

ORGANIZADORES
Daniel Verginelli Galantin
Thiago Fortes Ribas

espiritualidade
e política na
contemporaneidade

 **PUCPRESS**

Organizadores
Daniel Verginelli Galantin
Thiago Fortes Ribas

**espiritualidade
e política na
contemporaneidade**


PUCPRESS

Curitiba
2021

©2021, Daniel Verginelli Galantin e Thiago Fortes Ribas
2021, PUCPRESS

Este livro, na totalidade ou em parte, não pode ser reproduzido por qualquer meio sem autorização expressa por escrito da Editora.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ (PUCPR)

Reitor

Waldemiro Gremski

Vice-Reitor

Vidal Martins

Pró-Reitora de Pesquisa, Pós-Graduação e Inovação

Paula Cristina Trevilatto

PUCPRESS

Coordenação

Michele Marcos de Oliveira

Edição

Susan Cristine Trevisani dos Reis

Edição de arte

Rafael Matta Carnasciali

Preparação de texto

Janaynne do Amaral

Revisão

Juliana Almeida Colpani Ferezin

Capa e Projeto gráfico

Indianara de Barros

Diagramação

Indianara de Barros

Conselho Editorial

Alex Villas Boas Oliveira Mariano

Aléxei Volaco

Carlos Alberto Engelhorn

Cesar CandiOTTO

Cilene da Silva Gomes Ribeiro

Cloves Antonio de Amissis Amorim

Eduardo Damião da Silva

Evelyn de Almeida Orlando

Fabiano Borba Vianna

Katya Kozicki

Kung Darh Chi

Léo Peruzzo Jr.

Luis Salvador Petrucci Gnoato

Marcia Carla Pereira Ribeiro

Rafael Rodrigues Guimarães Wollmann

Rodrigo Moraes da Silveira

Ruy Inácio Neiva de Carvalho

Suyanne Tolentino de Souza

Vilmar Rodrigues Moreira

PUCPRESS / Editora Universitária Champagnat

Rua Imaculada Conceição, 1155 - Prédio da Administração - 6º andar

Campus Curitiba - CEP 80215-901 - Curitiba / PR

Tel. +55 (41) 3271-1701

pucpress@pucpr.br

Dados da Catalogação na Publicação

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR

Biblioteca Central

Edilene de Oliveira dos Santos CRB/9-1636

E77 Espiritualidade e política na contemporaneidade / Daniel Verginelli Galantin,
2021 Thiago Fortes Ribas (organizadores). – Curitiba : PUCPRESS, 2021
 312 p. ; 21 cm.

Inclui bibliografias

ISBN 978-65-87802-67-1

ISBN 978-65-87802-64-0 (e-book)

1. Espiritualidade. 2. Ciência política. 3. Ética política. 4. Filosofia e religião.
5. Religião e política. I. Galantin, Daniel Verginelli. II. Ribas, Thiago Fortes.

SUMÁRIO

Apresentação	7
André de Macedo Duarte, Daniel Verginelli Galantin e Thiago Fortes Ribas	

1ª Parte: Foucault, carne, subjetividade, espiritualidade e política

Cap. 1 Do sujeito de desejo ao sujeito de direito: uma genealogia cristã da governamentalidade neoliberal?	17
Daniele Lorenzini	

Cap. 2 Subjetividade e verdade no pensamento de Foucault entre 1978 e 1984	31
Philippe Sabot	

Cap. 3 Crise de espiritualidade, crise de governamentalidade. Foucault e a Europa	47
Arianna Sforzini	

Cap. 4 Foucault no Irã: escatologia xiita e espiritualidade política	61
Mauricio Pelegrini	

Cap. 5 A obediência como dimensão da experiência cristã da carne.....	85
Agustín Colombo	

2ª Parte: Foucault, diálogos e usos possíveis em torno da espiritualidade

Cap. 6 Da arte da “inservidão voluntária”: “espiritualidade”, poder e contra-poder em Étienne de La Boétie e Michel Foucault.....	113
André Constantino Yazbek	

Cap. 7 | Espiritualidade anárquica: estética da existência e
potência destituente em Foucault e Agamben..... 139
Valdson Carreiro Silva

Cap. 8 | Como não esquecer de viver o presente: um ensaio
sobre a espiritualidade do amor 161
Cassiana Lopes Stephan

Cap. 9 | O ato ético e político do sujeito cantante procedido no
corpo e na voz..... 203
Pedro de Souza

3ª Parte: Perspectivas contemporâneas sobre espiritualidade e política

Cap. 10 | Notas sobre espiritualidade e justiça 229
Antonio Edmilson Paschoal

Cap. 11 | Mundo Imaginal: ensaio para uma topologia da
insurreição 247
Rodrigo Karmy Bolton

Cap. 12 | Crítica Xamânica da mercadoria..... 269
Marco Antonio Valentim

Cap. 13 | O poder da Infância: espiritualidade e política em
afroperspectiva 289
Renato Nogueira





APRESENTAÇÃO

*André de Macedo Duarte,
Daniel Verginelli Galantin e
Thiago Fortes Ribas*

Espiritualidade e política na contemporaneidade? O título é claro e diz exatamente o que pretende ser esta coletânea de pequenos ensaios provocativos e cheios de interessantes intuições. E, no entanto, estamos diante de um título que requer esclarecimentos prévios. O problema, certamente, não reside na escolha dos organizadores do volume, uma vez que o tema escolhido tem se mostrado bastante atual nas discussões filosóficas contemporâneas. A questão é que, ao menos à primeira vista, após o processo histórico de secularização do Ocidente, propor uma discussão assentada sobre a relação entre espiritualidade e política causa certamente alguma desconiança ou incompreensão. Afinal, com a laicização dos Estados os debates políticos não deveriam estar dissociados dos temas espirituais e religiosos? A espiritualidade não estaria relegada, nos dias atuais, à dimensão privada da vida social, enquanto a política se ocuparia da dimensão pública?

