

PAROIKIAS CRISTÃS E A NEGAÇÃO DA *POLIS*: BIOPOLÍTICA E PASTORADO CRISTÃO¹

CHRISTIAN *PAROIKIAS* AND THE NEGATION OF THE *POLIS*: BIOPOLITICS AND THE CHRISTIAN PASTORATE

PAROIKIAS CRISTIANAS Y LA NEGACIÓN DE LA *POLIS*: BIOPOLÍTICA Y PASTORADO CRISTIANO

João Roberto Barros II²

Fabián Javier Ludueña Romandini³

RESUMO:

O objetivo de nosso trabalho é expor o ponto final da argumentação de Foucault acerca do cuidado de si cristão (*epimeleia ton allon*), demonstrando que a *epimeleia ton allon* cristã está intimamente ligada à modalidade de governo das almas e dos corpos que Foucault denomina de pastorado cristão. Queremos mostrar como a recusa de Foucault em aceitar uma autêntica *epimeleia heautou* cristã, resultou no inevitável vínculo desta com o nascimento da biopolítica moderna. Nossa argumentação vai no sentido de mostrar que era inevitável, para Foucault, fazer tais considerações e chegar a esta conclusão, unindo em uma cadeia causal *epimeleia ton allon* cristã, governo pastoral e biopolítica moderna. No decorrer de nosso percurso, utilizaremos os argumentos de Agamben, expostos principalmente em sua obra *El reino y la gloria*, na qual ele trata do entrecruzamento de dois paradigmas: a teologia política e a economia política. O ponto final de nossa argumentação é que a recusa do *oikos* como *locus* da prática da *epimeleia heautou* ocasionaria de forma inevitável a intensificação da *epimeleia ton allon* cristã através do paradigma da *oikonomia*, resultando que o Cristianismo não teria contribuído de outra forma para a prática do cuidado de si, a não ser intensificando e ressignificando práticas no sentido de operar uma verdadeira hermenêutica dos desejos, já que a partir de dita hermenêutica seria possível levar a cabo o governo total da vida dos indivíduos.

Palavras-chave: *Epimeleia heautou*. *Paroikias*. Biopolítica.

¹ Texto escrito com o apoio PROSUP/CAPES e CONICET.

² Doutorando em Filosofia pela Universidade do Vale dos Sinos (Unisinos (CAPES). E-mail: joorbarrosII@googlemail.com

³ Doutor pela École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris. Pesquisador do Instituto "Gino Germani", Faculdade de Ciências Sociais da Universidade de Buenos Aires. E-mail: fabianludueña@gmail.com



ABSTRACT:

The objective of our work is to expose the final topic of Foucault's argumentation concerning the Christian self-care (*epimeleia ton allon*), showing that the Christian *epimeleia ton allon* is closely connected to the government modality of the souls and bodies that Foucault names Christian pastorate. We want to show how Foucault's refusal in accepting an authentic Christian *epimeleia heautou* gave place to the inevitable bond between it and the birth of modern biopolitics. Our argumentation aims at showing that it was inevitable, for Foucault, to make such considerations and reach this conclusion putting together, in a causal chain, Christian *epimeleia ton allon*, pastoral government and modern biopolitics. For such purpose, we will use Agamben's arguments, exposed mostly in his work *El reino y la Gloria*, in which he discusses the intercrossing of two paradigms: political theology and political economy. The final topic of our argumentation is that the rejection of the *oikos* as locus for the practice of *epimeleia heautou* would inevitably cause the intensification of Christian *epimeleia ton allon* through the paradigms of *oikonomia*, resulting that Christianity would not have otherwise contributed to the practice of the self-care, if not by intensifying and re-signifying practices with the objective of operating a true hermeneutic of the desires, once from such hermeneutic it would be possible to go through with the total command of the lives of the individuals.

Keywords: *Epimeleia heautou*. *Paroikias*. Biopolitics.

RESUMEN:

El objetivo de nuestro trabajo está en exponer el punto final de la argumentación de Foucault acerca del cuidado de sí cristiano (*epimeleia ton allon*), demostrando que la *epimeleia ton allon* cristiana está muy relacionada a la modalidad de gobierno de las almas y de los cuerpos que Foucault denomina de pastorado cristiano. Intentaremos demostrar como la recusa de Foucault en aceptar una auténtica *epimeleia heautou* cristiana resulta en un inevitable vínculo de esta con el nacimiento de la biopolítica moderna. Estamos dispuestos a evidenciar que era inevitable, para Foucault, hacer dichas consideraciones y llegar a esta conclusión, uniendo en una misma línea *epimeleia ton allon* cristiana, gobierno pastoral y biopolítica moderna. En el transcurso de nuestro texto, utilizaremos los argumentos de Agamben, expuestos principalmente en su obra *El reino y la gloria*, en la cual él trata del cruce de dos paradigmas: teología política y economía política. El punto final de nuestra argumentación es que la recusa del *oikos* como *locus* de la práctica de la *epimeleia heautou* resultaría, de manera inevitable, la intensificación de la *epimeleia ton allon* cristiana a través del paradigma de la *oikonomia*, resultando que el Cristianismo no habría contribuido de otra forma a la práctica del cuidado de si que no fuese intensificando y resignificando prácticas en el sentido de operar una verdadera hermenéutica de los deseos, puesto que desde dicha hermenéutica, se haría posible llevar a cabo el gobierno total de la vida de los individuos.

Palabras claves: *Epimeleia heautou*. *Paroikias*. Biopolítica.

