

FOUCAULT E A INSURREIÇÃO IRANIANA COMO ACONTECIMENTO: O SI E OS OUTROS, DO ASSUJEITAMENTO À SUBJETIVAÇÃO

*Foucault and the Iranian Insurrection as Event:
The self and others, from subjection to subjectivation*

Gabriela Menezes Jaquet
UFRGS

Resumo: O objetivo deste artigo é, de forma geral, discutir a noção de *acontecimento* enquanto uma das principais categorias para a leitura da obra de Michel Foucault, o que nos permite, a partir de uma determinada operacionalização, compreender todo seu projeto como uma *acontecimentalização* da história. A fim de especificar este processo, estabelecemos o diagnóstico foucaultiano da Insurreição Iraniana como mote de nossa verificação do acontecimento, em que atentaremos para dois aspectos que convergem no nexo principal do *événement*: o “poder pastoral” e a “espiritualidade política” conduzindo às novas proposições teóricas sobre a formação do *sujeito*. Será, assim, a partir do grande eixo da subjetivação que desenvolveremos nossa hipótese de leitura, referente à economia da obra foucaultiana, no que diz respeito ao acento espiritual do poder pastoral e o episódio iraniano como estando já inseridos em um movimento que deveria tentar pensar, continuamente, um sujeito *outro*. Desta forma, tais temáticas, abarcando a questão de um governo dos outros, carregarão igualmente a necessidade conceitual do governo de si, desenvolvida por Foucault através do “cuidado de si” durante a década de 1980. Para percorrermos este caminho, de uma acontecimentalização do levante no Irã, abordaremos primeiramente o poder pastoral e as contra-condutas no contexto do curso proferido no Collège de France em 1978, *Sécurité, territoire, population*. Em seguida enfocaremos a noção de “espiritualidade política”, utilizada em sua análise sobre o Irã, a partir de um cruzamento conceitual advindo de estudo pontual de *L’Herméneutique du sujet*, curso de 1982, a fim de poder explicitar, ao final, como a própria metodologia de uma filosofia do acontecimento procura atingir seu principal alvo, o sujeito, ao pensá-lo enquanto processo, através de um questionamento singular: “como se tornar sujeito sem ser assujeitado?”¹.

Palavras-chave: Acontecimento; Michel Foucault; Poder pastoral; Subjetivação; Contra-conduta; Filosofia Francesa Contemporânea

Abstract: The aim of this essay is to discuss the notion of event as one of the main categories for reading the work of Michel Foucault. In terms of the way it operates, the event allows us to understand Foucault’s entire project as an eventalization of history. In order to specify this process, we establish Foucault’s diagnosis of the Iranian Insurrection as a verification of the event, in which we attend to two aspects that converge in the main nexus of *événement*: “pastoral power” and “political spirituality”. Both of these lead to new theoretical propositions on the formation of subject. It is thus from the large axis of subjectivation that we develop our reading hypothesis. With reference to the economy of

¹ FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978.*, ed. SENELLART, Michel. Paris: Gallimard-Le Seuil (coll. Hautes Études), 2004. p. 237.

Foucault's work, the spiritual tone of pastoral power and the Iranian episode are already inserted in a movement that should attempt to think continuously of an other subject. Such themes, by dealing with the question of a government of others, also bear the conceptual need of the government of self, developed by Foucault through the "care of the self" during the 1980s. To cover the path of an eventualization of the Iranian uprising, we first consider pastoral power and counter-conducts in the framework of the course given at the Collège de France in 1978: Security, Territory, Population. Then we focus on the notion of "political spirituality", using Foucault's analysis of Iran, from the conceptual crossing that emerges from the study of the Hermeneutic of the subject course given in 1982. Finally, we seek to explicate how the specific methodology of a philosophy of event aims to reach its main target, the subject, by thinking it as a process by means of a singular question: "how to become a subject without being subjected?".

Keywords: Event; Michel Foucault; Pastoral power; Subjectivation; Contemporary French Philosophy

Durante todo o ano de 1978 milhares de pessoas no Irã puseram em risco suas vidas para exigir a saída do xá Mohammad Reza Pahlavi, que governava sob um regime de monarquia constitucional autoritária desde 1941. Os motivos são vários: perseguições políticas e violência extrema para com os opositores do governo, a não aceitação por parte da população da proximidade diplomática deste com os Estados Unidos (que se instalava cada vez mais no país através do setor financeiro e empresarial vinculados ao petróleo, além da invasora opressão cultural travestida de "modernização"), a insistente laicidade do governo do xá em um país fortemente religioso, a corrupção massiva na máquina pública. A oposição no final dos anos 1970 é diversificada, mas a maioria das pessoas exprime rejeição quanto ao regime vigente, e serão então os molás, autoridades religiosas, que ganharão popularidade junto aos manifestantes ao lutarem ao lado destes. Em fevereiro de 1979 estoura a Revolução Iraniana, que acaba por transformar o Irã em uma República Islâmica liderada pelo aiatolá Ruhollah Khomeini, desde o ano anterior exilado na França, quando retorna à Teerã em 1º de fevereiro de 1979. O novo regime começa, logo, o desmonte do precedente: proibições em relação a tudo o que fizesse referência ao Ocidente, além de uma perseguição violenta contra diversos grupos. Inicia-se outro massacre.

Durante os meses de setembro e novembro de 1978, Michel Foucault empreende duas viagens ao Irã a fim de realizar reportagens para o jornal italiano *Corriere della Sera*, no projeto das "Reportagens de Ideias" – um "jornalismo filosófico" em que "os intelectuais trabalharão com jornalistas no ponto de

cruzamento entre ideias e acontecimentos”². Eis o *diagnóstico do presente* foucaultiano³: busca-se, pois, não as “razões profundas” do movimento, mas a “maneira como ele era vivido”⁴. Serão produzidos diversos artigos e entrevistas, a maioria só aparecida em francês quando da publicação em 1994 dos *Dits et écrits*. Tal é o caráter “esparso” dos textos a que Didier Éribon irá chamar atenção, comentando, por exemplo, que “Foucault nunca quis que fossem reunidos em um livro na Itália”⁵. Esta questão, referente à possibilidade de uma análise retrospectiva daqueles escritos tão envolvidos em seu momento de produção – acontecimental – quanto o são necessariamente os textos jornalísticos, pode explicar boa parte das veementes críticas de que os textos foram alvos *a posteriori*.

Os escritos de Foucault sobre o Irã são composições curtas, feitos em linguagem direta, repletos de descrições minuciosas, comparações históricas e fortemente políticos. Neste sentido, o que temos é que muito do que foi escrito sobre o envolvimento de Foucault com o assunto gira em torno da dinâmica erro *versus* não-erro de suas análises, quando o filósofo teria então, segundo a crítica, se mostrado entusiasta de um governo islâmico, o qual, logo após ter sido implantado, foi responsável por uma atitude extremamente violenta. Sem desprezar o interesse concernente a um minucioso estudo de cada um dos aspectos levantados tanto nos textos de Foucault, quanto pela crítica, quanto referentes às particularidades políticas envolvidas na história mesma do Irã, pretendemos nos ater a algumas noções que permitem que identifiquemos a Insurreição Iraniana *como* um *acontecimento*: singular e irreduzível. Ou seja, a Insurreição Iraniana não nos interessa enquanto *fato*, mas enquanto *efeito* de uma acontecimentalização da história que está gerando, a partir de

² FOUCAULT, M. “Les reportages d’idées” (1978). *Dits et écrits*, vol. 2. Paris: Gallimard, 2001. p. 707. Todas as traduções aqui presentes, exceto quando indicado, estão sob nossa responsabilidade.

³ Este termo foi utilizado diversas vezes por Foucault em artigos e entrevistas, dentre os quais: “Qui êtes-vous, professeur Foucault?” (1967); “La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu’est aujourd’hui” (1967); “Foucault répond à Sartre” (1968); “Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preli” (1972); “La scène de la philosophie” (1978). Cf. FOUCAULT, M. *Dits et écrits*, vol. 1 e 2. Paris: Gallimard, 2001.

⁴ FOUCAULT, M. “Inutile de se soulever?” (1979). *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. p. 791.