De fato, essas questões trazem à tona uma forma tradicional e bastante enraizada de se pensar o divórcio entre espiritualidade e política, a partir do rompimento entre aquilo que seria da ordem das crenças religiosas e espirituais privadas e o princípio da argumentação política pública, diferenciação enfaticamente propagada pelo Iluminismo. No entanto, outras questões poderiam nos trazer uma perspectiva diversa sobre o tema da relação entre política e espiritualidade no mundo contemporâneo: seria possível dissociar o pensamento ou a ação política de valores que, por sua vez, parecem manter certo vínculo com a dimensão

da espiritualidade? Ou ainda: não seria necessária uma imensa dose de fé nos poderes da própria razão para acreditar em sua total purificação em relação à fé? Também poderíamos perguntar o que está em jogo no apagamento contemporâneo do tema da espiritualidade, ou, então, em sua identificação apressada a fundamentalismos religiosos, sobretudo quando se trata de questionar seu possível vínculo com a política. Quais seriam os pressupostos do não reconhecimento da espiritualidade como dimensão implícita da política em nossa contemporaneidade? E a que fins serviriam tais pressupostos?

Tais perguntas, aparentemente simples e gerais, nos obrigam a buscar respostas que só podem ser dadas de forma bastante complexa e específica no decorrer dos capítulos que compõem esta coletânea. Para avançar no esclarecimento das relações entre espiritualidade e política cabe repensar o que se deve entender por esses termos, e mesmo então é preciso estar ciente que espiritualidade e política não possuem um sentido único ou unívoco. Assim, veremos que ao longo dos diferentes capítulos deste livro espiritualidade e política assumirão sentidos distintos, abertos a horizontes hermenêuticos e semânticos também distintos. Por outro lado, o que de fato unifica os ensaios que compõem este livro diz respeito ao fato de que seus autores e autoras reconhecem a premência de se pensar, no mundo contemporâneo, o problema da relação entre política e espiritualidade. A partir dessa temática comum, outras congruências entre os diversos textos podem ser demarcadas.

Em primeiro lugar, é preciso ressaltar que os ensaios que formam este livro não buscam igualar espiritualidade e religião. Muito embora os dois temas possam estar relacionados, uma religião, com seus dogmas, ritos e práticas, pode ser analisada sem que se busque trazer ao primeiro plano a questão de como ela busca transformar seus adeptos/praticantes. Por outro lado, pode-se analisar fenômenos sociais cujo foco não está na religião e, ainda assim, empregar o termo espiritualidade. Assim, por exemplo, o filósofo helenista Pierre Hadot assumiu como tese central de sua leitura da filosofia antiga que esta não poderia ser bem entendida levando-se em conta apenas os seus argumentos propriamente filosóficos. Para Hadot, toda a filosofia greco-romana, desde a física até a

ética, só fazia sentido à medida que se ligava a um conjunto de práticas que visavam transformar, em diferentes dimensões, aqueles que estavam envolvidos no aprendizado. Neste sentido, o adjetivo “espiritual” é utilizado por Hadot para descrever os exercícios que faziam da filosofia um modo de vida.

O adjetivo “espiritual” também foi de grande importância para Michel Foucault, desde os seus escritos sobre a insurreição iraniana até os seus trabalhos derradeiros sobre a relação entre sujeito e verdade na ética antiga, nos quais ganha destaque a questão do cuidado de si. Também em Nietzsche a questão do espírito em sua liberdade, vitalidade e força não pode ser compreendida como secundária. Para Nietzsche, o problema de como lidamos com o passado é uma questão espiritual decisiva, pois nos revela traços de morbidez ou saúde, aparecendo assim no primeiro plano de sua filosofia. Mais recentemente, as noções de potência destituente e de forma-de-vida, presentes no pensamento de Giorgio Agamben, atuam de maneira a abrir possibilidades e modos de ser em que ética e ontologia não podem ser dissociados. Ao pensar uma ontologia em que a vida possa ser pensada em seus modos de ser, sem que estes, contudo, sejam medidos por uma finalidade, o âmbito da espiritualidade passa a ser incontornável na filosofia de Agamben.

