A ECONOMIA DA VIDA E O PODER PASTORAL: UM DIÁLOGO COM M. FOUCAULT

Castor M.M. Bartolomé Ruiz[1]

Resumo:A economia política, que é discurso hegemônico de nossa contemporaneidade, caracteriza-se pela gestão da vida humana como se fosse um mero elemento produtivo. Neste ensaio analisamos os nexos genealógicos da economia da vida com o que Foucault denominou de "poder pastoral". Num segundo ponto analisamos como as práticas do poder pastoral desdobraram-se no que Foucault enunciou como "artes de governo" e, por fim, como estas artes de governo foram ressignificadas pela nascente economia política do século XVII nas práticas de governo da população. O objetivo do texto é comprovar como o caráter paradoxal do cuidado da vida, inerente ao poder pastoral, foi transferido para as modernas técnicas de gestão da vida humana que, para conseguir eficiência, reduzem a vida a mero elemento produtivo.

Palavras-chave:Economia da vida, poder pastoral, artes de governo, governamentalidade

Abstract: Political economy, which is the hegemonic discourse of our contemporaneity, is characterized by the management of human life as if it were a mere productive element. In this essay we analyze the genealogical links of the economy of life with what Foucault called "pastoral power". In a second point, we analyze how the practices of pastoral Power unfolded in what Foucault enunciated as "arts of government" and, finally, how the searts of government werere-signified by the nascent XVII century political economy in the practices of government of the population. The aim of the text is to prove how the paradoxical character of caring for life, in herent to pastoral power, was transferrred to modern tecnhiques of human life management that, in order to achive efficiency, reducelife to a mere productive element

Keywords:Life economics, pastoral power, arstofgoverment, governamentality

[1] Dr. Filosofia. Professor Titular do Programa de Pós-Graduação Filosofia – Unisinos. Coordenador Cátedra Unesco-Unisinos de Direitos Humanos e violência, governo e governança. Coordenador Grupo de Pesquisa CNPq *Ética, biopolítica e alteridade.* castor@unisinod.br

Introdução

O discurso e a prática de poder dominantesem nossos tempos é a economia política. A racionalidade econômica moderna caracteriza-se pelo princípio do governo das condutas. A economia política emerge nos primórdios do século XVII concomitantemente com as teorias da soberania modernas, com o objetivo de desenvolver técnicas de gestão dos fenômenos sociais. Enquanto os teóricos da soberania estavam preocupados em elaborar novas formas de legitimação do poder político, os incipientes economistas – fisiocratas, cameralistas e depois os liberais – empenharam-se em criar uma reflexão teórica entorno ao governo e gestão das condutas humanas inerentes aos fenômenos sociais da produção de riquezas. De modo concomitante, enquanto os teóricos da soberania desenvolviam princípios jurídico-formais a respeito da legitimação do poder político, os estudos econômicos davam à luz o novo discurso do governo e gestão de pessoas. As teorias da soberania desenvolveram procedimentos formais de exercício do poder, enquanto os economistas criaram técnicas efetivas de governo das condutas e gerenciamento dos comportamentos humanos.

Para compreendermos criticamente as tensões éticas que perpassam as modernas técnicas de gestão da vida, deveremos traçar a genealogia dessas práticas, suas verdades e discursos. Neste ensaio propomos mostrar os estreitos vínculos genealógicos que existem entre o denominado poder pastoral, as artes de governo e as técnicas de gestão da vida. Nosso objetivo é mostrar, entre outros aspectos, como as tensões éticas que perpassam o cuidado da vida no poder pastoral replicam-se, mutatis mutandis, nos paradoxos éticos da gestão utilitária e eficiente dos sujeitos, segundo acontece nas instituições modernas.

Num primeiro momento, apresentaremos um breve esboço do poder pastoral e suas principais características. Num segundo ponto, analisaremos como o poder pastoral desdobrou-se, a partir do século XV, nas modernas artes de governo. Num terceiro ponto, faremos um estudo das implicações do poder pastoral e as artes de governo na produção dos discursos de gestão da vida. Concluiremos este ensaio com uma reflexão entorno aos paradoxos ético-políticos que atravessam o poder pastoral e as técnicas de gestão da vida. Em nossa exposição teremos como ponto de referência as pesquisas de Foucault e Agamben sobre estes temas.