Desde a aula de 1º de fevereiro de 1978, ministrada no *Collège de France*, publicada na obra *Sécurité, territoire, population*, Foucault (2004, p. 113) afirma que

governamentalidade⁴ nasceu a partir de um tripé realmente complexo e incongruente à primeira vista: (1) a “pastoral cristã”, (2) uma “técnica diplomática-militar” e (3) a “polícia” como arte de governar. Estes três grandes pontos de apoio formaram a base sobre a qual se erigiu esse fenômeno fundamental na história ocidental que é a governamentalização do Estado.

Como veremos adiante, a passagem do pastorado cristão para a governamentalidade moderna se dá em uma época de transição; passagem marcada pelo desaparecimento de um mundo que era governado por Deus, sendo substituído por uma razão de Estado viabilizada pela desgovernamentalização do cosmo⁵. Somente mediante mencionada desgovernamentalização foi possível aos políticos exercerem o poder pastoral com relação a suas populações. O Estado, na pessoa do seu maior mandatário, passou a ser o representante máximo de Deus na Terra no tocante às decisões no âmbito político.

Contudo, a afirmação do governo terreno pelo Estado não significou um fortalecimento da política tal como entendida nos termos gregos, nem uma valorização maior da *polis* como o *locus* privilegiado para a deliberação livre dos cidadãos. O que ocorreu foi uma valorização do *oikos* como paradigma fundamental de governo. Neste novo cenário de economização da política, já não estava em pauta a construção da autonomia ou da autenticidade individual do cidadão, mas sim a conservação do Estado e o aumento de seu poder sobre a vida dos cidadãos.

Governar um Estado será, pois, por em marcha a economia, uma *economia* em nível de todo o Estado [...], [exercer] com respeito aos habitantes, às riquezas, à conduta de todos e de cada um, uma forma de *controle*, de *vigilância*, não menos atenta que aquela do pai de família sobre as pessoas da *casa* e seus bens (FOUCAULT, 2004, p. 98, grifo nosso).

Agamben também trabalha com esta perspectiva e faz um esforço teórico para aprofundá-la. Em seu livro *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*⁶ (2008), inscrita no âmbito de seu projeto *Homo sacer*, Agamben argumenta que Foucault acertadamente vinculou o paradigma biopolítico ao pastorado cristão. Não obstante, alerta-nos Agamben (2008, pp. 95-96), “Foucault [...] parece ignorar por completo as implicações teológicas do termo

⁴ Sobre um interessante esclarecimento a respeito do uso do termo governamentalidade, remetemos a Candiotti, 2010, p. 160, n. 5.

⁵ Cf. Foucault, 2004, p. 242.

⁶ O original está em italiano com o título *Il Regno e la Gloria: Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Vicenza: Neri Pozza, 2007. Existe também tradução portuguesa do livro: *O Reino e a Glória*; tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.

oikonomia”. Sophie Fuggle ajuda-nos a entender a importância da investigação em torno do paradigma econômico de governo para mensurarmos a relação entre Foucault e Agamben, ao dizer que a explanação de Foucault sobre o *oikos* em *Histoire de la sexualité II*, nos permite observar como Agamben desenvolve sua investigação sobre o termo *oikonomia* em relação ao uso que Foucault faz, assim “servindo para aproximar ainda mais os dois pensadores” (FUGGLE, 2009, p. 90).

Agamben constata em sua pesquisa genealógica que o vocabulário das primeiras comunidades cristãs, predominantemente marcado por termos econômico/domésticos, não é uma invenção do apóstolo Paulo, mas um exemplo de uma mutação e mútua contaminação entre os vocabulários político e econômico a partir da época helenística. Desde as referências aos crentes como escravos (*doúlos*), ou criados (*dyákonos*), passando pela função dos apóstolos como administradores (*oikonómos*) da Igreja, até mesmo o próprio “Cristo [...] é definido sempre com o termo que designa o dono do *oikos* (*kýrios*, lat. *dominus*) e nunca com os termos mais diretamente políticos *anax* ou *archon*” (AGAMBEN, 2008, p. 52).

Seguindo a argumentação de Fuggle, averiguamos as ocorrências do termo *oikonomia* no Novo Testamento e percebemos que o apóstolo Paulo faz uso dele no sentido de “comissão” em 1Cor 9,7 e em Col 1,25, definindo seu papel de apóstolo como alguém que foi comissionado por Deus para a pregação de sua palavra. Contudo, é na passagem da Epístola aos Efésios que fica mais evidente o emprego paulino do termo no sentido administrativo: “se é que conheceis a comissão [*oikonomian*] da graça que Deus me concedeu com respeito a vós” (Ef 3.2). As palavras de Fuggle declaram que “todas as epístolas paulinas fazem referência à economia, à administração ou à comissão do mistério de Deus” (FUGGLE, 2009, p. 91).

Retornando às palavras de Agamben, lemos que o termo *oikonomia* foi usado, durante a Idade Média, justamente para resolver o problema teológico com relação à consubstancialidade entre Deus e Jesus, conciliando a trindade com o dogma do Deus único⁷. A partir dessa escolha, fica mais marcante a opção dos teólogos cristãos medievais pela teorização do governo terreno por parte de Deus baseado em uma economização do espaço político. Portanto, a oposição grega entre *oikos* e *polis* passou a ser desconsiderada. Esta economia teológica estaria,

⁷ Cf. Agamben, 2005, p. 5.

segundo Agamben, no cerne do estado de exceção. Com essa tese, Agamben tenta demonstrar que “acima de uma ruptura no campo dos textos políticos, haveria uma continuidade em outro plano, nas origens teológicas e metafísicas da governamentalidade” (CUNHA RIBEIRO, 2010, p. 3).