⁵ ÉRIBON, Didier. *Michel Foucault*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. Trad. Hildegard Feist. p. 268. Lembremos então justamente a publicação italiana da compilação dos artigos de Foucault sobre o Irã conjuntamente com dois extensos estudos críticos por Renzo Guolo e Pierluigi Panza, de 1998: FOUCAULT, M. *Taccuino Persiano*. Org: GUOLO, Renzo; PANZA, Pierluigi. Milão: Ed. Guerini e Associati, 1998.

um determinado corpus teórico que *permite* pistas de uma “nomeação”, o próprio *acontecimento* da insurreição. Prosseguiremos, pois, na verificação não só da viabilidade da aplicação desta categoria de acontecimento para análise do “real”, mas do interesse teórico inovador que ela carrega. Nesta medida, a grade do “erro ou acerto” não poderia nos caber, pois uma outra – a do *prognóstico* – também não faz parte de uma filosofia voltada para o presente. O intuito não será o de discutir os erros político-factuais de Foucault, mas analisar parte da *rede teórica* dos textos – tanto subjacente a eles, quanto em vias mesmo de se construir no interior deles – a fim de que possamos entender as configurações deste *diagnóstico* como pertencente a uma determinada *filosofia do acontecimento* que é ocasionada (bem como ocasiona), uma história *acontecimentalizada* ⁶.

O *événement*, bastante apreciado pela filosofia francesa contemporânea, desde Foucault e G. Deleuze, passando por J. Derrida à A. Badiou, mistura-se aqui justamente com aquelas indagações da análise estrutural acerca do caráter topológico e movente da *estrutura*, com a atenção a um processual imanente. Assim, acreditamos válido ler Foucault também por esta visada, dado sua complexa relação com o que foi agrupado, *grosso modo*, sob o termo de estruturalismo. As críticas às modelizações, formalismos e sistemas atacavam um suposto fixismo ou determinismo generalizante de grades de inteligibilidade que eram vistas como prisões conceituais, em que a agitada realidade deveria se enquadrar. Como alternativa, tínhamos os humanismos e seu império das continuidades, que acreditavam que seus conceitos, necessariamente contingenciais, eram evidências transcendentais, e que, às vezes sem fazer de sua própria atividade teórica um problema, utilizavam as noções de consciência, autor, comentário, narrativa, como atestados da imprescindibilidade de uma natureza humana que o real viria apenas, sendo um dado, *transparecer*. Dos *gestos* daquela efervescência parisiense, que tentava uma nova forma de fazer filosofia que não recaísse nos problemas identitários do Mesmo e do *telos* hermenêutico, veremos muitos em

⁶ O termo de *acontecimentalização da história* aparece apenas duas vezes na obra foucaultiana: em debate com historiadores, “Table ronde du mai 1978” e em conferência pronunciada na Société Française de Philosophie no mesmo ano, “Qu'est-ce que *la critique*? Critique et Aufklärung” (FOUCAULT, M. Qu'est-ce que *la critique*? Critique et Aufklärung. Bulletin de la Société Française de Philosophie. Paris, abr./jun. 1990, n. 2, p. 35-63; FOUCAULT, M. “Table ronde du 20 mai 1978” [1980]. *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. p. 843.).

Foucault: enfoque relacional, dessubstancialização do sujeito, complexificação do sentido, recortes descontínuas, desevidencialização do referente. Escolhemos aqui a categoria de *acontecimento*, nem sempre lembrada quanto à obra foucaultiana, para ser trabalhada de forma dupla: um conceito do filósofo que, na busca de entendê-lo, buscaremos também operacionalizá-lo, como a um instrumento, para tentar *ler*, talvez de forma *sintomal*, sua filosofia.

Percorreremos esta verificação do acontecimento a partir de algumas chaves de leitura. Primeiramente, o *poder pastoral* através da questão da *condução*, temática que aparece em fevereiro de 1978 durante o curso *Sécurité, territoire, population* e que é igualmente desenvolvida em suas conferências proferidas no Japão no mesmo ano, durante o mês de abril. Assim, será o caso, devido ao nexo da *condução*, de abordar também alguns aspectos da *governamentalidade* e *soberania* no curso que precede àquele, *Il faut défénder la société*. Atentaremos, na segunda parte deste artigo, para a problemática dos *processos de subjetivação*, com o seu conhecido caráter diferencial durante os anos 1980, ainda que a questão do sujeito sempre tenha se feito presente em sua obra. Neste sentido, a hipótese de leitura que nos guiará é a de que podemos enxergar no *acento espiritual do poder pastoral* uma análise que já estará nos encaminhando para o enfoque principal do extenso projeto da história da sexualidade e dos cursos da década de 1980: o *cuidado de si (souci de soi)*. Com isso, afirma-se igualmente o lugar do diagnóstico iraniano para o pensamento foucaultiano. Se aqui escolhemos seus escritos sobre o Irã como um caso para guiar-nos, não é porque não os valorizamos em sua singularidade (lemos justamente o caráter de *exemplo* da filosofia do acontecimento através da *singularidade*), mas porque condensam uma série de propostas filosóficas, históricas, e políticas, que já estavam sendo trabalhadas por Foucault e que, ao terem seus elementos agrupados, podem nos permitir enxergar o que é, finalmente, uma *acontecimentalização* da história.

Governando os outros: soberania, governamentalidade, poder pastoral

Durante a aula de 19 de fevereiro de 1975 do curso proferido no Collège de France intitulado *Les Anormaux*, Foucault já dedicará um espaço para comentar a

pastoral como uma técnica desenvolvida pela igreja cristã para o governo das almas, *técnica* então retomada juridicamente pelos Estados que a instrumentalizaram enquanto meio de fazer o poder passar pelo corpo dos indivíduos. Este fora um dos primeiros momentos em que o filósofo abordara esta temática, que terá aprofundamento subsequente no primeiro volume de *Histoire de la sexualité*, de 1976, *La Volonté de savoir*. Quanto à terminologia específica de “poder pastoral”, só aparecerá a partir de 1978. Se seguirmos a trajetória da abordagem foucaultiana, percebemos então que sua preocupação com a *pastoral* enquanto *técnica*, e depois com sua forma mais concisa enquanto um tipo de *poder*, advém ainda de outra temática: a do *governo*. Esta faz parte de uma postura teórica ampla e que se conecta com o todo da obra: a *governamentalidade* foucaultiana aparece se contrapondo a teorias que abordam o poder de forma reificada, e todos os tipos de poder assinalados por ele serão da ordem do *governo* – este definindo o estudo pelo enfoque nas *relações*: “O modo de relação própria ao poder não deveria ser buscado do lado da violência e da luta, nem do lado do contrato e da ligação voluntária [...]: mas do lado deste modo de ação singular – nem guerreiro, nem jurídico – que é o governo.”⁷ A noção de *conduta*⁸ seguirá este eixo, sendo tanto o “ato de ‘conduzir’ (*mener*) os outros (segundo mecanismos de coerção) quanto a maneira de se comportar em um campo mais ou menos aberto de possibilidades. O exercício do poder consiste em ‘conduzir as condutas’ (*conduire des conduites*) e a organizar a probabilidade⁹.

Assim, aqui abordaremos o poder pastoral não porque estaria *presente* no levante iraniano (ou porque não estaria), – de certa forma, esta “pertença” não nos faz questão; o que nos interessa neste poder é a forma singular como coloca em *circulação* sua maneira de governar, pela *condução*; e a especificidade da resistência que lhe diz respeito, pela *contra-conduta*. Estes elementos não estão inseridos *a priori* no levante, não podem ser “identificados” nele, não são características já dadas que nos levariam a uma análise de desmonte teórico prévio, através de “graus” de

⁷ FOUCAULT, M. “Le sujet et le pouvoir” [1982]. *Dits et écrits*, vol 2. Op. Cit. p. 1056.

⁸ Note-se que, em francês, mesmo existindo a palavra “conduction”, o termo “conduite” pode significar tanto “conduta” como “condução”. Foucault traz este esclarecimento em *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, ed. SENELLART, Michel. Paris: Gallimard-Le Seuil (coll. Hautes Études), 2004. p. 196-197.

⁹ FOUCAULT, M. “Le sujet et le pouvoir” [1982]. *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. p. 1056.

realidade. Enquanto conceitos *criados* pelo sistema, guardando com isso sua parte de ficcionalidade, eles nos ajudam a pensar o Irã insurgente porque *criam* o levante *como* um *acontecimento*. Cabe aqui lembrar que sua abordagem da *Aufklärung* kantiana também neste período, especialmente em “*Qu’est-ce la critique? Critique et Aufklärung*”, conferência realizada em 1978 na Société Française de Philosophie, também mantém estreitos laços com a *acontecimentalização*: como o enfoque é direcionado à *Aufklärung* enquanto *atitude*, e até mesmo, poderíamos dizer, enquanto grade de inteligibilidade, neste momento *acontecimentalizar* será o procedimento de, em conjuntos de elementos históricos, encontrar conexões entre mecanismos de coerção e conteúdos de conhecimento ¹⁰. Entender, portanto, a operatividade do *poder-saber*, sem tomá-los de forma total, mas histórica.