Do mesmo modo, nas filosofias decoloniais que promovem uma crítica à visão eurocêntrica a questão da espiritualidade torna-se fundamental, como podemos observar nos pensamentos de Sihabbodin Yahya Sohrwardi, de Davi Kopenawa e de diversas autoras e autores da chamada afroperspectiva. Nesse caso, a inconveniência de se igualar espiritualidade e religião seria ainda maior, pois, segundo aquele ponto de vista majoritário, todos os povos situados fora do Ocidente são considerados como despossuídos de filosofia ou ciência, como se se contentassem apenas com a religião, o mito ou o pensamento mágico. Em vez de endossar essa perspectiva, em vista da qual restaria a esses povos reproduzir a filosofia ocidental (ou uma leitura dela), o exercício de se tentar compreender os pensamentos desses povos pode se converter numa forma de colocar os nossos pressupostos ocidentais à prova. Assim, se soubermos escutar aquilo que outros povos têm a dizer, podemos, talvez,

pensar junto com eles. Aqui, no entanto, não se trata de entender o ato de pensar junto com o pensamento iorubá ou yanomami como se isso configurasse a tentativa de integrá-los ao nosso pensamento, como se fosse para chegar à conclusão de que eles também pensam a mesma coisa que o assim chamado “Ocidente”. Tampouco se trataria de colecionar “pensamentos” a fim de concluir que também eles possuem mais um “pensamento” dentre tantos outros, dos quais o ocidental seria apenas mais um exemplo. Pensar junto com o pensamento africano é fazer desse esforço conjunto algo que coloque em xeque algumas noções que aceitamos acriticamente, como, por exemplo, a de que apenas adultos pensariam de verdade (o que, no sentido colonial, também significa dizer que apenas os brancos pensam), e que o pensamento infantil seria algo inferior ou que, apesar de sua mágica, estaria fadado a se perder e se tornar adulto. Por sua vez, pensar junto com o pensamento yanomami é um convite enfático para colocarmos em questão a divisão entre humanos e não humanos, reforçada por milênios de metafísica ocidental.

Se pudermos pensar que a espiritualidade se refere a uma força viva e criativa face às cristalizações políticas que reduzem as potencialidades de vida, poderemos, então, aproximar as formulações de Nietzsche e Agamben. Igualmente, se referirmos a espiritualidade ao conjunto de transformações que a prática de certa relação com a verdade exige, poderemos dizer que essa noção é mobilizada de maneira similar tanto em Hadot quanto em Foucault. No pensamento de Foucault, a questão da espiritualidade adquire grande importância porque, através do seu uso, se altera o modo como se compreendem as condições de possibilidade do próprio conhecimento. Ou seja, para Foucault, a questão da espiritualidade leva em conta e requer transformações do sujeito para que este possa alcançar a verdade. Assim, Foucault se afasta do pressuposto moderno segundo o qual haveria um sujeito que estaria apto a conquistar a verdade pela via de puros atos de conhecimento. Temos aí recusado o paradigma da racionalidade universal, mantido amiúde em parceria com a suposição de um progresso histórico capitaneado pelo Ocidente secularizado. Encontramos, assim, mais um pressuposto que unifica os capítulos deste livro: a desconfiança do primado epistemológico fundado na figura

do sujeito universal de conhecimento, ainda quando aberto às vertentes críticas que propõem uma racionalidade alargada e outros pressupostos teleológicos implícitos a este modo de pensamento.

Assim, a questão da espiritualidade, ao trazer consigo a crítica aos horizontes epistemológicos que sustentam a pretensão a um conhecimento universal, também aporta uma outra compreensão da política em relação à tradição dominante da filosofia europeia. Desde Aristóteles, a separação entre as ciências práticas e as ciências teóricas, bem como a primazia conferida às últimas, partia da suposição da estabilidade de certos objetos de conhecimento, os quais poderíamos contemplar. A ciência que se ocupava com o próprio ser das coisas distinguia-se, então, da ética e da política, em decorrência do tipo de objeto que lhes seria próprio. A racionalidade das ciências que se ocupam da ação humana precisaria levar em conta uma forma de preparo para situações variáveis, uma sabedoria prática chamada de prudência, enquanto que a racionalidade envolvida na contemplação teórica se voltaria ao estável e universal. Neste esquema de pensamento ontológico-político, as ciências práticas corresponderiam a um domínio marcado pela liberdade da ação humana, sendo a política o campo que envolve a liberdade de nossa ação com os demais membros de uma comunidade. Por outro lado, os problemas da filosofia primeira diriam respeito aos seres que independem de nossa ação, respondendo a uma ordem da necessidade, não podendo, portanto, ser misturados com as questões da pólis. Contudo, quando já não se considera imprescindível a permanência de um fundamento como ponto de origem de conhecimento, tampouco se sustenta a suposição de estabilidade de determinados objetos. Na filosofia contemporânea, nem sujeito nem objeto de conhecimento são aceitos como dados, mas são entendidos agora como produtos resultantes de jogos históricos entre forças distintas que criam estruturas ontológico-políticas. A multiplicidade e a dispersão seriam anteriores à unidade de uma razão universal e à conexão dela com os objetos de um mundo a ser conhecido. Unidades e conexões requeridas nos atos de conhecimento são, doravante, produzidos por perspectivas em disputas. Com isso, também se perde a distinção entre ontologia e política, uma vez que a política adquire um sentido de domínio de

disputas, no qual está em questão tudo aquilo que pode ser diferente do que é apresentado em uma dada configuração do real. Nessas disputas, então, entram em jogo os modos de formação de nós mesmos, ou seja, entra em jogo a espiritualidade.

