT, M. *Histoire de la folie*, p.9-10 : “je suis l’auteur, (...) le nom, la loi, l’âme, le secret, la balance de tous ces doublés” (tradução nossa)

⁵⁸ MUCHAIL, S.T. *Foucault, simplesmente*, p. 123

⁵⁹ FOUCAULT, M. “Le Philosophe masqué” (*entrevista de C. Delacampagne*), In : *Le Monde*, n. 10945, de 06 de abril de 1980: “Le Monde-Dimanche”, pp. I e XVII.

c. No que concerne ao “eixo comum” da “obra” de Foucault

Os rumos filosóficos de Foucault que apresentamos nesse estudo a partir da perspectiva de três fases, três períodos de produção, é possível uma vez que é o próprio autor quem nos dá elementos quando considera algumas vezes seu próprio trabalho retrospectivamente. Todavia é possível assinalarmos dois “eixos comuns” que atravessam sua obra.

O primeiro consiste nas relações que o pensamento mantém com a verdade, enquanto o segundo diz respeito à abordagem dos temas com que trabalha a partir de um método de “problematização”. No verbete em que Foucault escreve sobre si mesmo citado anteriormente, nosso filósofo fala sobre sua obra a partir de um ponto de vista de um “projeto geral”. O texto de autoria de um certo Maurice Florence traça o plano da obra foucaultiana: determinar os modos de objetivação e subjetivação cuja relação constitui “jogos de verdade” capazes de colocar o sujeito na qualidade de objeto de conhecimento; e conclui: “tomar como fio condutor de todas essas análises a questão das relações entre sujeito e verdade implica certas escolhas de método”⁶⁰.

Entretanto compreendemos que esses dois eixos comuns articulam-se entre si no conjunto de sua obra, como explica em entrevista concedida a F. Ewald: “A noção que unifica os estudos que realizei desde a História da Loucura é a da problematização. (...) Problematização é o conjunto das práticas discursivas ou não discursivas que faz alguma coisa entrar no jogo do verdadeiro e do falso e o constitui como objeto para o pensamento. ”⁶¹

d. No que concerne aos modos de “distribuir” (ou “reunir”) os “escritos” de Foucault

Ainda sobre o verbete de que falamos no item acima, o “autor” afirma que Foucault tenta conduzir a análise entre pensamento e verdade de três “maneiras”: em relação ao conhecimento que apresenta-se como *status científico* (*As palavras e as coisas*), em relação a um sujeito que aparece do outro lado da divisão normativa (*História da Loucura*, *O Nascimento da Clínica*, *Vigiar e Punir*), em relação a um sujeito como objeto de si próprio (*História da Sexualidade*)⁶².

Na verdade é legítimo encontramos vários arranjos, agrupamentos, modos de distribuir e reunir os escritos de Foucault, alguns modelos propostos por ele mesmo e outros por seus comentadores. Estudar esse exercício ou até mesmo atrever-se a realizá-lo nos permite apontar semelhanças e diferenças em sua produção intelectual “sem necessariamente perder suas conjunções”⁶³, uma vez que “um trabalho quando não é ao mesmo tempo uma

⁶⁰ FOUCAULT, M. “Foucault”. *Ética, sexualidade, política. Ditos e escritos*, v, p.237

⁶¹ FOUCAULT, M. “O cuidado com a verdade”. *Ética, sexualidade, política: Ditos e escritos*, v, p. 242

⁶² Cf. FOUCAULT, M. “Foucault”. *Ética, sexualidade, política. Ditos e escritos*, v, p. 236

⁶³ MUCHAIL, S.T. “A trajetória de Foucault”. in: *Foucault, simplesmente*, p. 20

tentativa de modificar o que se pensa e mesmo o que se é, não é muito interessante.”⁶⁴ Nosso exercício nos próximos capítulos consiste em distribuir (ou reunir) alguns dos escritos de Foucault em torno da “metáfora da navegação”.

⁶⁴ FOUCAULT, M. “O cuidado do com a verdade”. *Ética, sexualidade, política: Ditos e escritos*, v, p 240

PARTE II

OS NAVIOS EM FOUCAULT

2.A NAU E O LOUCO; A NAU E A DESRAZÃO; A NAU E A ARQUEOLOGIA; O USO DA METÁFORA DA NAVEGAÇÃO NOS ANOS SESSENTA⁶⁵

Dentro como operação de fora: em toda a sua obra, um tema parece perseguir Foucault – o tema de um dentro que seria apenas a pregação do fora, como se o navio fosse uma dobra do mar. A respeito do louco lançado em sua nau, na Renascença, Foucault dizia: “ele é colocado no interior do exterior, e inversamente (...), prisioneiro no meio da mais livre, da mais aberta das estradas, solidamente acorrentado à infinita encruzilhada, ele é o Passageiro por excelência, isto é, o prisioneiro da passagem” - DELEUZE⁶⁶

2. 1. Primeiro ponto de ancoragem: *Stultifera navis*

De acordo com os objetivos propostos no início deste trabalho, o nosso primeiro ponto de ancoragem no pensamento do autor francês dar-se-á na “*nau dos loucos*” de Foucault, título do primeiro capítulo de sua tese principal de doutorado. O tema da navegação é tratado pelo autor pelo ângulo da arqueologia: Foucault interessa-se pelo tema a partir do jogo presente na constituição de determinado saber, interessa-se pela sensibilidade da renascença em relação ao louco. É por esse navio que adentramos ao mar da filosofia de Foucault, é por esse navio que podemos chegar a outros navios com outros personagens em outros cenários.

⁶⁵ A redação desse capítulo, assim como o tema geral deste trabalho de mestrado, tem como referência e orientação o curso ministrado pela Profa. Dra. Salma Tannus Muchail sobre a *História da Loucura*, durante o segundo semestre de 2014 na Graduação em Filosofia da PUC-SP.

⁶⁶ DELEUZE, G. *Foucault*. Trad. Cláudia Martins, SP: Brasiliense, 2005, p. 104

A “nau dos loucos” nos embarca em *História da Loucura* como “símbolo” que atravessa a paisagem e o imaginário renascentista, temática costumeiramente associada à “experiência trágica e crítica” da loucura, que aos olhos de Foucault, nos revela historicamente outras formas de “percepção” da “desrazão” distintas daquelas formas modernas em termos utilizados pela psiquiatria. Tomamos nesse capítulo a figura do navio como instrumento de estudo, o enigmático *barco bêbado* que, com sua insensata tripulação, desliza entre a *pintura* (as imagens) e a *literatura* (as palavras), saberes que constituem, de alguma maneira peculiar, aquilo que foi “o ponto de emergência da experiência fundamental”⁶⁷ da desrazão entre os séculos XV e XVI.

2.2. Algumas considerações gerais sobre *História da Loucura*

Durante o período em que viveu em Uppsala, Michel Foucault lecionou em um pequeno departamento de filosofia ao mesmo tempo em que organizou um centro cultural francês, época em que elaborou *História da Loucura*. Seus amigos, como descreve Eribon⁶⁸, afirmam que ao deixar a Suécia em 1958, o professor francês tem sua tese quase concluída. O biógrafo também nos afirma que Foucault teve a felicidade nesse período de debruçar-se sobre um raro material que havia recém-chegado à biblioteca da Carolina Rediviva: Erik Waller teria doado algumas coleções que formou ao longo de anos, um material que reúne cerca de vinte e um mil documentos que cobrem temas que vão desde magia até medicina entre os séculos XVI e XX, material que motivou o professor Foucault, acompanhado de seus secretários, a passarem horas a fio nesse ambiente de estudo e trabalho explorando a intensa biblioteca “Walleriana”. Lá, o nosso filósofo conhece o ilustre professor de Uppsala, Stirn Lindroth, figura que ironicamente tornou-se a primeira entre as tantas resistências com as quais seu pensamento teve (e ainda tem) de lidar. Em entrevista concedida a J.-P. Weber, publicada no *Le Monde* em 22 de julho de 1961⁶⁹, Foucault afirma que a ideia para a tese de doutorado surgiu em uma mesa-redonda onde Duhamel solicitou-lhe uma história da psiquiatria, entretanto seu interesse foi escrever um livro no qual pudesse estabelecer um debate sobre as relações entre o médico e o louco, ou mais amplamente, entre a razão e a desrazão, debate que encontra suas influências em “obras literárias”, pensamento permeado por Maurice Blanchot e Raymond Roussel. De fato era esse o ponto de ataque do professor Lindroth: o texto de Foucault, segundo o professor positivista, era muito literário. O estilo da obra fugia aos padrões de “um mundo dominado pelas ciências e por uma filosofia racionalista”⁷⁰, sua tese “provoca um choque”⁷¹ em seus primeiros leitores da década de sessenta, contando uma história daquilo que foi segregado, excluído, reduzido ao silêncio, uma história que busca no avesso da Razão a história da *desrazão*.

Desde a primeira página da obra, encontramos uma série de análises históricas que dão início ao método “arqueológico” empreendido por Foucault, característica acentuada

⁶⁷ GROS, F. *Foucault et la folie*, p. 37 : “le point d’émergence de l’expérience fondamentale.” (tradução nossa)

⁶⁸ ERIBON, D. *Michel Foucault: Uma biografia*, p. 94-5

⁶⁹ FOUCAULT, M. “La folie n’existe que dans une société”. In : *Dits et écrits*, i, p. 168

⁷⁰ FOUCAULT, M. “La folie n’existe que dans une société”. In : *Dits et écrits*, i, p. 168

⁷¹ CANGUILHERM, G. *Sur l’Histoire de la folie en tant qu’événement*. Apud GROS, F. *Foucault et la folie*, p. 28

em seus trabalhos da década de sessenta. Segundo Roberto Machado, a arqueologia só pode ser considerada um método “pela variação constante de seus princípios, pela permanente redefinição de seus objetivos, pela mudança no sistema de argumentação que a legitima ou justifica”⁷². Sendo assim, a investigação foucaultiana opõe-se a uma história dialética, transcendental ou teleológica, mas ao elaborar uma *história* da loucura escreve uma “história dos limites ou história trágica”⁷³, isto é, busca pelo “solo” no qual “os gestos obscuros” foram esquecidos na cultura ocidental.

A *História da Loucura* não é uma história da psiquiatria, trata-se antes de um exercício filosófico que aborda um debate com outros tipos de história, “Foucault faz filosofia fazendo pesquisa histórica”⁷⁴, problematiza uma série de discursos que são *anteriores* e *exteriores* ao discurso psiquiátrico, “seu objetivo é estabelecer as condições históricas de possibilidade dos discursos e das práticas que dizem respeito ao louco considerado como doente mental”⁷⁵. Este exercício filosófico, ele o realiza através de um recuo histórico entre aquilo que somos e aquilo que fomos, ao percorrer três momentos históricos, a saber, o Renascimento, a Época Clássica e a nossa Modernidade.

Ainda segundo Roberto Machado, o Renascimento, séculos XV e XVI, funciona na obra de Foucault como baliza cujo objetivo é esclarecer a concepção clássica da loucura e o confinamento do louco em espaços de reclusão, enquanto as análises da Época Clássica, termo com que o autor denomina os séculos XVII e XVIII, recebem maior realce, tanto do ponto de vista da prática do confinamento quanto da associação da loucura com a medicina, por sua vez, as análises em torno da Modernidade, período que se estende entre o século XIX até nossos dias, discorrem sobre a situação da loucura fundamentalmente em relação à psiquiatria. A obra está organizada em três partes, sendo que a primeira e a segunda partes tem na Idade Clássica seu maior volume de análises, enquanto que a terceira parte centraliza-se na Idade Moderna. O Renascimento, período de nosso interesse nesse estudo, ocupa poucas páginas apenas, entre as mais de seiscentas que compõem o livro.

Para F. Gros, a tese de 1961 evidencia sua singularidade na filosofia ocidental desde a “blasfêmia” que faz à filosofia de Descartes ao relacioná-la à exclusão do louco até suas memoráveis “cenar fortes”, como o embarcamento ou enclausuramento dos loucos, ao mesmo passo em que elabora uma “crítica romântica da Razão normativa”, uma reivindicação aos direitos da loucura censurados pela Razão⁷⁶.

Podemos ler em *Foucault, a ciência e o saber*⁷⁷ que a “importância da obra” é dada por duas razões. A primeira é aquela em que encontramos em Foucault a inédita revelação acerca da idade da psiquiatria entendida como “ciência”, estatura que pode ser datada historicamente, uma vez que a loucura antes do século XVII não era compreendida

⁷² MACHADO, R. *Foucault, a ciência e o saber*, p.51

⁷³ GROS, F. *Foucault et la folie*, p. 31 : “*histoire des limites ou histoire tragique*” (tradução nossa)

⁷⁴ MUCHAIL, S. T. “O mesmo e o outro: Faces da História da Loucura”. In: *Foucault simplesmente*. p. 37

⁷⁵ MACHADO, R. *Foucault, ciência e saber*. p.52

⁷⁶ GROS, F. *Foucault et la folie*, p. 28

⁷⁷ MACHADO, R. *Foucault, a ciência e o saber*, p. 52-3

como patologia, tão pouco era motivo de cuidados terapêuticos. A segunda razão é quase uma consequência da primeira, pois se antes do surgimento da psiquiatria a loucura não constituía uma doença, então a psiquiatria deve ser compreendida como resultado de um processo histórico, cujos fundamentos não se baseiam em alguma “natureza” ou “essência” específica da loucura, “mas sim em sua progressiva dominação e integração à ordem da Razão”. Estes motivos nos conduzem a observar a psiquiatria como um “capítulo” da “história da loucura”.

A tese de Foucault desmascara a sacralidade científica que envolve o saber-poder psiquiátrico, não faz uma “história da ciência” apesar de ter ironicamente Canguilhem, um historiador da ciência, como seu “orientador”. “A loucura só pode ser encontrada no estado selvagem, a loucura só existe dentro de uma sociedade, ela não existe fora das formas de sensibilidade que a isolam e das formas de repulsão que a exclui ou a capturam.”⁷⁸ O modo de pensar de Foucault denuncia o conhecimento psiquiátrico como conhecimento enraizado em práticas que, antes de tudo, eram normalizadoras, moralizantes e arraigadas em problemas teológicos. Sua filosofia rejeita a “ciência” como algo linear e contínuo, capaz de desvelar uma verdade eterna e imutável da loucura; seu interesse caracteriza-se em assinalar as rupturas e limites de certos períodos históricos, possibilitando-lhe percorrer saberes que constituem o universo da loucura, sem estabelecer qualquer tipo de hierarquia entre eles.

Por fim, ainda segundo a biografia que Eribon escreve sobre Foucault, além de *História da Loucura*, *As Palavras e as Coisas* também teve algumas de suas páginas escritas na Suécia. Além dessa *semelhança* meramente exterior entre os dois livros, *outro* fato pode ser observado: em entrevista com R. Bellour, Foucault explica logo em sua primeira resposta como o texto de 1966 articula-se com a tese de 1961: “A *História da Loucura* é a história da diferença, *As Palavras e as Coisas*, a história da semelhança, do mesmo, da identidade.”⁷⁹ Aliás, podemos encontrar no Prefácio de *As Palavras e as Coisas* um texto que prefacia os dois livros apresentando de maneira emblemática a questão do *mesmo* e do *outro*, questão que aparece como cenário de duas histórias possíveis: a “história do mesmo” e a “história do outro”. O *outro* é o limite, o que está fora, é aquilo que não consegue ser pensado ou falado, tema da *História da Loucura*. Já em *As Palavras e as Coisas*, vemos erigir a “história do mesmo”, isto é, daquilo que é inteligível, pensado, falado e aceito, a “história das ciências humanas”.

2.3. Formas históricas de “consciência” (percepção) da loucura

A loucura de que trata o livro não é um objeto único definido, homogêneo. Ao contrário, é um tema disperso, uma vez que a loucura remete a uma multiplicidade de experiências do louco e do não louco. A loucura surge em pontos múltiplos, “formando uma

⁷⁸ FOUCAULT, M. “La folie n'existe que dans une société”. In : *Dits et écrits*, i, p. 169 : « La folie ne peut se trouver à l'état sauvage. La folie n'existe que dans une société, elle n'existe pas en dehors des formes de la sensibilité qui l'isolent et des formes de répulsion qui l'excluent ou la capturent » (tradução nossa)

⁷⁹ FOUCAULT, M. “Michel Foucault, ‘Les Mots et les Choses’” (entretien avec R. Bellour). In : *Dits et écrits*, i, p. 498: “L'Histoire de la Folie est l'histoire de la différence, *Les Mots et les Choses*, l'histoire de la ressemblance, du même, de l'identité.” (tradução nossa)

constelação que pouco a pouco se desloca”⁸⁰. A loucura não possui coerência de sentidos, de continuidade, não há uma forma de conhecimento capaz de conhecer seu objeto, não é a abordagem de uma figura uma que deve ser revelada, pois quando encontramos um conhecimento homogêneo sobre a loucura, não estamos mais nos referindo a ela. O dilaceramento é a condição da loucura, situação que nunca é serena e que sempre acontece no embate; fugir disso seria deixá-la escapar.

Sendo assim, como é possível ao autor francês contar *uma* “história da loucura”? Gros nos afirma que a resolução de Foucault se dá na parelha “loucura e desrazão. Duas noções, das quais só sabemos que não se recobrem, dois termos entre os quais se estabelece como que um deslocamento, um vazio. Neste jogo, a escritura historiográfica pode tomar seu volume. O que designa a desrazão com relação a loucura é um excesso, o que impede a loucura de se deixar fechar na univocidade de uma definição histórica.”⁸¹

Na *Introdução* à Segunda Parte do livro, Foucault descreve quatro formas de “consciência”, “experiência”, ou “percepção” da loucura, formas distintas que se sobrepõem uma a outra. Nós as reproduzimos aqui, de modo esquemático.

i. *Consciência crítica*

Essa é a forma de percepção em que a loucura é experimentada em oposição à razão, percepção que se dá no embate, “que não define, que denuncia”⁸². Essa oposição é ambígua, loucura e a razão são opostas, porém reversíveis por falta de parâmetro, de critério, ideia que o autor ilustra com os versos de Regnier: “Aqueles que para viajar embarcam-se acima d’água/ Veem ir a terra e não seu barco.”⁸³

ii. *Consciência prática*

Esta é a experiência da loucura a partir da realidade concreta das normas sociais, oposição entre quem está dentro e quem está fora, que não depende da razão, mas dos valores do grupo que marcam e definem as normas da razão. O homogêneo agora são as normas sociais. Essa forma de consciência também é conflitante. Basta perguntar: quem fez as normas? Quem dita as normas do fora e do dentro? Teremos como resposta: quem está dentro! Quem está fora não pode não obedecer às regras ditadas por quem está dentro. Agora a loucura ameaça a ordem, por isso o rito de separação, aquilo que não é da razão, da ordem, é silenciado quando segregado, ou seja, exclui-se o “anormal”.

iii. *Consciência enunciativa*

A loucura é percebida antes de qualquer referência normativa, é pré-racional, de pronto é constatada num gesto, “aquele lá é um louco”⁸⁴. Consciência lírica que não qualifica nem desqualifica, mas apenas indica que alguém é louco, experiência que não precisa de um diagnóstico, de uma classificação. No entanto, essa percepção não é serena, nem tranquila,

⁸⁰ FOUCAULT, M. *Histoire de la folie*, p.217 : “formant une constellation qui peu à peu se déplace”

⁸¹ GROS, F. *Foucault et la folie*, p. 36 : “folie et déraison. Deux notions dont on sait seulement qu’elle ne se recouvrent pas, deux termes entre lesquels s’établit comme un décalage, un vide. Dans ce jeu l’écriture historique peut prendre son volume. Ce que designe la déraison par rapport à la folie, c’est un excès, ce qui empêche la folie de se laisser enfermer dans l’univocité d’une définition historique.” (tradução nossa)

⁸² FOUCAULT, M. *Histoire de la folie*, p.216 : “qui ne définit pas, qui dénonce”

⁸³ RÉGNIER, Satire XIV. Oeuvres complètes, éd. Railaud, v .13-4. Apud FOUCAULT, M. *Histoire de la folie*, p. 217 : “Ceux qui pour voyager s’embarquent dessus l’eau/Voient aller la terre et non pas leur vaisseau”

⁸⁴ FOUCAULT, M. *Histoire de la folie* P.217 : “celui-là est un fou”

pois ela só ocorre em um embate, como Foucault ilustra a partir de Blake, “é porque outros foram loucos, que nós podemos não sê-lo”⁸⁵.

iv. *Consciência analítica*

Consciência da loucura que se dá pela percepção de seus fenômenos, ou seja, como ela se mostra, seus modos de aparecimento, “ao olhar que a domina”⁸⁶. Experiência elaborada, reflexiva, que entende a loucura, a torna cognoscível ao mesmo passo em que se distancia promovendo uma cisão, já que nem tudo que é loucura é objeto de saber objetivo, pois a loucura comporta elementos que não se mostram.

Evidentemente, esse é apenas um esquema de inteligibilidade, que não esgota a experiência da loucura. Cada uma dessas quatro formas apresentadas é independente, mas nenhuma é isolada da outra, existem sempre em uma relação de apoio mútuo, são entrelaçadas, sobrepõem-se umas às outras em uma afinidade que Foucault denomina de “solidariedade”. Como exemplifica Foucault, a “consciência analítica” da loucura, por mais objetiva que seja, pressupõe um “debate crítico”, isto é, a razão é medida por oposição à loucura, o que supõe uma “cisão prática”, linha divisória que permite ao grupo reafirmar e reforçar seus valores pela conjuração da loucura. Relação esta, inversamente recíproca, pois toda “consciência crítica” tende a apaziguar a loucura, limitar o sentido e o erro, em sua “forma analítica”⁸⁷. Solidárias entre si, essas formas de consciência são autônomas, “nenhuma pode jamais se reduzir totalmente em uma outra”⁸⁸, cada forma de consciência guarda suas particularidades, limita e abarca regiões específicas: a “consciência crítica” demarca a região da linguagem, limita o sentido e o não-sentido, confronta os opostos verdade-erro, luz do dia-sonho; a “consciência prática”, por sua vez, diz respeito à região silenciosa, não dita, que apenas acontece nos velhos gestos de partilha; a “consciência enunciativa” é como um espelho que reflete, está na ordem do reconhecimento, é uma reflexão que o homem de razão faz sobre si mesmo; por fim, a “consciência analítica” está na região do conhecimento, região que sereniza o drama e rompe o silêncio, não é lírica nem ritual, seu equilíbrio se dá na forma do conhecimento.

Ao observar o devir histórico, devemos perceber certos “privilégios” de um modo de percepção da loucura em relação aos outros, ou então momentos em que as experiências agrupam-se, sempre em movimento, sem que com isso uma faceta da loucura viesse a desaparecer inteiramente. Durante o Renascimento, vemos prevalecer a *consciência crítica*. Já na Idade Moderna, o que prevalece é a *consciência analítica*, época em que se desenvolve a psiquiatria; enquanto a Idade Clássica configura-se em uma espécie de agrupamento das quatro formas de percepção da loucura em *dois domínios*⁸⁹: o primeiro domínio refere-se à “crítica” e à “prática”, enquanto o segundo diz respeito às formas do “reconhecimento” e do “conhecimento”. O primeiro domínio concretiza-se em uma prática institucionalizada, que é o internamento, a separação pelo gesto de exclusão, lembrando que não se internava apenas o louco, mas tudo o que ameaçasse a ordem da razão. Esse é o eixo dramático da loucura. O segundo domínio busca a verdade da loucura, a linguagem que traduz a verdade sobre ela. É o eixo do conhecimento. Essa experiência clássica é separada em duas regiões que não se conversam.

⁸⁵ BLAKE, W. *Le mariage du ciel et de l'enfer*, p. 24 Apud FOUCAULT, M. *Histoire de la folie*, p. 219 : “c’est parce que d’autres ont été fous, que nous, nous pouvons ne pas l’être”

⁸⁶ FOUCAULT, M. *Histoire de la folie*, p. 220 : au regard qui la domine

⁸⁷ Cf. FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 220

⁸⁸ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 221 : “aucune ne peut jamais se résorber totalement dans une autre”

⁸⁹ Cf. FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 223

Sem esquecer que o “núcleo central do livro”⁹⁰ não está nos séculos XV e XVI, mas na Idade Clássica, voltemo-nos a seguir para a experiência histórica da loucura no Renascimento, cenário de nosso interesse, momento em que podemos localizar a “nau dos loucos”.

2.4. Razão e loucura no Renascimento

2.4.1. No final da Idade Média

O primeiro momento do livro percorre os limites da Idade Média até o cerne da Renascença para aprofundar sua pesquisa na Idade Clássica, período histórico que tem o maior volume de análises. Logo nas primeiras linhas do texto, Foucault remete-se às casas que internavam os leprosos por volta do século XIV, “uma nova encarnação do mal, uma outra careta do medo, magias renovadas de purificação e exclusão”⁹¹, mantidas pelas cidades medievais, que eram costumeiramente localizadas fora de seus muros, mas que ficavam em suas portas. Nessa época, a lepra começa a regredir por toda Europa, o que promove uma inutilização e a consequente distribuição dos bens dos leprosários, bens que são destinados aos pobres ou aos Hospitais- são vários os exemplos indicados nas primeiras páginas do texto. Entretanto, a lepra não havia cessado pelo sucesso da prática médica, as razões eram outras: com a segregação, diminuiu-se o contágio na população, do mesmo modo que o fim das Cruzadas diminuiu o contato com os focos Orientais de contaminação. Nessa época, a lepra não era assunto médico, o que se tinha em relação a ela era uma consciência prática, a separação, a cisão, o rito, que ao mesmo tempo em que a excluía, sacralizava sua figura, isto é, o lazarento ao ser separado era enaltecido. A imagem do leproso que aparece nas Escrituras é sempre signo de cólera e bondade divina, castigo que ao mesmo tempo é possibilidade de expiação, mal físico que também é via de salvação espiritual. O não-leproso, ao abandonar o leproso, oferecia-lhe a oportunidade de ser salvo, pois assim como o pobre, o leproso é assunto de caridade, faz lembrar a imagem do Cristo que sofre, valor invertido no mercantilismo quando então a imagem do pobre passa a ser associada à “vagabundagem” em benefício de uma exaltação da força do trabalho. Entretanto, os “valores” e as “imagens” da lepra permanecem, apesar do esvaziamento dos leprosários, dois séculos mais tarde, entre os séculos XVII e XVIII. As formas que caracterizam os lazarentos serão atribuídas à outras *vidas infames* – “pobres, vagabundos, correccionários, e ‘cabeças-alienadas”⁹². Os leprosários serão transformados em Hospitais Gerais, porém essa transposição não sobrevém de imediato.

No final do século XV, as doenças venéreas preenchem o vazio deixado pela lepra. Pouco a pouco, novos habitantes são acomodados nesses leprosários quase inabitados, porém esses recém-chegados não conseguem assegurar os mesmos valores que giravam em torno da lepra, os poucos leprosos que restaram recusavam-se a serem misturados a esses

⁹⁰ MUCHAIL, S. T. “Foucault: Uma Introdução”. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 1980, p. 113

⁹¹ FOUCAULT, M. *Histoire de la folie*, p. 15 : “une nouvelle incarnation du mal, une autre grimace de la peur, des magies renouvelées de purification et d’exclusion.”