Esboço genealógico do poder pastoral

A principal característica do poder pastoral é o cuidado. O pastor é uma metáfora política de um tipo de poder em que se destaca a noção de cuidado dos outros. A figura

política do rei pastor foi amplamente utilizada no Oriente mediterrâneo como paradigma do poder. Em Egito, o faraó era denominado com o título de "pastor dos homens". Sabe-se que foi a partir da 12ª dinastia, no denominado Império Médio, no início do 2º milênio a.C.(MÜLLER, 1961, p. 126-164), que os faraós assumiramoficialmente o título de pastores do povo. Inclusive nesta época incorpora-se, nas cerimônias de coroação, o cajado de pastor como insígnia real. Existem numerosos hinos egípcios que representam a Deus como pastor dos homens: "Ó Rá, que velas quando todos os homens dormem, que procuras o que benéfico para o rebanho..." (FOUCAULT, 2008, p.167). O faraó associa-se à imagem do pastor como representação da sua imagem divina sobre a terra.

Encontramos a figura do rei pastor também entre os Assírios. Inclusive um hino assírio dirigido ao rei diz: "Companheiro resplandecente que participas do pastorado de Deus, tu que cuidas do país e que o alimentas, ó pastor da abundância" (FOUCAULT, 2008, p.167). Também os babilônios utilizaram largamente a figura do pastor para representar a função real. Por sua vez, os persas adotaram a figura do pastor como emblema do seu rei. Os hebreus destacaram-se na preeminência dada à figura do pastor como símbolo divino. Ou seja, a figura do pastor como expressão de um tipo de poder era algo muito comum o oriente antigo.

Um dado peculiar é que os gregos, conhecedores da figura do rei pastor, recusaram-se a utilizá-la como símbolo do poder da polis. Eles entenderam que a nova forma de poder exercida na polis (política) não correspondia com o paradigma do rei pastor. Este contraste é muito importante, pois nele encontramos a diferenciação crítica do poder pastoral a respeito do poder da polis grega. Os gregos não sóconheciam a figura política do rei pastor, senão que a utilizaram em diversos escritos anteriores à polis. Na Odisseia, Agamenon é denominado de *poimémlaôn*(pastor dos povos) "E diz brandíloquo ao pastor dos povos; 'certo hóspede paterno me és antigo" (Homero. *Ilíada*, canto VI). Na tradição pitagórica também está presente a figura do pastor como aquele que faz a lei e, deste modo, distribui o alimento ao rebanho. Desta tradição deriva a denominação de Zeus como deus-pastor.

Há diversas e importantes referências à figura do pastor nos textos gregos clássicos, entre eles convém destacar as diversas alusões que Platão faz a esta figura em obras como *Crítias*(PLATÃO,1950,109b-c*), A República*(PLATÃO,1950, I, 343a-345e; III,416a-b; IV 440d.), *As Leis*(PLATÃO,1950, X, 906),mas principalmente a ampla reflexão que Platão dedica à figura do pastor na obra *Político*(PLATÃO,1950, 267c-277d). Nesta última obra, Platão faz uma análise da política com diversas figuras, entre elas o pastor. Após análise cuidadosa das funções do pastor, Platão conclui que há uma diferença qualitativa entre o

político e a função do pastor. O pastor tem como missão prover as necessidades do rebanho. No caso da polis, há diversas necessidades como alimentação, terapêutica, moradia, etc. Mas cada um destes provimentos requer não um político, mas uma profissão que provê as necessidades. O padeiro provê de pão, o pedreiro constrói as casas, o médico cuida da saúde. Todas estas profissões exercem o cuidado, mas de nenhuma delas pode se dizer que seja a natureza do político. Platão analisa, nesta obra,o conhecido mito do mundo que na sua origem girava no sentido correto, natural, onde todas as necessidades dos homens eram naturalmente cobertas pela natureza porque Deus era pastor que cuidava e provia naturalmente das necessidades dos homens. A política começa, segundo o mito de Platão, quando o mundo deixa de girar no sentido certo e termina o tempo feliz. Quando o mundo começa a girar no sentido inverso, a divindade vai se retirar do mundo e o seu cuidado natural vai deixar de existir: é nesse momento que começa a política. Na ausência do cuidado providente dos deuses, os homens têm que inventar a política. Neste ponto, o texto de Platão é explícito: esses homens que têm que se governar não estão mais acima dos outros homens, como o pastor está acima do rebanho. Os homens que têm que governar (os políticos) são iguais aos outros homens e por isso não podem ser considerados pastores (FOUCAULT, 2008, p.193).

Há uma diferença qualitativa entre o político e o pastor, entre o poder da polis e o poder pastoral: o poder da polis realiza-se entre iguais enquanto o poder pastoral espelha uma desigualdade natural entre o pastor e seu rebanho. A polis é um espaço da isonomia cujo objetivo principal é conseguir o autogoverno coletivo através da deliberação isonômica dos sujeitos. A polis privilegia a autonomia dos sujeitos como condição *si ne qua non*para o exercício do poder político. O poder pastoral, diferentemente, é um poder de cuidado e governo dos outros, um poder de provimento das necessidades dos outros em que o pastor está numa situação de exterioridade sobre o rebanho. Como consequência, o pastor é alguém superior que guia os outros.