Tendo em mente estas considerações, encaminharemos nossa abordagem de forma que se possa alcançar a preocupação principal do filósofo quanto ao Irã: o problema do *sujeito*. Para tal, percorreremos agora alguns elementos das noções de *soberania*, *estado* e *governo* tal como são operacionalizadas na *acontecimentalização*.

As características da análise de Foucault sobre *governo* enquanto “conjunto de ações sobre ações possíveis” ¹¹ dizem respeito à sua teorização quanto ao poder e permitem entender este governo tanto como a visada sobre a conduta do outro, quanto sobre a de si mesmo. No curso de 1976, *Il faut défendre la société*, em cujas primeiras aulas tratará sobre *soberania* e *estado*, o filósofo retomará algumas de suas ideias gerais sobre poder: questão do *assujeitamento* como efeito do poder político, em que o indivíduo não é pensado em esquema puramente binário do choque entre duas partes (o indivíduo é *efeito* do poder ¹²); nem o poder é visto como pura negatividade que requer libertação. O marco durante este curso parte destas rejeições teóricas: nem soberania, nem repressão. Assim, se tanto a soberania quanto a repressão abordam o poder a partir dos “*termos primitivos da relação*” ¹³, e a questão de Foucault era a própria *relação*, sua atenção se voltará para a multiplicidade desses choques, em que, se opondo a um discurso “filosófico-jurídico”, ter-se-á um discurso

¹⁰ FOUCAULT, M. “*Qu’est-ce que la critique? Critique et Aufklärung*” [1978]. Op. Cit. p. 48.

¹¹ Idem.

¹² FOUCAULT, M. *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France. 1975-1976*. Org: Alessandro FONTANA et Mauro BERTANI, Paris: Gallimard-Le Seuil (coll. Hautes études), 1997. p. 27.

¹³ Ibid. p. 239.

“histórico-político” – que, veremos, opera através do acontecimento. Enfoque, portanto, no *como* do poder, e não em uma *legitimidade* do poder: perguntaremos sobre seus *efeitos de verdade*, e não se é justo ou injusto ¹⁴. O *indivíduo*, não considerado atomisticamente, não é alvo visado como finalidade última; procede-se por uma análise ascendente do poder que aborda primeiramente as práticas históricas localizadas, e são estas que darão forma ao indivíduo. Deslocamento, portanto, em relação à teoria da soberania (a *alma central* do Leviatã de Hobbes); para Foucault, não se deve *começar* pelo Estado, mas *terminar* nele, não se enfoca a alma central, mas os corpos periféricos e múltiplos, – que se *tornaram* sujeitos *através* do poder ¹⁵. Este discurso “histórico-político”, ou acontecimental, terá, pois, a forma de uma exterioridade: o objetivo é partir das singularidades (técnicas, práticas, dispositivos de poder) que dão origem a entidades (*fatos*, agora visualizadas como *efeitos*) como a soberania ou o Estado, e não o contrário: “se há de fato, nas sociedades ocidentais modernas, uma relação entre religião e política, essa relação talvez não passe essencialmente pelo jogo entre Igreja e Estado, mas sim entre o *pastorado* e o *governo*” ¹⁶. Igualmente, não se termina pela guerra, começa-se por ela ¹⁷. A leitura do levante iraniano, veremos, seguirá completamente esta visada.

Neste outro arranjo inteligível, as batalhas serão reconduzidas à imanência histórica: a manutenção do caótico destas lutas reais cria um tipo de análise que não repousará, espelhada, no fundo do “justo”, ou do “natural”, como o é o decalque na lógica da soberania. Enquanto a soberania estará ligada à terra e a seus produtos, tendo seu discurso de legitimação baseado na *lei*, o poder disciplinar se exercerá sobre os *corpos* e o que fazem esses corpos, tendo sua justificação na *norma*. No entanto, o poder disciplinar necessitou, e necessita, de um embasamento jurídico que não apenas o legitime, mas que garanta a possibilidade de aplicação dos seus mecanismos de coerção. Esta aplicação é possibilitada *através* da soberania do Estado, fenômeno que Foucault chamou de “democratização da soberania”, traduzindo a *aliança* entre o

¹⁴ FOUCAULT, M. *Il faut défendre la société*. Cours au Collège de France. 1976-1976. Op. Cit. p. 21-25.

¹⁵ Ibid. p. 26.

¹⁶ FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire, population*. Cours au Collège de France. 1977-1978. Op. Cit. p.195. Grifos nossos.

¹⁷ FOUCAULT, M. *Il faut défendre la société*. Cours au Collège de France. 1976-1976. Op. Cit. p. 43.

direito público da soberania e a mecânica polimorfa da disciplina¹⁸. Cruzam-se poder soberano e poder disciplinar: a fim de limitar o alcance deste último, recorre-se ao primeiro, ao tribunal. Para não mais recorrer ao direito, à soberania, para frear as disciplinas, seria preciso recorrer a um novo direito, não-disciplinar e liberto da soberania¹⁹. No Irã, a greve em relação à política poderia estar liberando espaço para estas outras formas de arranjo social e de rearticulação na relação para com as *leis*, provocada inicialmente através da *desobediência* sem negociações e, posteriormente, por uma constituição islâmica que deveria dar conta da vontade de mudança expressa pelos insurgentes. Este movimento poderia ser indicado, acreditamos, como a passagem do momento de *liberação* para o momento de atuação das *práticas de liberdade*²⁰. Quanto ao destino iraniano, não foi o que ocorreu, porque passou-se, em um primeiro momento, de um regime quase sem brechas possíveis para estratégias de resistência (o xá), à imobilização bem sucedida deste regime em um segundo momento (o levante); e, finalmente, em um terceiro momento, a um governo ainda mais hermético a negociações, em que as relações de poder se encontravam, novamente, *bloqueadas*, e a possibilidade de resistência suspensa pela ameaça intermitente da violência e da morte (revolução de Khomeini).

Se *Il faut défendre la société* será um curso mais voltado a temáticas relacionadas à guerra e à genealogia do racismo do que propriamente ao *governo*, será nele que se conectam vários dos problemas levantados ao longo de toda a obra de Foucault. Assim, suas primeiras aulas retrabalharão o poder disciplinar que havia sido analisado desde *Théories et institutions pénales*, de 1972, mas o fará mais especificamente no que tange a seu contato com a *soberania* – que é retomada então em seu estudo sobre *a arte de governar em Sécurité, territoire, population* (1978). Outro elemento que corrobora a fazer de *Il faut défendre la société* um curso estratégico é que sua última aula, em 17 de março de 1976, fornece os desdobramentos de outro conceito importante – o de *biopoder*. A análise do biopoder coloca em circulação um aspecto-chave para marcar diferença em relação à antiga

¹⁸ Ibid. p. 34.

¹⁹ Ibid. p. 35.

²⁰ FOUCAULT, M. “L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté” (1984). *Dits et écrits*, vol. 2. Op Cit. p. 1528-1529.

soberania, que é a *população*. Será justamente sobre esta diferença que tratará *Sécurité, territoire, population*, através do conceito de *governamentalidade* [*gouvernementalité*], indicando por solo a tecnologia geral de poder (que deve ser o primeiro termo de uma análise que parte “do exterior”), e tornando possível pensar a condução e o papel do poder pastoral na história desta governamentalidade.

A partir do século XVIII a centralização do Estado, fenômeno tradicionalmente colocado nestes termos, *individualizou* a população através de um saber continuamente produzido e “descoberto” por suas máquinas disciplinares de vigia e correção. O *governo*, ou a arte de governar que está se transformando em ciência política, voltado para este complexo formado pelos homens e pelo território, é o que diferirá da circularidade de poder característica da *soberania*, em que a obediência é, amparada pela lei, um fim em si mesma. Enquanto a principalidade e a soberania têm como objetivo dispor das coisas para o “bem comum” e para salvação (*salut*) de todos, a arte de governar que se desenhara no século XVI terá por objetivo dispor das coisas para *conduzi-las*, para atingir “fins convenientes”²¹. O enfoque será, portanto, deslocado da *lei* para a *técnica*. Se o Estado, nesta análise, não será mais o objeto privilegiado como centro de emanação do poder, é porque a atenção estará voltada para as *técnicas* e táticas que lhe dão forma e que são, finalmente, o ponto pelo qual o sistema pode propor uma mudança. Em um momento em que é possível resistir (em que as relações de poder viabilizam estratégias) – como durante o progressivo enfraquecimento do xá em 1978 – será minando o campo das técnicas estatais que torna-se possível pôr em questionamento a totalidade da monarquia constitucional para demandar uma mudança radical do Estado. No Irã, no entanto, o governo excessivo do *soberano* fora substituído pelo *pastorado* sem limites do aiatolá²², e a situação encontrou-se bloqueada.