⁹² FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 19 : “pauvres, vagabonds, correctionnaire et ‘têtes aliénées”

hóspedes, que, aos seus olhos, eram repugnantes. Lentamente, a doença venérea conquista seu próprio espaço, deixa o papel que cabia à lepra e se instala entre as outras doenças, os doentes venéreos passam a ser recebidos em hospitais para tratamento médico. Curiosamente, enfatiza Foucault, somente na Idade Clássica esses doentes são desligados dos serviços médicos e são integrados ao lado da loucura em um contexto moral de exclusão. Na Renascença, a verdadeira herdeira da lepra não se encontra no contexto médico, no domínio da medicina, mas é a loucura, “nova obsessão, que sucede à lepra em seus medos seculares, suscita assim como ela reações de divisão, de exclusão, de purificação que lhe são no entanto aparentadas de uma maneira evidente. Antes que a loucura seja dominada, por volta do meio do século XVII, antes que se ressuscite, em seu favor, velhos ritos, ela havia sido ligada, obstinadamente, a todas experiências maiores da Renascença.”⁹³ – E que “experiências” são essas? Voltemo-nos à presença da loucura no Renascimento a partir de uma de suas “figuras essenciais”, a “nau dos loucos”.

2.4.2. “A nau dos loucos”

Durante o século XV, a figura do navio tornou-se moda no imaginário europeu, era a época das Grandes Navegações. Figura “simples” e “simbólica”⁹⁴, referência de intercâmbio cultural e comercial, o navio foi intensamente retratado na pintura e na literatura renascentistas. O navio, tema resgatado do “velho ciclo dos argonautas”⁹⁵, empresta-se como composição que embarca modelos éticos ou tipos sociais, cujas viagens lhes traziam fortuna, destino ou suas verdades. Muitos são os exemplos dados por Foucault: a “*Nau dos Príncipes*” (1502) e a “*Nau das Damas Virtuosas*” (1503) de Champier; a “*Nau da Saúde*” (1413) de Von Oestvoren; “*Narrenschiff*” (1497) de Brant; “*Stultiferae erae naviculae scaphae fatuarum mulierum*” (1498) de J. Bade, “*A nau dos loucos*” (1502) de Bosch; também podemos encontrar outros exemplos, não citados na obra, mas relevantes para nós falantes da língua portuguesa, como “*O Auto da Barca do Inferno*” (1517) de Gil Vicente; e “*Os Lusíadas*” (1572) de Luís Vaz de Camões.

No entanto, as “naus dos loucos” possuem uma “particularidade”: elas não foram apenas motivo para o imaginário, elas foram reais, “com frequência, as cidades da Europa tiveram que ver abordar esses navios de loucos”⁹⁶. Na Renascença, os loucos eram expulsos das cidades, tinham uma vida errante, eram entregues aos marinheiros que os levavam de uma cidade para outra, cujo destino era confiado às incertezas do mar. Mas por que o louco era condenado a essa errância?

⁹³ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 21 : “nouvelle hantise, qui succède à la lèpre dans les peurs séculaires, suscite comme elle des réactions de partage, d’exclusion, de purification qui lui sont pourtant apparentées d’une manière evidente. Avant que la folie ne soit maîtrisée, vers le milieu du XVII^e siècle, avant qu’on ressuscite, en sa faveur, de vieux rites, elle avait été liée, obstinément, à toutes les expériences majeures de la Renaissance.”

⁹⁴ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 21 : Cf. “la plus simple de ces figures, la plus symbolique aussi”

⁹⁵ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 22

⁹⁶ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 23 : “souvent, les villes d’Europe ont dû voir aborder ces navires de fous”

Foucault levanta algumas pistas reforçando a dificuldade de encontrar o sentido exato desse costume: poderíamos supor que esse gesto remetesse à segurança da sociedade, o que segundo o autor não se sustenta, pois alguns loucos eram colocados em hospitais comuns, a expulsão não ocorria de modo sistemático, alguns eram expulsos, outros não. Também havia os lugares de peregrinação, “navios altamente simbólicos de insensato em busca de sua razão: uns desciam os rios da Renânia em direção da Bélgica e de Ghell; outros subiam o Reno ao Jura e Besançon”⁹⁷, lugares santos para onde se encaminhavam alguns loucos. Outros eram levados a lugares de comércio, portos ou até mesmo a prisão, para ali serem esquecidos. A navegação dos loucos, apesar de afastá-los para longe dos muros da cidade, é um gesto que expulsa cujos valores estão mais próximos do rito do que da utilidade, isto é, um exílio ritual. O concílio de Cartage (348), por exemplo, permitia que os loucos recebessem os sacramentos, ou quando algum sacerdote encontrava-se louco, sua expulsão era revestida de certa solenidade⁹⁸. Ritualmente separado, o louco é entregue ao mar, o navio torna-se exílio e prisão. Sua partilha é vista como privilégio, a loucura é a passagem para o outro mundo, o louco é posto no limiar, na água, cerrado na mais livre das rotas, sem lugar fixo, no lado de dentro de fora, em uma “geografia semi-real”⁹⁹, “postura altamente simbólica que permanecerá sem dúvida a sua até nossos dias, se quisermos admitir que o que foi outrora fortaleza visível da ordem tornou-se agora castelo de nossa consciência.”¹⁰⁰

2.4.3. “A água e a loucura”

A navegação dos loucos sobrecarrega os valores da água. A água e a loucura, desde Tristão, que se disfarçou de louco para ser jogado ao mar, até os banhos e duchas usados pela medicina asilar do século XIX¹⁰¹, mantêm um vínculo estreito. A *geografia* da desrazão pertence à água, como afirma Foucault em um breve artigo publicado em 1963, *A Água e a Loucura*: “Na imaginação ocidental, a razão pertenceu por muito tempo à terra firme. Ilha ou continente, ela repele a água com uma obstinação maciça: ela só lhe concede sua areia. A desrazão, ela foi aquática, desde o fundo dos tempos e até uma data bastante próxima. E, mais precisamente, oceânica: espaço infinito, incerto; figuras moventes, logo apagadas, não deixam atrás delas senão uma esteira delgada e uma espuma; tempestades ou tempo monótono; estradas sem caminho.”¹⁰²

⁹⁷ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 24 : “des navires hautement symboliques d’insensés en quête de leur raison: les uns descendaient les rivières de Rhénanie em direction de la Belgique et de Gheel; les autres remontaient le Rhin vers le Jura et Besançon”

⁹⁸ Cf. FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 24

⁹⁹ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 26 : “géographie mi-réelle”

¹⁰⁰ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 26 : “posture hautement symbolique, qui restera sans doute la sienne jusqu’à nos jours, si on veut bien admettre que ce qui fut jadis forteresse visible de l’ordre est devenu maintenant château de notre conscience”

¹⁰¹ Cf. FOUCAULT, M. *Histoire de La folie*, p. 401 : « La douche, jusqu’alors moins souvent utilisée que les bains et les boissons, deviens à ce moment la technique privilégiée. Et paradoxalement l’eau retrouve, par-delà toutes les variations physiologiques de l’époque précédente, sa fonction simple de purification. » : “A ducha até então até menos frequentemente utilizada que os banhos ou as bebidas, torna-se neste momento a técnica privilegiada. E paradoxalmente a água encontra acima de todas as variações fisiológicas da época precedente, sua função simples de purificação.”

¹⁰² FOUCAULT, M. “A Água e a Loucura”. In: *Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise - Ditos e escritos*, i, p. 186.

A *história do outro* nos remete a um *outro espaço*, o que nos acena para a noção desenvolvida por Foucault em 1967, a *heterotopia*¹⁰³. Vejamos o que o autor compreende como um dos princípios desta noção: “as *heterotopias* possuem sempre um sistema de abertura e fechamento que as isola em relação ao espaço circundante. Em geral, não se entra em uma *heterotopia* com em um moinho, entra-se porque se é obrigado (as prisões, evidentemente), ou entra-se quando se foi submetido a ritos, a uma purificação.”¹⁰⁴ Em *As Heterotopias*, Foucault, afirma que o navio, “pedaço de espaço flutuante, lugar sem lugar, com vida própria, fechado em si, livre em certo sentido, mas fatalmente ligado ao infinito do mar, (...) é a *heterotopia* por excelência”¹⁰⁵. Desta forma, o navio reúne em sua imagem “os valores ambíguos da água, cúmplices da loucura”¹⁰⁶, “experiência ambígua” daquilo que foi percebido como loucura entre os séculos XV e XVI.

2.4.4. A ambiguidade da experiência renascentista da loucura

A experiência renascentista da loucura é ambígua, compreendida por Foucault em dois ângulos concomitantes: de um lado a loucura é trágica, fascinante e cósmica, saber sobre o mundo; de outro ângulo a denúncia da loucura é crítica, irônica, moral ou satírica, saber voltado para o homem. Esquemáticamente, podemos dizer que o primeiro ângulo é percebido na imagem, na iconografia, nas pinturas de Bosch e Dürer, por exemplo; enquanto o segundo ângulo está na palavra, na literatura de Brant ou na filosofia de Erasmo de Roterdã. Aos olhos de Foucault, a nau dos loucos representa essa ambiguidade, “é que ela simboliza toda uma inquietude, elevada repentinamente ao horizonte da cultura europeia, no fim da Idade Média. A loucura e o louco tornam-se personagens maiores, em sua ambiguidade: ‘ameaça e ironia, vertiginosa desrazão do mundo’ (*primeiro ângulo*), e ‘mediocridade ridícula dos homens’ (*segundo ângulo*)”.¹⁰⁷

O louco e a loucura no Renascimento são figuras que evocam grandes símbolos e projeções coletivas, principalmente a partir da segunda metade do século XV, ao nutrir um vínculo estreito com o tema da morte, consequentemente ao tema do nada, tema que até a primeira metade do século XV era um “tema sozinho” que assumia o rosto da guerra ou da peste. No imaginário europeu dos últimos anos do mesmo século, o tema da loucura sobrepõe-se ao “velho” tema da morte, ao apresentar a loucura como a figura do nada em

Talvez seja curioso observarmos a ideia de “limite” metaforizada por Foucault nesse texto a partir do termo *areia*. Lembremo-nos do uso do mesmo termo em *As Palavras e as Coisas*, texto publicado três anos mais tarde: “(...) então se pode apostar que o homem se desvaneceria, como, na orla do mar, um rosto de *areia*.” –p.536

¹⁰³ DEFERT, D. “‘Heterotopia’: Tribulações de um conceito entre Veneza, Berlim e Los Angeles”. In: *O Corpo Utópico, As Heterotopias*. Trad. Salma T. Muchail, p. 33

¹⁰⁴ FOUCAULT, M. *O Corpo Utópico, As Heterotopias*. Trad. Salma T. Muchail, p.26

¹⁰⁵ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 30

¹⁰⁶ FOUCAULT, M. “A Água e a Loucura”. In: *Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise - Ditos e escritos*, i, p. 186

¹⁰⁷ FOUCAULT, M. *Histoire de la folie*, p.28: “*c’est qu’elle symbolise toute une inquietude, montée soudain à l’horizon de la culture européenne, vers la fin du Moyen Âge. La folie et le fou deviennent personnages majeurs, dans la leurs ambiguïté : ‘menace et dérision, vertigineuse déraison du monde’ et ‘mince ridicule des hommes’*” -grifo nosso

vida, experiência do nada na existência, uma espécie de morte antecipada, uma vez que a cabeça vazia do louco já anuncia o crânio do morto, o riso do louco pressagia a morte, sua existência indica-nos que a morte está à espreita - “*Da máscara vazia ao cadáver, o mesmo sorriso se prolongou*”¹⁰⁸-, alegoria que também nos permite perceber a loucura como herdeira da lepra, já que o lazarento é aquele que enquanto vivo se faz presença da morte.

2.4.5.O fascínio do trágico

Na pintura e no texto, na imagem e no verbo, na linguagem e nas plásticas, a palavra e a figura, o comentário e a ilustração, tratam a experiência do insensato, porém não existe uma continuidade de sentido entre a imagem e a palavra, elas não dizem a mesma coisa, seguem rumos diferentes em uma espécie de bifurcação. Lemos em *História da Loucura*: “entre o verbo e a imagem, entre o que é figura pela linguagem e o que é dito pela plástica, a bela unidade começa a se desfazer; uma única e mesma significação não lhe é imediatamente comum.”¹⁰⁹ – Ideia retomada pelo autor em *As Palavras e as Coisas*, como podemos observar: “(...) a relação da linguagem com a pintura é uma relação infinita. Não que a palavra seja imperfeita e esteja, em face do visível, num déficit que em vão se esforçaria por recuperar. São irreduzíveis uma a outra: por mais que se diga o que se vê, o que se vê não se aloja jamais no que se diz, e por comparações, o lugar onde estas resplandecem não é aquele que os olhos descortinam, mas aquele que as sucessões da sintaxe definem.”¹¹⁰

A pintura afasta-se da linguagem por meio de seus valores, o que promove uma linha divisória na experiência renascentista da loucura. O fascínio do trágico permite-nos refletir sobre as imagens, ilustrações que falam por si mesmas, pois possuem um excesso de sentido. Segundo o pensador, as imagens da loucura no Renascimento tomam sua envergadura com a ruína do gótico, já que na Idade Média, as imagens góticas possuíam um poder de ensinamento, paradoxalmente ao Renascimento, que tem no mundo das imagens o poder do fascínio, como explica Foucault ao por à luz o exemplo de uma frequente gravura alemã de um pássaro de pescoço longo, símbolo de um longo caminho entre os pensamentos da mente e o coração, pássaro que representa o homem, figura fantástica entre o animal e a coisa. E por que as imagens fascinem? O autor nos aponta duas razões: a primeira está no fato de que enquanto o homem medieval encontra nas imagens góticas sua própria verdade, pois é Adão quem domina os animais, no Renascimento essa relação é invertida: a besta se liberta no coração do homem, o animal é quem mostra a animalidade do homem. Esses animais “fantásticos” de animalidade desproporcional encantam, fascinem, justamente por serem monstruosos, impossíveis, imagens que manifestam a parte não domesticada do homem, libertação do *onírico*. A segunda razão está no fato de que, enquanto a Idade Média tem como “tentação” o desejo, na era das Grandes Navegações o desejo é substituído pela curiosidade que se depara com as imagens da loucura, figuras que revelam um “saber enigmático”, saber

¹⁰⁸ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p.31 : “*Du masque vain au cadavre, le même sourire s’est continué*”

¹⁰⁹ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p.33 : “*entre le verbe et l’image, entre ce qui est figure par le langage et ce qui est dit par la plastique, la belle unité commence à se dénouer; une seule et même signification ne leur est pas immédiatement commune*”

¹¹⁰ FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*. Trad. Salma T. Muchail, p. 12

que não se produz nos discursos ou na mente, mas acontece pelo olhar, no coração, saber que não pertence a razão, mas ao homem de não-razão.

Mas sobre o que trata esse “saber esotérico” a que o “louco renascentista” remete? Os loucos anunciam o fim dos tempos, a vinda do castigo supremo, a última felicidade, saber secreto e misterioso, saber inacessível aos sábios, saber inquietante, saber “cósmico” altamente representado em *A Nau dos Loucos* de Bosch, cujo trajeto aponta a proximidade do Fim dos Tempos¹¹¹. Saber escatológico presente também em Dürer que substitui os cavaleiros do apocalipse, imagem comum na iconografia do século XIV, pela figura do louco. “De todas as partes, a loucura fascina o homem. As imagens fantásticas que ela faz nascer não são aparências fugitivas que desaparecem rápido da superfície das coisas. Por um estranho paradoxo, o que nasce do mais singular delírio estava já oculto, como um segredo, como uma verdade inacessível, nas entranhas da terra. Quando o homem desenvolve o arbitrário da sua loucura, ele encontra a sóbria necessidade do mundo; o animal que persegue seus pesadelos e suas noites de privação, é sua própria natureza, a que colocará a nu o que desvendará a impiedosa verdade do Inferno; as vãs imagens da futilidade cega, é o grande saber do mundo; e já, nesta desordem, neste universo em loucura, se delineia o que será a crueldade do julgamento final. Em tantas imagens – e é sem dúvida o que lhes dá este peso, o que impõe à sua fantasia uma tão grande coerência – a Renascença expressou o que ela pressentia das ameaças e dos segredos do mundo.”¹¹²

¹¹¹ FRIEDLANDER, M. J. *Tout l'œuvre peint de J. Bosch*. Paris : Flammarion, 1967, p.92 : “Le panneau aurait fait partie d'un diptyque ou d'un triptyque dédié au thème de la folie: c'est la navigation à la deriva vers le paradis des fous qui serait représentée ici, « la Nef des fous » de Brant ; tandis que le dessin de Bosch de l'Académie de Vienne avec le navire en flammes transporté par un génie maléfique qui marche sur le fond de la mer, aurait servi de modèle pour un Enfer des fous qui est perdu”. Tradução nossa : « O painel teria feito parte de um dipíptico ou de um tripíptico dedicado ao tema da loucura : é a navegação à deriva em direção do paraíso dos loucos que seria representada aqui, ‘a Nau dos louco’ de Brant ; enquanto que o desenho de Bosch da Academia de Viena com o navio em chamas transportado por um gênio maléfico que caminha sobre o fundo do mar, teria servido de modelo para um Inferno dos loucos que está perdido. »

¹¹² FOUCAULT, M. *Histoire de la folie*, p. 39 : “De toutes parts, la folie fascine l'homme. Les images fantastiques qu'elle fait naître ne sont pas de fugitives apparences qui disparaissent vite de la surface des choses. Par un étrange paradoxe, ce qui naît du plus singulier délire était déjà caché, comme un secret, comme une inaccessible vérité, dans les entrailles de la terre. Quand l'homme déploie l'arbitraire de sa folie, il rencontre la sobre nécessité du monde ; l'animal qui hante ses cauchemars et ses nuits de privation, c'est sa propre nature, celle que mettra à nu l'impitoyable vérité de l'Enfer ; les vaines images de la niaiserie aveugle, c'est le grand savoir du monde; et déjà, dans ce désordre, dans cet univers en folie, se profile ce qui sera la cruauté de l'achèvement final. Dans tant d'images - et c'est sans doute ce qui leur donne ce poids, ce qui impose à leur fantaisie une si grande cohérence - la Renaissance a exprimé ce qu'elle pressentait des menaces et des secrets du monde.”



Figura 1 - DÜRER, A. O autor alemão faz uma série de gravuras a fim de ilustrar o livro de Brant- Questão abordada por Foucault quando afirma que a pintura de Bosch não faz o mesmo (Cf. *Histoire de la folie*, p. 33). Cf. BRANT, *A nau dos insensatos*. Trad. Karin Volobuef. São Paulo: Octavo, 2010, p. 20: “Texto na estampa: ‘A nau dos insensatos – Rumo à Insensatolândia! – Sejamos todos alegres – Doutor Grifo’. Doutor Grifo é personagem fictício, que reaparece nas estampas 76 e 108; se faz alusão a alguma figura histórica, não é certo.”



Figura 2 - BOSCH, H. *A nau dos loucos*, c. 1490-1500, 58x33 cm. Alguns símbolos nesta pintura nos saltam aos olhos: dois loucos nus estão na água, mesma bebida que parece ser oferecida aos convivas, água que se torna vinho como em uma festa de Canaã as avessas, excesso que motiva o vômito de um dos passageiros. O navio, que se encontra à deriva, cujo leme está abandonado pelo piloto tão louco quanto os passageiros, embarca agora os vícios humanos, a gula representada pelas cerejas na mesa, na fartura de alimento (o pão na altura da boca dos religiosos, assim como o frango amarrado na árvore); a luxúria, representada pela música que os religiosos entoam. O mastro é a árvore do Éden, árvore que une o céu e a terra, símbolo da vida, que carrega uma bandeira vermelha onde vemos a imagem da lua estampada, o astro mais aquático de todos, cujas fases são tão instáveis quanto o lunático, bandeira também compreendida por alguns críticos como referência ao islamismo, sinal de danação.

2.4.6. A ironia da crítica

De um lado, encontramos essa vertiginosa razão que está no mundo, experiência fascinante e trágica presente nas pinturas e imagens, de outro lado, as letras, experiência crítica, irônica, satírica, presente nos textos de filosofia e moral. Se na Idade Média a loucura é considerada um vício no meio de tantos outros, no Renascimento ela é retratada na literatura como o principal vício, a fonte de todos os outros, que por oposição pode indicar o “bem”. A loucura torna-se apelo moral, não esconde mais um tipo de saber, mas denuncia o ridículo do homem que agora é o resultado de um excesso de saber, castigo de um saber inútil, ignorante, como revela o primeiro canto de Brant dedicado aos livros e aos sábios: “Que me encontro sentado na proa do navio é algo especialmente engraçado e que com certeza tem sua justa causa. Por livros tenho grande apreço e deles possuo um volumoso tesouro”¹¹³, ou no *Elogio da Loucura* de Erasmo de Roterdã, que tem um lugar reservado aos sábios na ronda dos loucos. Além disso, a loucura toma a forma de castigo de certos “modos de vida”, isto é, torna-se instrumento de sátira, característica dos textos renascentistas, sejam filosóficos, morais ou literários. Essa é a ambiguidade que a loucura representa: fascínio e ironia. O navio, representado na literatura, presta-se a carregar os fracos, suas palavras embarcam junto ao louco alguns modelos éticos que servem como exemplos a não serem seguidos, como os cento e onze personagens da *Narrenschiff* de Brant, cada qual representando um vício humano.

2.4.7. Os “privilégios” da crítica

Pouco a pouco, a ironia e a crítica predominam sobre o trágico e o fantástico. Historicamente, a palavra adquire uma superioridade em relação à imagem, a literatura ascende “privilégios” sobre a plástica, não de uma hora para outra, mas de modo gradativo. Foucault nos afirma ainda, que essas duas experiências renascentistas não eram explícitas, mas “os fios da trama” cruzavam-se, dois polos que mantinham intercâmbio, “de um lado haverá uma nave dos loucos, carregada de rostos furiosos, que pouco a pouco penetra na noite do mundo (...). De outro lado, haverá uma Nave dos loucos que forma para os sábios a Odisseia exemplar e didática dos defeitos humanos.”¹¹⁴ Contudo, essas relações diminuem e distanciam-se, uma experiência racional sobrepõe-se a uma experiência estética, trágica e cósmica. A loucura torna-se objeto representado racionalmente cuja tragédia é posta de lado, assim como quem a carrega. Foucault vê no privilégio concedido à consciência crítica um período de transição para a Idade Clássica, sem que com isso a crítica tenha extinguido de vez a face trágica da loucura.¹¹⁵

¹¹³ BRANT, *A nau dos insensatos*. Trad. Karin Volobuef. São Paulo: Octavo, 2010, p. 27

¹¹⁴ FOUCAULT, M. *Histoire de la folie*, p. 45: “d’un côté, il y aura une Nef des fous, chargée de visages forcenés, qui peu à peu s’enfonce dans la nuit du monde (...). De l’autre côté, il y aura une Nef de fous qui forme pour les sages l’Odyssée exemplaire et didactique des défauts humains.”

¹¹⁵ Ideia que nos remete ao que será nosso terceiro ponto de ancoragem nesse trabalho: *A Hermenêutica do Sujeito*. No curso de 1982, Foucault, na primeira aula, traça um plano geral do curso ao fazer um esboço da história do conceito de “cuidado de si”, desde o *Alcibíades* de Platão até o que denomina por “momento cartesiano”, período em que o “cuidado de si” é ofuscado pelo “conhecimento de si”: “‘Parece-me que o ‘momento cartesiano’, mais uma vez com muitas aspas, atuou de duas maneiras, seja requalificando filosoficamente o *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo), seja desqualificando, em contrapartida, a *epiméleia heautoû* (cuidado de si).” - FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*, p. 14-5

2.4.8. Nos limiares da Idade Clássica

A consciência crítica abafa as formas trágicas da loucura, privilégio que cria um período de passagem para a Idade Clássica. Entretanto, como já tivemos a oportunidade de dizer, Foucault se importa em esclarecer que tal fato não aboliu o lado trágico da loucura. Esquemáticamente, o autor nos apresenta dois “traços” determinantes no que concerne ao privilégio da crítica em relação ao obscurecimento do trágico. O primeiro traço diz respeito à “loucura relativa à razão”¹¹⁶, enquanto a segunda circunscrição refere-se à “loucura como forma de razão”¹¹⁷. No primeiro caso, a loucura torna-se relativa à razão, isto é, ela toma sentido referente à razão, em uma relação reversível, o que faz com que a loucura também tenha sua razão. O primeiro traço aparece de forma dupla: entre as aparências e as essências da “Verdade”. Nesse período, o cristianismo é impregnado de platonismo: somente a Deus pertence a essência das verdades, Deus é o Sol platônico, ao homem cabe o que aparece, o fenômeno. A limitação da razão humana comparada à inteligência de Deus é loucura. O homem alcança apenas o modo como aparecem as verdades essenciais, e as aparências possuem oposições contínuas, cada coisa tem mais de uma face, saber que esconde ignorância. “O grande círculo está agora fechado. Com relação à Sabedoria, a razão do homem era somente loucura ; em relação à mediocre sabedoria, a Razão de Deus é tomada no movimento essencial da Loucura.”¹¹⁸ O segundo traço refere-se à loucura como similar à razão, “mesmas formas da razão”¹¹⁹, traço que promove o triunfo da razão sobre a loucura, uma vez que a loucura é dominada pela razão ao ser acolhida e situada entre suas formas, a verdade da loucura torna-se interior à razão, ideia presente em Pascal, citada explicitamente por Foucault: “Os homens são tão necessariamente loucos que seria ser louco, por um outro ato de loucura, não ser louco.”¹²⁰

Tal ideia é exemplificada por Foucault nos quatro exemplos da literatura do fim do século XVI e início do XVII, textos que assinalam os limites da Idade Clássica como privilégio da crítica sobre o trágico, “uma arte que, em seu esforço para dominar essa razão que se busca (...). Jogos de uma idade barroca”¹²¹.

a) “*A loucura pela identificação romanesca*”¹²² - Esta é a loucura que transforma a loucura dos romances em realidade. É a loucura como quimera. Dom Quixote é o exemplo, é ele que se identifica com os cavaleiros das cruzadas, uma figura que se faz real a partir do imaginário, tudo é ilusão daquilo que se leu nos romances.

b) “*A loucura como vã presunção*”¹²³ - Aparece em Erasmo em torno da noção de “*philautia*” (amor-próprio), modelos literários, como o pobre que se acha rico ou o feio que se admira. A loucura aparece aqui nos defeitos cotidianos, nas ambições, nas falsas ilusões presentes no coração de todos os homens.

¹¹⁶ Cf. FOUCAULT, M. *Histoire de la folie*, p. 48 : “*La folie devient une forme relative à la raison*”

¹¹⁷ Cf. FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 53 : “*La folie devient une formes mêmes de la raison*”

¹¹⁸ FOUCAULT, M. *Op.cit.*, p. 52 : “*Le grand cercle est maintenant fermé. Par rapport à la Sagesse, la raison de l’homme n’était que folie ; par rapport à la mince sagesse des homme, la Raison de Dieu est prise dans le mouvement essentiel de la Folie.*”

¹¹⁹ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 53 : “*formes mêmes de la raison*”

¹²⁰ PASCAL, B. *Pensées*, éd. Brunschvicg, n° 414 *Apud* FOUCAULT, M. *Histoire de la folie*, p. 56 : « *Les hommes sont si nécessairement fous que ce serait être fou par un autre tour de folie de n’être pas fou.* »

¹²¹ FOUCAULT, M. *Histoire de la folie*, p. 56 : “*un art qui, dans son effort pour maîtriser cette raison qui se cherche (...). Jeux d’un âge baroque.*”

¹²² FOUCAULT, M. *Histoire de la folie*, p. 57 : “*la folie par identification romanesque*”

¹²³ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 57

c) “*A loucura do justo castigo*”¹²⁴ – É a loucura como castigo de conteúdo moral, a loucura pune a desordem do coração, ela anuncia o que será a punição eterna. Exemplo presente no personagem de Lady Macbeth de Shakespeare, que incita o assassinato do marido, o rei Duncan, e acaba severamente atormentada pela culpa.

d) “*A loucura como paixão desesperada*”¹²⁵ - Essa loucura manifesta-se como a frustração do amor excessivo, amor louco. Aqui também é castigo, mas com a ausência do objeto da paixão, a loucura é mitigada, ela traz a presença do objeto amado e conduz à morte, por meio da qual se dá sua conciliação. Ofélia é o exemplo dessa loucura, cujos rumores diziam que ela havia se suicidado após uma desilusão amorosa, ou o Rei Lear que enlouquece após ser traído por duas de suas três filhas.