A principal característica do poder pastoral é o cuidado dos outros. Os outros,o rebanho, devem ser cuidados pelo pastor. O pastor, na sua função do cuidado, tem uma posição não só de superioridade em relação aos governados, mas essencialmente de exterioridade. O pastor tem como missão conduzir o rebanho, para tanto deve conhecer ao máximo e no detalhe a cada uma de suas ovelhas, assim como deve ter um visão global das características do rebanho como conjunto. Ou seja, o pastor, para saber conduzir bem o seu rebanho, deve saber articular uma dupla tecnologia, que posteriormente será de grande importância, entre o conhecimento individual e minucioso de cada ovelha e a percepção das

necessidades, limites e potencialidades do rebanho como conjunto. Foucault denomina a esta dupla tecnologia pastoral de *omnes et singulatim*(FOUCAULT, 2003, p.355-386). O pastor deve conhecer as ovelhas mais necessitadas, enfermas, velhas e ajustar o ritmo do rebanho a elas, assim como deve cuidar das mais novas para não se extraviarem. A condução do rebanho exige do pastor uma dupla articulação conceitual que conjuga o conhecimento detalhado de cada indivíduo com a visão global das características e necessidades do rebanho como um todo. Para o pastor são diferentes as necessidades de cada indivíduo daquelas decorrentes do conjunto, por isso saber guiar o rebanho, ser um bom pastor, exige o conhecimento das necessidades globais do rebanho e concomitantemente atender às necessidades de cada indivíduo. O poder pastoral desenvolve uma complexa arte de governar a totalidade levando em conta a singularidade de cada um.

O poder pastoral é um poder individualizante e concomitantemente totalizador. O pastor é capaz de dirigir corretamente o rebanho para as melhores pastagens e lugares, mas, para ter o domínio da técnica da condução do rebanho, deve conhecer a individualidade de cada ovelha. Ele deve saber qual é a que tem algum problema para acompanhar o ritmo do rebanho, quais são as mais saudáveis, em que estado se encontra cada uma. Uma boa condução do rebanho requer um conhecimento singular e detalhado de cada ovelha. Sem esse conhecimento singular, o pastor não terá condições de fazer uma boa condução do rebanho nem um bom cuidado do mesmo. Conduzir e cuidar demandam o conhecimento individual de cada necessidade particular para que, conjugando-as, possa ter uma boa condução do conjunto do rebanho. Esta dupla tecnologia pastoral, *omnes et singulatim,* será implementada pelas técnicas de governo e gestão da população.

Uma outra característica do poder pastoral é que se realiza sobre uma multiplicidade em movimento e não sobre um território fixo. O rebanho está sempre se deslocando e suas necessidades dependem do meio, por isso é necessário encontrar os melhores prados, os lugares mais frescos ou quentes, prover de água, etc. As necessidades do rebanho são sempre variáveis e estão em relação a um meio. Esta outra característica do poder pastoral, que também terá uma importância subsequente nos princípios da economia política, como veremos posteriormente.

O pastor, o Deus pastor, o rei pastor, caminha com seu povo. O pastor quer o melhor para seu povo. Por isso, em todas as tradições do rei pastor privilegia-se o princípio do bom pastor. O bom pastor procura o melhor para seu povo, quer o bem do seu povo. O bom pastor também deve saber conduzir o seu povo para resolver as necessidades e conseguir os

provimentos. O pastor articula uma dupla função: cuida e conduz. Cuida do povo e também conduz o povo. Cuidado e condução do povo são características essenciais ao poder pastoral. Mas o bom pastor também é aquele que sabe sacrificar-se pelo rebanho; inclusive sai em defesa do rebanho quando este é atacado ou está em perigo. O exemplo máximo de bom pastor é aquele que dá a vida pelas ovelhas. Esta imagem é amplamente analisada na tradição hebraica do pastor, com ampla repercussão posterior na tradição cristã. Há um certo consenso em todas as tradições a respeito do princípio de que o poder pastoral é sinônimo de fazer o bem para o povo, para o rebanho. Por isso, existem amplas críticas aos maus pastores que abandonam o rebanho no perigo, são negligentes nos provimentos de suas necessidades, não sabem conduzi-lo para os lugares certos ou ainda os pastores mais pervertidos que se aproveitam do rebanho para seu próprio benefício. Estes maus pastores são largamente criticados como falsos modelos de pastorado: "Assim diz o Senhor Deus: Aí dos pastores de Israel que se apascentam a si mesmos! Não devem os pastores apascentar as ovelhas? Comeis a gordura, e vos vestis da lã; matais o cevado; mas não apascentais as ovelhas" (Ezequiel, 34,2).