Em um discurso proferido na catedral de Notre-Dame, em Paris, no ano de 2009, e posteriormente publicado⁸, Agamben relaciona o modo de viver próprio do cristão com o termo grego *paroikias* (estada do estrangeiro). A condição de estrangeiro, em se tratando dos textos bíblicos, não é uma realidade física, mas uma experiência temporal diante da própria existência. O cristão vive em um tempo distinto daquele durante o qual transcorre a vida dos não cristãos. Este tempo seria um *kairós*, um tempo que resta entre a primeira e a segunda vinda de Jesus. Segundo Agamben (2010, p. 2), “viver no tempo que resta ou viver no tempo do fim só podem significar uma transformação radical da experiência”.

Fazendo uso da passagem paulina de Cor 7,29-31⁹, Agamben esclarece que a expressão grega “*hos me*” (como se)¹⁰ simboliza a transformação de toda a experiência humana, pois “muda e esvazia a partir de dentro toda experiência e toda condição factual para abri-la a um novo uso” (AGAMBEN, 2010, p. 3). O cristianismo, desde os seus primórdios, guardava a potencialidade de operar uma transformação na vida dos indivíduos. Contudo, o ponto fundamental para nós é que dito potencial de transformação foi tomado em um sentido puramente negativo, sendo relacionado à biopolítica moderna e ao estado de exceção.

Segundo Jacob Taubes, a tentativa de Paulo, ao escrever suas epístolas, era a de fundar um novo povo de Deus, contrapondo-se a Moisés. E não somente sua fundação, mas também sua legitimação frente ao mundo antigo. “Para Paulo, estão em jogo o fundamento e a legitimação de um novo povo de Deus” (TAUBES, 2007, p. 42). A comunidade formada por este novo povo já não estaria debaixo das imposições da Lei mosaica, fundadora do Antigo Testamento, mas viveria sob a égide da graça divina, excluída da lei que oprimia os filhos de Deus até então.

⁸ Cf. Agamben, Giorgio. *La Chiesa e il Regno*. Roma: Nottetempo, 2010 (Coll. I Sassi)

⁹ “Mas eis o que vos digo, irmãos: o tempo é breve. O que importa é que os que têm mulher vivam *como se* a não tivessem; os que choram, *como se* não chorassem; os que se alegram, *como se* não se alegrassem; os que compram, *como se* não possuíssem; os que usam deste mundo, *como se* dele não usassem” (1Cor 7,29-31 – grifos nossos).

¹⁰ Remetemos à análise mais detalhada desta expressão empreendida por Agamben em outro texto, *El tiempo que resta - comentario a la carta a los romanos*. Madrid: Trotta, 2006, p. 70s. O original está em italiano com o título *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000

Em conformidade com Taubes, Agamben nos esclarece que a argumentação paulina opõe Abraão a Moisés, com a intenção de sobrepor a promessa divina feita ao primeiro, à lei concedida ao último, possibilitando assim que os cristãos vivessem excluídos da Lei. “Paulo contrapõe a promessa à Lei e – de forma ainda mais clara na carta aos Gálatas – apresenta Abraão, por assim dizer, contra Moisés mesmo” (AGAMBEN, 2006, p. 95). A partir dessa oposição, feita por Taubes, podemos perceber como os textos cristãos puderam ser usados na fundamentação de uma biopolítica moderna e no seu contíguo estado de exceção.

O modo como os indivíduos passaram a ser cuidados e vigiados pode ter, segundo esta tese biopolítica, suas raízes no cuidado de si exercido no Cristianismo medieval e descrito nas próprias Escrituras sagradas. Um cuidado de si que foi gradativamente assumindo a figura de uma *epimeleia ton allon*, pois foi sendo cada vez mais efetuado com vistas à submissão e à anulação do *eu*. Esta *epimeleia ton allon* teve nos mosteiros medievais sua representação mais aguda, na medida em que estes mosteiros representavam uma negação da própria *polis* como *locus* privilegiado para o cuidado de si. O viver à parte da sociedade, segregado da *polis*, destinando-se ao cuidado de si entendido como autoconhecimento e santificação, era uma prática monástica que bem exemplifica a força adquirida pela *epimeleia ton allon* durante o medievo.

Podemos dizer que a *epimeleia ton allon* cristã foi a forma preponderante das práticas monásticas da Idade Média. Os mosteiros foram, durante todo o medievo, um ambiente propício para a produção da verdade através da confissão. Contudo eles não foram somente isso; representavam também uma alternativa à vida na *polis*. Eram tidos como lugares de santidade e busca pela verdade, diante da corrupção e mentiras reinantes no ambiente das cidades. Candiotto (2007, p. 10) nos esclarece que os mosteiros eram ambientes muito propícios para a prática da confissão (integrante da *epimeleia heautou*) e para a produção da verdade a respeito do sujeito.