O projeto de fazer uma *história do pastorado*²³ é então, ele mesmo, como vários dos gestos metodológicos de Foucault, a proposição de toda uma outra

²¹ FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*. Op. Cit. p. 102.

²² MARZOCCA, Ottavio. “Al di sotto della storia, a ridosso della politica”. In: CAVAZZINI, A. (dir.), *Michel Foucault: L'Islam et la révolution iranienne*, Milão: Mimesis, La rose de personne, 2005. p. 110.

²³ Para ele, a *história do pastorado* ainda não havia sido feita porque “[...] fez-se a história das instituições eclesiásticas. Fez-se a história das doutrinas, das crenças, das representações religiosas. Fez-se também a história, procurou-se fazer a história das práticas religiosas reais, a saber: como, quando as

inteligibilidade, que modifica não só os esquemas *explicativos*, mas os *propositivos*. Na análise deste poder, serão enfocados os *tipos de racionalidade*, as racionalidades *específicas*, e não a razão geral²⁴; como antes não o *Estado*, mas as *táticas* que lhe dão forma. O poder pastoral, focado na *conduta* dos homens, através da direção da consciência e das almas, se constitui como prelúdio da governamentalidade estatal justamente porque teve suas técnicas de individualização institucionalizadas por esta. Na desobediência, teremos as resistências através da *contra-conduta*; quando um questionamento sobre a arte de governar se torna possível: “Como se governar, como ser governado, como governar os outros, por quem devemos aceitar ser governados, como fazer para ser o melhor governante possível?”²⁵. Se a arte de governar os homens é algo que pertence à alçada da política, marquemos que também diz respeito ao poder pastoral ao mesmo tempo em que este mantém sua *especificidade* ao *distinguir-se* da esfera política. A especificidade técnica do poder pastoral estará localizada, – para além das esferas da salvação, da lei ou da verdade (ainda que passe, certamente, por elas)²⁶ –, na circularidade da *obediência* e no processo de *individualização* que gera. Ao contrário da *maîtrise de soi* grega, a finalidade da obediência é atingir um estado de obediência²⁷. A direção de consciência e de conduta produzirá *saberes* sobre a ação dos indivíduos através de *técnicas*; e a produção de verdades estará então ligada à produção de *sujeito* que é advinda desta *individualização*, – uma individualização por assujeitamento, em que há a fabricação de “um sujeito que é subjetivado pela extração de verdade que lhe é imposta”²⁸. Lembremos, neste sentido, que a abordagem de Foucault da *maîtrise de soi* aqui, em *Sécurité, territoire, population*, utilizada para comparação com a *obediência* do poder pastoral, pode estar indicando igualmente uma necessidade conceitual que a temática mais ampla do *governo* exigirá, a fim de poder abarcar completamente a questão do

peças se confessavam, comungavam, etc. Mas a história das *técnicas* empregadas, a história das reflexões sobre estas técnicas pastorais, a história do seu desenvolvimento, da sua aplicação, a história de seu aperfeiçoamento sucessivo, a história dos diferentes tipos de análise e de saber ligados ao exercício do pastorado, me parece que isso nunca foi feito.” (FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*. Op. Cit. p. 154. Grifo nosso).

²⁴ FOUCAULT, M. “Le sujet et le pouvoir” (1982). *Dits et écrits*, vol. 2. Op Cit. p. 1044.

²⁵ FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*. Op. Cit. p. 92.

²⁶ Ibid. p. 171.

²⁷ Ibid. p. 182.

²⁸ Ibid. p. 188.

sujeito: o estudo posterior, nos anos 1980, do *cuidado de si*. É este cruzamento do governo dos *outros* com o governo de *si* que abordaremos agora.

A espiritualidade política das contra-condutas: do assujeitamento à subjetivação

Estudar a história *a partir* do poder pastoral é também abrir uma *dimensão espiritual* na própria *teoria* contra a fixidez de padrões de análise, e tal evidencia-se quanto ao fenômeno iraniano: o uso da noção de “espiritualidade política” demonstra um rechaço a *paradigmas* tradicionais de leitura, como o de “ideologia”, “messianismo”, ou “fundamentalismo”²⁹. Os elementos do poder pastoral não são meros derivados de outras esferas dominantes – políticas, econômicas, sociais – mas mantêm, como o acontecimento, sua parte de irredutível e de singular. O *diagnóstico* procura seguir esta concepção, e aí talvez a grade teórica das contra-condutas e do poder pastoral seja justamente não uma grade – com toda a complexidade e não fixismo da noção de *estrutura* –, mas uma via de expansão da compreensão histórica através da abertura teórica que se afasta de pilares imutáveis para viabilizar outras *configurações* que rearticulam o próprio presente. Em *Sécurité, territoire, population* Foucault apontará o aspecto de *insurreição de conduta* em vários momentos da história, como na Revolta protestante, na Revolução Inglesa, na Revolução Francesa, na Revolução de 1917, etc. Indagar-se-á, assim, como estes movimentos se relacionaram com as contestações *espirituais* quanto à condução de uma certa governamentalidade.

As contra-condutas inserem (ou reinserem) na história o não-necessário sempre possível, e é pelo jogo desta rarefação histórica – tal como para o *énoncé* de *L'Archéologie du savoir* (1969) – que podemos também ler o caráter acontecimental deste tipo de resistência. É a partir das “contra-condutas” que veremos uma modificação no enfoque quanto à constituição do sujeito: em situações políticas (ou disciplinares, etc) que *assujeitam*, a resistência gerada, através da contra-conduta, na reivindicação do *governo de sua própria subjetividade*, seria capaz de criar algo novo,

²⁹ CAVAGNIS, Julien. “Michel Foucault et le soulèvement iranien de 1978: retour sur la notion de spiritualité politique”. In: *Cahiers philosophiques*, 2012/3 n° 130, pp. 51-71. p. 55.

ou seja, *subjetivar* outramente. Política e ética-espiritual, a Insurreição Iraniana demonstrava que o “que deu intensidade ao movimento iraniano foi um duplo registro. Uma vontade coletiva politicamente muito afirmada e, por outro lado, a vontade de uma mudança radical na existência”³⁰. Se o nexos que une todas estas temáticas e justifica seu cruzamento com o levante iraniano é o do *sujeito*, é porque será por meio dele que compreenderemos a pastoral como *um modo* de subjetivação, sendo necessário outros. O poder pastoral, no que diz respeito à nossa atenção sobre o Irã, serve como instrumento que amarra, na própria obra foucaultiana, os fios da problemática maior: “É [...] toda a história dos procedimentos da individualização humana no Ocidente que está envolvida na história do pastorado. Digamos, ainda, que é a *história do sujeito*.”³¹

A problematização do sujeito, que nos anos 1980 levará ao estudo aprofundado de diversas práticas de subjetivação – principalmente a partir do curso de 1981, *Subjectivité et vérité* –, estará já nesse momento, em 1978, como vemos, no cerne das questões colocadas por Foucault à contra-conduta enquanto contestação não só do jugo, mas das verdades produzidas para a criação de sujeitos específicos. Por isso as resistências antipastorais – bem como a resistência no Irã – podem ser lidas como “a procura de *uma verdade alternativa* para a sociedade”³², e se desdobram em um imperativo: “*como se tornar sujeito sem ser assujeitado?*”³³. Em “L’esprit d’un monde sans esprit”, conversa com os jornalistas Claire Brière e Pierre Blanchet ao final de 1978, o filósofo dirá, dando ênfase a esta mudança *subjetiva* ao distingui-la de outras esferas:

Levantando-se, os iranianos se diziam – e é, talvez, isso, a alma do levante: precisamos mudar, certamente, de regime e nos livrar deste homem, precisamos mudar este pessoal corrompido, precisamos mudar tudo no país, a organização política, o sistema econômico, a política estrangeira. Mas, sobretudo, *precisamos mudar a nós mesmos*³⁴.

³⁰ FOUCAULT, M. “L’esprit d’un monde sans esprit” (1978). *Dits et écrits*, vol. 2. Op Cit. p. 754.

³¹ FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*. Op. Cit. p. 187. Grifo nosso.

³² MARZOCCA, Ottavio. “Al di sotto della storia, a ridosso della politica”. In: CAVAZZINI, A. (dir.), *Michel Foucault: L’Islam et la révolution iranienne*. Op. Cit. p. 104

³³ FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*. Op. Cit. p. 237.

³⁴ FOUCAULT, M. “L’esprit d’un monde sans esprit” (1978). *Dits et écrits*, vol. 2. Op Cit. p. 748-749. Grifos nossos.