Foucault nos afirma que os dois primeiros exemplos podem ser observados em Cervantes enquanto os dois últimos em Shakespeare, sendo tanto um quanto o outro, testemunhas da persistência do trágico. Para o filósofo, a literatura do começo do século XVII ocupa um limiar, um espaço intermediário entre a experiência renascentista e a clássica. E por quê? Pois ela não representa mais realidade trágica nem um castigo real, mas agora é apresentada como erro, como quiproquó, “ilusão barroca (...) nas estruturas trágico-cômicas da literatura pré-clássica”¹²⁶, como se viu desenvolver no teatro de Scudéry, por exemplo, teatro que mostra “teatralmente” sua irre realidade, sentido estrito da loucura, capaz de apontar o triunfo da razão sobre o trágico.

2.4.9. “*Não mais barco, mas hospital*”

A experiência da loucura vivenciada nos séculos XV-XVI atenuar-se-á em sua experiência clássica, não será mais representação de nenhum saber escatológico, a tragédia cede seu lugar, desloca-se, de forma que uma nova forma de percepção da loucura passa a acentuar-se. O navio é retido no continente, sua figura é substituída pelo hospital, a loucura não mais vagará, mas será confinada no meio das coisas e das pessoas, o lado de fora é posto no lado de dentro, a loucura no período clássico terá solo, chão, nunca mais será afastada pelas forças da água. “O esquecimento cai sobre o mundo que atravessava a livre escravidão de sua Nave : ela não irá mais de um lado do mundo ao um outro lado, em sua estranha passagem ; ela nunca mais será esse limite fugaz e absoluto. Ei-la amarrada, fortemente, no meio das coisas e das pessoas. Retida e mantida. Não mais barco, mas hospital.”¹²⁷ A loucura internada no meio da cidade agora torna-se familiar, reconhecida, “este mundo do início do século XVII é estranhamente hospitaleiro à loucura.”¹²⁸ O internamento torna-se sequência do embarcamento, o tema das barcas loucas vê-se aproximadamente após um século ser substituído pelo tema do “Hospital dos Loucos”, cuja dimensão toma uma distância relevante

¹²⁴ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 58

¹²⁵ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 58

¹²⁶ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 62 : “*trompe-l’oeil baroque (...) dans les structures tragi-comiques de la littérature préclassique*”

¹²⁷ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 63 : “*L’oubli tombe sur le monde que sillonnait de livre esclavage de sa Nef: elle n’ira plus d’un en-deçà du monde à un au-delà, dans son étrange passage ; elle ne sera plus jamais cette fuyante et absolue limite. La voilà amarrée, solidement, au milieu des choses et de gens. Retenue et maintenue. Non plus barque mais hôpital.*”

¹²⁸ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 65 : “*ce monde du début du XVII^e siècle est étrangement hospitalier à la folie.*”

daquelas práticas renascentistas. A loucura tem sua “liberdade imaginária” cessada pelos muros do hospital, subjugada pelas regras morais abre-se um espaço para que na Modernidade ela se torne “doença mental”. Mas não nos deixemos enganar: “A hospitalização individualizada do louco nos hospitais comuns, durante a Idade Clássica, não foi avanço rumo à Modernidade, mas o resíduo ainda de uma percepção medieval e renascentista em que a individualidade do louco era de algum modo reconhecida, ainda que vagamente.”¹²⁹

2.5. Não se trata de concluir

Menos do que uma conclusão, gostaríamos de traçar algumas considerações a partir de nosso primeiro ponto de ancoragem.

2.5.1. Os “cenários” de Foucault

Existe um estilo, um aspecto, na filosofia de Foucault que alguns estudiosos apontam, que inclui a metáfora da navegação: a construção de cenas, imagens, cenários, em sua obra, que servem aos seus escritos como *epígrafe*.

Entre estes cenários encontramos, por exemplo, a nau dos loucos em *História da Loucura*, o suplício de Damiens em *Vigiar e Punir*, e *Las Meninas* em *As Palavras e as Coisas*. Em *Le rire de Michel Foucault*, Michel de Certeau realça o caráter visual do pensamento do autor: “é preciso anexar um aspecto curioso e, no entanto, permanete na obra : seu caráter visual. Estas obras estão emolduradas de quadros e gravuras. O texto é igualmente ritimado por cenas e figuras (...) É por acaso ? Não, cada livro apresenta uma escansão de imagens a partir das quais se desenvolve o fino trabalho de distinguir suas condições de possibilidade e suas implicações formais. Na realidade, estas imagens instituem o texto .”¹³⁰

Sobre essa mesma questão, vejamos o que afirma Deleuze: “Foucault sempre soube pintar quadros maravilhosos como fundo de suas análises. Aqui, a análise torna-se cada vez mais microfísica e os quadros cada vez mais físicos, exprimindo os ‘efeitos’ da análise, não no sentido causal, mas no sentido óptico, luminoso de cor”¹³¹.

2.5.2. A presença da pintura na obra de Foucault

Em *História da Loucura*, a navegação dos loucos aparece em meio a uma série de referências artísticas como Bosch, Brueghel, Goya ou Van Gogh, o que nos leva a observar o

¹²⁹ TANNUS, S. M. “O mesmo e o outro: Faces da história da loucura”, in *Foucault simplesmente*, p.47

¹³⁰ de CERTEAU, M. “Le rire de Michel Foucault”, *Le Débat*, 1986/4 n.41, p.140-152 : “Il faut rattacher un aspect curieux et pourtant permanent de l’oeuvre: son caractère visuel. Ces ouvrages sont jalonnés de tableaux et de gravures. Le texte est également rythmé par des scènes et des figures. (...) Est-ce par hasard? Non, chaque livre présente une scansion d’images à partir desquelles se développe le travail fin de distinguer ses conditions de possibilité et ses implications formelles. En réalité, ces images instituent le texte.”

¹³¹ DELEUZE, G. *Foucault*, p.34

início de uma série de estudos que se desdobram até meados da década de setenta em torno da pintura, como por exemplo, a abertura de *As Palavras e as Coisas* dedicada a Velásquez, a conferência feita em Tunís (1971), *Pintura de Manet*, o ensaio consagrado a Magritte, *Isto não é um cachimbo* (1973). Mas o que interessa ao pensador o estudo da pintura? Segundo o organizador da versão brasileira dos *Ditos e escritos*, Manoel Barros da Motta, o interesse de Foucault encontra-se na relação entre o “visível” e o “dizível”, mais exatamente nas reorganizações, nas transformações que se estabelecem nessa relação, “ponto fundamental para definir uma cultura ou uma *episteme* em uma virada de seu tempo histórico.”¹³² Literatura e pintura são postos lado a lado nos escritos do autor: a nau de Bosch cruza-se com o texto de Brant, *Las Meninas* de Velásquez é seguida da leitura de Dom Quixote de Cervantes, a obra de Manet é relacionada aos escritos de Flaubert.

2.5.3. Arthur Bispo do Rosário, o “louco” que fazia barcos

Uma das características da filosofia de Michel Foucault é a inclusão da questão sobre o *presente*, isto é, “a filosofia como superfície de emergência de uma atualidade, a filosofia como interrogação sobre o sentido filosófico da atualidade a que ele pertence, a filosofia como interrogação pelo filósofo desse ‘nós’ de que ele faz parte e em relação ao qual ele tem de se situar.”¹³³ É neste sentido que o filósofo francês inscreve-se na tradição de Kant, na medida em que elabora uma *ontologia do presente*.

Quando o autor investiga a loucura, a delinquência ou a sexualidade, ele também realiza um esforço para compreender quem somos “nós”. É o que podemos ler em *História da Loucura*, quando o filósofo compreende que mesmo tendo a consciência crítica sido privilegiada no percurso histórico, o trágico da loucura ainda subsiste na penumbra, como nas páginas de Sade ou Nietzsche, ou então nas pinturas de Goya ou Van Gogh: “Resumindo, a consciência crítica da loucura se encontrou continuamente sem dúvida melhor esclarecida, enquanto entravam progressivamente na penumbra suas figuras trágicas. Estas serão logo totalmente esquivadas. Teríamos dificuldade em encontrar os traços por muito tempo; sozinhas, algumas páginas de Sade e a obra de Goya trazem testemunho que este desaparecimento não se arruinou; mas que obscuramente, esta experiência trágica subsiste nas noites do pensamento e dos sonhos, e que se tratou no século XVI, não de uma destruição radical, mas somente de uma ocultação.”¹³⁴

¹³² MOTTA, M. Barros da. *Apresentação*. In: *Ditos e escritos*. v.III. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009, p. XXVI

¹³³ FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*, p. 14

¹³⁴ FOUCAULT, M. *Histoire de la folie*, p. 47 : “Bref, la conscience critique de la folie s'est trouvée sans cesse mieux mise en lumière, cependant qu'entraient progressivement dans l'ombre ses figures tragiques. Celles-ci bientôt seront entièrement esquivées. On aurait du mal à en retrouver les traces avant longtemps; seules, quelques pages de Sade et l'œuvre de Goya portent témoignage que cette disparition n'est pas effondrement; mais qu'obscurément, cette expérience tragique subsiste dans les nuits de la pensée et des rêves, et qu'il s'est agi au XVI siècle, non d'une destruction radicale, mais seulement d'une occultation.”

Esta questão nos sugere uma reflexão com o nosso presente, ao mesmo tempo em que perseguimos a imagem do navio associada ao personagem do louco. Gostaríamos de assinalar duas *imagens* como referência à produção de Arthur Bispo do Rosário, o “louco” que de alguma forma possui uma linguagem muito próxima ao mundo de Bosch. As imagens que apresentamos são apenas exemplos entre as tantas que compõem um universo de *embarcações* e *estandartes* de Bispo do Rosário, figuras que redescobrem as imagens esquecidas da loucura.

Após vários acessos de loucura, idas e voltas ao Hospital Psiquiátrico, na década de sessenta, Bispo do Rosário é internado definitivamente¹³⁵. Nesse período, o paciente produziu uma série de objetos e bordados que tinham como “matéria prima” tudo o que podia encontrar pelo hospital, como por exemplo, restos de lençóis, uniformes, copos, talheres etc. Alguns anos depois, a crítica *classificou* sua produção como *arte*.

Em vida, Bispo do Rosário nunca pretendeu o rótulo de artista, dizia que tudo o que produzia era para Deus e não para os homens. Seu primeiro surto aconteceu em uma noite de natal, quando se apresentou nas portas do Mosteiro de São Bento como o enviado de Deus para julgar os vivos e os mortos, assim como Joane, o parvo de Gil Vicente, que ajuda ao anjo julgar as almas¹³⁶.

Bispo do Rosário nunca buscou uma “vida como obra de arte”, entretanto, outros discursos, como sua “Ficha de doente” ou então as diversas reportagens sobre “o paciente do pavilhão 11”, encarregaram-se de classificá-lo: “preto, pobre, esquizofrênico”¹³⁷. Vida que ocupou a *barca institucionalizada* na primeira metade do século XX no Rio de Janeiro, em virtude de seu bom relacionamento com os funcionários da Colônia Juliano Moreira, foi capaz de escapar das armadilhas do manicômio e livrar-se dos tratamentos de choque, do uso de medicamentos ou então, da lobotomia, técnica amplamente difundida naquele momento. Livre, porém preso, pedia para que o trancassem em sua cela quando sentia os sinais, era esse o momento de sua maior produção.

Seus artefatos consistem em uma série de objetos que despertam nosso olhar. Entre eles, encontramos embarcações de madeira com mastros, escadas, arrastões, boias, botes salva-vidas. Algumas são naus processionais, comuns na tradição nordestina, navios que possuíam rodas para circularem pelas ruas das cidades. “Obra” feita por um “louco”, que quando jovem trabalhou como sinaleiro na Marinha, as embarcações de Bispo do Rosário nos indica uma curiosa relação com o navio que era destino do louco na Renascença e esse navio da modernidade, feito por um louco, a partir de restos de hospital – *Não mais hospital, mas barco*.

¹³⁵ HIDALGO, L. *Arthur Bispo do Rosário. O senhor do labirinto*. RJ: Rocco, 1996

¹³⁶ Do conjunto de 802 peças que compõem o acervo de Bispo do Rosário, existe uma peça bastante curiosa, o “Manto da Apresentação”, vestimenta bordada durante trinta anos para ser usada no momento do “grande encontro com Deus”. No avesso, o ex-sinaleiro da Marinha bordava o nome de pessoas que segundo ele mereciam subir aos céus.

¹³⁷ SILVA, J.A. *Arthur Bispo do Rosário- Arte e loucura*. SP: Quaisquer, 2003, p. 42



Figura 3 - Bispo do Rosário. Embarcação. Madeira e materiais diversos



Figura 4– Bispo do Rosário. Estandarte – 245x130cm

3. A NAU E ÉDIPO; A NAU E O GOVERNO DAS COISAS; A NAU E A GENEALOGIA DO PODER; A NAU DOS ANOS SETENTA

Não é nisto que reside a verdadeira fórmula de uma administração correta da cidade, segundo a qual o homem sábio e bom administrará os interesses do seu povo? Da mesma forma como o piloto, longe de escrever um código, mas tendo sempre sua atenção voltada para o bem do navio e seus marinheiros, estabelece a sua ciência como lei e salva tudo o que com ele navega, assim também, de igual modo, os chefes capazes de praticar esse método realizarão a constituição verdadeira, fazendo de sua arte uma força mais poderosa do que as leis. - PLATÃO¹³⁸

Se tens de ser o governante desta terra, que é tua, é preferível ser senhor de homens que de um deserto; nem as naus, nem baluartes são coisa alguma se vazios, sem ninguém. - SÓFOCLES¹³⁹

3.1. Segundo ponto de ancoragem: *Segurança, Território, População* (1978)

Nosso segundo ponto de ancoragem neste trabalho encontra-se em um conjunto de análises sobre a “racionalidade política liberal”, inscrito no curso “*Segurança, Território, População*”, ministrado por Michel Foucault no ano de 1978 no *Collège de France*, em especial, nas aulas de 1º e 8 de fevereiro, quando o professor aborda o tema da navegação. A temática, entretanto, desloca-se e é apresentada de modo distinto daquela presente na obra de 61, que buscamos ressaltar no primeiro capítulo deste estudo. Se o barco da década de sessenta compõe o desenvolvimento de uma arqueologia da loucura, o barco de que tratamos aqui é peça de uma genealogia do poder, isto é, constitui-se em meio a uma série de análises sobre os mecanismos de poder, que a partir do curso de 1978 tomam uma nova perspectiva em relação ao conteúdo dos cursos ministrados entre 1971 e 1975, quando o filósofo insere em suas análises a noção de “governamentalidade” (*gouvernementalité*).

¹³⁸ PLATÃO. *O Político*. 296e-297a

¹³⁹ SÓFOCLES. *A trilogia tebana: Édipo-rei; Édipo em Colono; Antígona*. p. 70

A primeira referência à metáfora naval no curso *Segurança, Território, População* aparece na aula de 1º de fevereiro entre os elementos de uma “história da noção de governo”¹⁴⁰. O tema desenvolve-se quando o autor busca na literatura anti-Maquível, especificamente em Guillaume de La Perrière, uma definição de governo. Para além de uma simples análise de vocabulário, segundo Foucault, La Perrière indica que o governo não é exclusividade do soberano, uma vez que os súditos também governam, isto é, muitos governam, e muitos são os tipos de governo. A leitura foucaultiana de La Perrière nos sugere que o governo se dá pela “complexa relação entre os homens e as coisas”, isto é, pela relação dos homens e as variáveis. É nesse contexto que o navio aparece em meio a uma análise genealógica articulada à noção de governo, ideia resgatada em Platão, em especial, em *O Político*.

A segunda passagem dessa metáfora situa-se na aula de 08 de fevereiro. O autor encontra em Sófocles o personagem de Édipo, e a partir dele insere o tema da navegação. Édipo é o piloto e a cidade é o navio. O objetivo de Foucault ao remeter-se à literatura grega é defender que “a ideia de que os homens são governáveis é uma ideia que certamente não é grega e que não é tampouco, creio eu, uma ideia romana.”¹⁴¹ – As pesquisas de Foucault sobre essa questão nos conduzem ao longo do curso a um outro problema, o “governo pastoral”.

3.2. Sobre o “Curso de 1978”

Desde 1971 até o ano de sua morte, Michel Foucault ensinou no *Collège de France*. Seus cursos, transcritos e publicados postumamente, revelam um próprio estatuto, uma brecha que se abriu entre o que foi “dito” e aquilo que foi “escrito”. Esses cursos possuem um *estilo* “experimental” ou “laboratorial”, “inacabado, experimental, plural”¹⁴². O conjunto dos cursos serviram ao professor Foucault como “banco de provas das obras publicadas”¹⁴³, cursos que a partir de então, segundo F. Ewald, passam a apresentar uma série de pesquisas inéditas em que observamos o desenvolvimento de um “programa de genealogia das relações saber/poder em função do qual, a partir dos anos de 1970, refletirá sobre seu trabalho”¹⁴⁴.

É possível posicionarmos o curso de 1978 a partir da produção intelectual de Michel Foucault em 1976, ano em que publicou o primeiro volume da *História da*

¹⁴⁰ Tema que se desenvolve a partir da página 162 de *Segurança, Território, População*.

¹⁴¹ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p.165

¹⁴² MUCHAIL, S. T.; FONSECA, M. A. “‘Editar’ Foucault”. In: *Foucault, mestre do cuidado*. p. 11: “Há neste cruzamento a presença de certo estilo. Certo estilo de dizer e de escrever. Este estilo é marcado por um caráter que pode ser chamado “experimental” ou “laboratorial”, próprio a algo que se apresenta sempre inacabado. É um estilo que dá voz a muitas falas, comporta múltiplas intervenções e acolhe diversos interlocutores. Por ser deste modo –inacabado, experimental, plural-, o estilo de Foucault não procura a regularidade e a segurança nos pressupostos tradicionais da unidade do ‘autor’ e da unidade da ‘obra’. Deste estilo está ausente a pretensão à descoberta da ‘verdade’, está ausente a pretensão à busca da origem e do sentido último, está ausente também a pretensão à fundação de um sistema de pensamento.”

¹⁴³ ERIBON, D. *Michel Foucault: Uma biografia*, p. 207

¹⁴⁴ EWALD, F; FONTANA, A. “Nota”. In: FOUCAULT, M. *Segurança, Território, População*, p. XVI

Sexualidade: A vontade de saber e também ministrou o curso *Em defesa da sociedade*. Nesses dois trabalhos, ao lado de uma série de “hipóteses”, vemos aparecer a ideia do que o autor chama por “biopoder”¹⁴⁵, isto é, poder compreendido como algo que produz, menos do que interdita, ideia de guerra, batalha perpétua, que tem o biológico como campo de batalha. Em função do ano sabático que o professor desfrutou em 1977, a sequência das aulas é retomada apenas no curso *Segurança, Território, População*. - E é justamente a partir do problema do “biopoder” que se apresenta o “programa geral” do curso de 78¹⁴⁶. Para Michel Senellart, os cursos de 1978 e 1979, publicados por seus editores simultaneamente, constituem um “díptico cuja unidade reside na problemática do biopoder”¹⁴⁷, termo que aparece no título do curso de 79. Entretanto, ao lermos a sequência das aulas, percebemos que Foucault delonga o estudo da noção realizando desvios, mas tendo sempre a biopolítica como horizonte.

Segurança, Território, População inaugura-se a partir de cinco considerações que o autor faz sobre sua pesquisa, a fim de definir suas próprias balizas e advertir seus “ouvintes/leitores”, como podemos observar esquematicamente¹⁴⁸: i) a análise dos mecanismos de poder não consiste em uma teoria geral do poder, uma vez que este não é uma substância, mas um conjunto de procedimentos; ii) o poder não pode ser pensado ao lado de Sistemas, os mecanismos de poder penetram todas as dimensões, por isso o entrelaçamento do poder e a sexualidade, por exemplo; iii) a partir da análise do poder, analisar a sociedade contemporânea pelo viés da filosofia, não pretendendo ser rigoroso a um formato de pesquisa econômico, social, etc; iv) não existe uma análise sem engajamento (resposta à esquerda que o chamava de “reacionário”); v) a importância da relação entre a luta e a verdade, perspectiva dada por meio da genealogia. Estas considerações nos explicitam diante do fato de que não devemos compreender os conceitos foucaultianos a partir das definições clássicas da tradição, mas devemos compreendê-los como uma quebra, uma ruptura, uma “dinamite”.

A partir de então, o curso toma forma tendo como ponto de partida três exemplos que remetem ao problema explícito no título do curso, a saber, o problema do crime, exemplo do direito; a atuação concreta sobre a doença, questão médica; e a organização espacial das cidades, ideia ligada ao problema dos espaços de segurança. As aulas de 11 a 25 de janeiro desenvolvem-se a partir do triângulo “segurança, território, população”, eixo de estudo que se altera a partir da aula de 1º de fevereiro, quando Foucault realiza um desvio no “programa inicial” de seu curso, de modo que uma “história das tecnologias de segurança” dá seu lugar a uma “história da governamentalidade”, da mesma forma que a noção de “biopolítica” desliza-se em direção a uma análise da “governamentalidade liberal”, isto é, vemos aparecer um novo triângulo que preside a partir de então a estrutura do curso: “segurança, população, governo”. É nessa mesma aula que o professor sugere uma alteração no título do curso (o que não efetiva).

¹⁴⁵ Cf. FOUCAULT, M. *História da Sexualidade*, p. 155 ; e também, _____. *Em defesa da sociedade*, p. 289

¹⁴⁶ Cf. FOUCAULT, M. “Aula de 11 de janeiro”. In: *Segurança, Território, População*, p. 3

¹⁴⁷ SENELLART, M. “Situação dos Cursos”. In: FOUCAULT, M. *Segurança, Território, População*, p. 495

¹⁴⁸ Cf. FOUCAULT, M. “Aula de 11 de janeiro”. In: *Segurança, Território, População*, p. 3

E de que maneira devemos compreender essa mudança de direção proposta por Foucault? Segundo Senellart¹⁴⁹, primeiro, como desenvolvimento de um plano de pesquisa; segundo, como característica própria da filosofia foucaultiana, ou seja, um pensamento que se põe em movimento, que decide a partir do que descobre, que como afirma em *Arqueologia do Saber*¹⁵⁰, “ousa-se pelos labirintos”, “desloca seus propósitos”, “abre subterrâneos”, “encontra desvios”, “resume” e “deforma seu percurso”.

O itinerário do curso de 1978 nos faz observar uma mudança significativa na pesquisa de Foucault: ao introduzir a noção de “governamentalidade” no campo de análise dos micropoderes¹⁵¹ na quarta aula do curso, vemos aparecer um novo objeto de estudo desconsiderado até então em suas análises disciplinares, a figura do Estado¹⁵². Desta forma, a partir dos novos contornos que sua pesquisa toma, as aulas organizar-se-ão em torno da “governamentalização do Estado”¹⁵³: o bloco de aulas entre 8, 15, 22 de fevereiro e 1º de março tratam do problema do “pastorado cristão”; a aula de 8 de março refere-se à passagem do pastorado ao governo político dos homens; as aulas de 15 e 22 de março tratam da arte de governar segundo a Razão de Estado; e por fim, as duas últimas aulas, 29 de março e 5 de abril são dedicadas à questão da polícia, tecnologia que aparece “em correlação com o nascimento da reflexão econômica”¹⁵⁴, tema que leva águas para o curso de 1979, *Nascimento da Biopolítica*.

Ao fim desses dois cursos, *Segurança, Território, População e Nascimento da Biopolítica*, vemos o acabamento de uma analítica do poder em Michel Foucault. Suas pesquisas a partir da década de oitenta serão caracterizadas por um deslocamento temático e temporal, isto é, a reflexão política compreendida entre o Renascimento e a Idade Moderna cede espaço para um estudo da ética na Antiguidade greco-romana, o que faz com que seja “tentador, portando, à luz dos trabalhos posteriores de Foucault, ver nesses cursos o momento de uma virada radical, em que tomaria corpo a passagem à problemática do ‘governo de si e dos outros’. Rompendo com o discurso da ‘batalha’ utilizado desde o início dos anos 70, o conceito de ‘governo’ assinalaria o primeiro deslizamento, acentuado a partir de 1980, da analítica do poder à ética do sujeito.”¹⁵⁵

¹⁴⁹ SENELLART, M. “Situação dos Cursos”. In: FOUCAULT, M. *Segurança, Território, População*, p. 519

¹⁵⁰ FOUCAULT, M. *Arqueologia do Saber*. trad. Luiz Felipe Beata Neves. RJ: Forense Universitária, 1987, p. 20

¹⁵¹ Cf. FOUCAULT, M. *Segurança, Território, População*, p. 162

¹⁵² A inserção da figura do Estado deve nos chamar a atenção para três observações, como assinala-nos Senellart em *Situação do Curso*, p. 519: “1) com o estudo da “governamentalidade”, Foucault responde à objeção de que seu pensamento ignora a figura do Estado em suas análises. Ora, a figura do “Estado” não é uma questão capital em Foucault, mas uma perspectiva, um “ponto de vista”, seu pensamento constitui-se como uma “segunda esquadra”, isto é, apresenta-se como alternativa para as explicações marxistas; 2) A figura do Estado não aparece como questão metodológica, mas decorre da ampliação do campo de análises, a biopolítica só pode ser compreendida como “uma biorregulação pelo Estado” (*Il faut défendre la société*, p.223); 3) a questão do Estado em Foucault aparece como crítica às representações correntes da figura do Estado, como por exemplo, “polo de transcendência, “monstro frio”, etc. Em Foucault, o Estado é o “efeito móvel de um regime de governamentalidades múltiplas.”(*Nascimento da Biopolítica*, p. 79)”

¹⁵³ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 145

¹⁵⁴ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 493

¹⁵⁵ SENELLART, M. “Situação dos Cursos”. In: FOUCAULT, M. *Segurança, Território, População*, p. 496-7

3.3. Aula de 1º de fevereiro de 1978; o governo das coisas e a metáfora do barco

3.3.1. O problema do governo no século XVI

Sob o título de “Governamentalidade,” a aula de 1º de fevereiro foi publicada em *Microfísica do Poder* em 1979, de modo que ela encontra-se em uma posição de destaque em relação ao curso. A aula inicia-se com um “inventário” sobre o problema do “governo” no século XVI. O professor interessa-se pelos tratados dirigidos aos príncipes, uma espécie de literatura pedagógica que tem como objetivo ensinar ao príncipe ser príncipe. São os tratados a partir do século XVI até o século XVIII que interessam a Foucault, mesmo período histórico abordado em *História da Loucura*. O autor entende que nesse intervalo vê-se desenvolver um considerável número de tratados dirigidos ao príncipe, que não são apenas conselhos, mas “que entre o conselho ao príncipe e o tratado de ciência política, se apresentam como *artes de governar*”¹⁵⁶, cerne das análises a partir de então.