Desta maneira, quando a política se amplia ela passa a abranger não somente aquilo que antes era considerado como próprio ou específico ao campo dos assuntos da pólis, mas, também, disputas ontológicas que abarcam questões relativas a diferentes formações de subjetividades. Essas últimas constituem aquilo que, parafraseando Foucault, poderíamos chamar de uma política de nós mesmos. Encontramos aqui, em consonância com uma das marcas principais da filosofia política contemporânea, mais um dos eixos estruturantes desta coletânea: a politização da ontologia e da relação de si para consigo. Assim, os textos aqui reunidos nos permitem compreender que, uma vez reconsiderada, a relação entre política e espiritualidade abre espaço para se repensar a política para além das divisões clássicas entre sociedade civil e Estado, público e privado. Não se trata de afirmar que estas divisões se tornaram inválidas, visto que elas também são produtoras de realidade, mas sim de se impedir de pensar que a política se esgote nesse horizonte conceitual. Trata-se de abrir espaço para que a política possa ser pensada nos termos da invenção de formas de vida, de pensar a ontologia em termos ético-políticos, bem como de escutar uma pluralidade de vozes com as quais devemos aprender a pensar juntos. Se pudermos exercer a atitude crítica desvinculando-a da suposta universalidade de um sujeito de conhecimento e de seus juízos, então a espiritualidade poderá assumir um viés crítico à medida que proponha, ao invés do julgamento, a nossa própria transformação.

Os ensaios que compõem este livro se dividem em três blocos principais: 1) Análises focadas na interpretação da relação entre espiritualidade e política no pensamento de Foucault, desde o episódio de sua cobertura da Revolução Iraniana até o seu último curso no Collège de France, incluindo, também, discussões do seu livro póstumo, *As confissões da carne*, escrito entre aqueles dois momentos; 2) Reflexões que promovem diálogos entre Foucault, Hadot, Agamben e La Boétie sobre

espiritualidade e política, bem como sobre o uso de noções foucaultianas para se pensar diferentes formas e atos de subjetivação; e 3) Discussões sobre a relação entre espiritualidade e política a partir de diferentes tradições de pensamento, passando do europeu ao oriental persa, e do ameríndio ao da afroperspectiva.

**1ª Parte:
Foucault,
Carne,
Subjetividade,
Espiritualidade
e Política**



CAPÍTULO 1

DO SUJEITO DE DESEJO AO SUJEITO DE DIREITO: UMA GENEALOGIA CRISTÃ DA GOVERNAMENTALIDADE NEOLIBERAL?¹

Daniele Lorenzini

Tradução de Daniel Verginelli Galantin
e Thiago Fortes Ribas

Neste capítulo, me proponho traçar uma genealogia possível da governamentalidade neoliberal me inspirando nas teses que Michel Foucault defende em *As confissões da carne* (*Les aveux de la chair*), o “capítulo cristão” de sua *História da sexualidade*, publicado 34 anos após sua morte.² Eu me apoiarei particularmente na terceira e última parte da obra, na qual Foucault aborda o tema da emergência do sujeito de desejo em santo Agostinho, porque trata-se ali, aos meus olhos, simultaneamente, da parte mais original do livro e daquela que é suscetível de trazer as pistas de reflexão mais fecundas para o nosso presente.

Me parece possível, com efeito, prolongar certas ideias que Foucault se refere afim de elaborar uma genealogia, não exatamente do capita-

¹ A versão em francês deste capítulo foi publicada originalmente no livro *Les Humains et leurs divinités: Politique et religions en dialogue* (Coordenação editorial de Jean Leclercq).

² Este capítulo foi escrito alguns meses antes da publicação de *As confissões da carne* (*Les aveux de la chair*). Paris: Gallimard, 2018). Minhas observações sobre a obra de Foucault puderam, então, se apoiar somente sobre a dactilograma corrigida que eu pude consultar na Biblioteca nacional da França (NAF 28730, caixa 84) graças à amável autorização de Henri-Paul Fruchaud.

lismo, mas mais precisamente da forma que toma o *sujeito* na era do capitalismo neoliberal, e por consequência da maneira que se tem de o governar, alternativa à (ou talvez complementar à) aquela que Max Weber traçou em *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (WEBER, 2003). As teses de Weber são conhecidas: o êthos do capitalismo, isto é, a busca do lucro pelo lucro na exploração de possibilidades de trocas pacíficas encontraria sua origem, ou, em todo caso, seu ponto de ancoragem histórica, na ética protestante (e notavelmente puritana), na sua luta contra o ócio e na sua valorização da atividade profissional no seio deste mundo e para obter a salvação. Em Lutero, o trabalho torna-se uma verdadeira “vocação”, um fim em si enquanto chamado de Deus ao qual o indivíduo deve responder – desvalorização, por consequência, da vida monástica; sobrevalorização, por outro lado, dos deveres do indivíduo no âmbito da sociedade humana. Além disso, nos calvinistas, a doutrina da predestinação contribui para levar os indivíduos a procurar em suas atividades profissionais os signos de suas “eleições”, e a ver na repugnância ao trabalho o sintoma de uma ausência de graça. É por isso que a procura sistemática e racional do lucro no quadro de sua profissão torna-se crucial, não certamente para viver no luxo (a ética protestante, segundo Weber (2003), é despojada de todo traço hedonista, o seu objetivo é o lucro enquanto tal, e não as fruições materiais que podem derivar dele), mas para honrar Deus e ver sua própria vocação confirmada.