Para entendermos melhor a prática da *epimeleia ton allon* cristã, no âmbito da Igreja-instituição, e a conseqüente negação da *polis* como *locus* privilegiado da *epimeleia heautou*, parece-nos pertinente, seguindo os passos de Foucault,

introduzir a Regra de São Bento¹¹ (*Regula Benedicti*), documento fundador da Ordem dos Beneditinos, que data do séc. VI. A *RB* é um documento jurídico constituído por um conjunto de preceitos destinados a regular a vivência de uma comunidade monástica cristã. A *RB* não foi um documento estranho ao seu tempo, mas uma de muitas regras monásticas que surgiram no início da Idade Média¹². Contudo, sua importância histórica se deve ao fato de que, no séc. VIII, os Carolíngios ordenaram sua abrangência a todas as ordens religiosas situadas nos territórios sob seu domínio. Desde então, passou a ser a única regra monástica vigente em todo o território carolíngio, estendendo-se posteriormente a toda a Europa. Assim, a *RB* foi de grande influência na comunidade católica e foi adotada também após a Reforma protestante, servindo de base para as congregações luteranas e anglicanas. Diante do exposto, podemos perceber a importância histórica deste documento jurídico-religioso, no tocante à sua abrangência e estruturação da vida religiosa por toda a Idade Média e também durante o primeiro período da Idade Moderna.

Passemos, então, à leitura da Regra de São Bento. O abade deve saber do compromisso:

[...] pense sempre que recebeu almas a dirigir, das quais deverá também prestar contas. [...] Saiba como certo que de todo o número de irmãos que tiver possuído sob seu *cuidado*, no dia do juízo, deverá *prestar contas ao Senhor* das almas de todos eles, e mais, sem dúvida também da sua própria alma. (*Regra de S. Bento*, cap. 2, grifo nosso).

Com estas palavras, percebemos que no pastorado cristão o pastor deve assegurar a salvação de todos, isto é, de toda a comunidade, mas também de cada um. Deste modo, percebemos uma característica particularmente distributiva desta relação, já que, para salvar a todos, o pastor se vê obrigado, por vezes, a sacrificar um indivíduo que esteja comprometendo a segurança do grupo. Paradoxalmente, o

¹¹ Daqui por diante referida como *RB*. Sobre a *RB* e seu papel no contexto biopolítico, cf. Fabián Ludueña Romandini, El estatuto jurídico de las reglas monásticas y sus proyecciones en la filosofía política moderna; *In: Actas de las V Jornadas de Filosofía Medieval. Reflexiones de hoy motivadas por el pensamiento de ayer*. Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2010, pp. 1-12. Este texto traz algumas reflexões sobre o tema, utilizando, inclusive, os originais em latim.

¹² Jacques Verger (2001, p. 93) ajuda-nos a entender este fenômeno quando nos esclarece: “Na realidade, o único direito erudito na Alta Idade média foi o da Igreja [Católica]. Este direito constituiu-se progressivamente a partir do fim da Antiguidade, à medida que se deu o desenvolvimento das instituições eclesiásticas e a concessão de franquias e imunidades à Igreja, pelos imperadores e, mais tarde, pelos soberanos bárbaros convertidos. Estas franquias e imunidades lhe permitiam escapar da autoridade civil e exercer ela mesma sua jurisdição sobre os membros do clero e, em matéria de religião, sobre o conjunto dos fiéis (e mesmo os hereges, os judeus, etc.)”.

pastor deve também preocupar-se com a salvação de cada indivíduo, na medida em que tem o dever de deixar todo o grupo e ir à busca de algum que, porventura, se tenha extraviado.

Segundo Foucault, o cristianismo acrescentou ao princípio distributivo paradoxal do pastorado quatro princípios específicos que relatam o vínculo entre o pastor e o grupo conduzido por ele: (1) o “princípio da responsabilidade analítica”, que determina que o pastor deve prestar contas de todas as ovelhas que estavam sob seus cuidados, bem como de todos os atos de cada ovelha, de tudo de bom e de mau que pudesse ser feito por elas; (2) o “princípio da transferência exaustiva e instantânea”, que obriga o pastor a prestar contas de todos os méritos e deméritos de cada uma de suas ovelhas, devendo considerar todos os atos alheios como se fossem próprios dele mesmo; (3) o “princípio da inversão do sacrifício”, segundo o qual o pastor, caso necessário, deve aceitar morrer para salvar suas ovelhas, defendendo-as de seus inimigos temporais e espirituais, tomando para si, quando aprover, o pecado da ovelha e libertá-la do pagamento da pena correspondente, o qual o assume em seu inteiro teor; e (4) o “princípio da correspondência alternada”, segundo o qual o mérito do pastor corresponderá também às suas debilidades, pois a exigência de pureza feita aos pastores não os exime de serem pessoas que contêm falhas morais, sendo louvável quando este as confesse e assumas suas fraquezas em proveito de seu rebanho (FOUCAULT, 2004, p. 173ss).

A observação desses princípios por parte de Foucault tem uma finalidade, a saber, demonstrar que o pastor cristão age dentro de uma economia de méritos e deméritos que supõe procedimentos de inversão, ou seja, apoio entre elementos contrários. Contudo, ao final, Deus decidirá, já que esta economia de méritos e deméritos administrada pelo pastor não assegura a salvação nem do pastor, nem das ovelhas, pois a salvação está nas mãos de Deus.

Para Foucault, o pastor tampouco é simplesmente o homem da lei, tendo em consideração que o pastorado cristão utilizou uma técnica de governança dos homens que pode ser chamada de instância de obediência pura. Esta noção de instância de obediência pura está em posição oposta à noção grega de pastor, de acordo com a qual o cidadão grego se deixava dirigir por duas coisas apenas: a lei e a persuasão. O pastor cristão não precisa da lei, ademais, ele até prescinde desta em situações muito peculiares.

Foucault explica que o cristianismo não é uma religião da lei, mas sim uma religião da vontade de Deus para cada um em particular. Assim, o pastor não será o homem da lei, nem mesmo seu representante, possibilitando que sua ação seja sempre conjuntural e individual. O pastor vai cuidar das almas, no geral, e das chagas de cada um, individualmente. Desde modo, a relação da ovelha com seu pastor não será uma relação mediada por uma lei, mas uma relação de dependência integral, uma relação de submissão de um indivíduo a outro indivíduo. Esta é a característica essencial da obediência cristã.