Segundo Foucault, “o problema do ‘governo’ eclode no século XVI”¹⁵⁷, momento em que surge uma “multiplicidade de práticas de governo” e com isso questões “como se governar”, “como ser governado”, “como governar os outros”, “por quem devemos aceitar ser governados”, “como fazer para ser o melhor governador possível?”¹⁵⁸, tornam-se problemas característicos desse período. Essas questões devem ser compreendidas a partir do cruzamento de dois eixos: o movimento estatal e a dispersão e dissidência religiosa. Sobre essa questão, Foucault nos oferece alguns exemplos, como o governo das almas e toda discussão que teve início com a Reforma e que se seguiu com a Contra-Reforma; o governo dos filhos e a problemática da pedagogia; e também um outro exemplo que se refere à filosofia, a questão do governo de si e o retorno ao estoicismo no século XVI, em torno da atualização do governo de si.

3.3.2. O problema específico do governo do Estado e O Príncipe de Maquiavel

Após expor a problemática do governo e suas “mutações” na literatura a partir do século XVI, Foucault escolhe analisar especificamente o governo que se aplica ao Estado, isto é, o governo em sua “forma política”. Para tal, busca isolar os “pontos notáveis quanto à definição do governo do Estado”¹⁵⁹, o que faz confrontando essa literatura sobre governo ao *O Príncipe* de Maquiavel. Mas, por quê? O texto maquiaveliano constitui-se, aos olhos de Foucault, como ponto de oposição e rejeição, de modo explícito ou implícito, ao menos entre os séculos XVI ao XVIII, ao favorecer o surgimento de uma espécie de “literatura anti-Maquiavel”, como por exemplo, os textos de Ambrogio Politi, Innocent Gentillet, Frederico II, Thomas Elyot, Paruta e Guillaume de la Perrière. Entretanto, o professor considera que *O Príncipe* nem sempre foi odiado, mas acolhido por seus contemporâneos e sucessores

¹⁵⁶ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 118- grifo nosso.

¹⁵⁷ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 118

¹⁵⁸ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 119

¹⁵⁹ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 119

imediatos e novamente no fim do século XVIII e início do XIX, quando desaparece a literatura sobre a arte de governar.

Segundo o pensador, a relevância da literatura anti-Maquiavel se dá pelo fato de que ela não se constitui como uma simples rejeição ou censura ao pensamento do filósofo florentino, mas compõe-se como um gênero literário capaz de construir seus próprios objetivos, conceitos e estratégias, de forma que se apresenta como um pensamento às avessas ao pensamento maquiaveliano, um “príncipe mais ou menos reconstituído”¹⁶⁰. E em que se diferencia esse gênero literário? O autor observa que em Maquiavel, o príncipe é exterior, transcendente em relação ao principado, sua relação origina-se ou na força ou na ordem. Neste contexto, o príncipe deve manter a ordem das ameaças internas ou externas, governando para o principado, cujo objetivo é alcançar a arte de ser príncipe, ponto no qual a literatura anti-Maquiavel confronta-se: sua novidade está na substituição de um *savoir-faire* do príncipe por uma “arte de governar”.

3.3.3. Pontos distintos entre a arte de governar e a simples habilidade do príncipe- Exemplos da literatura anti-Maquiavel

A fim de esquematizar o que compreende por arte de governar na literatura anti-Maquiavel, Foucault toma como primeiro ponto de análise um texto de Guillaume de La Perrière cujo título é *O espelho político, contendo as diversas maneiras de governar* (1567). O filósofo investiga o que o autor compreende por “governar” e “governador” (*gouverneur*).¹⁶¹ La Perrière compreende todo monarca, imperador, rei, príncipe, senhor, magistrado, prelado, juiz e assemelhados por governador, termo alargado também por outros autores que ampliam a noção de governo ao “governo da casa”, “governo da família”, “governo das almas”, “governo das crianças”, por exemplo. Essas observações que se olhadas ligeiramente parecem ser meros problemas de vocabulário, escondem sua profundidade, como nos mostra Foucault ao confrontar esse texto ao pensamento maquiaveliano. Enquanto a ideia de governo em Maquiavel é transcendente à figura do príncipe, na literatura antimaquiaveliana, as práticas de governo são múltiplas, muitos são os tipos de governo e muitos são os governantes, como por exemplo, os pais, o superior de um convento, o professor, o médico etc. Evidentemente, essas formas de governo estão inscritas no interior do Estado, embaralham-se, entrecruzam-se como os fios de uma teia, ideia que se opõe a unidade do príncipe em Maquiavel.

Postas essas observações, a estratégia de Foucault é então realçar entre todas essas formas de governo que se apresentam, aquela que “se aplica ao Estado todo”. Para isso, o filósofo escolhe os textos de François La Mothe Le Vayer dirigidos a Louis XIV, onde uma tipologia das diferentes formas de governo, isto é, moral, econômico e político¹⁶², aparece em

¹⁶⁰ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 121

¹⁶¹ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 123

¹⁶² FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 125: O governo de si mesmo, que pertence à moral; a arte de governar uma família como convém, que pertence à economia; e enfim, ‘a ciência de bem governar’ o Estado, que pertence à política.

uma relação de *continuidade*. Novamente o autor faz o embate com Maquiavel: a “teoria jurídica do príncipe” representa uma *descontinuidade* entre o poder do príncipe e qualquer outra forma de governo. Todavia, as “artes de governar” que aparecem em La Mothe Le Vayer representam aos olhos de Foucault uma continuidade ascendente e descendente. Por continuidade ascendente, deve-se compreender a formação daquele que quer governar o Estado, pois antes deve governar a si mesmo, depois sua família e assim por diante. Em sentido oposto, por continuidade descendente, entende-se a reverberação de um Estado bem governado, um governo do Estado que seja capaz de refletir-se na conduta dos indivíduos ou na gestão das famílias, isto é, a “polícia”¹⁶³, figura que assegura essa forma de continuidade descendente por meio da coerção e vigilância sobre os indivíduos e as práticas coletivas.

Foucault compreende a partir do confronto entre esses dois gêneros de literatura, a forma como as artes de governar tem como elemento central a questão do “governo da família”, isto é, a “economia”. Essa noção aparece na literatura de governo como uma maneira de introduzir a questão econômica ao exercício político, ideia fortemente presente no século XVIII. Lemos em Rousseau: “a palavra economia de *oἶκος*, casa, e de *vóμος*, lei, significa originalmente apenas o sábio e legítimo governo da casa, para o bem comum de toda família.”¹⁶⁴ Para Foucault, o iluminista compreende o governo do Estado como a aplicação da economia ao nível de todos os habitantes, ou seja, o que governa deve ser como aquele pai que governa seus filhos, trata-se de pensar o governo do Estado como extensão do governo familiar. De Quesnay, o que chama a atenção de nosso autor, é a ideia de que um “bom governo” é um “governo econômico”¹⁶⁵, isto é, a arte de governar deve guiar-se pelo modelo econômico. Com esses dois exemplos, Foucault observa como a palavra “economia” aos poucos adquire seu significado até nossos dias: “A palavra ‘economia’ designava uma forma de governo no século XVI, e no século XVIII designará um nível de realidade, um campo de intervenção para o governo, através de uma série de processos complexos e, creio, absolutamente capitais para nossa história. Eis portanto o que é governar e ser governado”.¹⁶⁶

3.3.4. O governo das “coisas”

Uma vez que as artes de governar distinguem-se do exercício da soberania, Foucault investiga os elementos que constituem os encargos do governo, isto é, o objeto do exercício de poder. Para esse fim, retoma o texto de Guillaume de La Perrière no trecho em que aparece a seguinte expressão: “Governo é a correta disposição das coisas, das quais alguém se encarrega para conduzi-las a um fim adequado.”¹⁶⁷ A partir da leitura da proposição, o professor elabora uma reflexão a partir do termo “coisas”: Se em Maquiavel o objeto de governo é compreendido como o exercício de poder sobre um território definido juridicamente e seus habitantes nele contido, um governo que se ocupa com apenas *duas*

¹⁶³ FOUCAULT, M. *Op. Cit.*, p. 126

¹⁶⁴ ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l'économie politique* (1755). In. *Oeuvres complètes*, t. iii, Paris, Gallimard, 1964, p. 241 *Apud* FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 151

¹⁶⁵ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 127

¹⁶⁶ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 127

¹⁶⁷ G. de La Perrière. *Le Miroir politique*, f.23 *Apud* FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 151, nota 24: « *Gouvernement est droicte disposition des choses, dequelles on prent charge pour les conduire jusque à fin convenable.* »

coisas, em La Perrière a ideia de governo não está associada a um território, mas a um governo plural, um governo de *coisas*¹⁶⁸.

E em que consiste o “governo das coisas”? Em La Perrière, o governo não está vinculado ao território, mas a uma complexa relação entre os homens e as coisas que o ocupam, isto é, governar não é apenas o governo do território e dos súditos, mas tudo aquilo com que os homens relacionam-se, de forma que são eles o objeto do governo “em suas imbricações (*intrications*) com essas coisas que são as riquezas, os recursos, os meios de subsistência, o território, é claro, em suas fronteiras, com suas qualidades, seu clima, sua sequidão, sua fecundidade. (...) são os homens em suas relações com estas outras coisas que podem ser os acidentes ou as calamidades como a fome, as epidemias, a morte. (...) O essencial, portanto, é esse complexo de homens e de coisas, é isso que é o elemento principal, o território- a propriedade, de certo modo, é apenas uma variável.”¹⁶⁹

3.3.5. A metáfora do barco; três exemplos sobre o governo das coisas

É nessa incidência que vemos a imagem do navio pela primeira vez no curso de 78, figura que perseguimos em nosso estudo. O primeiro de um conjunto de três exemplos que o filósofo recorre a fim de ilustrar o que é o governo das coisas, a figura do barco reserva um jogo conceitual ao ocupar uma função imagética daquilo que as artes de governar compreendem pelo governo da imbricação dos homens com as coisas, o que Foucault chama de “metáfora inevitável”.

A “metáfora do barco” faz alusão, como nos afirmam os editores do curso na nota 25, à tradição filosófica. O tema pode ser inventariado desde o *Político* de Platão¹⁷⁰ até os textos de Aristóteles, Cícero ou Tomás de Aquino. Lê-se: “Sobre a utilização clássica dessa metáfora, cf. Platão, *Eutífron*, 14b, *Protágoras*, 325c, *República*, 389d, 488a-489d, 551c, 573d, *Político*, 296e-297e, 301d, 302a, 304a, *Leis*, 737a, 942b, 945c, 961c, etc; Aristóteles, *Política*, III, 4, 1276b, 20-30; Cícero, *Ad Atticum*, 10, 8, 6, *De republica*, 3, 47; Tomás de Aquino, *De regno*, I, 2, II, 3.”¹⁷¹

Foucault articula nessa aula a figura do barco ao governo político, imagem a “que sempre se faz referência nesses tratados de governo”¹⁷². O navio carrega um conjunto de invariáveis que são implícitas ao próprio ato de navegar, assim como o governo do complexo entre os homens e as coisas: “O que é governar um barco? É encarregar-se dos marinheiros, mas é também encarregar-se do navio, da carga; governar um barco também é levar em conta os ventos, os escolhos, as tempestades, as intempéries. E é esse estabelecimento da relação

¹⁶⁸ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 128

¹⁶⁹ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 128-9

¹⁷⁰ PLATÃO, *Político*. Col. Os Pensadores. 297e : “Estrangeiro: Voltemos, pois, às imagens indispensáveis ao nosso propósito de descrever os chefes de predicados reais.”/ “Sócrates, o jovem: Que imagens?”/ “Estrangeiro: A do verdadeiro piloto e a do médico que vale por outras. Consideremos a hipótese que vamos imaginar, a esse respeito.”

¹⁷¹ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 151

¹⁷² FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 129

dos marinheiros com o navio que se tem de salvar, com a carga que se tem de levar ao porto, e as relações de tudo isso com todos esses acontecimentos que são os ventos, os escolhos, as tempestades, é o estabelecimento dessa relação que caracteriza o governo de um barco.”¹⁷³

Concomitantemente ao tema do barco, Foucault oferece um segundo exemplo, a imagem da *casa*¹⁷⁴, para igualmente ilustrar o que compreende pela imbricação dos homens e das coisas. O tema do barco cede lugar para a metáfora da casa, mas seu conteúdo é retomado e rearticulado à técnica da pilotagem e à figura de Édipo na aula de 8 de fevereiro. Sobre o governo da casa vemos a semelhança com o governo do barco, isto é, com o governo das coisas: “Mesma coisa para a casa, governar uma família, no fundo, não é essencialmente ter por fim salvar as propriedades da família, é essencialmente ter como objetivo, como meta, os indivíduos que compõem a família, sua riqueza, sua prosperidade; é levar em conta acontecimentos que podem sobrevir: as mortes, os nascimentos; é levar em conta as coisas que se podem fazer, como as alianças com outras famílias. É toda essa gestão geral que caracteriza o governo e em relação à qual o problema da propriedade fundiária, no caso da família, ou a aquisição da soberania sobre um território, no caso do príncipe, não são mais que elementos relativamente secundários.”¹⁷⁵

Por fim, o terceiro exemplo que o professor nos concede ao circunscrever o governo das coisas está em o *Anti-Maquiavel*, onde Frederico II no comentário sobre o capítulo V do *Príncipe* de Maquiavel traça uma comparação entre a geografia da Rússia e a da Holanda. Comenta-se sobre a extensão da Rússia, de região pantanosa e população pobre, em relação ao tamanho da Holanda, sendo esse um país também pantanoso, porém próspero.¹⁷⁶ Desses três exemplos, o que nos importa no entanto, é a conclusão simples e breve: “governar é governar as coisas”¹⁷⁷

3.3.6. O governo das coisas tem uma finalidade

Visto que o governo das coisas ocupa-se de um repertório com múltiplos elementos em relação ao exercício da soberania, então sua finalidade também é distinta daquela compreendida pelos teólogos e jurista. Com o intuito de expor o que consiste a finalidade do governo das coisas, o professor refere-se a Pufendorf, jusnaturalista alemão do século XVII que relaciona o “bem do povo” ao cumprimento da “soberana lei”. Foucault nos

¹⁷³ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 129

¹⁷⁴ Assim como a metáfora naval, a metáfora da casa também é apreciada em *A Hermenêutica do Sujeito*, na aula de 10 de fevereiro, em contexto distinto deste do curso de 78, onde ela remete a Plutarco e é rearticulada à noção de “conversão do olhar”. Cf. FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*, p. 197: “Retomando a metáfora da casa, diz ele [(Plutarco, 515e)]: as janelas de uma casa não devem abrir-se para as dos vizinhos. Ou, pelo menos, se temos janelas que dão para o vizinho, é preciso cuidar de fechá-las e, ao contrário, abrir aquelas que dão para o aposento dos homens, para o gineceu, para o quarto dos domésticos, a fim de saber o que lá se passa e poder vigiá-los permanentemente. Pois bem, é isso o que devemos fazer conosco: olhar o que se passa não na casa alheia, mas antes em nossa própria casa.”

¹⁷⁵ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 129

¹⁷⁶ Sobre esse exemplo, os editores do curso também nos oferecem uma nota na qual podemos observar um estilo próprio de Foucault, onde lemos: “(...) A paráfrase feita por Foucault comporta, no entanto, uma *inexatidão*: Frederico II não diz que a Rússia é feita de pântanos, etc, mas de terras ‘férteis em trigo’. Cf. FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 151- grifo nosso

¹⁷⁷ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 130

faz observar a circularidade dessa forma de pensamento, uma vez que o objetivo do exercício do governo soberano é a obediência da lei do soberano, “circularidade essencial que, quaisquer que sejam, evidentemente, a estrutura teórica, a justificação moral ou os efeitos práticos, não está tão distante do que Maquiavel dizia quando declarava que o objetivo principal do príncipe devia ser manter seu principado; continuamos nesse círculo da soberania em relação a ela mesma, do principado em relação a ele mesmo.”¹⁷⁸

E no que consiste então a finalidade do governo das coisas? Foucault aponta que em La Perrière vê-se surgir uma ideia de governo que não se dirige para o que chama de “bem comum”, mas sim a “um fim adequado”. Sobre essa questão, o autor traceja quatro observações. Primeiro, não existe apenas um fim específico no que diz respeito ao governo das coisas, mas sim uma pluralidade de fins, como por exemplo, a produção da riqueza, o modo como fornecer meios de subsistência, o agir para a população multiplicar-se etc. Segundo, para alcançar todos esses fins, é necessário saber “dispor as coisas” de modo correto, isto é, “aqui não se trata de impor uma lei aos homens, trata-se (...) de utilizar táticas, muito mais do que as leis, ou utilizar ao máximo as leis como táticas”¹⁷⁹. Terceiro, enquanto o fim da soberania concentra-se em si mesma na forma de lei, a finalidade do governo está na maximização ou na intensificação dos processos que ele governa, tema que aparece nos textos dos fisiocratas e economistas do século XVII-XVIII. Por último, a quarta observação prolonga a leitura de La Perrière, onde Foucault acrescenta o seguinte trecho: “La Perrière diz que alguém que sabe governar bem, um bom governador, deve possuir ‘paciência, sabedoria e diligência’”¹⁸⁰. Os atributos de um bom governador levam Foucault a destacar dois exemplos que aparecem em La Perrière, a imagem do “rei das abelhas” e o “pai de família”. O primeiro exemplo refere-se ao governador que deve assemelhar-se ao zangão que reina sem utilizar o ferrão, ou seja, o problema do governo não se centraliza em fazer valer a força, o gládio. O ferrão deve ser substituído por sabedoria e diligência, substituído pela “disposição” e conhecimento das coisas que deve empregar para atingir seus objetivos, assim como o pai de família que se levanta mais cedo do que todos e é o último a deitar-se.

Ao fim dessas quatro observações, Foucault considera como a organização desse modo de pensar o governo das coisas difere da noção de governo em Maquiavel, porém reforça que no século XVI essa temática não aparece em nenhuma teoria política, “não era simplesmente assunto de teóricos políticos”¹⁸¹. Todavia, a “teoria das artes de governar” aparece vinculada desde o século XVI junto aos aparelhos administrativos, isto é, “essa arte de governar não é, portanto, apenas uma ideia de filósofos ou de conselheiros do príncipe; ela só foi formulada na medida em que, efetivamente, estava se instalando o grande aparelho da monarquia administrativa e as formas de saber correlatas a esse aparelho”¹⁸², mas fica bloqueada até que adquire uma autonomia com o nascimento da “estatística”, compreendida como “ciência do Estado”.

¹⁷⁸ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 131

¹⁷⁹ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 132

¹⁸⁰ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 132

¹⁸¹ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 133

¹⁸² FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 134

3.3.7. O bloqueio das artes de governar

A arte de governar que nasceu no século XVI viu-se bloqueada no século XVII, podendo tomar amplitude e consistência somente após o século XVIII, quando então se libertou das estruturas da monarquia administrativa. O que causa isso que Foucault chama por “bloqueio” das artes de governar? Seguindo a ordem da argumentação, podemos esquematizar as considerações que seguem.

a. Razões históricas

De maneira geral, o século XVII é marcado pela Guerra dos Trinta Anos, grandes revoltas urbanas e rurais e também a crise financeira, o que faz o professor Foucault compreender que a arte de governar só pode se multiplicar em épocas que não ocorreram urgências militares, econômicas e políticas.

b. Estruturas institucionais e mentais

Enquanto o exercício do poder foi pensado como soberania, a arte de governar não pode desenvolver-se de modo específico e autônomo, exemplo disto é o mercantilismo, que é o primeiro esforço, a primeira forma de racionalização das práticas políticas e dos conhecimentos sobre o Estado, uma forma de pensar táticas de governo. Todavia, o mercantilismo vê-se bloqueado, segundo o autor, ao desenvolver-se justamente em função da soberania, tendo-a como meta e instrumento, isto é, “o mercantilismo procurava fazer as possibilidades dadas por uma arte refletida de governo entrarem numa estrutura institucional e mental de soberania que a bloqueava.”¹⁸³.

c. O problema da família

Se de um lado, as artes de governar limitam-se ao identificar-se com a soberania, de outro lado são bloqueadas ao formatarem-se ao modelo do governo da família, de modo que elas não alcançavam uma dimensão própria.

3.3.8. O desbloqueio das artes de governar

O desbloqueio das artes de governar no século XVIII ocorre por certo número de processos gerais como a expansão demográfica, a abundância monetária, o aumento da produção agrícola, eventos que aos olhos de Foucault são secundários diante da emergência do problema da população. A população é o personagem que desbloqueia as artes de governar ao desviar o problema da economia do modelo familiar e permitir o desenvolvimento da ciência do governo, o que possibilita o desenvolvimento de um pensamento que compreende a economia como realidade, isto é, a possibilidade de pensar a economia desvencilhada do marco jurídico da soberania, marco que bloqueou o mercantilismo.

Esse rompimento provocado pela emergência do problema da população deu-se graças ao desenvolvimento da “estatística” que contribuiu para o desbloqueio das artes de

¹⁸³ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 136

governar. As perspectivas sobre a população e seus fenômenos, como por exemplo, a quantificação dos mortos, doentes, nascimentos, etc, possibilitaram o afastamento do formato familiar de governo e recolocaram a economia em outro nível. O problema da família, entretanto, não desaparece totalmente, suas questões morais e religiosas ainda persistem, como também continua sendo instrumento para o governo da população, como por exemplo, nas campanhas de vacinação. Porém, o que desaparece é o modelo de governo familiar, como afirma Foucault: “o que faz que a população possibilite o desbloqueio da arte de governar é que ela elimina o modelo familiar.”¹⁸⁴

O desbloqueio das artes de governar possibilitou o nascimento de uma nova forma de governo, um governo que desenvolve táticas e técnicas a fim de governar ao máximo. A população torna-se *por excelência* a meta do governo: “É a população, portanto, muito mais que o poder soberano, que aparece como fim e o instrumento do governo: sujeito de necessidades, de aspirações, mas também objeto nas mãos do governo.”¹⁸⁵

3.3.9. Soberania, Disciplina e Mecanismos de Segurança

A transição das artes de governo para um regime de técnicas e ciência de governo permite a Foucault compreender como no século XVIII moldou-se um governo que compreende a economia como campo de realidade e a economia política como ciência e técnica de intervenção nesse campo de realidade.

A população torna-se o objeto do governo e campo fértil de produção de saber, “a constituição de um saber de governo é absolutamente indissociável da constituição de um saber de todos os processos que giram em torno da população no sentido lato, o que se chama precisamente ‘economia’”¹⁸⁶. Esse novo tipo de saber busca apreender as relações entre a população, o território e a riqueza, o que Foucault chama por “economia política”. Todavia, a soberania não desaparece com a inserção do problema da população ou com o desenvolvimento da ciência política, mas a partir do século XVIII seus problemas distinguem-se daqueles apresentados nos séculos XVI ou XVII.

Como exemplo desse pensamento que se desenvolve no século XVIII, Foucault destaca dois textos de Rousseau, o verbete *Economia Política* escrito para a *Encyclopédie* e o *Contrato Social*. No que se refere ao primeiro texto, a palavra “economia” designa inicialmente a gestão pelo pai de família dos bens da casa, todavia segundo o autor do *Emílio*, esse modelo não deve mais ser aceito uma vez que a economia política não é mais a familiar, o que o leva a definir aquilo que compreende pelo termo. Do segundo recorte, destaca-se a forma como o contratualismo rousseauiano não elimina termos como “soberania”, “natureza”, “vontade geral”, “contrato”, mas oferece um princípio de governo que se distancia

¹⁸⁴ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 139

¹⁸⁵ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 140

¹⁸⁶ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 140

de um modelo jurídico, o que nos indica que a fundação da soberania torna-se um problema agudo no século das luzes.

Da mesma forma, a “disciplina” que se desenvolve no século XVII e início do XVIII, tal como aparece em *Vigiar e Punir* (1975), também não desaparece, mas intensifica-se a partir do momento em que se desejou governar a população. Foucault insiste que não ocorre uma substituição de uma forma pela outra, mas uma conexão, “temos de fato um triângulo – soberania, disciplina e gestão governamental-, uma gestão governamental cujo alvo principal é a população e cujos mecanismos essenciais são os dispositivos de segurança.”¹⁸⁷

3.3.10. Objetivo da análise; a questão do “presente”

A relação soberania, disciplina e mecanismos de segurança amplia a noção de governo, vai do território à população, análise que é justificada nos seguintes termos: “Em todo caso, o que eu queria lhes mostrar era um vínculo histórico profundo entre o movimento que desloca as constantes da soberania para detrás do problema, agora maior, das boas opções de governo, o movimento que faz a população aparecer como um dado, como um campo de intervenção, como a finalidade das técnicas de governo, [enfim] o movimento que isola a economia como domínio específico de realidade e a economia política ao mesmo tempo como ciência e como técnica de intervenção do governo nesse campo de realidade. São estes três movimentos – a meu ver: governo, população e economia política-, acerca dos quais cabe notar que constituem a partir do século XVIII uma série sólida, que certamente não foi dissociada até *hoje*.”¹⁸⁸ - O que isso parece nos dizer? Ao analisar o movimento da argumentação da aula de 1º de fevereiro, Foucault parece ter como objetivo compreender *quem somos nós hoje*, empreitada que tem início em *Histoire de la folie*, como já assinalamos no capítulo anterior de nosso estudo.

3.3.11. Governamentalidade (*Gouvernementalité*)

Foucault reconhece que seu curso toma uma direção cujo título não lhe confere mais tanta exatidão. O programa inicial até então desenvolvido, alargou-se. O estilo experimental e laboratorial de que falamos no início desse capítulo, no item 3.2, realça quando junto à proposta de alteração do título do curso, vemos a construção de uma nova noção, o neologismo, “governamentalidade” (“*gouvernementalité*”), noção responsável pela alteração no percurso da pesquisa: “No fundo, se eu quisesse ter dado ao curso que iniciei este ano um título mais exato, certamente não teria escolhido ‘segurança, território, população’. O que eu queria fazer agora, se quisesse mesmo, seria uma coisa que eu chamaria de história da ‘governamentalidade’”¹⁸⁹.

¹⁸⁷ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 143

¹⁸⁸ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 143, grifo nosso.

¹⁸⁹ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 143

Mas o que compreende o filósofo pelo termo “governamentalidade”? O conteúdo da noção pode ser esquematicamente definido nos seguintes termos.

- i. “o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, as análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança.”
- ii. “a tendência que em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de ‘governo’ sobre todos os outros –soberania, disciplina- e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e, por outro lado], o desenvolvimento de toda uma série de saberes”.
- iii. “o processo, ou antes, o resultado do processo pelo qual o Estado de justiça da Idade Média, que nos séculos XV e XVI se tornou o Estado administrativo, viu-se pouco a pouco ‘governamentalizado’”¹⁹⁰

3.3.12. O problema do Estado

Ao definir o que compreende por governamentalidade, o campo de análises do autor amplia-se e o problema do Estado aparece em sua genealogia. A fim de desenvolver uma filosofia que sirva de alternativa para aquelas que possuem “fascínio” pela figura do Estado, o autor compreende o problema para além do monstro frio nietzschiano ou das explicações marxistas, “afinal de contas, o Estado talvez não seja mais que uma realidade compósita e uma abstração mitificada cuja importância é bem mais reduzida do que se imagina. Talvez.”¹⁹¹

Segundo o pensador, o que importa realçar não é a “estatização da sociedade”, mas sim a “governamentalização do Estado”, uma vez que “vivemos na era da ‘governamentalidade’, aquela que foi descoberta no século XVIII”¹⁹² – (*Diagnóstico do presente*). Por “governamentalização do Estado” deve-se compreender aquela economia de poder que se desenvolveu desde o “Estado de justiça” da sociedade feudal; e que depois transitou para um Estado administrativo não mais feudal, mas fronteiriço; e que por fim estabeleceu-se como Estado de governo, não do território, mas da massa da população e que a utiliza como instrumento econômico. Governamentalização do Estado é o conjunto de técnicas de governo que são exteriores e interiores ao Estado e que possibilitam sua manutenção, ideia com que encerra a aula de 1º de fevereiro, tema retomado no início da aula seguinte.