No começo dos anos 1970, nos seus cursos no *Collège de France* intitulados *Teorias e instituições penais* (FOUCAULT, 2015) e *A sociedade punitiva* (FOUCAULT, 2013), e um pouco mais tarde em *Vigiar e punir* (FOUCAULT, 1975), Foucault tinha ligado o nascimento do capitalismo à emergência de dispositivos coercitivos e anti-insurrecionais no seio do Estado moderno, e, especialmente, à elaboração de “disciplinas” visando fixar o indivíduo ao aparelho de produção por uma tomada total e exaustiva de seu corpo, de seus gestos, do tempo de sua vida. Trabalhando em um “canteiro” no fundo bastante próximo daquele de Weber, Foucault insistia também sobre o problema da ociosidade e da “dissipação” nos séculos XVIII e XIX: o “dissipador”, é precisamente aquele que prejudica a sua força de trabalho por causa de uma maneira ruim de gerir sua vida

e seu corpo, que *resiste*, portanto, em um sentido ao assujeitamento do tempo da vida ao tempo da produção capitalista. Para dominar essa “irregularidade” instala-se, então, um mecanismo de penalização da existência cotidiana que constitui, segundo Foucault, um dos pontos de origem da forma-prisão contemporânea, e das quais as raízes deveriam ser procuradas na elaboração de um vínculo estreito entre moral, produção capitalista e aparelho de Estado no âmbito das comunidades quakers e metodistas na Inglaterra do século XVIII.

Estas duas genealogias, concentrando-se sobre as raízes anti-hedonistas do êthos do capitalismo (Weber) e sobre a penalização da existência cotidiana (Foucault), não chegam, entretanto, a indicar o elemento crucial que caracteriza a forma que o capitalismo tomou no mundo contemporâneo e o que poderíamos chamar de “sujeito neoliberal”. Como Miguel de Beistegui mostra em *O governo do desejo*³ (BEISTEGUI, 2018), a governamentalidade neoliberal funciona produzindo (e governando) os *sujeitos de desejo*. Nós somos menos hoje os sujeitos “acéticos” ou “disciplinados” que os sujeitos que se definem e definem suas relações com os outros e com o mundo sobre a base de uma *estrutura de desejo* – desejo de realização pessoal e profissional, desejo de aquisição e de manter um certo capital simbólico, desejo de acumulação e de consumo de bens, em um entrecruzamento complexo do “sujeito-consumidor” e do “sujeito-empREENDEDOR de si mesmo” incitado a maximizar sem cessar seu “capital humano” (suas competências, suas qualificações, seu patrimônio genético etc.).

Em seu curso no *Collège de France* de 1979, *O nascimento da biopolítica* (FOUCAULT, 2004a), Foucault sustenta que a governamentalidade liberal e neoliberal tem de específico o fato de que ela governa os homens *pelas* suas próprias liberdades. Isto não faz senão reforçar a importância que assume o desejo na vida dos indivíduos, que são incitados a desenvolver *livremente* seus projetos de vida, mesmo que tenham de enfrentar muitas dificuldades objetivas e tenham que ver, portanto, uma parte ao menos de seus desejos constantemente frustrados. Enfim, como o afirma

³ No original *The Government of Desire*.

Miguel de Beistegui, o desejo não é mais hoje um *objeto* do governo, como ele o era anteriormente (um objeto sobre o qual o indivíduo era levado a exercer um certo tipo de controle), mas um de seus *mecanismos* fundamentais: o indivíduo não é mais governado *contra* seus desejos, mas *pelos* (e *para*) seus desejos, que devem circular não impedidos no espaço do mercado, um espaço que se trata de fazer crescer e, ao mesmo tempo, de “gerir”.

Se é assim, e se um dos traços mais relevantes do sujeito neoliberal é aquele de ser um sujeito de desejo, revela-se crucial elaborar uma genealogia capaz de dar conta da formação histórica desse sujeito. Se o sujeito não é uma substância supra-histórica, mas uma forma constituída e transformada sem cessar nas malhas da história, é preciso colocar o problema do momento de emergência de um sujeito definido por uma estrutura de desejo, assim como aquele dos processos complexos que poderiam explicar as modificações sofridas por esse sujeito até a forma, evidentemente provisória, que ele tomou no mundo contemporâneo.

Ora, a genealogia do sujeito de desejo constitui precisamente o núcleo do projeto foucaultiano de uma história da sexualidade. Essa genealogia remonta a um período bastante longínquo, e se revela realmente muito complicado determinar qual seria seu verdadeiro ponto de origem, uma vez que Foucault não deixa de embaralhar as fronteiras, sustentando, por exemplo, em seu curso ao *Collège de France* intitulado *Subjetividade e verdade* (FOUCAULT, 2014), que os tratados estoicos sobre a arte de viver da época imperial já testemunham a emergência do desejo como uma dimensão da subjetividade, um tipo de primeira faísca da tentação e assim, simultaneamente, objeto necessário de um controle da parte do indivíduo e princípio a partir do qual este pode se subjetivar (Foucault fala mais precisamente da emergência do desejo enquanto “princípio de subjetivação/objetivação dos atos sexuais”⁴). Essa “subjetivação” pelo desejo sexual é estreitamente ligada, segundo Foucault, à produção de uma cesura, de uma “fissura” no indivíduo que o obriga a enxergar *nele mesmo* e a prestar

⁴ Para uma análise mais aprofundada deste tema, ver Lorenzini (2016).