Na *RB*, encontramos o seguinte ditame no primeiro capítulo (seguido por outros) dedicado especificamente à obediência:

[...]e assim, não tendo, como norma de vida a própria vontade, nem obedecendo aos próprios desejos e prazeres, mas caminhando *sob o juízo e domínio de outro* e vivendo em comunidade, desejam que um Abade lhes presida. Imitam, sem dúvida, aquela máxima do Senhor que diz: "Não vim fazer minha vontade, mas a d'Aquele que me enviou" (Regra de S. Bento, cap. 5, grifo nosso).

Este ditame citado acima, tal como todos os outros que compõem a *RB*, não é uma simples coletânea de conselhos que pode, à escolha do habitante do mosteiro, ser seguido ou não. Faz-se notar que vige nessa relação entre pastor e ovelha um princípio fundamental: para um cristão a obediência não é uma lei, mas o ato mesmo de pôr-se em uma relação de inteira dependência com outrem. Trata-se de uma relação de servidão integral, mediante a qual o valor máximo é a humildade, a recusa da vontade própria para o alcance de uma obediência irrestrita.

A regra monástica pode ser considerada um marco da *epimeleia ton allon* cristã. Ludueña Romandini esclarece-nos que a regra monástica não passava de um conselho para um leigo, mas para um monge adquiria um caráter estritamente jurídico-normativo. Este caráter jurídico-normativo adviria do simples voto daquele que aceitasse seguir tal regra monástica, perfazendo uma relação entre *votum* e *obligandi*, o que nos leva a crer que "em um âmbito aparentemente marginal como é o direito monástico, produz-se uma das transformações mais radicais da noção de pessoa, cuja onda expansiva modelou de modo perdurável o direito contemporâneo" (LUDUEÑA ROMANDINI, 2010, p. 3)¹³.

¹³ Sobre a noção de pessoa no direito canônico medieval com uma perspectiva distinta. ZARKA, Y-Ch., L'invention du sujet de droit. *Archives de philosophie*, v.60, n.4, p. 531-550, 1997.

Diante dessas palavras, podemos regatar algo sobre a obediência grega a fim de reforçar a comparação entre ambas. Enquanto a obediência grega é caracterizada pela renúncia das paixões, com o intuito de afirmar sua personalidade, a obediência cristã é definida pela recusa de si mesmo, de seu próprio *eu*, algo seguramente muito mais abrangente. A inovação do pastorado cristão é que este fez surgir a submissão do indivíduo ao indivíduo, não sob o signo da lei, mas fora do seu campo, em um estado de exceção, em uma relação de dependência que não leva à liberdade e nem ao domínio de si. Na relação de servidão-serviço instituída pelo pastorado cristão, o problema do *eu* passou a ser tratado com vistas à sua destruição e não à sua afirmação. Desse modo se expressa Agamben ao afirmar:

Na condição messiânica do crente, Paulo radicaliza a condição do estado de exceção, no qual a lei se aplica desaplicando-se, e não se observa já nem um dentro nem um fora. A lei que se aplica desaplicando-se corresponde agora a um gesto – a fé – que a faz inoperante e a leva ao seu cumprimento (AGAMBEN, 2006, p. 107).

Sob este ponto de vista, Paulo afirma que é possível fazer justiça sem lei, prestar obediência sem que seja necessária uma regra. Desativação e conservação da lei passam a formar um paradoxo coerente, a partir do momento em que a obediência é referida ao sentimento de amor como categoria jurídica suprema. A verdade já não passaria pela razão, pela lei, pela regra, mas sim pela obediência irrestrita a algo que não pode ser categorizado materialmente, algo simplesmente embasado na produção de uma verdade pastoral que leva suas ovelhas ao consentimento sem regra.

Deste modo, o poder da lei passa para as mãos do pastor, já que é o pastor que vai dirigir a vida das ovelhas, aconselhá-las, dizer-lhes o que é a verdade e qual deve ser o caminho a ser seguido. A lei é destituída de sua função no instante em que passa a figurar na relação servidão-obediência apenas como um elemento secundário.

Além do poder jurídico da constituição de um povo, e para além do poder soberano [...], ainda há um poder que se aperfeiçoa na fraqueza, além de direito e domínio: a piedade. O messias não traz nem lei, nem poder, mas a piedade. A revelação do poder impotente é o verdadeiro significado contemporâneo da teologia política de Paulo (GOODCHILD, 2009, p. 8).

A obediência pela fé, tal como é apregoada por Paulo, constituía o gesto político e revolucionário supremo, capaz de ordenar toda situação caótica. No entanto, a inovação de Paulo significou, na verdade uma revogação. A pregação do amor cristão nas comunidades dos primeiros séculos, que poderia significar uma

renovação no cumprimento da lei, abriu espaço para a substituição do poder político instituído, através de uma política de exceção. Se o programa político de Paulo, de início, não parecia tão comprometedor, revelou-se uma fonte rica para uma renovação da soberania do Estado a partir de uma revogação da lei. Daí advém a importância da teologia de Paulo para a filosofia política moderna e a conseqüente prática do pastorado cristão sobre ela fundada.