3.4. Aula de 8 de fevereiro de 1978; a metáfora da pilotagem e Édipo-rei

¹⁹⁰ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 143-4

¹⁹¹ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 144

¹⁹² FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 145

A aula de 8 de fevereiro tem início com a retomada do conteúdo da aula anterior que tem como temática a “governamentalidade”. Todavia, o desenvolvimento da aula consiste na primeira aula de um bloco de quatro aulas sobre o tema do poder pastoral. É nessa aula que encontramos a segunda ocorrência do tema da navegação. Aqui, o navio aparece ainda como representação imagética do governo, porém está situado na tragédia grega, junto ao personagem de Édipo.

3.4.1. *As razões de estudar a “governamentalidade”*

Ao considerar a diferença entre “governar” e “reinar”, “legislar”, “comandar”, “ser soberano”, Foucault busca apreender o que então abarca a noção de governo. Seu interesse está em de explicitar mais uma vez o que compreende por “governamentalidade” e a partir daí oferecer elementos para uma história da noção de “governo”.

O estudo da governamentalidade tem como objetivo abordar o problema do Estado e da população. Mas, por que atacar o “forte” e “denso” (Estado e população) com o “fraco” e “difuso”¹⁹³ (governamentalidade)? Segundo o autor, em suas pesquisas anteriores, sintetizadas em *Vigiar e Punir* (1975), ao problematizar a disciplina sua análise passa para o exterior da instituição em um triplice deslocamento.

a. *Princípio metodológico*. Passa de uma instituição para uma análise da tecnologia do poder, “uma análise genealógica que reconstitui toda uma rede de alianças, de comunicações, de pontos de apoio. Logo, primeiro princípio metodológico, passar por fora da instituição para substituí-la pelo ponto de vista global da tecnologia de poder”¹⁹⁴.

b. *Em relação à função*. Substitui o ponto de vista da “função” das instituições para o das “estratégias e táticas”.

c. *Em relação ao objeto*. Recusa-se a adotar um objeto já pronto, assim como fez com a loucura, para recolocá-lo do ponto de vista da constituição dos campos, domínios e objetos de saber.

É esse deslocamento que Foucault deseja fazer em relação ao Estado, valendo-se da governamentalidade: “Será que é possível repor o Estado moderno numa tecnologia geral de poder que teria possibilitado suas mutações, seu desenvolvimento, seu funcionamento? Será que se pode falar de algo como uma ‘governamentalidade’, que seria para o Estado o que as técnicas de segregação eram para a psiquiatria, o que as técnicas da disciplina eram para o sistema penal, o que a biopolítica era para as instituições médicas? Eis um pouco o objeto [deste curso].”¹⁹⁵

3.4.2. *Elementos para uma história da noção de “governo”*

¹⁹³ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 156

¹⁹⁴ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 157

¹⁹⁵ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 162

A fim de alcançar seus objetivos, Foucault oferece alguns elementos históricos que abarcam a noção de governo antes do seu sentido político. Sua história do governo tem início referindo-se primeiramente a um dicionário histórico da língua francesa dos séculos IX ao XV de Frédéric Goderfroy. Deste texto, o autor recolhe aproximadamente nove referências sobre o sentido da palavra “governo”, explicitando assim a grande massa de significados que esse termo arranja. Resumidamente, o primeiro significado para governo refere-se ao sentido material, físico, espacial, como dirigir, conduzir alguém. Outro sentido também material refere-se ao de assegurar a subsistência de alguém, o alimento. Um terceiro significado de governo aparece como tirar a subsistência de alguma coisa. Existe também o sentido moral, governar no sentido espiritual, do governo das almas, sentido clássico que segundo Foucault perdura por muito tempo. Governo também significa “impor um regime a alguém”, no sentido médico, governa-se o doente. Também se pode dizer que o governo refere-se à conduta moral propriamente dita, como também à relação entre indivíduos, relações de mando e de chefia. Governo também é uma relação verbal, no sentido de “falar com alguém”, refere-se ainda ao comércio sexual ou a um processo de circulação e troca de produtos. Sobre esse conjunto de significados, Foucault não deixa de observar: “tudo isso é uma referência ao mesmo tempo empírica, não-científica, feita com dicionários e remissões diversas”¹⁹⁶.

Entretanto, entre todos os sentidos que o termo “governo” reúne, ele não possui antes do século XVI um sentido político, ou seja, sua significação não corresponde ao governo de um Estado ou de algum território, mas sempre se refere ao governo de indivíduos: “Quem é governado são sempre pessoas, são homens, indivíduos ou coletividades. Quando se fala da cidade que se governa, que se governa com base nos tecidos, quer dizer que as pessoas tiram sua subsistência, seu alimento, seus recursos, sua riqueza, dos tecidos. Não é portanto a cidade como estrutura política, mas as pessoas, indivíduos ou coletividade. Os homens é que são governados.”¹⁹⁷

3.4.3. A metáfora do leme, do timoneiro, do piloto e Édipo rei

É nessa conjunção que vemos inscrita a segunda ocorrência da “metáfora da navegação” no curso *Segurança, Território, População*. O tema aparece como forma do autor distinguir o problema do governo dos homens e o governo político da cidade e afirmar sua tese de que “a ideia de que homens são governáveis é uma ideia que certamente não é grega e que não é, tampouco (...) uma ideia romana.”¹⁹⁸. Este conteúdo permite ao autor o desenvolvimento da noção de “poder pastoral”.

Ao invocar a imagem do piloto do navio, Foucault articula-o ao personagem de Édipo, afastando-o daquelas análises realizadas por Freud, Deleuze e Guattari as voltas da psicanálise. Em Foucault, a peça de Sófocles não se reduz ao ato incestuoso, mas conta uma trama entre poder e saber na medida em que a verdade não tem uma essência única e serena,

¹⁹⁶ FOUCAULT, M. *Op.cit.*, p. 164

¹⁹⁷ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 164

¹⁹⁸ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 165

mas determina-se a partir de práticas que produzem saberes que são constituídos como verdadeiros, saberes que articulam-se ao exercício político. É o que podemos ler na II Conferência de *A Verdade e as Formas Jurídicas*: “um problema como este me atrai muito e que eu também me sinto tentado a pesquisar, por trás do que se pretende que seja a história de Édipo, alguma coisa que tem a ver não com a história indefinida, sempre recomeçada, do nosso desejo e do nosso inconsciente, mas com a história de um poder, um poder político.”¹⁹⁹ A tragédia grega também é apreciada em outras situações: em 1971 no curso *A Vontade de Saber*; em *O saber de Édipo*, série de conferências dada em Buffalo em 1972; em *Do governo dos vivos* (1980); *Mal faire, dire vrai: Fonction de l'aveu en justice* (1981); e também no curso *O governo de si e dos outros* de 1983.

Em 78, o que importa ao autor desse tema é a relação entre o exercício do poder político e o governo do barco, ponto de oposição que o filósofo toma para então contar a história do governo dos homens, “uma ideia cuja origem deve ser buscada no Oriente, num Oriente pré-cristão primeiro, e no Oriente cristão depois. E isso sob duas formas: primeiramente, sob a forma da ideia e da organização de um poder de tipo pastoral, depois sob a forma da direção de consciência, da direção das almas.”²⁰⁰

Vejam os como o autor aborda o tema: “Claro, aparece com muita regularidade, pelo menos na literatura grega, a metáfora do leme, do timoneiro, do piloto, daquele que tem o leme, para designar a atividade daquele que está à frente da cidade e que tem, em relação a ela, certo número de encargos e de responsabilidades. Reportem-se simplesmente ao texto do *Édipo rei*.”²⁰¹ Conforme afirmam os editores do curso na nota 22, a passagem que o professor refere-se é o trecho em que se lê: “Meu rei, eu te disse e de novo te digo, / darei prova de loucura e de tolice, / se abandonasse a ti/ que, quando meu país penava na tempestade, / foste o vento que o guiou. Ah! Novamente, / se tu podes, leva-nos hoje a bom porto.”²⁰²

Foucault coloca Édipo e o tema da navegação ao lado da “metáfora do rei”, figura que deve ocupar-se da cidade como um piloto que governa seu barco, evitando assim os rochedos, livrando-se dos perigos das tempestades, tendo diligência para conduzi-lo em segurança até o porto. Na conferência de 1974 no Rio de Janeiro, o autor já havia realçado a metáfora do rei junto ao personagem de Édipo ao comentar sobre o título da peça: “E é característico que o título da peça de Sófocles não seja *Édipo*, o incestuoso, nem *Édipo*, o assassino de seu pai, mas *Édipo-Rei*.”²⁰³ A leitura foucaultiana observa em Sófocles que assim como o encargo do piloto refere-se ao navio e não aos marinheiros, o objeto do governo da figura do rei concentra-se na cidade e não sobre os homens. “O objeto do governo, aquilo sobre o que recai o ato de governar, não são os indivíduos. O capitão ou o piloto do navio não governa os marujos, governa o navio. É da mesma maneira que o rei governa a cidade, mas não os homens da cidade. A cidade em sua realidade substancial, em sua unidade, com sua

¹⁹⁹ FOUCAULT, M. *A Verdade e as Formas Jurídicas*, p. 30

²⁰⁰ FOUCAULT, M. *Segurança, Território, População*, p. 166

²⁰¹ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 165

²⁰² FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 178

²⁰³ FOUCAULT, M. *A Verdade e as Formas Jurídicas*, p. 41

sobrevivência possível ou seu desaparecimento eventual, isso é que é o objeto do governo, o alvo do governo. Os homens, de seu lado, só são governados indiretamente, na medida em que também estão embarcados no navio. E é por intermédio, por meio do embarque no navio, que os homens se acham governados. Mas não são os homens que são diretamente governados por aqueles que está à frente da cidade.”²⁰⁴

A relação entre o governo da *pólis* e a metáfora do barco é tema constante na literatura grega, o que pode ser compreendido como uma experiência religiosa que o povo grego experimentou em relação ao mar, como afirmam Marcel Detienne e J. Pierre Vernant em *Métis- As astúcias da inteligência*. Segundo os historiadores da Grécia Antiga, “dois pares de potência” representam essas forças: “de um lado, o par *Póntos* e *Póros* estritamente confinado ao mundo marinho; de outro, o par formado por *Týkhe* e *Kairós*, de uma extensão maior, mais fortemente implantado no domínio da navegação.”²⁰⁵

E o que representam estas potências? Engendrado junto com *Ouranós* por *Gaia* sem que essa precisasse unir-se a mais ninguém, *Póntos* é “a água, todas as águas, e mais exatamente a Onda do Mar, palavra que em grego é masculina. (...) e também constitui uma força divina, à qual pode se prestar um culto. A partir daí, surgem relatos de outro tipo, histórias violentas e dramáticas.”²⁰⁶ Ao lado de metáforas que caracterizam a natureza instável de *Póntos*, encontra-se *póros*, o caminho, o trajeto que o piloto deve abrir em *Póntos*. Representam essa tensão as histórias de Ulisses assim como os Argonautas. O outro par de potências, *Týkhe* e *Kairós*, complementam a esfera da navegação: “No pensamento grego arcaico, *Týkhe* aparece como uma potência ambivalente e ambígua. Filha de *Oceano* e de *Tétis*, divindade marinha e irmã de *Métis*, *Týkhe*, à imagem do mar, significa a mudança e a imobilidade. Mais precisamente – e esta é sua face negativa- *Týkhe* define todo um aspecto da condição humana, por meio das representações convergentes do indivíduo, balançado pelas ondas, girando ao sopro dos ventos (...) é a *Týkhe* que toma o leme na mão e conduz firmemente a nau para o porto. (...) Em *Týkhe*, o futuro impenetrável encontra o campo dos possíveis. Neste ponto, a potência marinha transborda o campo da navegação: *Týkhe* torna-se exemplo de toda forma de ação humana”²⁰⁷. Associado a essa potência, seu duplo, *Kairós*, a ocasião, potência que intensifica a *Týkhe* ao oferecer o momento certo da partida, a ocasião de lançar-se ao mar. Sendo assim, a inteligência do piloto encontra-se na capacidade de descobrir, antecipar, prever as ciladas do mar, “*Týkhe* e *Kairós* acusam ambos um traço essencial da navegação: a necessária cumplicidade do piloto e do elemento marinho.”²⁰⁸

Na tragédia de Sófocles o que caracteriza o jogo da pesquisa da verdade, isto é, o procedimento jurídico presidido por Édipo que recorre desde o deus até o escravo de Corinto, aos olhos de Foucault, é a *tekhnê*, um saber próprio do exercício do poder político, saber e poder que configuram o que o filósofo compreende em um sentido bastante particular por

²⁰⁴ FOUCAULT, M. *Segurança, Território, População*, p. 165-6

²⁰⁵ DETIENNE, M; VERNANT, J.-P. *Métis- As astúcias da inteligência*. Trad. Filomena Hirata. SP: Odysseus Editora, 2008, p. 197

²⁰⁶ VERNANT, J.-P. *O universo, os deuses, os homens*, p.20

²⁰⁷ DETIENNE, M; VERNANT, J.-P. *Op. cit.*, p. 200

²⁰⁸ DETIENNE, M; VERNANT, J.-P. *Op. cit.*, p. 202

“tirano”²⁰⁹, ideia desenvolvida em outros textos que se referem ao saber edipiano, mas que não aparece no curso de 78. Vejamos o que afirma o autor em *Mal faire, dire vrai* ao referir-se à *tekhnê* edipiana: “É uma arte de descobrir, por meio dos indícios, os acontecimentos. [Mais] precisamente, tem-se aí uma arte, *teknê*, que é aparente – o texto de Sófocles o diz bem – a dois outros *tekn[ai]* do mesmo tipo, a medicina e a arte da navegação (a uma retomada para a navegação, a duas para a medicina, o texto de Sófocles relata a *tecknê* edipiana a estas duas outras artes). Esta trilogia- a arte de governar, a arte de curar, a arte de navegar -, esta trilogia, vocês [o] sabem, vai ser absolutamente fundamental em todo pensamento, na temática do pensamento político, até praticamente os séculos XVII e XVIII no Ocidente. Trilogia clássica, que na época de Sófocles compara o chefe político ao médico e ao piloto, e mostra como consequência que há um saber próprio ao exercício do poder político [e] este saber não pode se resumir nem mesmo se apoiar realmente sobre o que foi dito profeticamente pelos videntes ou pelos deuses.”²¹⁰

A trilogia de que nos fala Foucault, a arte de governar, curar e navegar, também aparece em Platão, tema apreciado na aula de 15 de fevereiro como forma de reafirmar a inexistência de um pensamento grego em torno da ideia do governo dos homens, tal como se caracterizou na figura do pastor no Oriente.

De Platão, o autor realça o mito do *Político*, o mundo dos homens abandonados pelos deuses e que por essa condição tiveram de inventar a *política*, forma indireta pela qual os deuses auxilia-os a guiarem-se uns aos outros – agora o destino dos homens não está mais nas mãos dos deuses, mas em suas próprias mãos: “Quando se completou o tempo determinado a todas as coisas, e chegada a hora em que deveria produzir-se a mudança, esta raça nascida da terra desapareceu por completo, havendo cada alma completado o seu ciclo de nascimentos e voltado à terra tantas vezes como sementes quantas determinara a sua própria lei. Então o *piloto do Universo*, abandonando, por assim dizer, o *leme*, voltou a encerrar-se em seu posto de observação; e o mundo levado pela sua tendência e pelo seu destino natural, moveu-se em sentido contrário.”²¹¹ Platão recorre ao paradigma da tecedura então, afim de explicitar o que compreende pelo exercício político: “Pois que demos o nome de política à arte que se ocupa da *pólis*, daremos, da mesma forma a esta nova arte que se ocupa especialmente das vestimentas, atendendo ao seu objeto, o nome de arte vestimentária. Não

²⁰⁹ FOUCAULT, M. *A Verdade e as formas jurídicas*, p. 46: “Sua vontade será a lei da cidade. É por isto que no momento em que se inicia sua queda o coro do povo reprovará Édipo por ter desprezado a *diké*, a justiça. É preciso, portanto, reconhecer em Édipo um personagem historicamente bem definido, assinalado, catalogado, caracterizado pelo pensamento grego do século V: o tirano.”

²¹⁰ FOUCAULT, M. *Mal faire, dire vrai : Fonction de l'aveu en justice*, p. 66 : “C’est un art de découvrir, à travers les indices, les événements. [Plus] précisément, on a là un art, *teknê*, qui est aparente – le texte de Sophocle le dit bien- à deux autres *tekn[ai]* du même type, la médecine et l’art de la navigation (à une reprise pour la navigation, à deux pour la médecine, le texte de Sophocle rapporte la *teknê* œdipienne à ces deux autres arts). Cette trilogie –l’art de gouverner, l’art de guérir, l’art de naviguer-, cette trilogie, vous [le] savez, va être absolument fondamentale dans toute la pensée, dans la thématique de la pensée politique jusque, pratiquement, au XVII^e ou XVIII^e siècle en Occident. Trilogie classique, qui à l’époque de Sophocle assimile le chef politique au médecin et au pilote, et montre par conséquent qu’il y a un savoir propre à l’exercice du pouvoir politique [et] que ce savoir ne peut pas se résumer ni même s’appuyer réellement sur ce qui a été dit prophétiquement par les devins ou par les dieux.” (tradução nossa)

²¹¹ PLATÃO, *Político*, 272 e - grifo nosso.

podemos dizer, então, que a tecedura, na medida em que ela é a parte mais importante na confecção da vestimenta, em nada se distingue da arte vestimentária, a não ser pelo nome, da mesma forma como a arte real só difere em nome da arte política?”²¹²

O exercício da política nesse diálogo assemelha-se ao modelo da tecelagem na medida em que ambos só se desenvolvem a partir de uma série de atividades secundárias ou preparatórias: para tecer é necessário tosquiar a lã, prepará-la, da mesma forma que a arte política depende das situações de guerra, das sentenças nos tribunais e da persuasão nas assembleias pela arte da retórica. Vejamos como Foucault compreende essa analogia: “O que vai ser então a atividade política propriamente dita, a essência do político, o homem político ou a ação do homem político? Vai ser ligar, como o tecelão liga a urdidura e a trama. O homem político liga entre si os elementos, os bons elementos que foram formados pela educação, vai ligar as virtudes, as diferentes formas de virtude que são distintas umas das outras e, às vezes, até opostas umas às outras, vai tecer e ligar entre si os temperamentos opostos, por exemplo os homens fogosos e os homens moderados, e vai tecê-los com a lançadeira de uma opinião comum que os homens compartilham. A arte do rei não é portanto, de maneira nenhuma, a arte do pastor, é a arte do tecelão, é uma arte que consiste em juntar as existências, eu cito, ‘numa comunidade que se baseia na concórdia e na amizade’. Assim, o tecelão político, o político tecelão forma com sua arte específica, bem diferente de todas as outras, o mais magnífico de todos os tecidos, e ‘toda a população do Estado, escravos e homens livres, vê-se envolvida nas dobras desse tecido magnífico’, diz ainda Platão. E é assim que se é levado a toda a felicidade que pode caber a um Estado. Creio que temos aí, nesse texto, a rejeição do tema do pastorado.”²¹³

3.4.4. A metáfora do pastor

E o que significa, portanto, a noção de “poder pastoral”? Voltemo-nos para a sequência da aula de 8 de fevereiro e vejamos como o autor introduz aqui essa ideia. Em oposição à metáfora do timoneiro e a do tecelão, Foucault insere a metáfora do pastor, “metáfora rara” no pensamento grego²¹⁴ e de intensa presença no Oriente mediterrâneo, isto é, no Egito, na Assíria, na Mesopotâmia, nas monarquias babilônicas e principalmente entre os hebreus.

O tema do pastor aparece como uma ideia e organização específica de um tipo de poder que também é religioso. A figura do pastor, algumas vezes, é associada sacramentalmente à figura do rei, do chefe ou do deus. Foucault oferece-nos alguns exemplos: no Egito, o faraó no momento de sua coroação recebia o cajado e o título de pastor. Entre os monarcas babilônicos era usual o título de pastor. Também no Egito, o deus Rá é aclamado como deus pastor dos homens, da mesma forma que assim também era chamado o deus na Assíria. Entretanto, é a temática do pastor entre os hebreus que se intensificou e se

²¹² PLATÃO, *Op. cit.*, 280 a

²¹³ FOUCAULT, M. *Segurança, Território, População*, p. 194- Isso não significa afirmar que Platão eliminou o tema do pastorado, ao contrário, o ateniense subordina-o ao poder político.

²¹⁴ Cf. FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 185

desenvolveu sob a forma de um pastorado cristão que caracterizou profundamente os mecanismos de poder no Ocidente.

E de que maneira se caracteriza o poder pastoral? A primeira especificidade refere-se à ausência de território, isto é, por definição o poder pastoral tem como objeto de governo o rebanho em seu movimento, em seu deslocamento de um ponto ao outro. Distintamente dos deuses gregos que são territoriais, deuses intramuros, o deus hebraico caminha com seu povo, manifesta fortemente sua presença principalmente quando este se encontra errante, pois ele é o guia que aponta os melhores pastos, características que se opõem ao modelo de poder que se exerce na unidade da *pólis*, já que o poder do pastor “se exerce sobre uma multiplicidade em movimento.”²¹⁵

A segunda característica do poder pastoral está no fato de que esse é um “poder de benfazejo”, isto é, caritativo, benévolo, generoso, que tem como objetivo proporcionar o bem. Mas esta não seria uma característica universal de qualquer forma de poder? Para Foucault não, uma vez que para os gregos ou romanos a promoção do bem não constitui um fim único, mas um entre tantos outros objetivos, como por exemplo, a conquista de riquezas, escravos, territórios etc. O poder pastoral tem um objetivo definido: a salvação do rebanho. Por salvação devemos compreender a garantia da subsistência, o alimento. O pastor é aquele que cuida do rebanho, que garante a todos o seu sustento, que busca fazer o bem para todos, imagem representada por Moisés, o escolhido por Deus em virtude de seu zelo para com seu rebanho quando ainda estava no Egito. A tarefa do pastor funda-se no dever, em sua tarefa intransferível de zelo pelo rebanho. E no que concerne zelar? Zelar tem o sentido de vigilância, dever de vigiar, pois sua missão é um fardo, sua função é preocupar-se com os outros e não consigo mesmo, poder do tipo oblativo. “Todas as dimensões de terror e de força ou de violência temível, todos esses poderes inquietantes que fazem os homens tremer diante do poder dos reis e dos deuses, pois bem, tudo isso se apaga quando se trata do pastor, seja ele o rei-pastor ou o deus-pastor.”²¹⁶

O terceiro traço diz respeito ao “paradoxo do pastor”, isto é, o poder pastoral é um tipo de poder individualizante, pois ele só pode ocupar-se do rebanho, do todo, na medida em que nenhum indivíduo possa escapar-lhe. O pastor deve vigiar *todos e cada um, omnes et singulatim*, expressão que serve de título para Foucault em uma conferência de 1979. Esse traço individualizante é o que Foucault observa como questão central para bem entender o problema das técnicas de poder no pastorado cristão assim como nas tecnologias modernas de vigilância da população.

Por fim, a aula encerra-se com a observação de que o poder pastoral foi introduzido no Ocidente pela Igreja cristã que introduziu no “coração” do Império Romano os seus mecanismos próprios que até então eram desconhecidos por outras civilizações: “o homem ocidental aprendeu durante milênios o que nenhum grego sem dúvida jamais teria aceitado admitir, aprendeu durante milênios a se considerar uma ovelha entre as ovelhas.

²¹⁵ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 169

²¹⁶ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 172

Durante milênios, ele aprendeu a pedir sua salvação a um pastor que se sacrifica por ele. A forma de poder mais estranha e mais característica do Ocidente, aquela que também viria a ter fortuna mais vasta e duradoura, creio que não nasceu nas estepes nem nas cidades. Ela nasceu no âmbito do homem de natureza, não nasceu no âmbito dos primeiros impérios. Essa forma de poder tão característica do Ocidente, tão única, creio, em toda a história das civilizações, nasceu, ou pelo menos inspirou seu modelo no pastoreio, na política considerada assunto de pastoreio.”²¹⁷

3.5. Breves considerações

Ao encerrar o comentário sobre as duas aulas em que se situam o tema da nau, deveríamos nos perguntar - Qual é o proveito que podemos tirar ao destacar o navio no curso de 1978? Tracemos alguns pontos de reflexão ainda que provisórios.

Primeiro, o tema da navegação apreciado nesse estudo pode nos ajudar a compreender a relação de Foucault com a Antiguidade clássica? Muitos estudiosos de Foucault destacam a forte presença da Antiguidade no que chamam de terceiro momento da produção intelectual do autor. Porém esse conteúdo não aparece em outro momento de pesquisa do autor? A diferença entre os conteúdos publicados em vida dos póstumos é uma das formas de caracterizar o modo como o pensamento de Foucault foi e ainda é recebido por seus leitores. Se considerarmos apenas a sequência dos livros publicados pelo autor perceberemos um hiato no que diz respeito à Antiguidade, aparecendo apenas em seus últimos livros. Todavia, ao voltarmos para os cursos ministrados no *Collège de France*, observando toda complexidade da composição desse conteúdo, notamos que o cenário grego marca presença na pesquisa do autor francês de maneira intensa já na genealogia do poder, seja a partir do navio de Édipo ou do navio de Platão, por exemplo. Segundo o professor Marcio Alves da Fonseca, “o movimento de composição e de recepção do pensamento de Foucault continua ativo. Errante, como ele próprio se pretendia. A partir deste movimento incessante, o conhecimento que seus leitores logram constituir a seu respeito é marcadamente provisório. Não são poucas as regiões deste pensamento que cada uma das vagas acima referidas permitiu – e por certo ainda permitirá – virem à tona.”²¹⁸

A segunda observação diz respeito ao método de pesquisa de Foucault: sua filosofia ocupa-se da busca pela verdade, mas não da verdade como essência metafísica, mas enquanto invenção histórica de uma determinada sociedade, ideia que tem suas raízes em Nietzsche. Em *Foucault, simplesmente* lemos que o autor investiga a produção de saberes constituídos como verdadeiros e sua articulação com o poder de dois modos, interno e externo: “Essa investigação histórica- mostra-nos Foucault- pode ser elaborada de modo direto e interno, isto é, percorrendo, por dentro, a própria trajetória da constituição dos saberes (é esse, por exemplo, o procedimento empregado em *As palavras e as coisas*, de 1966). Mas pode-se também realizá-la desde uma perspectiva externa aos saberes, isto é, retrazendo não

²¹⁷ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 174

²¹⁸ FONSECA, M. A. “Foucault, leitor assíduo da tragédia”. *Revista Cult*, n.191

seu próprio desenvolvimento, mas tomando como ponto de partida determinadas práticas sociais que, historicamente, engendraram saberes considerados verdadeiros.”²¹⁹ Não nos seria Édipo, o timoneiro, um dos personagens que pode nos representar este procedimento de pesquisa pelo lado *externo* do saber?