atenção em si mesmo de uma maneira *reflexiva*. Em *As fontes do self*,⁵ Taylor (1998) defende que Agostinho constitui um ponto de passagem crucial na história da constituição da noção moderna de identidade, e isso precisamente por causa da constituição (especialmente nas *Confissões*) de um olhar reflexivo sobre ele mesmo. Foucault é mais complicado sobre esse assunto: segundo ele, não se trata, sem dúvida, de uma “invenção” de Agostinho, mas do resultado de uma série de processos complexos e de técnicas ascéticas desenvolvidas ao longo dos primeiros séculos de nossa era. Em todo caso, esta cesura, que tomava nos estoicos da época imperial a forma da patilha entre o “sexo-status” e o “sexo-atividade”, iria tomar em Agostinho a forma de uma divisão da própria vontade do indivíduo. Além disso, o segundo e o terceiro volumes da *História da sexualidade* (FOUCAULT, 1984a, 1984b) não repetem a tese da emergência do sujeito do desejo no paganismo, mas insistem sobre a constituição especificamente cristã dessa forma-sujeito.

Em *As confissões da carne*, analisando os textos que Agostinho consagra ao casamento e à concupiscência, Foucault sustenta que é somente naquele momento que o sujeito de desejo, no sentido pleno do termo, emerge no mundo ocidental – embora essa tese seja imediatamente atenuada, uma vez que se Agostinho desempenhou um papel crucial nessa história, isso se dá menos porque ele teria “inventado” o sujeito de desejo (toda a obra de Foucault mostra, ao contrário, que uma tal “invenção” é o produto do trabalho de muitos autores e de um longo processo) do que pelo motivo de que ele teria estabelecido as bases para articular a noção de sujeito de desejo com aquela do sujeito de direito. É precisamente essa articulação que iria constituir, alguns séculos mais tarde, a condição de possibilidade do desenvolvimento das artes pastorais de governo bem como, às custas, é claro, de muitas modificações, dos aparatos da governamentalidade moderna e contemporânea. Em suma, se a elaboração agostiniana do sujeito enquanto, *simultaneamente*, sujeito de desejo e sujeito de direito é crucial, é porque ela constitui a condição de possibilidade do desenvolvimento não de um poder

⁵ No original *Sources of the self*.

repressivo sobre o desejo sexual, mas de uma série de tecnologias governamentais visando a condução da conduta dos indivíduos por uma colocação em discurso e uma valorização específica de seus desejos – não há governo dos homens sem governo de seus desejos, que esse seja na forma da injunção ao controle ou naquela da incitação à multiplicação e ao desenvolvimento indefinidos.

O problema fundamental que Foucault explora em *As confissões da carne* para traçar a emergência do sujeito de desejo é constituído pela tensão entre vida casta e vida conjugal no âmbito do cristianismo dos primeiros séculos. A primeira parte da obra trata da criação e da procriação, mas Foucault retoma também as suas análises do batismo, da *exomologesis* (a manifestação pública e teatral de si enquanto pecador) e da *exagoreusis* (a confissão de todos os seus pensamentos).⁶ Ao final desta parte, assistimos assim a uma intensificação em torno do problema da obediência, porque na confissão/*exagoreusis* o sujeito já se debruça sobre seu desejo procurando e verbalizando a verdade dele mesmo, o que constitui aos olhos de Foucault a forma matricial da nossa forma de obedecer, de ser “assujeitados” nos dois sentidos do termo.

A segunda parte da obra aborda, por outro lado, o tema da virgindade que, no âmbito do cristianismo dos primeiros séculos, não corresponde, segundo Foucault, ao exagero dos preceitos antigos de continência e de medida: não se trata de impor a todo mundo um preceito de abstinência completa, mas de elaborar uma relação específica de si a si escavando o que Foucault chama de “a profundidade de uma cena interior”. É, sem dúvida, aí que se encontra a primeira “dobra” da subjetividade ocidental desde que ela estava, doravante, centrada em torno do problema do desejo, da tentação, da concupiscência.

Enfim, na terceira parte de *As confissões da carne*, Foucault se concentra sobre o casamento, colocando claramente em destaque a contribuição decisiva de Agostinho relativamente as doutrinas elaboradas pelos seus predecessores. Em Agostinho, assistimos, com efeito, a uma

⁶ Estas análises já haviam sido desenvolvidas em *Du gouvernement des vivants* (FOUCAULT, 2012).

verdadeira “libidinização” das relações sexuais.⁷ É esse dispositivo libidinal que constitui, para Foucault, a verdadeira “invenção” de Agostinho, e é ele que torna os indivíduos *responsáveis* por seus desejos – que os faz, então, tornarem-se sujeitos de direito pela relação que estabelecem com esta parte de si mesmos. O problema mais específico que Foucault coloca é, então, o seguinte: qual é este sujeito obrigado a prestar conta de seu desejo aos outros? Um problema que eu gostaria de reformular assim: qual é este sujeito que se define por, e que pode, então, ser *governado* sobre a base de seus desejos?