Assim, se estas palavras se assemelham muito às aquelas proferidas durante o curso de 1978 quanto às revoltas e dissidências ocorridas em países do leste europeu e na União Soviética (“Nós não queremos esta pastoral de obediência. Nós não queremos esta verdade. Nós não queremos ser pegos nesse sistema de verdade”³⁵), certamente o fato de que esta subjetividade nova estava sendo aberta no Irã *via* islamismo modificava a abordagem, justamente porque a especificava e singularizava historicamente. No entanto, em Foucault, nada parece poder desqualificar (ou qualificar) *previamente* (ou mesmo ontologicamente) a nova subjetividade. Novos processos e configurações em curso não precisam, ou não garantem que os novos sujeitos sejam *melhores*, – ao menos o filósofo não será claro em relação a isso. Se não há garantias (vontade certamente, pois é para isso que serve esta colocação teórica) de uma *melhor* configuração (mas sim de uma *outra* configuração), também não há prescrições prévias de que a nova subjetividade deva ser laica, por exemplo. Certamente discutir a dimensão religiosa do novo sujeito se faz ponto complexo, mas, ao olharmos para o conjunto de seus estudos sobre subjetivação, não encontramos nenhuma determinação primeira para sua predicação ou prescrição. Este posicionamento do autor é bastante visível igualmente quanto ao irreduzível da própria noção de *governo*, quando o real problema deveria passar ao largo de adjetivações que ocupam a superfície: “Na expressão ‘governo islâmico’, por que lançar, de início, a suspeita sobre o adjetivo ‘islâmico’? *A palavra ‘governo’ é suficiente, por si só, para despertar a vigilância.* Nenhum adjetivo – democrático, socialista, liberal, popular – o libera de suas obrigações.”³⁶.

Como percebemos, as questões sobre o sujeito e suas relações com a verdade sempre foram, como Foucault repete frequentemente, sua principal preocupação. Tal fora desenvolvido seja a partir do estudo das práticas coercitivas (psiquiatria e sistema penitenciário), seja pelo estudo dos “jogos teóricos ou científicos” (“análise da riqueza, da linguagem”), ou ainda com a temática das “práticas de si”, durante os últimos

³⁵ FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978.* Op. Cit. pp. 204-205.

³⁶ FOUCAULT, M. “Lettre ouverte à Mehdi Bazargan”(1979). *Dits et écrits*, vol. 2. Op Cit. p. 781. Grifos nossos.

cursos no Collège de France ³⁷. Desta maneira, talvez possamos relançar agora nossa hipótese de leitura quanto a posicionar o poder pastoral, em sua obra, como servindo de *ligação* entre a análise da verdade e do sujeito através das práticas coercitivas (apontadas primeiramente com o poder disciplinar) e esta mesma análise da verdade e do sujeito através das práticas ascéticas expostas pelo *cuidado de si*. O pastoral não possui as mesmas práticas gregas daquele *cuidado* mas, por esta ótica, conteria ambas análises, a partir da *espiritualidade* característica de algumas formas de condução e principalmente das contra-condutas que gera. Com isso, acreditamos poder afirmar igualmente a importância do acontecimento iraniano para o filósofo no prosseguimento de seu trabalho durante a década de 1980. Para corroborar com a ideia, veremos claramente a concentração da dimensão da subjetividade em outro conceito lançados por Foucault neste momento, fundamental para a conexão entre a temática do governo e da condução com a temática da subjetivação: o de “*espiritualidade política*”, aparecido no artigo “À quoi rêvent les iraniens?”, de outubro de 1978.

“Espiritualidade política” é uma expressão que pouco figura na obra de Foucault, tendo sua primeira aparição no encontro com historiadores, “Table ronde du 20 mai 1978”, em que se fará presente também a ideia de “acontecimentalização da história”, no que tange à multiplicação causal própria ao “poliedro de inteligibilidade” ³⁸; e a outra aparição virá em seu artigo sobre o Irã. Aqui, uma polêmica cronológica: apesar de o debate ter ocorrido antes da escrita dos artigos, é possível que Foucault tenha, ao revisar a versão final da mesa redonda para publicação no livro de Michelle Perrot, acrescentado algumas partes que pudessem então responder à crítica que qualificava como ingênua sua afirmação de ter enxergado no Irã o desenvolvimento de uma espiritualidade política ³⁹. Esta expressão poderia ser, assim, mais do que uma alusão a uma combinação entre religião e política, uma visada mais geral e criativa do

³⁷ FOUCAULT, M. “L'éthique du souci de soi comme pratique la liberté”(1984). *Dits et écrits*, vol. 2. Op Cit. p.1528.

³⁸ FOUCAULT, M. “Table ronde du 20 mai 1978” (1980). *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. p. 843.

³⁹ Em nota de rodapé, Julien Cavagnis comenta esta questão cronológica quanto ao aparecimento do termo “espiritualidade política”. CAVAGNIS, Julien. “Michel Foucault et le soulèvement iranien de 1978: retour sur la notion de spiritualité politique”. Op. Cit. p. 53. Ver também: FARHI NETO, Leon. *Espiritualidade política: a partir de Foucault e de Spinoza*. (tese de doutorado, UFSC). Florianópolis, SC, 2012. p. 180-181.

governo das comunidades humanas, em que este seria visado como a colocação em prática de novos processos subjetivos que dizem respeito a “todos” (governo dos outros), mas também, *concomitantemente*, a processos que concernem ao indivíduo singular em suas práticas consigo (governo de si). Desta forma, um dos problemas principais do regime de Khomeini, no pós 1979, teria sido querer capturar a potencialidade aberta (acontecimental) da espiritualidade política iraniana a fim de impor um regime autoritário de controle de conduta ⁴⁰. Este tipo de leitura do percurso foucaultiano concede menos espaço a grandes rupturas em sua obra ao tentar, justamente, analisar as propostas do autor tomando-as como pertencentes a uma metodologia de acontecimentalização, que atravessaria todo seu projeto. Eis a continuidade complexificada: nem linear, nem cronológica ⁴¹. Encurtam-se, assim, algumas distâncias, não para inventar o pensador coerente *a posteriori*, mas fluído, atravessado por problemáticas que possuem cadências diversas.

Se a espiritualidade política deve ser pensada para além da esfera religiosa, tal como o filósofo expressa ao final de “Table ronde du 20 mai 1978” – “O problema político mais geral não é aquele da verdade? Como ligar uma à outra a maneira de dividir [*partager*] o verdadeiro e o falso e a maneira de se governar a si mesmo e aos outros? A vontade de fundar inteiramente novamente uma e outra, uma pela outra (descobrir toda uma outra divisão por uma outra maneira de se governar, e se governar outramente a partir de uma outra divisão), é isso a ‘espiritualidade política’” ⁴² –, também é certo que o termo acabará se referindo de forma mais específica, igualmente, à *religião* mesma, nos textos sobre o Irã. Vale especificar, no entanto, que “religião” aqui, mesmo se acompanhada do “político”, não se transforma em termo evidentemente jurídico-legalista, pois diversas correntes do islã ⁴³ defendiam uma

⁴⁰ MARZOCCA, Ottavio. “Al di sotto della storia, a ridosso della politica”. In: CAVAZZINI, A. (dir.), *Michel Foucault: L'Islam et la révolution iranienne*. Op. Cit. p. 111.

⁴¹ MADARASZ, Norman. “Foucault, arqueólogo estrutural”. In: MADARASZ, N. R.; JAQUET, G. M., FÁVERO, D. N., CENTENARO, N (Org.), *Foucault: leituras acontecimentais*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016. p. 33.

⁴² FOUCAULT, M. “Table ronde du mai 1978”. *Dits et écrits*, vol.2. Op. Cit. p. 849.

⁴³ Esquemáticamente, é importante ressaltar a diversidade destas correntes, sejam as “dissenções religiosas, sunismo e xiismo, sejam as disciplinares, ‘kalâm’ (teologia racional), ‘falsafa’ (filosofia), ‘fiqh’ (ciência do direito islâmico), ‘tasawwouf’ (sufismo)”. CAVAGNIS, Julien, “‘Corbin, Hadot, Foucault’ Mise en dialogue de Qu'est-ce que la philosophie islamique? de Christian Jambet”. In: *Cahiers philosophiques*, 2012/1 n° 128, pp. 111-125.

tendência mais *ascética* (baseada nos ideais de justiça islâmica) do que *legal*, e o quadro da situação disponível naquele momento não indicaria com clareza o peso de cada uma ⁴⁴. Assim, como defende Julien Cavagnis, ao contrário do que viram os críticos Foucault, teria sido precisamente “em *oposição* ao governo de molás que se definiria a espiritualidade política” ⁴⁵.