²¹⁹ MUCHAIL, S. T. “De práticas sociais à produção de saberes”. *Foucault, simplesmente*, p. 74

4. A NAU E O SUJEITO DE CONDUTA; A NAU E O CUIDADO DE SI E A PARRHÉSIA; A NAU E A GENEALOGIA DA ÉTICA; O USO DA METÁFORA DA NAVEGAÇÃO NOS ANOS OITENTA

Sócrates: *E se estivesses em um navio no mar? Pensarias em como mover a cana do leme rumo ao centro da embarcação ou em direção contrária, e na ignorância ficares confuso, ou confiarias essa tarefa ao timoneiro e permanecerias quieto?*

Alcibiades: *Eu deixaria isso a cargo do timoneiro.*

PLATÃO²²⁰

São também frequentes, nas cidades marítimas, a mudança e a corrupção dos costumes, pois os idiomas e comércios estranhos não importam unicamente mercadorias e palavras, mas também costumes, que tiram estabilidade às instituições dessas cidades. Os próprios habitantes são pouco afeitos aos seus lares; suas esperanças e pensamentos os arrastam para longe, e, quando o corpo descansa, vaga errante o espírito. Não foi outra a principal causa da decadência de Cartago e de Corinto senão essa vida errante, essa dispersão dos cidadãos, aos quais a ânsia de navegar e de enriquecer fez abandonar o cultivo dos campos e o prazer das armas. A proximidade do mar, com suas importações ou suas vitórias, facilita ao vício dessas cidades todas as seduções funestas, e o encanto dos sítios marítimos parece convidar à preguiça e ao fausto e a todas as corrupções enervadoras do ócio.

CÍCERO²²¹

Se fosse possível atingir o porto da Filosofia – único ponto de acesso à região e à terra firme da vida feliz-, numa caminhada exclusivamente dirigida pela razão e conduzida pela vontade, talvez não fosse temerário afirmar, ó magnânimo e ilustre Teodoro, que o número dos homens a lá chegar seria ainda mais diminuto do que aqueles que atualmente aportam a esse porto, já tão raros e escassos se apresentam eles.

SANTOAGOSTINHO²²²

A natureza me ensina, também, por esses sentimentos de dor, fome, sede, etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que além disso, lhe estou conjugado muito estritamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo.

DESCARTES²²³

4.1. Terceiro ponto de ancoragem: A *Hermenêutica do Sujeito* (1982)

Por fim, aproamos ao terceiro e último uso da metáfora da navegação que destacamos do conjunto da obra de Foucault neste estudo. Em *A Hermenêutica do Sujeito* (1982), o uso do tema náutico aparece em meio a um conjunto de análises sobre a formação do sujeito ético. A arte da navegação e a técnica da pilotagem são agora peças de uma

²²⁰ PLATÃO, *Alcibiades*, 117d.

²²¹ CÍCERO. *Da República*. Col. Os Pensadores, II, iv.

²²² SANTO AGOSTINHO, *A vida feliz*, I, i.

²²³ DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. Col. Os Pensadores. VI, 25, p. 136

genealogia da ética, matriz filosófica distinta daquela desenvolvida pelo autor em *História da Loucura* ou *Segurança, Território, População*.

A metáfora náutica no curso de 1982 é um tema disperso ao longo das aulas, ela aparece em três situações de modo que é articulado em cada uma delas a uma diferente noção. A primeira ocorrência acha-se na aula de 17 de fevereiro, quando o filósofo a utiliza para explicar a noção de *conversão a si*; a segunda referência está na aula de 24 de fevereiro e é associada à noção de *logos boethós*; e finalmente, na aula de 10 de março, a metáfora é retomada a fim de desenvolver a noção de *parrhésia*. Entretanto, é na aula de 17 de fevereiro que podemos encontrar uma análise um pouco mais longa da metáfora, enquanto o tema em outras situações limita-se a poucas linhas. Abordaremos neste capítulo os usos que o autor faz desta metáfora para explicar distintas noções.

4.2. Sobre o Curso de 1982

A partir do curso de 1982 vemos o desdobramento de um novo momento na trajetória filosófica do autor francês, aquilo que alguns comentadores chamam de “o último Foucault”²²⁴. Esse novo rumo assumido em suas pesquisas na década de oitenta é caracterizado por um conjunto de análises sobre a formação do sujeito ético na antiguidade greco-latina. Todavia, o retorno à antiguidade não é inédito, a novidade de *A Hermenêutica do Sujeito* encontra-se em seu campo teórico, no estudo dos *exercícios de si*²²⁵.

A Hermenêutica do Sujeito baliza uma mudança no pensamento do autor cujo interesse não está mais em uma *genealogia do poder*, como em suas obras precedentes, mas em uma *problematização* do sujeito a partir de exercícios de si sobre si mesmo, exercícios de autoformação do sujeito. Todavia, isso não significa que o *governo dos outros* desapareceu das pesquisas de Foucault, ao contrário, ele é rearticulado ao *governo de si*²²⁶.

Em sua última entrevista, publicada três dias após sua morte, podemos ler como Foucault explica essa mudança em sua pesquisa, desde a publicação do livro de 1976 até os seus últimos cursos no *Collège de France*: “É verdade que quando escrevi o primeiro volume

²²⁴ Cf. VEYNE, P. “Le dernier Foucault et sa morale”. In: *Critique*, Paris, Vol. XLIL, n° 471-472, p. 933-941, 1985.

²²⁵ Cf. GROS, F. “Situação do curso”. In: *A Hermenêutica do Sujeito*, p. 457

²²⁶ Cf. PRADEAU, J.-F. “Le sujet ancien d’une politique moderne. Sur la subjectivation et l’éthique anciennes dans les Dits et écrits de Michel Foucault”. in: *Lectures de Michel Foucault*. v.3. Sur les Dits et écrits. Lyon: ENS Éditions, 2003: « Car Foucault n’entend pas alors s’en tenir à l’examen de cette esthétisme de l’existence, mais, via la lecture des Anciens et particulièrement de l’*Acibiade* de Platon em 1981 e 1982, il dit souhaiter montrer comment ler apport à soi est, chez les Anciens, indissociable d’un rapport politique aux autres. De sorte que la réflexion sur la subjectivation doit donner lieu aussi bien à des développements éthique que politiques, en mettant au jour les techniques qui déterminent le rapport à soi et aux autres. C’est l’examen du souci de soi qui lui permet de montrer comment la subjectivation est défini par Platon comme un dispositif triple d’attention et de maîtrise : à l’égard de soi, des autres et du monde. La lecture de l’*Alcibiade* permet de mettre en évidence ce que Foucault nomme un ‘cercle du soi’, qui lie le souci de soi à la connaissance du monde et au gouvernement des autres, un cercle où la politique se trouve impliquée dans le rapport à soi. Il y a là, si l’on peut dire, un pli politique de l’éthique qui inscrit le rapport aux autres au cœur de la constitution de soi-même comme sujet. »

da *História da Sexualidade*, há sete ou oito anos, tinha totalmente a intenção de escrever estudos de história sobre a sexualidade a partir do século XVI, e de analisar o futuro desse saber até o século XIX. Porém, ao fazer esse trabalho me dei conta de que isso não funcionava; permanecia um problema importante: por que fizemos da sexualidade uma experiência moral? Então me fechei, abandonei os trabalhos que havia feito sobre o século XVIII e voltei para trás. (...) Vocês me dirão: foi pura distração da sua parte no início, ou havia um desejo secreto que você havia escondido e que, no final, revelou? Não sei quase nada sobre isso. Confesso que nem quero saber.”²²⁷

O curso dedicado “à formação do tema da hermenêutica de si”²²⁸ traz a tona a filosofia de Platão, Sêneca, Epicteto, Plutarco, Marco Aurélio, Epicuro, entre outros. As aulas se desenvolvem por meio de um *jogo* entre a leitura dos textos originais e comentários literais, o que confere um estilo próprio ao curso. Todavia, estes textos não compõem instrumentos de uma história da filosofia antiga, assim como *História da Loucura* não é uma história da psiquiatria. No entanto, como afirma F. Gros, o professor utiliza-se dos textos antigos como forma “de inscrevê-los no interior de uma visão de conjunto sempre em movimento”²²⁹, “Foucault, em matéria de filosofia helenística e romana não pretende trabalhar como historiador. Faz genealogia.”²³⁰

Em uma entrevista publicada no *Le Monde* em julho de 1984, Foucault é questionado se o seu trabalho “não se trata no fundo de uma *genealogia da moral*”, o que responde: “Não fosse a solenidade do título e a marca grandiosa que Nietzsche lhe imprimiu, eu diria que sim.”²³¹ Também podemos encontrar uma outra explicação, neste mesmo sentido, que o autor confere ao seu próprio trabalho em uma passagem “inédita” do manuscrito do curso de 82, transcrita por Frédéric Gros em *Situação do Curso*: “Assim, procurei explorar o que poderia ser uma genealogia do sujeito, mesmo sabendo que os historiadores preferem a história dos objetos e que os filósofos preferem o sujeito que não tem história. O que não impede de me sentir em parentesco empírico com o que chamamos de historiadores das ‘mentalidades’, e em dívida teórica para com um filósofo como Nietzsche, que colocou a questão da historicidade do sujeito.”²³²

O curso de 82, que tem o problema do sujeito como eixo central, organiza-se a partir de uma série de oposições, como por exemplo, *o cuidado de si e o conhecimento de si, o sujeito antigo e o sujeito moderno, saber de espiritualidade e saber de conhecimento*, etc²³³.

²²⁷ FOUCAULT, M. “O retorno da moral”. In: *Ética, sexualidade, política. Ditos e escritos*, v. p, 261.

²²⁸ FOUCAULT, M. “Resumo do curso”. In: *A Hermenêutica do Sujeito*, p. 443

²²⁹ GROS, F. “Situação do curso”. In: *A Hermenêutica do Sujeito*, p. 467

²³⁰ GROS, F. “Situação do curso”. In: *A Op. cit.*, p. 470

²³¹ FOUCAULT, M. “Uma Estética da Existência”. In: *Ética, sexualidade, política. Ditos e escritos*, v, p. 289

²³² Cf. GROS, F. “Situação do curso”. In: *A Hermenêutica do Sujeito*, p. 474

²³³ Cf. MUCHAIL, S. T.; FONSECA, M. A. “Editar Foucault”. In: *Foucault, mestre do cuidado*, nota 12, p. 16: “O texto de F. P. Adorno, por exemplo, que acabamos de mencionar [(*Le style su philosophe- Foucault et le dire-vrais*, Paris, Kimé, 1996)] reconstituiu estas oposições, muito particularmente em dois momentos de seu último capítulo, sob os títulos *Spiritualité et philosophie* e *Entre souci de soi et connaissance de soi* (p.119-130). No volume *Foucault et la philosophie antique*, resultado de um colóquio que se seguiu à publicação do livro, diferentes autores fazem referência a estas oposições. Leia-se, por exemplo, a retomada da denominação ‘saber

Estas oposições orientam o conteúdo das aulas em quatro momentos historicamente precisos: momento socrático-platônico (séculos V e IV a. C.); momento helenístico-romano (séculos I e II d. C.); momento do ascetismo cristão (séculos IV e V d. C.); e por fim, o que o autor chama por momento cartesiano (século XVII), período que “não se trata, de modo algum, de situar isso em uma data e localizá-lo, nem de individualizá-lo em torno de uma pessoa e somente uma”²³⁴, mas deve ser compreendido como um momento onde o acesso à verdade não exige mais a transformação do sujeito por ele mesmo. Entretanto, a maior parte das aulas deste curso é dedicada ao momento que Foucault considera a “idade de ouro” do *cuidado de si*, “um fenômeno cultural de conjunto, próprio da sociedade helenística e romana (...), um momento decisivo no qual se acha comprometido até mesmo nosso modo de ser de sujeito moderno.”²³⁵

4.3. Quadro Geral

4.3.1 Ponto de partida; o cuidado de si (*epiméleia heautoû*)

Fundada na Grécia antiga, a noção do *cuidado de si* (*epiméleia heautoû*) é o “ponto de partida”²³⁶ de *A Hermenêutica do Sujeito*. Entretanto, Foucault nos afirma que sua escolha “é um tanto paradoxal e sofisticada”²³⁷, já que a historiografia da filosofia estabeleceu uma “história artificial”²³⁸ que privilegiou o imperativo *conhece-te a ti mesmo* (*gnôthi seautón*). O objetivo do autor ao partir desta noção é “recolocar o *gnôthi seautón* ao lado, ou mesmo no contexto e apoiado sobre o que os gregos chamaram cuidado de si (*epiméleia heautoû*).”²³⁹ Logo, é a partir deste primeiro ponto de oposição que vemos o desenvolvimento do curso de 1982.

Foucault também ressalta que o conteúdo de que se refere ao falar sobre o *cuidado de si* distancia-se daquele compreendido por nossa atualidade. Se aos nossos ouvidos *cuidar de si* soa como uma espécie de “desafio”, “ruptura ética”, “dandismo moral”, ou então “expressão um pouco melancólica e triste”, o preceito délfico tem “em todo pensamento antigo, seja em Sócrates, seja em Gregório de Nissa, (...) sempre um sentido positivo, jamais negativo. Ademais – paradoxo suplementar – é a partir dessa injunção de ‘ocupar-se consigo mesmo’ que se constituíram as mais austeras, as mais rigorosas, as mais restritivas morais, sem dúvida, que o Ocidente conheceu.”²⁴⁰

espiritual’ e ‘saber de conhecimento’ no ensaio de Thomas Bénatouïl, *Deux usages du stoïcisme*: Deleuze, Foucault (p.41). Ou ainda, a passagem onde Laurent Jaffro, no ensaio *Foucault et le stoïcisme- sur l’historiographie de L’herméneutique du sujet*, sistematiza em cinco pontos o conjunto de oposições que estruturam o Curso (p.69-70). Eis a lista, resumidamente: 1) oposição entre a concepção estoica de exercício e a concepção cartesiana de método; 2) oposição entre a ‘saber de espiritualidade’ e ‘saber de conhecimento’; 3) oposição entre exercício no sentido estoico e exercício no ascetismo cristão; 4) oposição entre exercício estoico do dizer-verdadeiro e o exercício cristão da confissão; 5) oposição entre exercício e sujeição à lei.”

²³⁴ FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*, p.26

²³⁵ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p 11

²³⁶ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 4

²³⁷ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 4

²³⁸ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 414

²³⁹ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 414

²⁴⁰ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p.14

4.3.2. O cuidado de si em Sócrates; momento socrático-platônico (séc. V e IV a.C.)

De preceito religioso inscrito no templo de Apolo para conceito filosófico, o *cuidado de si* é um tema que tem em Platão a sua primeira formulação teórica em torno da figura de Sócrates. Se ao longo das aulas do curso de 82, Foucault nos mostra a partir de recortes circunscritos historicamente as modificações e os deslocamentos que a noção do *cuidado de si* recebeu ao longo da história do pensamento, é o *Alcibíades* de Platão que serve ao autor francês como fio condutor de suas aulas, referência que caracteriza a noção em seu primeiro momento filosófico, *momento socrático-platônico*²⁴¹.

O diálogo de Platão tem como cenário o mundo dos jovens aristocratas atenienses, representado pelo personagem de Alcibíades. Este se encontra em uma idade crítica, pois está envelhecendo e a sua beleza não encanta mais os homens de Atenas. É nesse ambiente que Sócrates aborda Alcibíades: “Filho de Clíncias, julgo que deve surpreender-te o fato de eu, o primeiro a estar apaixonado por ti e o único que não desistiu de cortejar-te para depois te abandonar – e enquanto todos eles a ti importunavam com sua conversação- não dirigi a ti uma só palavra por todos esses anos. Para isso não houve causas humanas, tendo sido barrado por um certo *dáimon*, acerca de cujo poder terás informações mais tarde. Entretanto, como agora ele não barra mais, vim procurar-te, como constatas.”²⁴² No momento socrático-platônico, a noção do *cuidado de si* é caracterizada como uma função confiada pelo deus àquele que tem o dever de incitar aos seus concidadãos o *cuidado de si*, “Sócrates ouve o deus que o inspira dizer-lhe que pode agora dirigir a palavra a Alcibíades. É alguém que tem uma tarefa: transformar o privilégio de *status*, a primazia estatutária em governo dos outros. Fica claro no texto que é nesse momento que nasce a questão do cuidado de si.”²⁴³

Foucault contextualiza o aparecimento da noção do cuidado de si a partir de três questões que regularmente estão presentes nos diálogos platônicos: o exercício político, a pedagogia e a ignorância que se ignora. Entretanto, estas questões podem ser encontradas quase que continuamente na história do pensamento greco-romano até os séculos II-III d. C., mas com formulações e resoluções diferentes. A seguir, esquematizamos algumas características do *cuidado de si* no momento socrático-platônico. Em cada item, elegemos um fragmento do texto de Platão.

a. O cuidado de si e o exercício do poder

A primeira característica da noção do *cuidado de si* que podemos esquematizar faz uma crítica à autoridade conferida aos governantes de Atenas por um simples privilégio de nascimento. Esse é um tema comum em outras obras de Platão, como por exemplo, na *República*²⁴⁴. Todavia, em *Alcibíades*, o tema do *cuidado de si* provoca um deslocamento do

²⁴¹ Cf. MUCHAIL, S. T. “O cuidado de si – surgimento e marginalização”. In: Foucault, *mestre do cuidado*, p. 43

²⁴² PLATÃO. *Alcibíades*, 103a-b.

²⁴³ FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*, p. 32

²⁴⁴ Ao perseguir a metáfora náutica neste nosso estudo, consideremos a seguinte observação. Na *República* de Platão, a figura do *navio* inaugura uma série de imagens que se tornaram célebres na tradição filosófica, como a

problema político para o problema ético. Em Sócrates, a noção tem um objetivo específico, delineado, cuidar de si mesmo tem como finalidade o governo da *pólis*, o jovem deve cuidar de si para exercer efetivamente a sua função política na cidade. Foucault ressalta, porém, que o cuidado de si não é um privilégio, como a beleza ou a fortuna de Alcibíades, mas uma *condição* que transforma a posição estatutária em ação política, “entre privilégio e ação política, este é, portanto, o ponto de emergência da noção de cuidado de si.”²⁴⁵

SÓCRATES: Imagina agora, em um navio, um indivíduo livre para agir como bem lhe apraz, mas desprovido de inteligência e do conhecimento da arte da navegação. Fazes ideia do que necessariamente acontecerá a ele e aos marinheiros que compõem sua tripulação?

ALCIBÍADES: Faço. Todos parecerão.

SÓCRATES: Do mesmo modo, se falta virtude a um Estado, ou a qualquer cargo ou autoridade, o resultado será a má conduta.

ALCIBÍADES: Necessariamente.

SÓCRATES: Conclui-se que, se almejas a felicidade, não é poder tirânico, meu nobre Alcibíades, que deves assegurar para ti ou para o Estado, mas a virtude.

ALCIBÍADES: Essas são palavras verdadeiras.

SÓCRATES: E antes da aquisição da virtude, mais vale ser governado por alguém superior do que governar, o que se aplica tanto a homens quanto a meninos.²⁴⁶

b. O cuidado de si e a pedagogia

A segunda característica refere-se ao problema da educação ateniense, questão articulada de dois modos: em relação à falha escolar e à questão amorosa. A primeira diz respeito ao tutor de Alcibíades, Péricles, que foi incapaz de garantir uma educação séria ao jovem confiando-lhe a um escravo ignorante, Zópiro da Trácia. A segunda refere-se ao *éros* pelos rapazes, que não exerce uma função formadora, mas limita-se aos prazeres. Neste diálogo, Platão ao elaborar uma reflexão sobre a educação ateniense mostra sua desvantagem em relação àquela promovida pelos lacedemônios e pelos persas. “A necessidade do cuidado de si inscreve-se pois, não somente no interior do projeto político, como no interior do *déficit* pedagógico.”²⁴⁷

SÓCRATES: Bem, se estivesse pretendendo pilotar uma belonave em uma batalha, contentar-te-ias em ser o melhor piloto da tripulação? Ou, ainda que admitindo ser essa habilidade necessária, manterias o olhar nos teus efetivos adversários da luta e não em teus companheiros de luta, como fazes agora? Quanto a estes últimos, concedo que deverias superá-los a tal ponto que se

imagem do Sol ou da Caverna. A metáfora compara o navio à cidade e o governante ao bom timoneiro, cujo contexto aparece como crítica à democracia e defesa ao rei-filósofo. Um estudo mais detalhado sobre o tema, encontramos em: Cornelli, Gabriele, “Platão contra a corrente. A imagem do navio na República”, *Studia Philologica Valentina* 16 (2014), pp. 5-30. Assim tem início a descrição da imagem do navio na *República*, VI, 488a-b: “Imagine assim que estas coisas aconteçam em muitos navios ou em um só: um armador, maior e mais forte de todos aqueles embarcados no navio, mas surdo e de vista um tanto curta, e com conhecimentos de navegação da mesma forma limitados; os marinheiros lutam uns contra os outros para o comando do navio, acreditando que cada um deles devesse comandar, sem ter apreendido todavia qualquer arte de navegação, sem poder apresentar seu instrutor ou quando a teria aprendido.”

²⁴⁵ FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*, p. 35

²⁴⁶ PLATÃO. *Alcibíades*, 135a-b

²⁴⁷ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 35

contentariam em ser teus servís companheiros contra o inimigo e sequer sonhariam em competir contigo – isso, é claro, supondo que realmente viesses a te destacar mediante algum admirável proeza que fosse tanto digna de ti quanto do Estado.

ALCIBÍADES: Sim, decerto é o que penso fazer.

SÓCRATES: Assim, pensas que a ti convém plenamente contentar-te em ser melhor do que os soldados, descuidando quanto a vigiar os líderes inimigos, no intuito de mostrar-te melhor do que eles, planejando e praticando contra eles!

ALCIBÍADES: De quem estás falando, Sócrates?

SÓCRATES: Não sabes que nosso Estado, de tempos em tempos, guerreia contra os lacedemônios e contra o Grande Rei?

ALCIBÍADES: Dizes a verdade.

SÓCRATES: Assim, se planejas ser o chefe de nosso Estado, não seria correto pensar que se trata de competir com os reis da Lacedemônia e da Pérsia? ²⁴⁸

c. O cuidado de si e a juventude

Ainda relacionado ao problema da pedagogia e da política, o cuidado de si aparece como imperativo próprio da juventude. Em *Apologia de Sócrates*, o cuidado de si é um imperativo que se endereça a todos, jovens ou velhos devem ocupar-se consigo mesmo. Já em *Alcibíades*, o cuidado de si destina-se àqueles que saem das mãos dos pedagogos e ingressam na vida política. Cuidar de si mesmo “aparece como um momento necessário na formação do jovem.”²⁴⁹

SÓCRATES: Mas não podes desanimar. Se tivesses cinquenta anos quando o percebesses, seria para ti difícil esforçar-te para o teu aprimoramento, mas agora tens a idade certa para percebê-lo.

ALCIBÍADES: E no momento que o percebo, o que devo fazer, Sócrates?

SÓCRATES: Responde minhas perguntas, Alcibíades. Basta fazer isso, e com o favorecimento dos deuses – a confiarmos em minha divinação – e tu e eu ficaremos em melhor situação. ²⁵⁰

d. O cuidado de si e a ignorância que se ignora

Outro tema comum nos textos platônicos é a questão da ignorância. Sócrates é quem demonstra para Alcibíades que ele nada sabe, que seus instrutores falharam e que agora que está envelhecendo, não tem mais o mesmo prestígio de antes. Alcibíades acumula a “ignorância, ao mesmo tempo, das coisas que se deveria saber e a ignorância de si mesmo enquanto sequer se sabe que as ignora.”²⁵¹

SÓCRATES: Caramba, Alcibíades, em que estado deplorável te encontras! Chego a hesitar em designá-lo e descrevê-lo, mas, de qualquer forma, como estamos sós, vou fazê-lo. Meu bom amigo, estás unido a uma estupidez da pior espécie; dela és inculcado por tuas próprias palavras, pelo que sai de tua própria boca. Essa parece ser a razão de te precipitares na política antes de te educares. E não estás sozinho nesse estado, compartilhando-o com a maioria dos que administram nossos negócios públicos, salvo alguns poucos, entre os quais está talvez teu tutor Péricles. ²⁵²

²⁴⁸ PLATÃO. *Alcibíades*, 119d-120a

²⁴⁹ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 36

²⁵⁰ PLATÃO. *Alcibíades*, 127e

²⁵¹ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 42

²⁵² PLATÃO. *Alcibíades*, 118b-c

4.3.3. O cuidado de si depois de Sócrates; momento helenístico romano (séc. I e II d. C.)

As características que atravessam a noção do *cuidado de si* no momento socrático-platônico são modificadas e ampliadas no século I e II de nossa era, momento que Foucault considera como o “período do renascimento da cultura clássica do helenismo”²⁵³. Essas mudanças não são marcadas por rupturas bruscas, súbitas, pois uma evolução da noção já está presente no interior da obra de Platão. As condições em que o *cuidado de si* organiza-se no momento socrático-platônico desaparecem e tomam novas formas em todas aquelas filosofias cínicas, epicuristas, estoicas, filosofias que se apresentam como *arte de viver*. Vejamos como se dá essa transformação da noção no momento helenístico romano. Aqui, também incluímos em cada item algum excerto desta tradição filosófica.

a. O cuidado de si como coextensivo à vida

Se em *Alcíbiades*, o *cuidado de si* não se dá no *kairós*, no momento oportuno, mas em uma estação da vida, *hóra*, momento em que o jovem sai das mãos do mestre e ingressa à vida política, no momento helenístico romano o *cuidado de si* é tarefa para todas as fases da vida, é uma *arte de viver* que deve valer para todo percurso da existência. O *cuidado de si* desvencilha-se do problema pedagógico e de sua finalidade política. *Cuidar de si* não se dirige mais aos jovens ambiciosos de Atenas, mas agora se endereça a um grupo de homens maduros que se empenham sozinhos ou coletivamente à *prática de si*. No século I e II d. C., cuidar de si não se refere mais ao cuidado da cidade, mas é compreendido como labor que capacita o indivíduo com uma certa *armadura* (*paraskheue*), o que lhe permite suportar os infortúnios e desgraças que possam atingi-lo.

Por conseguinte, conforme a situação da República e o que a fortuna nos permitir, lançar-nos-emos a todo pano ou nos recolheremos em nós mesmos; mas, em todos os casos, nós nos moveremos sem nos deixarmos paralisar pelo temor. Aquele que assim proceder, esse será verdadeiramente homem: porque, sentindo-se envolvido pelos perigos e não ouvindo ao seu redor senão o fragor das armas e das prisões, evitará a destruição de sua virtude nos obstáculos, mas também não a esconderá: pois enterrar-se não é conservar-se.

Se não me engano, Cúrio Dentato dizia que ele preferia estar morto a viver morto: o pior dos males não é suprimir-se do número dos vivos, antes de morrer? Mas façamos assim: se pertencemos a um tempo no qual a vida política é difícil de ser praticada, tornemos mais ampla a parte do ócio e do estudo: como o marinheiro nas travessias perigosas, multipliquemos as escalas; e, sem esperar que os afazeres nos abandonem, desprendamo-nos deles espontaneamente.²⁵⁴

b. O cuidado de si e a medicina

²⁵³ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 75

²⁵⁴ SENÊCA. *Da tranquilidade da alma*. III, iv-v

Se em Platão²⁵⁵ o corpo possui uma natureza inferior à alma, entre os epicuristas e estoicos ocorre uma requalificação do problema do corpo ao aproximarem a prática filosófica à prática médica. Cuidar da alma é também cuidar do corpo, ou seja, o cuidado de si é concebido como atividade terapêutica. As escolas filosóficas neste momento são associadas à ideia de dispensários da alma, cuja “ação junto às almas é simetricamente análoga à do médico junto aos corpos.”²⁵⁶

Lembra-te de que fica tão mal estranhar que a figueira dê figos, como que o mundo dê os frutos de que é produtor. Igualmente ao médico e ao piloto fica mal estranharem que alguém tenha febre ou que um vento sobre contrário.²⁵⁷

c. O cuidado de si e a velhice

Outra modificação que ocorre no momento helenístico está na reavaliação da velhice. Na cultura grega, a velhice possui seu reconhecimento, representa experiência, mas não é desejada, pois também é sinal de fraqueza, são os jovens que governam e defendem a cidade. Uma vez que o cuidado de si é tarefa coextensiva à vida no período helenístico, então a velhice passa a ser compreendida como o coroamento, isto é, como a forma mais alta do *cuidado de si*. Surge aí uma nova compreensão ética da velhice, que transforma aquele imperativo dirigido aos jovens de Atenas.