Em uma primeira fase de sua reflexão (e especialmente em *De Bono conjugali*), Agostinho sustenta que a finalidade do casamento não é necessariamente a procriação: a sexualidade, no âmbito do casamento, serve antes de tudo para trabalhar sobre e para satisfazer a concupiscência dos dois membros do casal. Esse é o tema do “dever conjugal”: não somente podemos, mas devemos ter relações sexuais com nosso esposo/esposa para o ajudar a combater toda tentação pecadora que poderia derivar do “transbordamento” da concupiscência. Em seguida, em uma segunda fase, e especialmente em *A cidade de Deus*, Agostinho fornece, de acordo com Foucault, os meios de pensar uma sexualidade *sem* libido: não é senão a um momento dado da história do homem que a libido “chega” na sexualidade. Assim, livrando-se de duas grades de leitura tradicionais, que concebiam a sexualidade seja em termos de impureza, seja em termos de excesso, Agostinho ancora o desejo sexual em um modelo jurídico – e isto que Foucault chama “jurídico”, aqui, é o que depende da vontade: Agostinho faz do desejo sexual (e, sem dúvida, da própria estrutura desejante, uma vez que ela define o sujeito) algo involuntário que, no entanto, somos responsáveis, que devemos responder junto a Deus, evidentemente, mas também aos outros e à sociedade inteira.

É o famoso problema do sexo no Paraíso. Em *A cidade de Deus* (SAINT AUGUSTIN, 2000), Agostinho explica que no Paraíso, antes da Queda, Adão e Eva eram capazes de fazer seus órgãos sexuais obedecer

⁷ Esta tese já aparecia na conferência “Sexualité et solitude” de 1981 (FOUCAULT, 2001b, p. 993-996).

perfeitamente suas vontades. A sexualidade e o desejo sexual estavam, então, completamente dominados. Essa hipótese permite a Agostinho definir a libido como a introdução de um ponto estruturalmente involuntário em cada um de nós. Esta é a consequência principal da Queda: a introdução de um núcleo involuntário na própria estrutura da subjetividade. O pecado original, com efeito, foi um ato de revolta, de desobediência contra Deus da parte de Adão crendo que sua vontade poderia ser suficiente e se retirando, então, da vontade de Deus. Ora, por uma forma de *contrapasso*, a consequência dessa revolta, foi que Adão perde o controle dele mesmo, uma cesura se introduz em sua vontade, o desejo sexual torna-se assim aquilo que nele, aquilo que em cada um de nós se revolta contra nossa vontade, assim como Adão se revoltou contra Deus.⁸

Agostinho define, portanto, a libido como uma parte involuntária indissociável de nossa sexualidade e, ao mesmo tempo, da estrutura de nossa subjetividade: é ela que opera uma divisão no sujeito, porque é necessário precisar que a libido não é concebida por Agostinho como um involuntário que *escapa* a nossa vontade, mas como o involuntário *de* nossa vontade – esse elemento sem o qual a vontade não poderia querer. Com efeito, se Cassiano insistia ainda sobre o fato que o consentimento e a recusa são exercidos sobre o *objeto* do desejo (o problema sendo: é preciso desejar isto ou não?), em Agostinho, o consentimento e a recusa são, ao contrário, exercidos *no âmbito da* e *sobre* a própria vontade: o problema não é mais de abrir ou de fechar as portas ao objeto que desejamos, mas de se constituir a si mesmo como um *sujeito que deseja*. Assim, o sujeito pensa ele mesmo como o objeto de sua vontade, e a cada vez se trata menos do objeto desejado que do fato de querer ou não a forma libidinal de sua própria vontade.

Em *As confissões da carne*, no entanto, Foucault mostra também – e isto é crucial – que introduzindo esta parte involuntária na própria estrutura da subjetividade, Agostinho sustenta que o sujeito permanece responsável por seu desejo: ele constrói, então, esse sujeito atravessado pelo involuntário do desejo como um sujeito imputável, um *sujeito de*

⁸ Ver Brown (1983).

direito. Com efeito, se o batismo tem o poder de nos livrar da “atualidade” do pecado original, ele não pode, no entanto, nos livrar da concupiscência, e por consequência da responsabilidade que temos de fazer um “bom uso” dela. Agostinho inaugura assim a possibilidade (que será em seguida largamente explorada) de conceber o pecador como sujeito de direito, ou melhor, como um sujeito de desejo e, *portanto*, de direito, visto que ele permanece sempre responsável do uso que ele faz desta parte involuntária correspondente a sua concupiscência.

Uma tal cesura do voluntário e do involuntário define a própria estrutura do sujeito em sua relação com seu próprio desejo, e isso iria constituir o ponto de ancoragem dos mecanismos do governo pastoral. O “poder pastoral” se funda e se justifica sobre a base da ideia que o sujeito tem necessidade de ser conduzido porque ele não tem (ou não tem mais) a possibilidade de se conduzir ele mesmo de maneira autônoma, visto que seu desejo arrisca sempre o levar para a via da perdição.⁹ Simultaneamente, o sujeito continua inteiramente *livre*, e é somente porque ele é livre de escolher o bem ou o mal, somente porque ele permanece responsável do involuntário que está enraizado nele, que as operações do governo podem se exercer sobre ele. Obedecemos sempre sobre um fundo de liberdade, não há obediência “necessária” – se fosse necessário obedecer, se trataria, então, de dominação pura e simples, não de governo. Falando estritamente, só se “governa” sujeito livres (FOUCAULT, 2001a, p. 1056). Adão, antes da Queda, não tinha necessidade de ser governado: a coincidência perfeita de sua vontade e de seus desejos o tornavam um sujeito, de certa maneira, *ingovernável*, mas, ao mesmo tempo, e precisamente por causa disso, ele tinha já nele um germe de revolta que iria constituir a origem e a justificação do governo pastoral – a revolta de Adão não como *consequência* do exercício do poder, mas como *condição prévia* de sua emergência. É a libido, é o desejo, enquanto elemento tornado involuntário por causa da insubmissão de Adão, que nos torna todos governáveis.