Passando ao plano da produção da verdade, o pastor tem uma tarefa de ensino para com sua comunidade. Esta tarefa não trata apenas de dar lições verbais a suas ovelhas, mas sim deve esforçar-se por ensinar através de exemplo próprio, por sua própria vida. Na compreensão de Foucault, o pastorado cristão apresenta duas novidades fundamentais: (1) o ensino pastoral deve ser uma direção de conduta cotidiana, vigiando a cada instante a conduta das ovelhas de forma integral, sendo que o pastor deve formar um saber do comportamento das pessoas e de suas condutas, através da observação da vida cotidiana; (2) o ensino pastoral deve caracterizar-se por uma direção de consciência, estando a cargo do pastor dirigir a consciência de suas ovelhas e não simplesmente ensinar-lhes a verdade.

Na Antiguidade, a direção de consciência era voluntária, episódica e consoladora, passando, às vezes, por exames de consciência, já que era uma condição de controle de si. Na prática cristã, a direção de consciência não é voluntária, sendo até obrigatória no caso dos monges. No artigo 53 da *Declaração sobre a vida cisterciense hodierna*, cujo texto é de 1969, revisto em 2000, encontramos uma passagem que nos exemplifica bem a influência da *RB* neste caso. Lemos assim:

Os monges, desejando em espírito de fé e de amor, fazer a vontade de Deus, querem ter o abade, que ocupa o lugar de Cristo, como seu Pai espiritual e humildemente lhe obedecer conforme a Regra [*RB*] e as Constituições. Colocam seus dotes de inteligência e de vontade na execução das ordens e na realização dos trabalhos que lhe são confiados, certos de, assim colaborarem para a edificação do Corpo de Cristo, segundo o plano de Deus. A *obediência* religiosa, desse modo, longe de diminuir a dignidade da pessoa, a enriquece com a liberdade dos filhos de Deus, conduzindo-a para a maturidade (*Declaratio*, art. 53, grifo nosso).

A direção de consciência própria do pastorado cristão não seria circunstancial, ocasionada por uma crise, uma desgraça ou uma dificuldade. Ela seria absolutamente permanente, acompanhando a pessoa por toda a vida. O controle de consciência não teria por objetivo assegurar ao indivíduo o controle de si, tal como para os gregos antigos, mas, ao contrário, serviria de âncora na relação

de dependência ao outro. Diferentemente da Antiguidade, durante a qual o exame de consciência era um instrumento de controle, na prática cristã ele serviria como um instrumento de dependência através do qual o indivíduo extrairia de si certa verdade que iria ligá-lo àquele que dirige sua consciência.

Assim se expressa Foucault:

[...] o cristianismo apropriou-se de dois elementos essenciais que estavam presentes no mundo helênico: o *exame de consciência* e a *direção de consciência*. Ele os retomou, mas não sem alterá-los profundamente. [...] O pastorado cristão associou estreitamente essas duas práticas. A direção de consciência constituía um veículo permanente: a ovelha não se deixava conduzir apenas no caso de superar vitoriosamente alguma passagem perigosa; ela se deixava conduzir a cada instante. Ser guiado era um estado, e se estaria fatalmente perdido caso se tentasse escapar disso. Quanto ao exame de consciência, seu objetivo não era o de cultivar a consciência de si, mas de lhe permitir abrir-se inteiramente ao seu diretor – de lhe revelar as profundezas da alma (FOUCAULT, 2006, p. 37-39).

Deste modo, percebemos que a relação do pastorado cristão com a verdade não é a mesma encontrada na Antiguidade greco-romana e tampouco com aquela característica da tradição hebraica. O pastorado cristão não teria por objetivo principal a salvação do seu rebanho, pois ele é mais uma forma de poder do que um meio para se chegar à autonomia. Relação de poder esta que introduz no interior de uma relação global toda uma economia, uma técnica de circulação, de transferência e de inversão dos méritos a partir do problema da salvação. Uma vez mais, o pastorado cristão não se caracteriza por uma aceitação da lei, mas por uma relação de obediência individual, total e permanente que prescinde da própria lei.

Essa obediência por parte da ovelha advém da estratégia do pastor cristão que leva as ovelhas a aceitarem certas verdades, inovando ao implantar uma técnica de poder, de investigação, de exame de si e dos outros, que lhe permite exercer o poder e assegurar a obediência além da própria lei, fazendo uso da economia dos méritos e dos deméritos. Diante dessa dinâmica, a *epimeleia ton allon*, característica do Cristianismo, atuará como um “filtro discursivo no interior do qual qualquer comportamento, conduta, relação com os demais, pensamentos, prazeres e paixões precisam ser discriminados em termos da oposição absoluta entre bem e mal” (CANDIOTTO, 2007, p. 11).

Por fim, Foucault faz-nos concluir que nasce com o pastorado cristão uma forma de poder absolutamente nova, em que são esboçados modos absolutamente específicos de individualização, efetuados através do respeito à salvação, à lei e à verdade. Assegurada pelo exercício do poder pastoral, essa individualização será

definida mediante a individualização por meio de uma rede de servidores, o que implica em uma servidão generalizada de todos em relação a todos, acompanhada da exclusão do egoísmo como núcleo do indivíduo (individualização por sujeição).

Dando ênfase a esta definição, recorreremos mais uma vez à *RB*, para exemplificar a maneira como esta característica do pastorado cristão se cristalizou juridicamente durante a Idade Média.