O velho ao ser liberto dos desejos sexuais, das ambições políticas e ter adquirido toda experiência possível, é aquele que representa quem finalmente atingiu a si mesmo, reencontrou-se consigo mesmo e possui domínio e satisfação de si. A velhice não é entendida como termo da vida, nem mesmo como fase em que o homem se definha, mas é interpretada como meta positiva. A velhice torna-se finalidade, ela não é apenas real, mas também ideal. Deve-se viver para ser velho, pois assim como o velho não pode perder mais seu tempo em não cuidar de si, aquele que ainda não o é, deve organizar sua vida para sê-lo.

Devemos escolher um homem bom e tê-lo sempre diante dos olhos, para vivermos como se ele nos observasse e para fazermos tudo como se ele nos visse. Não é ao jovem que se deve considerar feliz e invejável, mas ao ancião que viveu uma bela vida. O jovem na flor da juventude é instável e é arrastado em todas as direções pela fortuna; pelo contrário, o velho ancorou na velhice como em um porto seguro e os bens que antes esperou cheio de ansiedade e de dúvida os possui agora cingidos com firme e agradecida lembrança.²⁵⁸

d. O cuidado de si e a questão quantitativa

²⁵⁵ Observamos que podemos encontrar em Platão a arte da navegação relacionada à arte de curar, como podemos ler em *Alcíades* (134e-135a-b), quando a metáfora da prática médica antecede à imagem do navio. Outra ocorrência que podemos assinalar está no *Político* (297e-299c), texto que serve à Foucault no curso de 78, onde também encontramos a arte médica articulada à metáfora da pilotagem e ao governo político.

²⁵⁶ FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*, p. 88

²⁵⁷ MARCO AURÉLIO. *Meditações*. Trad. Jaime Bruna. Col. Os Pensadores, VIII, xv.

²⁵⁸ EPICURO. *Antologia de textos*. “A ética”, IV. In: Col. Os Pensadores

Requalificado o problema da velhice, a cultura helenística-romana não limita a urgência do *cuidado de si* a um grupo etário, mas endereça a todos o imperativo do *cuidado de si*, jovens ou velhos devem cuidar de si. Todavia, essa prescrição não é percebida como lei geral, na verdade a universalização do *cuidado de si* é uma ficção, ocupar-se de si mesmo desde sempre pertenceu àqueles que podiam manter esse luxo. O *cuidado de si* é correlato ao tema do ócio (*otium*), e desde sua origem foi um “fenômeno sectário”²⁵⁹, modelou-se em práticas distintas, segregou-se em instituições, escolas, confrarias, fraternidades, seitas, grupos frequentemente fechados uns aos outros, implicando a exclusão dos demais.

Entretanto, não devemos compreender o *cuidado de si* neste momento filosófico como prática exclusiva da aristocracia. As *práticas de si* eram difundidas de modo que cada classe social as realizava de acordo com as suas possibilidades. Segundo Foucault, a sociedade dos primeiros séculos de nossa era é certamente mais cultivada do que a Europa do século XIX. As classes mais baixas, por exemplo, realizavam práticas fortemente ligadas à existência, como o culto de Ísis, cujos participantes impunham-se práticas de abstinência sexual e confissão dos pecados. Evidentemente, em polo oposto, estão as práticas mais sofisticadas, elaboradas, um movimento “da moda”²⁶⁰, cujas organizações eram algumas vezes apoiadas por uma espécie de “rede de amizades”²⁶¹.

Portanto, meu caro Paulino, aparta-te da multidão e, já bastante acossado pela duração de tua existência, não te afastes de um porto mais tranquilo. Pensa quantas vagas já te acometeram, quantas tempestades, de uma parte, já suportaste na vida particular, quantas, de outra, suscitaste contra ti na vida pública. Teu valor já foi suficientemente testado, em fatigantes e atormentadas provas, o teu valor: tenta ver o que pode realizar no ócio. A maior parte de tua vida, e certamente a melhor, foi dada à República, toma para ti um pouco de teu tempo.²⁶²

4.4. Aula de 17 de fevereiro de 1982; conversão a si e a metáfora da navegação

4.4.1. Novo conteúdo ao imperativo socrático; conversão a si

As transformações que ocorrem com a noção do *cuidado de si* no momento helenístico romano conferem ao imperativo socrático um novo conteúdo. Segundo Foucault, aparece uma nova noção subsequente ao “velho imperativo”²⁶³, a noção de *conversão a si*. A fim de explicar esta noção, que já aparece na aula de 10 de fevereiro, o professor inicia inventariando uma série de expressões da língua grega e latina: “*eph’heautòn epistréphein*”, “*eis heautòn anakhoreîn*”, “*ad se recurrere*”, “*ad se redire*”, “*in se recedere*”, “*se reducere*”

²⁵⁹ FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*, p. 102

²⁶⁰ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 103

²⁶¹ Cf. FOUCAULT, M. *História da Sexualidade. O cuidado de si*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1985, p. 59: “O cuidado de si aparece, portanto, intrinsecamente ligado a um ‘serviço de alma’ que comporta a possibilidade de um jogo de trocas com o outro e de um sistema de obrigações recíprocas.”

²⁶² SENÊCA. *Sobre a brevidade da vida*. XVIII, i-ii

²⁶³ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 221

in tutum” (“retornar a si”, “voltar a si”, “fazer retorno sobre si”, etc.)²⁶⁴. Deste conjunto de expressões, Foucault destaca dois elementos essenciais. Primeiro, em todas elas há a ideia de um movimento real do sujeito em relação a si mesmo, a ideia de um *deslocamento*, onde o sujeito deve deslocar-se em relação a ele mesmo, “deslocamento, trajetória, esforço, movimento.”²⁶⁵ Segundo, refere-se ao tema do *retorno*, um tema que para Foucault é “importante, difícil, pouco claro, ambíguo”²⁶⁶. *Retornar a si* trata-se da ideia de uma dobra, um circuito que o sujeito deve fazer sobre si mesmo.

4.4.2. A metáfora da navegação

Estes dois elementos centrais na ideia de *conversão a si*, deslocamento e retorno, fazem Foucault invocar “a título de observação um pouco à margem”²⁶⁷, a metáfora da navegação, uma “metáfora significativa”²⁶⁸ que comporta vários elementos. A metáfora abarca a ideia de um trajeto, de um deslocamento de um ponto ao outro. Este deslocamento implica uma meta, um objetivo, um ancoradouro, um porto, um lugar de segurança, isto é, o porto inicial, onde encontramos nossa casa, nossa pátria. Certamente, este é um tema odisseico, Ulisses é o “homem do retorno”²⁶⁹. Entretanto, o retorno possui um caráter ambíguo, o desejo do regresso confronta-se com os perigos e imprevistos do próprio trajeto. Na literatura e na mentalidade greco-romana, a arte da navegação “tal como aparece e se formula nos últimos séculos da era chamada pagã e nos primeiros séculos da era cristã, o eu surge, fundamentalmente, como a meta, o fim de uma trajetória incerta e eventualmente circular, que é a perigosa trajetória da vida.”²⁷⁰

A navegação também inclui a arte da pilotagem²⁷¹, técnica que sempre esteve refletida ao menos a outras três técnicas: a medicina e a arte de curar; o governo político e a condução dos outros; o governo e a direção de si. São imagens que representam uma *tékhne*, um tipo de saber que também é arte, um saber que reconhece o *kairós*, saber complexo que é teórico e prático ao mesmo tempo, um saber conjectural que “até praticamente o século

²⁶⁴ FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*, p. 221

²⁶⁵ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 222

²⁶⁶ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 222

²⁶⁷ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 222

²⁶⁸ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 222

²⁶⁹ VERNANT, J.-P. *O universo, os deuses, os homens*. Trad. Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 121

²⁷⁰ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 223. Na aula de 10 de fevereiro, Foucault a fim de diferenciar a noção de *conversão a si* em oposição à *metánoia* cristã, invoca a “Metáfora do Porto”, p. 192: “(...) é preciso ir em direção ao eu como quem vai em direção a uma meta. E esse não é mais um movimento apenas dos olhos, mas do ser inteiro que deve dirigir-se ao eu como único objetivo. Ir em direção ao eu é ao mesmo tempo retornar a si: como quem volve ao porto ou como um exército que recobra a cidade e a fortaleza que a protege. Também aí há uma série de metáforas sobre o eu-fortaleza – o eu como o porto onde finalmente encontramos abrigo, etc. -, mostrando bem que o movimento pelo qual nos dirigimos para o eu é ao mesmo tempo um movimento pelo qual a ele volvemos.”

²⁷¹ Para os gregos, foi a deusa Atena que ensinou a arte da pilotagem a Tífis, o piloto da “Argo”, o primeiro homem a pilotar o primeiro navio sobre os mares. (Cf. Sêneca. *Medéia*. Col. Os Pensadores, p. 426). Ainda sobre a arte da pilotagem, podemos ler uma nota acrescentada pelos os editores do curso, François Ewald e Alessandro Fontana, p. 238-9: “Podemos lembrar que *kybernêtes*, o encarregado da condução e da direção de um barco, foi vertido para o latim por *gubernator* (cf. o artigo *gubernator/kybernêtes* do *Dictionnaire des antiquités grecques et romaine*, s.dir. E. Saglio, t. II-2, Paris, Hachete, 1926, PP. 1673-74).”

XVI”²⁷² constituiu-se ao homem europeu como modelo e representação de noções e conceitos que referem-se sempre a uma “atividade de governo”²⁷³.

4.4.3. *O retorno a si na cultura ocidental*

Para Foucault, a importância e a singularidade da noção do *retorno a si* possui alguns aspectos importantes na cultura ocidental. Primeiro, no ascetismo cristão o *retorno a si* é um tema adverso, ocorre uma recusa a essa prescrição, visto que o eixo principal da espiritualidade cristã encontra-se na *renúncia a si* como via de salvação, “só pode salvar-se quem renunciar a si”²⁷⁴. O segundo aspecto concerne ao fato de que o tema do *retorno a si* é retomado e torna-se um tanto corrente a partir do século XVI, época que Foucault chama por “cultura moderna”. A ideia do *retorno a si* é reconstituído “por fragmentos, por migalhas, em sucessivas tentativas que jamais se organizaram de modo tão global e contínuo quanto na Antiguidade helenística e romana”²⁷⁵. Este tema aparece como uma “tentativa de reconstruir uma estética e ética do eu”²⁷⁶, matéria que tem em Montaigne o seu representante no século XVI, e como representantes do século XIX, Nietzsche, Baudelaire, Schopenhauer e os anarquistas.

Entretanto, Foucault escolhe evidenciar a noção no período helenístico, principalmente entre os estoicos, epicuristas e cínicos, momento em que “‘cuidar de si’ ganhou amplitude, generalidade, assumiu o caráter radical e absoluto do ‘é preciso converter-se a si mesmo’.”²⁷⁷ O autor justifica sua escolha ao concluir que a história ofuscou esse período destacando outros dois modelos filosóficos, o platônico e o cristão. Foucault também nos afirma que sua análise sobre o tema da *conversão a si*, se dá por dois ângulos, a *conversão a si* confrontada com a *máthesis* e a *conversão a si* em sua relação com a *askésis*. É neste segundo ângulo que podemos encontrar novamente a referência à temática da navegação.

4.4.4. *A conversão a si confrontada com a máthesis; Sêneca e Marco Aurélio*

Entre a segunda hora da aula de 17 de fevereiro e a primeira hora da aula de 24 de fevereiro, encontramos um bloco de aulas onde o professor realiza uma leitura detalhada de *Questões naturais* de Sêneca e *Pensamentos* de Marco Aurélio. Foucault busca determinar nestes textos o sentido conferido ao preceito “voltar-se a si” em sua relação com a *máthesis*, com a ação do conhecimento da totalidade do mundo.

Enquanto para os epicuristas, a necessidade do conhecimento da natureza aparece como forma de dissipar os medos e as superstições, para os estoicos, o conhecimento da

²⁷² FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*, p. 223

²⁷³ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 223

²⁷⁴ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 224

²⁷⁵ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 224

²⁷⁶ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 224

²⁷⁷ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 226

natureza está inteiramente ligado ao conhecimento de si. O conhecimento da natureza não é posto como alternativa ao conhecimento de si, mas conhecer a natureza é conhecer a si, aí a necessidade do saber enciclopédico do mundo ao qual conduz o indivíduo “voltar a olhar para si mesmo”, pois “só se pode chegar a si percorrendo o grande ciclo do mundo”²⁷⁸.

Da leitura que o pensador francês faz dos dois estoicos, destacamos algumas considerações. Tanto em Marco Aurélio como em Sêneca temos a ideia de um “olhar de cima para baixo”. Porém, em Sêneca isso se dá do alto do topo do mundo, enquanto para Marco Aurélio isso ocorre no nível da existência humana. Se em Sêneca devemos ver desdobrar abaixo de nós o conjunto do conhecimento do mundo, para Marco Aurélio trata-se de uma visão míope, redutora e irônica de cada coisa em sua singularidade. Em Sêneca, organiza-se um conjunto de exercícios espirituais²⁷⁹ que tem por objetivo colocar o sujeito no topo do mundo para que ele possa apreender sua singularidade, enquanto em Marco Aurélio os exercícios espirituais são antes uma dissolução da individualidade.

Ao referir-se a noção de *conversão a si* em Sêneca e Marco Aurélio, Foucault não quer destacar ao lado desta noção alguma forma de conhecimento do homem ou da alma, mas apontar o fato de que entre os estoicos, a *conversão a si* refere-se a uma modalização do saber das coisas, um saber que possui caráter espiritual, o que segundo o autor, isso implica quatro condições: Primeiro, o deslocamento do sujeito, “não é permanecendo onde está que o sujeito pode saber do modo como convém”²⁸⁰; Segundo, valorização das coisas no interior do *kósmos*, “por ‘valor’ entende-se seu lugar, sua relação, sua dimensão própria no interior do mundo assim como sua relação, sua importância, seu poder real sobre o sujeito humano”²⁸¹; Terceiro, possibilidade para o sujeito ver a si mesmo, “trata-se de uma espécie de ‘heautosopia’”. O sujeito deve perceber-se na verdade de seu ser”²⁸²; Por fim, efeito de transfiguração, ou seja, a transformação do modo de ser do sujeito por efeito do saber, “efeito desse saber sobre o sujeito está assegurado pelo fato de que nele o sujeito não apenas descobre sua liberdade, mas encontra em sua liberdade um modo de ser que é o da felicidade e de toda a perfeição de que ele é capaz”²⁸³.

Foucault também nos sublinha que essa modalização do saber de espiritualidade é nos séculos XVI e XVII recoberto por um tipo de saber do conhecimento: “Seria interessante examinar como, muito embora o prestígio que tenha tido no final da Antiguidade ou no período de que lhes falo, ele veio a ser pouco a pouco limitado, recoberto e finalmente apagado por um outro modo do saber a que poderíamos chamar de saber de conhecimento, e não mais saber de espiritualidade. Sem dúvida, foi nos séculos XVI-XVII que o saber de conhecimento finalmente recobriu por inteiro o saber de espiritualidade, não sem ter dele

²⁷⁸ FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*, p. 238

²⁷⁹ Cf. FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 262: “Não estou inventando a ideia de que, em Marco Aurélio, muitos elementos dos textos são esquemas de exercícios. Eu não teria encontrado sozinho. No livro de Hadot sobre os exercícios espirituais na Antiguidade, temos um capítulo notável sobre os exercícios espirituais em Marco Aurélio.”

²⁸⁰ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 276

²⁸¹ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 276

²⁸² FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 276

²⁸³ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 276

tomado alguns elementos. É certo que, no que concerne ao que se passou no século XVII em Descartes, Pascal, Espinosa, etc., poderíamos encontrar essa conversão do saber de espiritualidade em saber de conhecimento.”²⁸⁴

4.5. Segunda hora da aula de 24 de fevereiro; *logos boethós* e a pilotagem

4.5.1. A conversão a si sob o ângulo da *áskesis*

O objetivo da segunda hora da aula de 24 de fevereiro é explícito, delimitar a *áskesis*, exercícios de si sobre si, como prática operatória exterior ao conhecimento (*máthesis*) que implica a *conversão a si*. Foucault inicia mencionando Musonius Rufus, estoico romano, que compara a aquisição da virtude à medicina e à música, “gênero de questões extremamente banal, tradicional e muito antigo”²⁸⁵. A comparação indica um tipo de saber que é teórico e prático ao mesmo tempo, daí o termo utilizado pelo estoico, *gymnazesthai*, que significa um saber prático que exige zelo, esforço, treino.

A ideia de que se adquire a virtude por uma *áskesis*, não menos importante que uma *máthesis*, é uma ideia tradicional nas *artes de si*. Este tema não nasce entre os estoicos, ele já está presente em Platão, Isócrates, nos pitagóricos e também nos cínicos. Entretanto, o autor debruça-se sobre a *áskesis* desenvolvida nos séculos I e II d. C, “cujas dimensões são consideráveis, cujas formas são muito ricas e cuja amplitude, que certamente não representa nenhuma ruptura de continuidade, permite uma análise sem dúvida mais detalhada do que se nos reportássemos a uma época anterior.”²⁸⁶

Nos primeiros séculos de nossa era, a *áskesis* jamais foi compreendida como obediência a uma norma, ela não se desenvolveu sob o peso da lei, da regra, do código. Mas, ela se estabelece e se desenvolve sobre o efeito de uma *prática da verdade*, um modo de vincular o sujeito à verdade. Foucault frisa a importância desta questão, uma vez que aos seus olhos, a nossa cultura nos confunde com seus esquemas, sendo necessário libertar-nos de certas categorias. “Digamos esquematicamente: onde entendemos, nós modernos, a questão ‘objetivação possível ou impossível do sujeito em um campo de conhecimento’, os antigos do período grego, helenístico e romano entendiam ‘constituição de um saber sobre o mundo como experiência espiritual do sujeito’. E onde nós modernos entendemos ‘sujeição do sujeito à ordem da lei’, os gregos e os romanos entendiam ‘constituição do sujeito como fim último para si mesmo, através e pelo exercício da verdade.’”²⁸⁷ Em suma, na cultura de si o problema não está na obediência à lei ou no conhecimento do sujeito por ele mesmo, mas sim na “espiritualidade do saber” e na “prática e exercício da verdade”.

²⁸⁴ FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*, p. 276

²⁸⁵ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 281- É neste mesmo sentido que a arte da navegação articula-se a outras artes (medicina, governos dos outros e de si).

²⁸⁶ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 282

²⁸⁷ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 284

Isto posto, o autor destaca duas importantes características da *áskesis*. Primeiro, o tema da ascese nos remete a uma tradição que difundiu a ideia da renúncia progressiva das coisas em virtude de uma renúncia total de si. Foucault adverte que este não é o sentido original da noção, pois na cultura antiga a ascese trata de uma constituição plena, acabada e completa de si para consigo, e não uma renúncia a si. Segundo, existem elementos de renúncia e austeridade na ascese grega que também estão presentes na ascese cristã, todavia na ascese antiga não há algo que deve ser renunciado, mas trata-se de adquirir algo com ela. A ascese grega tem um objetivo, dotar o sujeito com o que os antigos chamavam por *paraskeué*.

4.5.2. A noção de *paraskeué*; *logos boethós*; o bom piloto

A noção de *paraskeué* refere-se a um suporte, uma armadura, uma proteção que a ascese confere ao indivíduo, capacitando-o para os acontecimentos da vida. Foucault nos oferece alguns elementos da noção.

- i. *A figura do sábio atleta* – Aquele que na existência quer chegar à sabedoria é comparado à figura do atleta, aquele que pratica exercícios. A ascese constitui-se em um bom treinamento que capacita o indivíduo a enfrentar as circunstâncias possíveis do futuro. Foucault recorda uma passagem de Marco Aurélio onde o atletismo é diferenciado da dança. Na dança, o dançarino busca sempre superar os outros ou a si mesmo, enquanto o atleta tem como objetivo estar preparado, estar reto, em sentido. Desta forma, a imagem do atletismo está mais próxima do *paraskeué* do que a dança. Ainda sobre a imagem do atletismo, Foucault diferencia o atletismo cristão do pagão. O atleta cristão em nome da santidade deve superar a si mesmo, a ponto de renunciar a si, tendo ele mesmo como seu maior inimigo. O atleta cristão é quem renuncia a si, pois se reconhece como fonte de vício e pecado para si mesmo, já o atleta pagão tem o acontecimento como o seu maior adversário.
- ii. *Conteúdos, equipamentos da paraskeué* – A *paraskeué* é constituída por discursos que são materialmente existentes. São frases repetidas de seus mestres, reescritas inúmeras vezes, “(...) como sabemos, nos textos de Marco Aurélio, é muito difícil distinguir o que é dele e o que é citação. Pouco importa”²⁸⁸. Esta é a armadura necessária para o sábio atleta. Essas frases são chamadas de *dogmata* e *praecepta*, frases fundadas na razão e por isso são verdadeiras, pois dizem a verdade ao mesmo tempo em que prescrevem o que fazer. Esta é outra importante característica destes discursos, eles são persuasivos, são indutores de conduta, pois não se tratam apenas em dizer, mas efetivamente conduzem à ação. A *paraskeué* é matriz de ação que se obtém com a ascese.
- iii. *O bom piloto; modo de ser da paraskeué* – Os discursos (*lógos*) materiais que constituem a *paraskeué* devem ser *boethós*. No grego arcaico, *boethós* significa socorro, o fato de alguém responder ao apelo (*boê*) lançado por um guerreiro em perigo. *Lógos boethós* significa que esses discursos devem responder o socorro de imediato, é a voz que responde e

²⁸⁸ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 288

promete o socorro. Aqui, o autor retoma o tema da navegação em meio a uma série de metáforas com o objetivo de explicitar o caráter da *paraskeuê*: “Esse *lógos boethós* é metaforizado de incontestáveis maneiras em toda essa literatura, seja por exemplo sob a forma da ideia de um *lógos-remédio* (*lógos pharmákon*), seja sob a ideia também muito frequente, à qual já fiz alusão várias vezes, da metáfora da pilotagem – o *lógos* deve ser como um bom piloto no navio, mantendo a tripulação em seus postos, dizendo-lhe o que fazer, sustentando a direção, comanando a manobra, etc.”²⁸⁹

A noção de *lógos boethós* também aparece associada à força militar e guerreira, quer como armadura ou ainda como muralha e fortaleza. É um tipo de conhecimento que deve ser *khrestikos*, utilizável, nas adversidades. Esse tipo de conhecimento “é preciso tê-lo ali, à mão, de certo modo, quase que nos músculos”²⁹⁰, para que quando chegar o luto, o infortúnio, a alma possa preservar a calma. Desta forma, a ascese “é uma outra forma de *mnéme*, um ritual inteiramente outro da reatualização verbal e da execução”²⁹¹, pois assim que o acontecimento se produz, a ação é imediata, sem que haja a necessidade de rememorar aqueles preceitos novamente.

4.5.3. Transformação do *lógos* em *éthos*

A aula encerra-se com uma observação que serve de tema para a aula seguinte, a questão da *ética da palavra*. Os gregos e os romanos possuem na *paraskeuê* uma “matriz dos comportamentos moralmente razoáveis”²⁹², o que segundo Foucault é elemento de transformação do *lógos* em *éthos*: “Pode-se então definir a *áskesis*: ela será o conjunto, a sucessão regrada, calculada dos procedimentos que são aptos para que o indivíduo possa se formar, fixar definitivamente, reativar periodicamente e reforçar quando necessário, a *paraskeuê*. A *áskesis* é o que permite que o dizer-verdadeiro – dizer-verdadeiro endereça também a si mesmo – constitua-se como maneira de ser do sujeito. A *áskesis* faz do dizer-verdadeiro um modo de ser do sujeito.”²⁹³

Esta questão tem seu prosseguimento na aula de 03 de março quando o autor destaca a questão do “escutar, ler e escrever” como práticas de si que se desenvolvem de uma arte de falar, questão com que o autor insere a noção de *parrhesía*: “A *parrhesía* é, no fundo, o que corresponde do lado do mestre, à obrigação de silêncio do lado do discípulo. Assim como o discípulo deve calar-se para operar a subjetivação de seu discurso, o mestre, por sua vez, deve manter um discurso que obedece ao princípio da *parrhesía*, desde que pretenda que o que ele diz de verdadeiro torne-se enfim, ao termo de sua ação e direção, o discurso verdadeiro subjetivado do discípulo. Etimologicamente, *parrhesía* é o fato de tudo dizer (franqueza, abertura de coração, abertura da linguagem, liberdade de palavra). Os latinos traduzem geralmente *parrhesía* por *libertas*.”²⁹⁴

²⁸⁹ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 289

²⁹⁰ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 290

²⁹¹ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 291

²⁹² FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 291

²⁹³ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 291

²⁹⁴ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 327

4.6. Aula de 10 de março; parrhesía e a arte da navegação

A noção de *parrhesía* aparece pela primeira vez em *A Hermenêutica do Sujeito* e tem na aula de 10 de março a sua exposição mais longa. “Cabe observar que antes e depois da aula de 10 de março as referências à noção inserem-se sempre no contexto de duas questões que são fundamentais ao cuidado de si: a relação com o outro, especialmente entre mestre e discípulo; e a ascese filosófica, especialmente os exercícios de preparação (*‘paraskeuê’*), que ‘equipam’ o sujeito, dotando-o das condições que lhe permitem transformar discursos em ações.”²⁹⁵ Esta noção também é tema exaustivo de análise dos últimos cursos de Foucault, *O governo de si e dos outros* (1983), *A coragem da verdade* (1984)²⁹⁶. Neste nosso estudo, o que nos interessa é a indicação que o autor faz à arte da navegação quando se refere à noção de *parrhesía*.