Serão, assim, as informações de que Foucault dispunha ⁴⁶, como sua conversa com o liberal moderado aiatolá Mohammad Kazen Shariatmadari (que defendia uma concepção mais espiritual do que temporal do xiismo e que será aprisionado por khomeinistas após a Revolução), além do conhecimento do islã xiita *via* Henry Corbin ⁴⁷ o que o teria levado a um pontual, e sempre lembrado, prognóstico errado em relação às características do futuro do Irã. Em “Le chef mythique de la révolte de l’Iran”, artigo de novembro de 1978, o filósofo escreve: “Khomeyni *não é um homem político*: não haverá partido de Khomeini, não haverá governo Khomeini. Khomeini é o

⁴⁴ FARHI NETO, Leon. *Espiritualidade política: a partir de Foucault e de Spinoza*. Op. Cit. p. 129.

⁴⁵ Julien Cavagnis propõe uma leitura da noção foucaultiana de “espiritualidade política” como estando ligada a uma “religiosidade não-normativa” e “anti-legalista”. Cavagnis esclarece que, naquele momento, pela ausência de qualquer delineamento político homogêneo nas demandas dos iranianos, era possível perceber no levante *tanto* uma rejeição dos quadros políticos do regime imperial *quanto* dos quadros clérigos da religião xiita tradicional. CAVAGNIS, Julien. “Michel Foucault et le soulèvement iranien de 1978: retour sur la notion de spiritualité politique”. Op. Cit. p. 57. Desta forma, como também comenta Farhi Neto, o khomeinismo teria se tornado projeto especificamente *político* apenas *após* a queda do xá (cf: FARHI NETO, Leon. *Espiritualidade política: a partir de Foucault e de Spinoza*. Op. Cit. p. 129.). Podemos associar essa *suspensão* durante o ano de 1978 como precisamente o que Foucault designara como estado de “greve em relação à política” (FOUCAULT, M. “Une révolte à mains nues”. *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. p. 702.).

⁴⁶ Como é sabido na literatura a respeito do jornalismo de Foucault no Irã, existe uma controvérsia não resolvida sobre se o filósofo teria ou não encontrado Khomeini. Devido ao caráter de síntese explicativa clara, reproduzo a nota de Farhi Neto em sua tese de doutorado: “Existe uma polêmica entre os biógrafos a respeito de Foucault ter ou não encontrado Khomeini, em seu exílio num subúrbio de Paris, entre outubro de 1978 e fevereiro de 1979. Daniel Defert: “Foucault jamais encontrou Khomeini”. Didier Eribon: “Foucault avista apenas o vulto do aiatolá”. Afary e Anderson, supostamente apoiados no próprio Eribon: “foi concedido a Foucault um encontro com Khomeini, em sua residência fora de Paris”. Para Afary e Anderson, inclusive, é a partir deste encontro que Foucault fala de “espiritualidade política”. Segundo Paul Veyne, Foucault lhe teria dito pessoalmente: “Ele [Khomeini] me falou de seu programa de governo; se ele tomasse o poder, seria uma burrice a se lamentar” Segundo Veyne, portanto, o encontro de fato ocorreu, e Foucault estava a par do programa de governo de Khomeini, apesar de contrário à ideia. Entretanto, não temos qualquer traço deste encontro nos artigos de Foucault; nem consta destes artigos qualquer referência à ideia de *velayat-e faqih*.” (Para melhor organização e coerência aqui, retirei, nesta reprodução da nota de Farhi Neto, as referências à paginação das obras). FARHI NETO, Leon. *Espiritualidade política: a partir de Foucault e de Spinoza*. Op. Cit. p. 129, nota 13.

⁴⁷ Sobre a leitura de Henry Corbin por Foucault, atentar principalmente para a noção de “corporeidade espiritual”. Cf: FOUCAULT, M. “L’armée, quand la terre tremble” (1978). *Dits et écrits*, vol.2. Op. Cit. p.662.; CARRETTE, Jeremy R. *Foucault and Religion: spiritual corporality and political spirituality*. Londres: Taylor & Francis e-Library, 2002. p. 139.

ponto de fixação de uma vontade coletiva”⁴⁸. Mas, analisando mais cuidadosamente, talvez este prognóstico tenha decorrido não tanto das informações de que Foucault dispunha, mas das informações de que o *presente* dispunha. Quanto à doutrina teocrática influente do *wilâyat al-faqîh* (“governo dos doutores em direito islâmico”, ou seja, governo clerical), Julien Cavagnis, por exemplo, nos dirá que, conjuntamente à ideia geral de governo islâmico, Khomeini parecia, por suas declarações na época, tê-la abandonado naquele momento, ao ponto de proibir novas edições de sua obra *Le Gouvernement islamique*⁴⁹. Evidencia-se assim que estamos defronte a um contexto complexo de ideias e que é preciso, de todo modo, diferenciar a vontade da manifestação popular de um pensamento clerical estruturado que deu origem ao sangrento regime posterior.

A crítica a Foucault quanto ao seu posicionamento foi vasta nos últimos anos, principalmente após a intensificação anti-islâmica decorrente dos atentados de 11 de setembro de 2001 nos Estados Unidos. Na lista dos críticos temos Alain Minc, Janet Afary e Kevin B. Anderson, Claudie e Jacques Broyelle, Maxime Rodinson, entre outros⁵⁰. Nestas críticas, o acontecimento foi excluído porque o futuro foi fechado quando ainda era presente, estando os detratores mais preocupados em esquematizar a obviedade das causas e consequências de uma realidade “já lá”⁵¹. Seu prognóstico tem a visão circular da história, pois, como escreve Rodinson, “[...] todas essas

⁴⁸ FOUCAULT, M. “Le chef mythique de la révolte de l’Iran”. *Dits et écrits*, vol.2. Op. Cit. p. 716. Grifo do autor.

⁴⁹ CAVAGNIS, Julien. “Michel Foucault et le soulèvement iranien de 1978: retour sur la notion de spiritualité politique”. Op. Cit. p. 59.

⁵⁰ Cf: MINC, ALAIN. “Le terrorisme de l’esprit”. *Le Monde*, 7 de novembro, 2001.; AFARY, J.; ANDERSON, K. B. *Foucault e a Revolução Iraniana: as relações de gênero e as seduções do islamismo*. São Paulo: Realizações, 2010. Trad. Fabio Faria. ; BROYELLE, Claudie; BROYELLE, Jacques. “Com o que os filósofos estão sonhando? Será que Michel Foucault estava errado sobre a Revolução Iraniana?” In: AFARY, Janet; ANDERSON, Kevin. B. *Foucault e a Revolução Iraniana: as relações de gênero e as seduções do islamismo*. Op. Cit. pp. 400-404.; RONDINSON, Maxime. “O Islã ressurgente?” (pp. 362-386); “Khomeini e a ‘primazia do espiritual’” (pp. 390-396); “Crítica de Foucault sobre o Irã” (pp. 432-448). In: AFARY, J.; ANDERSON, K. B. *Foucault e a Revolução Iraniana: as relações de gênero e as seduções do islamismo*. Op. Cit.

⁵¹ Como escreve Madarasz, “[...] descrever e explicar a história em progresso, no caso a história do fundamentalismo islâmico, não é justificá-la. É vivê-la.” MADARASZ, Norman. “Foucault e a revolução iraniana: o jornalismo de ideias diante da ‘espiritualidade política’”. *Verso e Reverso*, Unisinos, nº45, 2006. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/versoereverso/article/view/7254> Acesso em: 20/10/2016.

‘espiritualidades políticas’ escapam somente raramente às leis habituais da política”⁵².

A alternativa possível, bradada pelos manifestantes naquele presente, era a do governo islâmico, – talvez mais uma palavra de ordem do que clara demanda, visto então que à tendência de religião institucionalizada dos molás misturavam-se então outras, mais espirituais, do islã. Também em “À quoi rêvent les iraniens?”, Foucault se refere ao governo islâmico como podendo ser o “o princípio de uma *criação política*”, possibilitando que a “vida política não seja, como sempre, o obstáculo da espiritualidade, mas seu receptáculo, sua ocasião, seu fermento”⁵³. O filósofo parece estar colocando em pauta, na sua forma genérica, obviamente não a proposta islâmica para todas as sociedades a serem governadas, mas a lembrança de que é possível e necessário pensar um governo que saiba fazer de sua atuação uma união entre a política e formas *outras* de condução; uma união entre a política e *outras* maneiras de cuidar dos outros e de si; ou melhor, uma atuação governamental em que “política” *seja* necessariamente essa combinação. O acontecimento, indiscernível em primeira instância, possui sua força justamente na medida em que se desenrola em uma *ininteligibilidade*, sendo a “incompreensão” primeira necessária à vindoura criação política.