Não só ao Abade deve ser tributado por todos o bem da *obediência*, mas, da mesma forma, *obedeçam também os irmãos uns aos outros*, sabendo que por este caminho da obediência irão a Deus. Colocado, pois, antes de tudo o poder do Abade e dos superiores por ele constituídos, ao qual não permitimos que seja antepostos poderes particulares - quanto ao mais, que todos os mais moços obedeçam aos respectivos irmãos mais velhos, com toda a caridade e solicitude. Se se encontrar algum com espírito de contenção, que seja castigado. Se algum irmão, por qualquer motivo, ainda que mínimo, for repreendido, de qualquer modo pelo Abade ou por qualquer superior seu, ou se levemente sentir o ânimo de qualquer superior seu irado ou alterado contra si, ainda que pouco, logo, sem demora, permaneça prostrado em terra, a seus pés, fazendo satisfação, até que pela bênção esteja sanada aquela comoção. Se alguém não o quiser fazer, ou seja submetido a castigo corporal ou, se for contumaz, seja expulso do mosteiro (*Regra de S. Bento*, cap. 71, grifos nossos)

Para Foucault, o pastorado cristão esboça o que ele chamou de governamentalidade, tal como foi desenvolvida a partir do séc. XVI. O pastorado cristão é caracterizado por ele como o prelúdio à governamentalidade, pois submete o indivíduo a redes contínuas de obediência, subjetivado pela extração da verdade que lhe é imposta. Assim, o pastorado cristão configura um marco decisivo na história do poder nas sociedades ocidentais, na medida em que influenciou decisivamente a constituição do sujeito moderno.

Esse modo de governar caracterizaria um processo único na história do Ocidente, não havendo nenhum outro exemplo de uma religião em nossa civilização que se constituiu como uma instituição com pretensões de governo da vida cotidiana dos homens, valendo-se de uma doutrina que apregoa vida eterna em um mundo estranho a este a que ela mesma atua. Suas pretensões se estendem não somente a uma comunidade ou um território, mas a toda a humanidade. Taubes novamente nos auxilia com suas palavras ao declarar que

[...] a nação do *Kýrios Christós* se identifica com a humanidade. O sacramento do batismo, que João exige dos judeus e, através do qual funda uma nova comunidade de Israel, Paulo o amplia a toda a humanidade. O ser humano individual repete no batismo a morte do Messias [...] (TAUBES, 2010, p. 91).

Neste sentido, estamos diante de um evento até então inédito no mundo ocidental, qual seja, de uma lei que traz para o âmbito público aquilo que estava reservado unicamente ao privado. As regras monásticas e suas leis, que ajudaram a construir a Igreja como instituição de maior envergadura jurídica da Idade Média, passaram a vigorar sobre hábitos alimentares, de higiene pessoal, de indumentária e até de repouso noturno. Deste ponto de vista, o direito monástico e a prática do cuidado de si normatizada por ele atravessam uma fronteira que o direito romano não ousou infringir: a separação entre o público e o privado, fazendo que com este imperasse sobre aquele.

O cuidado de si cristão, caracterizado enfaticamente por Foucault como uma *epimeleia ton allon*, leva a uma predominância do paradigma econômico no que tange às suas práticas. Em consonância com isso, a hermenêutica do sujeito, fruto da *epimeleia ton allon*, permite que seja operada uma exaustiva vigilância de todos os aspectos da vida cotidiana do indivíduo. Em consequência de dita operação, o pastorado cristão alargou o uso da *epimeleia ton allon* a toda a humanidade, buscando alcançar todos aqueles que estavam ao seu alcance, com o objetivo de efetuar uma verdadeira transformação da carne.

Retomando outro texto de Ludueña Romandini, a animalidade do ser humano constituía o foco argumentativo de alguns textos importantes da teologia medieval, todos apelando a uma “antropotécnica”, ou seja, a um esforço para forjar a natureza angélica do ser humano, fazendo o possível para afastar-se da natureza animal. A “antropotécnica” é um conceito mais negativo, pois é uma tentativa do animal humano de se fabricar como homem. Neste sentido, os mais conscientes de que o ser humano é um animal eram justamente os teólogos e, não por outro motivo, trabalharam tanto para transformar essa condição de animalidade, tendo em vista que a condição animal seria inaceitável para um filho de Deus (LUDUEÑA ROMANDINI, 2010, p. 173).

O esforço para transformar essa natureza animal do ser humano através de dita antropotécnica advém justamente da não aceitação da própria condição ontológica do ser humano, o que implica uma empresa monumental no sentido de purificar o indivíduo de todos os seus desejos e sentimentos impuros através de uma hermenêutica intrusiva e persistente. À biopolítica moderna pôde ser, assim, agregado um dispositivo de poder proveniente da Igreja-instituição, dispositivo este

que foi “deslocado, transformado, integrado a diversas formas, mas no fundo jamais foi verdadeiramente abolido” (FOUCAULT, 2004, p. 151-152)¹⁴.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Depois de recorrermos nosso roteiro argumentativo, parece-nos claro que a *epimeleia ton allon* cristã está intimamente relacionada ao modelo institucional da Igreja, em tudo o que é compreendido por suas normas e regras de conduta. Seu uso por parte do governo pastoral e sua absorção por parte da biopolítica moderna pode ser considerado uma relação linear e causal.

Foucault, ao buscar na *polis* um cuidado de si que supostamente estaria excluído do *oikos*, acaba por abrir espaço à própria exclusão da *polis* como *locus* privilegiado do cuidado de si. Na tentativa de trabalhar única e exclusivamente com a influência do pastorado cristão na formação da biopolítica moderna, percebemos que a *oikonomia* foi o paradigma preponderante de toda essa transformação que culminou no governo das almas, no governo do cotidiano.