4.6.1. O dizer-verdadeiro como atitude ética e técnica

A *parrhesía* possui uma certa ambiguidade, ela é técnica e ética ao mesmo tempo. A noção aparece em meio ao conflito entre a filosofia e a retórica, a partir da “problemática técnica e ética da comunicação do discurso verdadeiro”²⁹⁷. Não há *lógos* sem a linguagem, para dizer as coisas é necessário o uso das palavras, a *léxis*. Entretanto, para que este *lógos* produza os efeitos esperados na alma, ele não deve ser estar próximo à arte da retórica, mas a uma técnica que também é ética, uma arte que também é moral. Assim define o filósofo: “o termo *parrhesía* refere-se, a meu ver, de um lado à qualidade moral, à atitude moral, ao *êthos*, se quisermos, e de outro, ao procedimento técnico, à *tékhne*, que são necessários, indispensáveis para transmitir o discurso verdadeiro a quem dele precisa para a constituição de si mesmo como sujeito de soberania sobre si mesmo e sujeito de veridicção de si para si. Portanto, para que o discípulo possa efetivamente receber o discurso verdadeiro como convém, é preciso que esse discurso seja pronunciado pelo mestre na forma geral da *parrhesía*.”²⁹⁸

4.6.2. A arte da navegação e o dizer-verdadeiro

A fim de justificar o seu ponto de vista, Foucault apoia-se no *Peri parrhesías* de Filodemo, mais especificamente na leitura que dele faz Marcello Gigante. Foucault corrobora a interpretação de Gigante, a *parrhesía* é uma *tekhné*, embora o filólogo italiano afirme que este termo não aparece nos fragmentos originais do epicurista. Filodemo compara a *parrhesía* à arte da navegação e à arte da cura: “*Parrhesía* é um tipo de *homília*, intimamente conectada com a amizade, embora ela não seja classificada nem como uma arte nem como uma virtude; melhor, o discurso franco é um método aproximativo ou conjectural usado por amigos na

²⁹⁵ MUCHAIL, S. T. “O dizer-verdadeiro e seus oponentes”. In: *Foucault, mestre do cuidado*, p. 106

²⁹⁶ Cf. MUCHAIL, S. T. “O dizer-verdadeiro: descrição positiva”. In: *Foucault, mestre do cuidado*, p. 115

²⁹⁷ FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*, p. 333

²⁹⁸ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 334

técnica terapêutica para a cura das almas, comparável aos métodos empregados pelos médicos na arte de curar e pelos pilotos na arte da navegação.”²⁹⁹

A relação entre a *parrhesía*, a navegação e a medicina, nos sugere algumas reflexões. Primeiro, a arte da navegação é similar à medicina, pois são práticas que não levam apenas em conta as regras ou os princípios gerais das artes, mas também os dados particulares, específicos, elas devem considerar as circunstâncias, o *kairós*. “Conduzir um navio, cuidar de um doente, governar os homens, governar a si mesmo pertencem à mesma tipologia de atividade que é ao mesmo tempo racional e incerta.”³⁰⁰ Quando Filodemo associa a navegação à medicina, ele também compreende a *parrhesía* como uma *teckné* que lida com os casos particulares. Entre as artes metódicas, aquelas que visam atingir verdades certas e seguem uma argumentação necessária e única, e as artes conjecturais, aquelas cujo argumento se desenvolve no plano do acaso, a *parrhesía* está mais próxima da última. De fato, esta divisão entre as artes metódicas e as estocásticas já está presente em Aristóteles: “Tal como se passa no que se refere à saúde, as questões de conduta e do que é bom para nós não têm nenhuma fixidez. Sendo essa a natureza da explicação geral, a dos casos particulares será ainda mais carente de exatidão, pois não há arte ou preceito que os abranja a todos, mas as próprias pessoas atuantes devem considerar, em cada caso, o que é mais apropriado à ocasião, como também sucede na arte da navegação e na medicina.”³⁰¹

Segundo, o problema do *outro*. Tanto no caso da navegação como na medicina, uma pessoa deve tomar as decisões, dar as ordens e instruir, exercer o poder e a autoridade, enquanto os outros, a tripulação ou o paciente, devem obedecer caso queiram alcançar o objetivo esperado. Na *parrhesía* há a necessidade do outro, da direção, da escolha de um mestre, um diretor, um guia, um piloto, que possa lhe falar francamente. Nisto, vemos como a *parrhesía* opõe-se radicalmente à lisonja, um tema abundante na literatura da era imperial. O tema da lisonja, na época, equipara-se de maneira inversa e complementar ao problema da cólera, entendida como o abuso do poder que um superior exerce sobre o seu inferior, por exemplo, o pai em relação à família, o patrão sobre seus empregados, etc. A lisonja é o reverso, ela acontece quando algum inferior utiliza-se da *linguagem* como forma de ganhar favores de algum superior. O lisonjeador é alguém que alcança uma posição superior ao lisonjeado quando este se encontra em uma posição de impotente, “o lisonjeador é aquele que, por conseguinte, impede que se conheça a si mesmo como se é. O lisonjeador é aquele que

²⁹⁹ PHILODEMUS. *On frank criticism*. Introduction, translation and notes by D. Konstan et al. Atlanta: Scholars Press, 1998: “*Parresía is a type of homilia, intimately connected with friendship, though it is classified neither as an art nor as a virtue; rather, frank speech is an approximate or conjectural method used by friends in the therapeutic technique for the healing of souls, comparable to the methods employed by physicians in the art of healing and by pilots in the art of navigation.*” (tradução nossa). Assinalamos que esta edição, posterior a Gigante, é a primeira que traz a tradução do texto de Filodemo em língua moderna, apesar de sua “imprecisão”. Sobre esta versão, cf. DORANDI, Tiziano. “Philodemus. On Frank criticism, Introduction, translation, and notes by Konstan (David), Clay (Diskin), Glad (Clarence, E.), Thorn (Hohan, C.) & Ware (James) [Comptes rendus Bibliographique]”. In: *Revue des Études Grecques*. 1998. v. 111. n. 2. p. 792-3. A versão digitalizada do texto encontra-se em https://heimspeki.hi.is/?page_id=1147, acessado em 30/12/2015.

³⁰⁰ FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*, p. 363

³⁰¹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. Col. Os Pensadores, II, 1104 a

impede o superior de ocupar-se consigo mesmo como convém.”³⁰² A *parrhesía* é o avesso da lisonja, “é exatamente a antilisonja”³⁰³, pois enquanto a lisonja é um discurso mentiroso, falso, maldoso, que arma uma cilada para o outro, a *parrhesía* é o discurso verdadeiro que é transmitido ao outro como forma de garantir-lhe a autonomia.

Terceiro, o problema da *retórica*. Para o filósofo grego do último século da era pagã, “a comparação com os médicos sublinha a natureza conjectural ou aproximada de instrução moral, tanto na avaliação dos dilemas dos alunos e na aplicação de franqueza no próprio tratamento, e indica claramente a necessidade de adaptar o tratamento para casos específicos como a possibilidade de que mesmo uma pessoa madura pode falhar sob os cuidados de outros. O método é conjectural da mesma forma como a arte do médico, o retor, ou o piloto, ou seja, não existem regras gerais que são válidos para todas as instâncias. Cada situação cria um problema exclusivo para que o piloto, retor ou médico deve adaptar sua habilidade. A arte em questão é assim subordinada à situação, por exemplo, o tempo no mar, a audiência com o retor, ou da natureza do paciente.”³⁰⁴ Embora a *parrhesía* e a *retórica* tenham em comum o fato de serem artes (*teckné*), a última é adversária da primeira. Foucault, em uma análise negativa da *parrhesía*, destaca três pontos de oposição à *retórica*. Primeiro, a *retórica* não tem como objetivo a verdade, mas a persuasão de seus ouvintes, “a questão do conteúdo e a questão da verdade do discurso sustentado não se colocam.”³⁰⁵ A *retórica* é uma arte que “é capaz da mentira”³⁰⁶ e por isso é o oposto da *parrhesía*, que só transmite a verdade, “onde não houver verdade não há franco-falar. A *parrhesía* é a transmissão nua, por assim dizer, da própria verdade.”³⁰⁷ Segundo, a *retórica* é uma arte, mas suas regras alteram-se de acordo com o ouvinte, já a *parrhesía* tem suas regras no “*kairós*, a ocasião, ocasião que é exatamente a situação dos indivíduos em relação uns aos outros e o momento escolhido para dizer a verdade.”³⁰⁸ Por fim, a terceira diferença, a *retórica* age sobre os outros, ela tem como finalidade comover e persuadir o outro, enquanto a *parrhesía* é o contrário, “trata-se também de agir sobre os outros, não tanto para exigir-lhes algo, para dirigi-los ou incliná-los a fazer uma ou outra coisa. Agindo sobre eles, trata-se fundamentalmente de conseguir que cheguem a constituir por si mesmos e consigo mesmos uma relação de soberania característica do sujeito sábio, do sujeito virtuoso, do sujeito que atingiu toda a felicidade que é possível atingir neste mundo.”³⁰⁹ Mesma questão que aparece relaborada no curso de 1984, *A coragem da verdade*:

³⁰² FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*, p. 337

³⁰³ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 340

³⁰⁴ PHILODEMUS. *Op. cit.*: “The comparison with physicians underlines the conjectural or approximate nature of moral instruction, both in the evaluation of the students’ dilemmas and in the application of frankness in the treatment itself, and clearly indicates the need to adapt treatment to particular cases and the possibility that even a mature person may fail in the care of others. The method is conjectural in the same way as the art of the physician, the rhetor, or the pilot, that is, there are no general rules that are valid for all instances. Each situation creates a unique problem to which the pilot, rhetor or physician must adapt his skill. The art in question is thus subservient to the situation, for example, the weather at sea, the rhetor’s particular audience, or the nature of the patient.”

³⁰⁵ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 342

³⁰⁶ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 343

³⁰⁷ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 343

³⁰⁸ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 344

³⁰⁹ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 345

Vocês vejam então como a prática da parrêsia se opõe termo a termo ao que é em suma a arte da retórica. Muito esquematicamente, podemos dizer que a retórica, tal como ela era definida e praticada na Antiguidade, é, no fundo, uma técnica que concerne à maneira de dizer as coisas, mas não determina de nenhum modo as relações entre aquele que fala e o que ele diz. A retórica é uma arte, uma técnica, um conjunto de procedimentos que permitem àquele que fala dizer alguma coisa que talvez não seja de jeito nenhum o que ele pensa, mas que terá por efeito produzir sobre aquele a quem ele se dirige um certo número de convicções [...]. Dito de outro modo, a retórica não implica nenhuma ligação da ordem da crença entre aquele que fala e o que ele enuncia. O bom retórico, o bom rétor é o homem que pode perfeitamente e é capaz de dizer uma coisa totalmente diferente do que ele sabe, uma coisa totalmente diferente do que ele crê, uma coisa totalmente diferente do que ele pensa, mas dizê-la de tal maneira que, no fim das contas, o que ele terá dito, e que não é nem o que ele crê, nem o que ele pensa, nem o que ele sabe, será, se tornará o que pensam, o que creem e o que creem saber aqueles aos quais ele se dirigiu. Na retórica, o laço é desfeito entre aquele que fala e o que ele diz, mas a retórica tem por efeito estabelecer um laço poderoso entre a coisa dita e aquele ou aqueles aos quais ela é endereçada. Vejam que, desse ponto de vista, a retórica está exatamente no oposto da *parrhesía*, que implica ao contrário uma instauração forte, manifesta, evidente entre aquele que fala e o que ele diz, pois ele deve manifestar seu pensamento, e está fora de questão, na *parrhesía*, que se diga outra coisa que não o que se pensa.”³¹⁰

4.7. À guisa de concluir

Os usos da metáfora da navegação que assinalamos no curso de 1982 nos sugerem algumas reflexões.

a. O modo de Foucault, a ordem da “problematização”

Michel Foucault, em uma entrevista em maio de 1984, afirma que sua filosofia desde o seu início tem um modo de ser, o que segundo ele se caracteriza pela “ordem da problematização”: “Certamente diz respeito, fundamentalmente, à minha maneira de abordar as questões da política. É verdade que minha atitude não decorre dessa forma crítica que, a pretexto de um exame metódico, recusaria todas as soluções possíveis, exceto uma, que seria

³¹⁰ FOUCAULT, M. *Le courage de la vérité*, p. 14-5 : « Vous voyez alors comment la pratique de la parrêsia s'oppose terme à terme à ce qui est en somme l'art de la rhétorique. Très schématiquement, on peut dire que la rhétorique, telle qu'elle était définie et pratiquée dans l'Antiquité, c'est au fond une technique qui concerne la manière de dire les choses mais ne détermine aucunement les rapports entre celui qui parle et ce qu'il dit. La rhétorique est un art, une technique, un ensemble de procédés qui permettent à celui qui parle de dire quelque chose qui n'est peut être pas du tout ce qu'il pense, mais qui va avoir pour effet de produire sur celui à qui il s'adresse un certain nombre de convictions [...]. Autrement dit, la rhétorique n'implique aucun lien de l'ordre de la croyance entre celui qui parle et ce qu'il énonce. Le bon rhétoricien, le bon rhéteur est l'homme qui peut parfaitement et est capable de dire tout autre chose que ce qu'il sait, tout autre chose que ce qu'il croit, tout autre chose que ce qu'il pense, mais de le dire de telle manière que, au bout du compte, ce qu'il aura dit, et qui n'est ni ce qu'il croit ni ce qu'il pense ni ce qu'il sait, sera, deviendra ce que pensent, ce que croient et ce que croient savoir ceux auxquels il l'a adressé. Dans la rhétorique, le lien est dénoué entre celui qui parle et ce qu'il dit, mais la rhétorique a pour effet d'établir un lien contraignant entre la chose dite et celui ou ceux auxquels elle est adressée. Vous voyez que, de ce point de vue-là, la rhétorique est exactement à l'opposé de la parrêsia, qui implique au contraire une instauração forte, manifeste, évidente entre celui qui parle et ce qu'il dit, puisqu'il doit manifester sa pensée, et qu'il n'est pas question, dans la parrêsia, que l'on dise autre chose que ce qu'on pense ».

boa. Ela é de preferência da ordem da ‘*problematização*’; ou seja, da elaboração de um domínio de fatos, práticas e pensamentos que me parecem colocar problemas para a política (...). Da mesma forma, em relação ao crime e à punição (...). O mesmo para a sexualidade.”³¹¹. Ora, se Pradeau em *Le sujet ancien d’une politique moderne*³¹² nos afirma que Foucault faz sua primeira *problematização* ética do sujeito a partir da literatura filosófica, técnica, *médica* e doméstica, grega e romana, do século IV ao II d. C, não poderíamos também incluir neste conjunto a navegação, tema que já se faz presente na obra do francês desde o livro de 1962?

b. A navegação e a medicina

Talvez, possamos responder esta questão ao observar que no curso de 1982, o tema da navegação aparece frequentemente associado ao tema da cura, à arte médica e ao tema da medicina. Justifica-se que ambas são *techné* que agem no *kairós*, elementos que atravessam as três noções que apresentamos neste capítulo, *conversão a si*; *lógos boethós*; *parrhesía*. Entretanto, esta aproximação da navegação e da medicina no último momento de produção do autor nos remete à *História da Loucura*, onde podemos ler uma trama em que a figura do navio cede o seu lugar ao hospital, o que nos sugere que a associação, ou ao menos, a sobreposição da imagem do navio e da medicina está de uma ponta a outra na “ordem da *problematização*” de Foucault.

³¹¹ FOUCAULT, M. “Polêmica, Política e Problematização”. In. *Ética, sexualidade, política. Ditos e escritos*, v. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 228

³¹² Cf. PRADEAU, J.-F. « Le sujet ancien d’une politique moderne. Sur la subjectivation et l’éthique anciennes dans les *Dits et écrits* de Michel Foucault ». In : *Lectures de Michel Foucault*. V.3 : Sur les Dits et écrits. Lyon : ENS Éditions, 2003 : « C’est dans la littérature philosophique, technique, médicale et domestique, grecque et romaine, du IV^e siècle avant au II^e siècle après notre ère, que Foucault observe une première *problematization* éthique du sujet. » . Tradução nossa : É na literatura filosófica, técnica, médica e doméstica, grega e romana, do século IV antes ao II século depois de nossa era, que Foucault observa uma primeira *problematização* ética do sujeito.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao final deste estudo, em que nos esforçamos em assinalar os *trajetos* e os *navios* em Foucault, torna-se evidente que nos deparamos com uma imensidão de temas e abordagens na filosofia do autor, que nos conduzem antes a uma pluralidade de possibilidades de pesquisa que a uma conciliação pacífica e serena. Talvez seja esta a aventura que nos impulsionou a escrever sobre o pensamento do filósofo francês, pois como ele mesmo nos afirma, “se, ao começar a escrever um livro, você soubesse o que irá dizer no final, acredita que teria coragem de escrevê-lo? O que vale para a escrita e a relação amorosa vale também para a vida. Só vale a pena na medida em que se ignora como terminará.”³¹³

No percurso do nosso estudo, pudemos compreender que apesar da singeleza com que a *metáfora da navegação* se inscreve no conjunto da obra do filósofo ela torna-se uma *matriz de experiência filosófica* assim como a loucura, o governo político e o governo de si se constituem no pensamento foucaultiano.

Reconsideremos de maneira geral nosso estudo. Em nosso primeiro capítulo, apresentamos de forma fragmentada a trajetória filosófica do autor francês, cujos rumos nos permitem encontrar navios que são, ao mesmo tempo, próximos e distintos. No segundo capítulo, destacamos a figura do navio no primeiro momento da trajetória de Foucault. Este navio embarca o louco, figura singular no Renascimento, aquele que ocupa no século XIX a barca institucionalizada. Também apresentamos de maneira breve, uma pequena amostra da produção de Bispo do Rosário, o louco que nos faz recordar aquelas naves do século XVI. O terceiro capítulo apresenta a navegação vinculada à atividade do governo político, ao governo das coisas. Logo, o bom piloto está associado ao bom governante, àquele que tem o saber e o poder, cuja representação está no personagem de Édipo. Por fim, em nosso último capítulo, assinalamos três situações onde a navegação aparece em meio a um *corpus* de técnicas de si na antiguidade pagã.

Podemos considerar que a multiplicidade de noções, *conteúdos*, às voltas de uma mesma *forma*, o navio, pode ser justificada segundo afirma o professor Márcio Alves da Fonseca: “a leitura atenta dos livros, dos cursos e dos outros escritos de Foucault revela um pensamento que, em não poucas vezes, incomoda. E o faz duplamente: incomoda tanto pelo conteúdo daquilo que diz, quanto pela forma segundo a qual diz o que diz. Talvez fosse até mais adequado afirmar que a filosofia de Foucault incomoda precisamente porque não comporta uma separação rigorosa entre ‘o que diz’ e o ‘como diz’, em outras palavras, entre ‘conteúdo’ e ‘forma’”³¹⁴.

Fonseca também nos afirma que uma das formas de apreender os estudos de Foucault, seria o estudo destas imagens que incomodam e compõem os seus escritos. Não foi

³¹³ FOUCAULT, M. “Verdade, Poder e si mesmo”. In: *Ética, Sexualidade, Política. Ditos e escritos*, v, p. 294

³¹⁴ FONSECA, M. A. “Do incômodo das imagens à inquietação do pensamento”. *Verve*, 6: 47-58, 2004

essa tarefa que ao menos buscamos realizar neste estudo de mestrado? Talvez possamos recorrer à ironia nietzscheana: “Um pesquisador, eu? Oh, não use a palavra!/-Sou somente pesado— de muitos quilos!”³¹⁵

³¹⁵ NIETZSCHE. “A fundo”. In: *A Gaia Ciência*, aforismo 44, p. 39

APÊNDICE

MAPA SINÓPTICO

	Navio	Personagem	Cenário
<i>História da Loucura (1961); A nau e a arqueologia</i>	Imaginário e real. Por imaginário, podemos compreender aqueles navios que foram fonte de inspiração artística para os séculos XV e XVI, como por exemplo, a <i>Nau dos Loucos</i> de Bosch ou então a <i>Narrenschiff</i> de Brant. Entretanto, essas naves também tiveram “uma existência real” ³¹⁶ , realidade que expulsava e purificava o louco, navio compreendido como passagem, exílio para outro mundo.	O louco, “o passageiro <i>par excellence</i> ”, “o prisioneiro da passagem” ³¹⁷ .	Séculos XV e XVI-Renascença.
<i>Segurança, Território, População (1978); A nau e a genealogia do poder</i>	A nau é a cidade, o objeto de governo que compreende um conjunto de fatores a serem governados.	O piloto, aquele que sabe governar, representado por Édipo, “o homem da <i>teknê teknês</i> ”. ³¹⁸	A literatura grega, especialmente Sófocles e Platão (<i>Político</i>).
<i>A Hermenêutica do Sujeito (1982); A nau e a genealogia da ética</i>	O navio representa a própria vida que impulsiona o homem. Assim como o navio que se lança ao desconhecido do mar e deve voltar ao porto de origem em segurança após concluir seu trajeto, o homem ético é aquele que deve saber atravessar as instabilidades da vida.	O <i>sujeito de ação</i> , aquele que se dispõe a construir por meio de <i>práticas de si</i> um modo peculiar de existência. Se é corrente o personagem de Édipo nas análises políticas de Foucault, é Alcibíades o personagem que nos salta aos olhos no curso de 82. Dois personagens que representam uma profunda distância. Édipo é o piloto, “aquele que na proa do navio abre os olhos para ver” ³¹⁹ , quem tem a astúcia da pilotagem, representa uma trama entre saber e poder. Alcibíades, ao contrário, é aquele que quando interpelado por Sócrates se seria capaz de conduzir um navio no mar, responde que deixaria a cargo do timoneiro. Alcibíades é o anti-herói <i>por excelência</i> , é antagonista a Édipo, nada sabe, nem mesmo que é ignorante.	A literatura greco-romana dos últimos séculos da era pagã e dos primeiros séculos de nossa era. Principalmente Platão (<i>Alcibíades</i>), os epicuristas, os cínicos e os estoicos.

³¹⁶ FOUCAULT, M. *Histoire de la Folie*, p. 22 : “une existence réelle”

³¹⁷ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 26 : « le passager par excellence » ; « le prisonnier du passage »

³¹⁸ FOUCAULT, M. *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, p. 66

³¹⁹ FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*, p.47

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural. Col. Os Pensadores, 1973

BRANT. *A nau dos insensatos*. Trad. Karin Volobuef. São Paulo: Octavo, 2010

BOSING, W. *Hieronymus Bosch: cerca de 1450 a 1516. Entre o céu e o inferno*. Trad. Casa das Línguas. Köln: Benedikt Taschen, 1991

de CERTEAU, M. “Le rire de Michel Foucault”. *Le Débat*, 1986/4, n.41, p. 140-152

DEFERT, D. “‘Heterotopias’: Tribulações de um conceito entre Veneza, Berlim e Los Angeles”. In: FOUCAULT, M. *O corpo utópico; As Heterotopias*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: n-1 Edições, 2013

DELEUZE, G. “A vida como obra de arte” (entrevista com Didier Eribon). In: *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. SP: Ed. 34, 1992

_____. *FOUCAULT*. Trad. Cláudia Martins, SP: Brasiliense, 2005

DETENNE, M; VERNANT, J.- P. *Métis- As astúcias da inteligência*. Trad. Filomena Hirata. SP: Odysseus Editora, 2008

EPICURO (*Antologia de textos*); LUCRÉCIO (*Da natureza*); CÍCERO (*Da República*); SÊNECA (*Consolação a minha mãe Hélvia/ Da tranquilidade da alma/ Medéia/ Apocoloquintose do Divino Claudio*); MARCO AURÉLIO (*Meditações*). Tradução e notas de Agostinho da Silva... [et al.]; estudos introdutórios de E. Joyau e G. Ribbeck – 3ed. – São Paulo: Abril Cultural. Col. Os Pensadores, 1985

ERISBON, D. *Michel Foucault: uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990

FONSECA, M. A. “Do incomodo das imagens à inquietação do pensamento. *Verve*, 6: 47-58, 2004

_____. “Foucault, leitor assíduo da tragédia”. *Revista Cult*, n.191. 2015

FOUCAULT, M. “Eu sou um pirotécnico”. In: Paul-Droit, Roger. *Foucault. Entrevistas*. Trad. Vera Portocarrero. São Paulo : Graal, 2006

_____. “Le Philosophe masque”. (entrevista de C. Delacampagne). In: *Le Monde*, n. 10945, 06 de abril de 1980. *Le Monde-Dimanche*, pp. I-XVII

_____. *A arqueologia do saber*. Trad. Luis Felipe B. Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008

_____. *A Hermenêutica do Sujeito*. Edição estabelecida sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Frédéric Gros. Trad. Márcio Alves da Fonseca; Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2010

_____. *A ordem do discurso*. Trad. Laura Fraga Sampaio. 3ed. Loyola: SP, 1996

_____. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Nau Ed., 1996

_____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2000

_____. *Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise. Ditos e escritos*, i. MOTTA, Manoel Barros da (org.). Trad. Vera Lúcia Avelar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999

_____. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Ditos e escritos*, ii. MOTTA, Manoel Barros da (org.). Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000

_____. *Estética: literatura e pintura, música e cinema. Ditos e escritos*, iii. MOTTA, Manoel Barros da (org.) Trad. Inês Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001

_____. *Estratégia, poder-saber. Ditos e escritos*, iv. MOTTA, Manoel Barros da (org.). Trad. Inês Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006

_____. *Ética, sexualidade, política. Ditos e escritos*, v. MOTTA, Manoel Barros da (org.). Trad. Elisa Monteiro, Inês Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006

_____. *Dits et écrits*. 1954-1988. Édition de Daniel Defert, François Ewald e Jacques Lagrange. 4v. Paris : Gallimard, 1994

_____. *Histoire de la folie*. Paris : Gallimard, 1972

_____. *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*. Cours de Louvain, 1981. Édité par Fabianne Brion, Bernad E. Harcourt. Presses universitaires de Louvain, 2012

_____. *História da sexualidade. O uso dos prazeres*, ii. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1984

_____. *L'Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969

_____. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres*, ii. Cours au Collège de France. 1984. Paris, Seuil, 2008

_____. *Arqueologia do saber*. Trad. Luis Felipe B. Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987

_____. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979

_____. *Nascimento da Biopolítica*. Edição estabelecida por Michel Senellart sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008

_____. *O corpo utópico; As Heterotopias*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: n-1 Edições, 2013

_____. *O governo de si e dos outros*. Edição estabelecida sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Frédéric Gros. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010

_____. *Segurança, Território, População*. Edição estabelecida por Michel Senellart sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008

_____. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987

FIEDLANDER, M. J. *Tout l'ouvre peint de J. Bosch*. Paris : Flammarion, 1967

GROS, F. *Foucault et la folie*. Paris : Presses Universitaires de France, 1997

HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1999

HIDALGO, L. *Arthur Bispo do Rosário*. O senhor do labirinto. RJ: Rocco, 1996

MACHADO, R. “A arqueologia do saber e a constituição das ciências humanas”. *Discurso*. v.5, n.5, p. 87-118, 1974

MUCHAIL, S. T. *Foucault, simplesmente*. São Paulo: Loyola, 2004

_____. *Foucault, mestre do cuidado. Textos sobre A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Loyola, 2011

_____. “Foucault, uma introdução”. *Trans/Form/Ação*. São Paulo, 1980

NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001

_____. *Obras incompletas*. Trad. Rubens Torres Filho. São Paulo: Ed. Abril. Col. Os Pensadores, 1983

PLATÃO. *Diálogos VII (suspeitos e apócrifos)*. Trad. Edson Bini. Bauru/SP: Edipro, 2011

_____. *Diálogos: O Banquete; Fédon; Sofista; Político*. Trad. José C. de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1972

_____. *Protagoras; Gorgias; Ménon*. Texte établi et traduit par Alfred Croiset avec la collaboration de Louis Bodin. Paris : Gallimard, 1984

PHILODEMUS. *On frank criticism*. Introduction, translation and notes by D. Konstan et al. Atlanta: Scholars Press, 1998

PORTA, M. *A filosofia a partir de seus problemas*. São Paulo: Loyola, 2002

PRADEAU, J.-F. “Le sujet ancien d’une politique moderne. Sur la subjectivation et l’éthique anciennes dans les Dits et écrits de Michel Foucault”. In : *Lectures de Michel Foucault*. v.3. Sur les Dits et écrits [en ligne]. Lyon : ENS Éditions, 2003

RABINOW, P. ; DREYFUS, H. *Michel Foucault – Uma trajetória filosófica: Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. Trad. Vera Portocarrero, 1995

REVEL, J. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. Trad. Carlos Piovezani Filho e Nilton Milanez. São Carlos: Claraluz, 2005

SANTO AGOSTINHO. *Soliloquios; A vida Feliz*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paullus, 1998

SILVA, J. A. *Arthur Bispo do Rosário – Arte e loucura*. São Paulo: Quaisquer, 2003

SÓFOCLES. *A trilogia tebana. Édipo-rei; Édipo em Colono; Antígona*. Trad. Mário da Gama Kury. São Paulo: Zahar, 1990

VERNANT, J.-P. *O universo, os deuses, os homens*. Trad. Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2000

VEYNE, P. “Le dernier Foucault et sa morale”. In : *Critique*, Paris, v. XLII, n. 471-472, p. 933-941