Em *Du Gouvernement des vivants*, curso de 1980, Foucault dará continuidade à temática da condução em seu cruzamento com os regimes de verdade, a partir do estudo das técnicas cristãs de confissão e penitência, em que a ideia do poder sobre o *outro* ainda é mais acentuada. Em *Subjectivité et verité*, de 1981, poderá ser visto o deslocamento para estudos do poder sobre *si*, a partir das *técnicas de si* que não se deduzem diretamente de um governo dos homens⁵⁴, mas que mantêm relações com ele. Estes cruzamentos fazem da divisão entre o Foucault engajado politicamente e o

⁵² RONDINSON, Maxime. “Crítica de Foucault sobre o Irã”. In: AFARY, J.; ANDERSON, K. B. *Foucault e a Revolução Iraniana: as relações de gênero e as seduções do islamismo*. Op. Cit. p. 445. Segundo os autores, este título foi dado por eles ao texto de Rodinson que servira originalmente de introdução ao outro artigo, “Khomeini e a ‘primazia do espiritual’”, aparecido pela primeira vez no *Le Nouvel Observateur*, em fevereiro de 1979.

⁵³ FOUCAULT, M. “À quoi rêvent les Iraniens?” (1978). *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. p. 693. Grifo nosso.

⁵⁴ GROS, Frédéric. “Situation du cours”. In: FOUCAULT, M. *Subjectivité et verité. Cours au Collège de France 1980-1981*. Ed. EWALD, François; FONTANA, Alessandro. Org. GROS, Frédéric. Paris: Seuil-Gallimard, 2014. p. 308.

Foucault individualista do *souci de soi* uma leitura bastante simplista ⁵⁵, que desconsidera inclusive que tal interpretação negativa do *cuidado de si* (como sendo um egoísmo liberal) é historicamente localizada no momento em que vivemos, mas que em outros representava parte indispensável na política do governo dos *outros*. Indispensável, aliás, como veremos, para o acesso à *verdade*. Foucault mesmo, no resumo do curso de 1981, comenta a relação entre a governamentalidade e a história da subjetividade feita *via cuidado e técnicas de si* ⁵⁶. Podemos assim, acreditamos, como antes apontado, entender que as condições de análise já dos artigos sobre o Irã em 1978-79 podem ser lidas no entrelaçamento de ambas as dimensões do *governo*; e, com *L'Herméneutique du sujet*, curso de 1982, poderemos confirmar esta conexão, entre a questão do governo dos *outros* e a questão do sujeito enquanto prática ascética, como estando localizada pontualmente, naquele momento, entorno da noção de “espiritualidade”.

Durante a primeira aula do curso, em janeiro de 1982, o filósofo analisará os conceitos de *gnôthi seauton* (o conhece-te a ti mesmo) e de *epimeleia heautou* (cuidado de si) a fim de demonstrar, além dos contatos estreitos entre os dois, o papel diferenciado do segundo no tocante ao ascetismo e à *espiritualidade*, afirmando que este cuidado de si teria sido relegado a segundo plano nas análises filosóficas. Reencontramos aqui o extenso debate na história da filosofia que diz respeito ao problema da *verdade* e sua relação com o sujeito. Grosso modo, a questão é a de que, a partir de um certo momento, não teria sido mais necessário haver transformação no ser do sujeito para que ele fosse capaz da verdade, e então, em um segundo momento, a verdade teria passado a ser alcançada apenas através de métodos de *conhecimento* que são exteriores a este sujeito e objetivos no que tange ao mundo (Descartes e Kant). Foucault fixa ainda “denominações” para cada abordagem: a primeira seria a “espiritualidade” e a segunda, a própria filosofia. Para a última, as condições de acesso à verdade podem ser intrínsecas ou extrínsecas, “mas não concernem ao sujeito no seu ser: só concernem ao indivíduo na sua existência

⁵⁵ Cf: HADOT, Pierre. “Réflexions sur la notion de ‘Culture de soi’”, in *Michel Foucault Philosophe. Rencontre internationale, Paris 9, 10, 11 janvier 1988*. Paris: Éditions du Seuil/Les travaux, 1989.

⁵⁶ FOUCAULT, M. *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1980-1981*. Op. Cit. p. 300.

concreta, não à estrutura do sujeito enquanto tal”⁵⁷. A verdade, depois do século XVI, não precisa mais da *ascese*, pois é substituída pela *evidência*⁵⁸ e instrumentalizada pelo *método*. Assim, se a *espiritualidade* será, contrariamente à *filosofia*, “o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência”⁵⁹ e se o sujeito deverá operar uma transformação e uma conversão de si para ter acesso à verdade, é porque, ao mesmo tempo, esta verdade é *dependente* deste *cuidado* do sujeito; ela só existirá na medida em que o sujeito agir sobre si mesmo. Por outro lado, com o sujeito fundador das práticas de conhecimento,

O conhecimento se abrirá simplesmente para a dimensão indefinida de um progresso cujo fim não se conhece e cujo benefício só será convertido, no curso da história, em acúmulo instituído de conhecimentos ou em benefícios psicológicos ou sociais que, no fim das contas, é tudo o que se consegue da verdade, quando foi tão difícil buscá-la. *Tal como ela é, no entanto, a verdade não é capaz de salvar o sujeito*⁶⁰.

Deste modo, e pensando no cruzamento que evocamos anteriormente, entre o governo dos *outros* e o governo de *si*, para marcar sua complementaridade e afastar o argumento dos “abandonos” teóricos quanto ao *corpus* foucaultiano, vemos o balanço que faz o próprio filósofo em importante texto de retomada de seu projeto, “À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu d’un travail en cours”, de 1983, em que, acreditamos, podemos enxergar a contra-conduta justamente como uma tentativa de “reafirmação” da antiga *cultura de si*, que mantém sua irreduzibilidade e especificidade.

Não penso que a cultura de si foi engolida ou sufocada. [...] A partir do momento em que a cultura de si foi retomada pelo cristianismo, ela foi colocada a serviço do exercício de um poder pastoral, na medida em que a epimeleia heautou tornou-se essencialmente epimeleia tôn allôn – o cuidado dos outros -, o que era o trabalho do pastor⁶¹.

⁵⁷ FOUCAULT, M. *L’Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, ed. GROS, Frédéric. Paris: Gallimard-Le Seuil (coll. Hautes Études), 2001. p. 19-20.

⁵⁸ FOUCAULT, M. “À propos de la généalogie de l’éthique” (1983). *Dits et écrits*, vol. 2. p. 1230.

⁵⁹ FOUCAULT, M. *L’Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*. Op. Cit. p. 16.

⁶⁰ Ibid. p. 20. Grifos nossos.

⁶¹ FOUCAULT, M. “À propos de la généalogie de l’éthique” (1983). *Dits et écrits*, vol. 2. p. 1228.

[Com as resistências à pastoral], [...] Observamos não uma reaparição – em uma certa medida – da cultura de si, que nunca havia desaparecido, mas uma reafirmação de sua autonomia ⁶².

Se cruzarmos esta abordagem com os argumentos dos textos sobre o Irã, e também com afirmações feitas por Foucault durante sua estadia no Japão, também em 1978, podemos reencontrar a crítica ao esquecimento do ocidente em relação à espiritualidade. A partir desta concepção de que, na espiritualidade, alcança-se uma verdade capaz de “salvar o sujeito”, poderíamos então dizer que a espiritualidade política identificada pelo filósofo no Irã seria esta maneira de “salvar o sujeito”, mas uma “salvação” não restrita (ou não condicionada) a um sentido necessariamente positivo; a “salvação do sujeito” é a possibilidade mesma de *criação* deste sujeito em novos processos de subjetivação. Este novo sujeito estaria condicionado a verdades produzidas pela *espiritualidade*, e não às verdades *descobertas* pelo *conhecimento*.

Na ideia foucaultiana de uma nova política dos outros, e antes de qualquer negação pelo selo do fanatismo (predicação do acontecimento), temos, de fato, de sua parte, a aposta (frente à contingência iraniana) em um processo de subjetivação *via* esfera religiosa: antes de ser apenas “ópio do povo”, a religião podia ser (ou poderia ter sido) o “espírito de um mundo sem espírito” ⁶³. Compreender os escritos de Foucault sobre o Irã inserindo-os na dimensão de uma proposição de sistema, com os ecos próprios à análise estrutural, faz parte de estudar à risca o principal objetivo de uma filosofia do acontecimento: provocar o presente. O posicionamento filosófico do diagnóstico é, então, não uma *interpretação* mais ou menos fiel da realidade, mas tem seu cerne em ser uma tentativa de propor a mudança da situação em que se vive a partir de uma desnaturalização da história – pontuando a dimensão do *novo* como uma dimensão *outra*.