⁹ Ver Foucault (2004b).

No mundo contemporâneo, como defendi mais acima, o sujeito permanece definido pelos seus desejos, que ele não pode controlar perfeitamente e que são utilizados na maioria dos casos como os meios para o incitar a pensar, agir, consumir de uma maneira ou de outra. O sujeito neoliberal é livre e, paralelamente, responsável por seus desejos, governado através de uma série de ações sobre seu “meio” visando a obtenção de efeitos específicos sobre seu comportamento. Nos trabalhos de Gary Becker, o *homo oeconomicus* não é mais definido como o simples sujeito de um “laissez-faire”, mas como um sujeito que responde sistematicamente às modificações das variáveis de seu meio – é por isso que ele é “eminentemente governável”, não, certamente, por técnicas que visam o conduzir *diretamente*, mas por estratégias nas quais o objetivo é estruturar a própria forma de seus desejos, os multiplicando e gerando o fluxo perpétuo dos desejos.¹⁰ Mas se o desejo assume ainda um papel tão crucial no âmbito dos mecanismos governamentais e dos processos de assujeitamento/subjetivação contemporâneos, se nós somos ainda sujeitos de desejo e se é ainda enquanto tais que nós somos governados hoje (embora, evidentemente, por estratégias diferentes daquelas do pastorado cristão), a genealogia traçada por Weber assim como aquela proposta por Foucault no começo dos anos 1970 se revelam insuficientes. O “capítulo cristão” da história da sexualidade tal como Foucault o analisou em *As confissões da carne* poderia, então, assumir o papel de prolegômenos a uma genealogia *outra* da governamentalidade e da subjetividade neoliberais.

¹⁰ Ver Lorenzini (2018).

REFERÊNCIAS

- BEISTEGUI, M. de. *The Government of Desire: A Genealogy of the Liberal Subject*. Chicago: The University of Chicago Press, 2018.
- BECKER, G. S. *Human capital: A theoretical and empirical analysis, with special reference to education*. New York: National Bureau of Economic Research, 1975.
- BROWN, P. *Augustine and Sexuality*. Berkeley: Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture, 1983.
- FOUCAULT, M. *Du gouvernement des vivants: Cours au Collège de France, 1979-1980*. Paris: Seuil-Gallimard, 2012.
- FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984a.
- FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité III: Le souci de soi*. Paris: Gallimard, 1984b.
- FOUCAULT, M. *La société punitive: Cours au Collège de France, 1972-1973*. Paris: Seuil-Gallimard, 2013.
- FOUCAULT, M. Le sujet et le pouvoir. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001a. p.1041-1062.
- FOUCAULT, M. *Les aveux de la chair*. Paris: Gallimard, 2018.
- FOUCAULT, M. *Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France, 1978-1979*. Paris: Seuil-Gallimard, 2004a.
- FOUCAULT, M. *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France. 1971-1972*. Paris: Seuil-Gallimard, 2015.
- FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire, population : Cours au Collège de France, 1977-1978*. Paris: Seuil-Gallimard, 2004b.
- FOUCAULT, M. Sexualité et solitude. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001b. p. 987-997.
- FOUCAULT, M. *Subjectivité et vérité: Cours au Collège de France, 1980-1981*. Paris: Seuil-Gallimard, 2014.
- FOUCAULT, M. *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975.
- LORENZINI, D. Governmentality, Subjectivity, and the Neoliberal Form of Life. *Journal for Cultural Research*, v. 22, n. 2, p. 154-166, 2018.
- LORENZINI, D. Le désir comme 'transcendantal historique' de l'histoire de sexualité. In: BOEHRINGER, S.; LORENZINI, D. (dir.) *Foucault, la sexualité, l'Antiquité*. Paris: Kimé, 2016. p. 137-149.

SAINT AUGUSTIN. *Œuvres II. La cité de Dieu*. PARIS: GALLIMARD, 2000. (LIVRO XIV).

TAYLOR, C. *LES SOURCES DU MOI: LA FORMATION DE L'IDENTITÉ MODERNE*. PARIS: SEUIL, 1998.

WEBER, M. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme (1904-1905)*. Paris: Gallimard, 2003.



Interrogando diferentes sentidos da relação entre espiritualidade e política na contemporaneidade, os ensaios que compõem este livro se dividem em três blocos principais: 1) Análises focadas na interpretação da relação entre espiritualidade e política no pensamento de Foucault, desde o episódio de sua cobertura da Revolução Iraniana até o seu último curso no *Collège de France*, incluindo, também, discussões do seu livro póstumo, *As confissões da carne*, escrito entre aqueles dois momentos; 2) Reflexões que promovem diálogos entre Foucault, Hadot, Agamben e La Boétie sobre espiritualidade e política, bem como sobre o uso de noções foucaultianas para se pensar diferentes formas e atos de subjetivação; e 3) Discussões sobre a relação entre espiritualidade e política a partir de diferentes tradições de pensamento, passando do europeu ao oriental persa, e do ameríndio ao da afroperspectiva.



 PUCPRESS

The logo for PUCPRESS features a stylized graphic of three curved lines above the text 'PUCPRESS', which is written in a bold, uppercase, sans-serif font.