Através do termo *oikonomia* e de seu papel no contexto teológico, podemos perceber que a hermenêutica do sujeito deu-se através de uma negação da *polis*, já

¹⁴ Buscando salientar o arco de influência das normas monásticas em nossa sociedade ocidental, Foucault (1975, p. 166s), em *Surveiller et punir*, salienta que o modelo de controle dos corpos que regravava as condutas dentro dos conventos serviu, posteriormente, de parâmetro também na organização dos colégios e das fábricas. Dito modelo foi condicionante da única lógica de aprendizagem predominante na Idade Moderna, influenciando de modo decisivo a construção do modelo educacional que conhecemos hoje em nossas escolas de maneira predominante. O objetivo do modelo educacional regido por essa lógica da norma seria acostumar as crianças à execução rápida e eficiente de tarefas, primando pela execução das mesmas de maneira eficiente. Segundo Foucault, as crianças na escola deveriam ter seu tempo controlado. Dentro de cada unidade de tempo, havia tarefas determinadas, exercícios a serem feitos, tarefas a serem cumpridas e supervisionadas. Enfim, o tempo foi disposto de uma forma que o aluno estivesse submetido ao controle de outra pessoa, que analisa atentamente tudo o que deve ser feito e está pronta para ameaçar e punir, caso os mínimos detalhes não sejam respeitados. Além do controle do tempo, Foucault acrescenta que as crianças também deveriam ter seus corpos controlados, sendo que cada aluno deveria permanecer em um espaço circunscrito, determinado, isolado dos outros alunos. A cadeira ou a carteira representam os limites impostos a cada um dos que entram na sala de aula, pois o espaço que limita movimentos, gestos, expressões, e condiciona, contribui para que cada um se comporte mediante determinadas regras. Todo esse modelo baseado na disciplina e na normalização, que foi retirado dos conventos religiosos, é o que Foucault chama de normalização dos corpos.

que foi na prática monástica que ela foi mais desenvolvida, aperfeiçoada e praticada com maior intensidade.



REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. Cristianismo como religião: a vocação messiânica. **IHU on line**, 17 dez. 2010. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/index.php?option=com_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id=28959>. Acesso em 23 mar. 2010.

AGAMBEN, Giorgio. Da teologia política à teologia econômica. Entrevista com Giorgio Agamben. Tradução de Selvino Assmann. **Inthertesis**, v. 2, n. 2, p. 1-11, 2005.

AGAMBEN, Giorgio. **El tiempo que resta** – comentario a la Carta a los romanos. Tradução de António Piñero Sáez. Madri: Trotta, 2006.

AGAMBEN, Giorgio. **El reino y la Gloria**. Una genealogia teológica de la economía y del gobierno. Tradução de Flavia Costa, Edgardo Castro e Mercedes Ruvituso. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008.

CANDIOTTO, Cesar. Ética e política em Michel Foucault. **Trans/Form/Ação**, v. 33, n. 2, p. 157-176, 2010.

CANDIOTTO, Cesar. Verdade, confissão e desejo em Foucault. **Revista Observaciones Filosóficas**, v. 3, n. 1, p. 1-17, 2007.

CUNHA RIBEIRO, Luís Antônio. **Subjetividade, Economia e (Bio)Política**. Disponível em <www.cefysmdp.com.ar/mesas/2010/libertad/luisantoniocunharibeiro.doc>. Acesso em: 23 fev. 2011.

DECLARAÇÃO SOBRE A VIDA CISTERCIENSE HODIERNA (1969). Disponível em: <www.ocist.org>. Acesso em: 20 jun. 2009.

FOUCAULT, Michel. **Sécurité, Territoire, Population**. Cours au Collège de France 1977-1978. Paris: Gallimard, 2004.

FOUCAULT, Michel. **Omnes et singulatim** – para uma crítica da razão política. Tradução de Selvino J. Assmann. Florianópolis: Nephelibata, 2006.

FOUCAULT, Michel. **Surveiller et punir**. Paris: Gallimard, 1975.

R. Inter. Interdisc. INTERthesis, Florianópolis, v.8, n.1, p.16-33, jan/jul. 2011

FUGGLE, Sophie. Excavating Government: Giorgio Agamben's archaeological Dig. **Foucault Studies**, n. 7, p. 81-98, 2009.

GOODCHILD, See Philip. **The Exceptional Political Theology of Saint Paul**. Disponível em <<http://theologyphilosophycentre.co.uk/online-papers/>> . Acesso em: 25 Jun. 2010.

LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián. El estatuto jurídico de las reglas monásticas y sus proyecciones en la filosofía política moderna. In: JORNADAS DE FILOSOFÍA MEDIEVAL. REFLEXIONES DE HOY MOTIVADAS POR EL PENSAMIENTO DE AYER, 5, 2010, Buenos Aires. **Anais...** Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2010, p. 1-12.

LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián. **La comunidad de los espectros I**. Antropotecnia. Buenos Aires: Miño y Dávilla, 2010.

REGRA DE SÃO BENTO. Disponível em: <www.ocist.org>. Acesso em: 20 jun. 2009. Também acessível, em tradução de Dom João Evangelista Enout, em: <http://www.osb.org.br/regra.html>

TAUBES, Jacob. **Escatología occidental**. Tradução de Carola Pivetta. Buenos Aires: Miño y Dávilla, 2010.

TAUBES, Jacob. **La teología política de Pablo**. Traducción de Miguel García-Baró. Madrid: Trotta, 2007.

VERGER, Jacques. **Cultura, ensino e sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII**. Bauru/SP: EDUSC, 2001.

Artigo:

Recebido em: 25/03/2011

Aceito em: 22/05/2011