[...] não estou de acordo com aqueles que diriam: “Inútil levantar-se [*inutile de vous soulever*], será sempre a mesma coisa. Não se faz a lei àqueles que arriscam suas vidas defronte um poder. Tem-se ou não razão de se revoltar? Deixemos a questão em aberto. [...] Um delinquente coloca em balanço sua vida contra castigos abusivos; um louco não aguenta mais estar preso e destituído; um povo recusa o regime que o oprime. Isso não torna o primeiro inocente, não cura o segundo, *não assegura ao terceiro o futuro prometido*. [...] Basta que eles existam e que tenham contra si tudo o que

⁶² Ibid. p. 1229.

⁶³ FOUCAULT, M. “L’esprit d’un monde sans esprit” (1978). *Dits et écrits*, vol. 2. p. 749.

insiste em lhes calar para que haja um sentido em escutá-los e em procurar saber o que eles querem dizer. [...] Todos os desencantos da história não mudarão nada: é porque tais vozes existem que o tempo dos homens não possui a forma da evolução, mas aquela da “história”, justamente ⁶⁴.

Finalmente, a *acontecimentalização* que aqui enfocamos mais como instrumento de nosso percurso do que termo a ser analisado em seu contexto de aparecimento, justamente por acreditarmos que ela o excede em larga medida, será dada pelas *proposições* desta metodologia, sendo justamente pela história que Foucault não cairá em uma ontologização da estrutura. A subjetivação não está previamente dada, ela depende dos levantes, das lutas, dos processos. Como defende Madarasz, a tarefa do sistema, enquanto corpus teórico novo, vai ser a de ter sua cognoscibilidade condicionada a seu arranjo conceitual ⁶⁵, sendo, então, a própria condição de possibilidade de abordagem das configurações históricas ainda não manifestas. O acontecimento no Irã não podia ser visto nas ruas de Teerã ou nas profundezas de seu sentido, era preciso *criá-lo*, e isto é fazer uma *história do presente*: enquanto outros tipos de história pensam o presente em termos de *presença* dada, a história acontecimentalizada deve pensar em termos de *aparecer*. O significado de *presente* colar-se-á ao de *acontecimento*, e o gesto de interpelar a atualidade será equivalente ao da acontecimentalização: “Responder à questão: quem somos nós? e o que é que se passa? Estas duas questões são muito diferentes das questões tradicionais: o que é a alma? o que é a eternidade? Filosofia do presente, filosofia do acontecimento, filosofia do que se passa [...]” ⁶⁶. A *proposta* de outras inteligibilidades possíveis é o que permite ver o *assujeitamento* proveniente de um poder tornar-se, sem artificial juízo de valor a-histórico, *subjetivação* em direção a um sujeito *outro*.

Referências

AFARY, J.; ANDERSON, K. B. *Foucault e a Revolução Iraniana: as relações de gênero e as seduções do islamismo*. São Paulo: Realizações, 2010. Trad. Fabio Faria.

⁶⁴ FOUCAULT, M. “Inutile de se soulever?” (1979). *Dits et écrits*, vol. 2. p. 793. Grifo nosso.

⁶⁵ MADARASZ, Norman. “Apresentação”. Dossiê: Sistema e Ontologia na Filosofia Francesa Contemporânea (II). *Veritas: Revista Quadrimestral de Filosofia da PUCRS*, Porto Alegre: v. 59, n. 2, maio-ago. 2014. pp. 223-229. p. 226.

⁶⁶ FOUCAULT, M. “La scène de la philosophie” (1978). *Dits et écrits*, vol. 2. p. 573-574.

BROYELLE, Claudie; BROYELLE, Jacques. “Com o que os filósofos estão sonhando? Será que Michel Foucault estava errado sobre a Revolução Iraniana?” In: AFARY, Janet; ANDERSON, Kevin. B. *Foucault e a Revolução Iraniana: as relações de gênero e as seduções do islamismo*. São Paulo: Realizações, 2010. Trad. Fabio Faria. pp. 400-404.

CARRETTE, Jeremy R. *Foucault and Religion: spiritual corporality and political spirituality*. Londres: Taylor & Francis e-Library, 2002.

CAVAGNIS, Julien. “Michel Foucault et le soulèvement iranien de 1978: retour sur la notion de spiritualité politique”. In: *Cahiers philosophiques*, 2012/3 n° 130, pp. 51-71.

_____. “Corbin, Hadot, Foucault’ Mise en dialogue de Qu'est-ce que la philosophie islamique? de Christian Jambet”. In: *Cahiers philosophiques*, 2012/1 n° 128, pp. 111-125.

ÉRIBON, Didier. *Michel Foucault*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. Trad. Hildegard Feist.

FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, ed. SENELLART, Michel. Paris: Gallimard-Le Seuil (coll. Hautes Études), 2004.

_____. *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France. 1975-1976*. Org: Alessandro FONTANA et Mauro BERTANI, Paris: Gallimard-Le Seuil (coll. Hautes études), 1997.

_____. *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1980-1981*. Ed. EWALD, François; FONTANA, Alessandro. Org. GROS, Frédéric. Paris: Seuil-Gallimard, 2014.

_____. *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, ed. GROS, Frédéric. Paris: Gallimard-Le Seuil, (coll. Hautes Études) 2001 Paris: Gallimard-Seuil, 2001.

_____. *Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung*. Bulletin de la Société Française de Philosophie. Paris, abr./jun. 1990, n. 2, p. 35-63.

_____. *Dits et écrits*, vol. 1, 1954-1975, Paris: Gallimard (coll. Quarto), 2001.

_____. *Dits et écrits*, vol. 2, 1976-1988, Paris: Gallimard (coll. Quarto), 2001.

FARHI NETO, Leon. *Espiritualidade política: a partir de Foucault e de Spinoza*. (Tese de doutorado, UFSC). Florianópolis, 2012.

GROS, Frédéric. “Situation du cours”. In: FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1980-1981*. Ed. EWALD, François; FONTANA, Alessandro. Org. GROS, Frédéric. Paris: Seuil-Gallimard, 2014.

GUOLO, Renzo. "La spiritualità politica". In: FOUCAULT, Michel. *Taccuino Persiano*. Org: GUOLO, Renzo; PANZA, Pierluigi. Milão: Ed. Guerini e Associati, 1998. pp. 73-100.

HADOT, Pierre. "Réflexions sur la notion de 'Culture de soi'", in *Michel Foucault Philosophe. Rencontre internationale, Paris 9, 10, 11 janvier 1988*. Paris: Éditions du Seuil/Les travaux, 1989.

MADARASZ, Norman. "Foucault e a revolução iraniana: o jornalismo de ideias diante da 'espiritualidade política'". *Verso e Reverso*, Unisinos, nº45, 2006. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/versoereverso/article/view/7254> Acesso em: 20/10/2016.

_____. "Apresentação". Dossiê: Sistema e Ontologia na Filosofia Francesa Contemporânea (II). *Veritas: Revista Quadrimestral de Filosofia da PUCRS*, Porto Alegre: v. 59, n. 2, maio-ago. 2014. pp. 223-229.

_____. "Foucault, arqueólogo estrutural" in: MADARASZ, N. R.; JAQUET, G. M., FÁVERO, D. N., CENTENARO, N. (Org.), *Foucault: leituras acontecimentais*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.

MARZOCCA, Ottavio. "Al di sotto della storia, a ridosso della politica". In: CAVAZZINI, A. (dir.), *Michel Foucault: L'Islam et la révolution iranienne*, Milão: Mimesis, La rose de personne, 2005. pp. 97-113.

MINC, ALAIN. "Le terrorisme de l'esprit". *Le Monde*, 7 de novembro, 2001.

PANZA, Pierluigi. "Poteri e rivoluzione". In: FOUCAULT, Michel. *Taccuino Persiano*. Org: GUOLO, Renzo; PANZA, Pierluigi. Milão: Ed. Guerini e Associati, 1998. pp. 101-124.

RONDINSON, Maxime. "O Islã ressurgente?" (pp. 362-386); "Khomeini e a 'primazia do espiritual'" (pp. 390-396); "Crítica de Foucault sobre o Irã" (pp. 432-448). In: AFARY, J.; ANDERSON, K. B. *Foucault e a Revolução Iraniana: as relações de gênero e as seduções do islamismo*. São Paulo: Realizações, 2010. Trad. Fabio Faria.

Mestre em História/UFRGS
E-mail: gabrielajaquet@hotmail.com