O pastorado do antigo oriente foi reelaborado de modo muito sofisticado pelo cristianismo tornando-o uma prática central ao estilo de evangelização desenvolvido pela Igreja. O pastorado cristão elaborou uma verdadeira tecnologia de governo na forma de direção de consciências e condução de comportamentos. Nos evangelhos e nos diversos escritos cristãos do novo testamento, encontra-se amplamente desenvolvida a figura do pastor. Jesus é o protótipo de Bom Pastor, isso é proclamado inúmeras vezes. Mas poderíamos dizer que Jesus utiliza a figura do pastor nas suas parábolas no contexto de um auditório rural que, assim como outras metáforas rurais, visualiza na figura do pastor uma realidade cotidiana próxima às vivências rurais do auditório. A imagem do Deus bom pastor, tal e como Jesus a descreve, tem pouco a ver com a figura do rei pastor, no sentido de soberania. O deslocamento da figura do pastor e da prática pastoral como uma técnica de governo será implementada por diversos teólogos cristãos, principalmente a partir do século IV, que farão do poder pastoral uma peça chave da Igreja, uma vez que a instituição se consolidava por todo o império romano com grande influência política. Foi Gregório de Nazianzo quem primeiramente definiu essa arte pastoral de governar os homens como *tékhnetekhnôn, epistémeepistemôn*(arte das artes, ciência das ciências). "Na verdade, parece-me que a arte das artes (*tékhnetekhnôn)* e a ciência das ciências (*epistémeepistemôn*) é conduzir o ser humano, que é o mais diverso e complexo dos seres" (NAZIANZO, 1978, p. 110).

O pastorado cristão, enquanto discurso e prática próprias, adquirirá uma diferença em relação aos modelos orientais do rei pastor ou até do Deus pastor. O pastorado cristão não enfatizará exclusivamente a figura do rei pastor como poder soberano, mas originará uma nova técnica de governo das consciências. O pastorado cristão será uma novidade relativa, pois uma parte significativa de suas técnicas de governo foram retiradas de outras práticas, principalmente das escolas filosóficas, porém modificando seu sentido. Por exemplo, a direção de consciência, o aconselhamento, o retiro espiritual, a meditação, as *askeses*, a técnica da confissão, entre outras, já eram utilizadas nas escolas filosóficas, porém os objetivos destas práticas eram diferentes daqueles que o modelo de poder pastoral desenvolvido a partir do século IV d.C pretenderá. Estastécnicas vão se institucionalizar na Igreja como práticaspara conduzir o rebanho dos fieisdestacando a obediência como virtude principal. A totalidade das escolas filosóficas utilizavam estas técnicas para desenvolver nos discípulos a autonomia, propunham o exercício da liberdade no domínio de si através do cuidado de si (*epimeleiaheautou*) como expressão máxima dessa liberdade. O pastorado cristão, por sua vez, deslocará o sentido destas práticas para a virtude da obediência.

Na medida em que o cristianismo foi-se inculturando no mundo dos povos godos, que invadiram o império romano a partir do século IV d.C., a obediência, que era a virtude principal destes povos, foi se inserindo no discurso cristão como a virtude principal com um valor quase absoluto. Assim como os povos godos preconizavam a obediência absoluta na forma de vassalagem como paradigma de poder, o cristianismo posterior ao século V d. C. foi incorporando este paradigma da obediência submissa a modo de ideal de subjetivação cristã. “Acredito que o monasticismo rompe a forma antiga de relação pedagógica, introduzindo, inserindo a lâmina talvez fatal da obediência, da *obedientia.* Há uma despedagogização dessa relação de mestria que constitui um dos traços absolutamente característicos da prática monástica” (FOUCAULT, 2018, p. 115).A obediência servil exigida pelo modelo tribal godo foi transferida para o ideal de vida cristã que se propagou a partir deste período. A Igreja interligou, assim, a herança grega das escolas filosóficas com a influência da submissão servil da obediência exigida e preconizada nas relações sociais dos povos godos. Desse entrecruzamento nasceria o modelo de pastorado cristão.

Nesta nova arte pastoral de governo destaca-se a técnica da direção das consciências. Esta técnica, como indicamos antes, não é uma inovação total do pastorado cristão, pois nas escolas filosóficas existia a orientação do discípulo que procurava o aconselhamento no mestre da escola para discernir e deliberar. “O mosteiro, a vida monástica é considerada a

verdadeira vida filosófica"(FOUCAULT, 2018, p. 115). Contudo, há uma diferença importante entre ambos, pois nas escolas filosóficas as técnicas de aconselhamento e orientação dos discípulos tinham como objetivo que estes conseguirem a autonomia suficiente para viverem suas próprias vidas. No pastorado cristão, a técnica de direção de consciências substituiu o objetivo da liberdade pelo princípio da obediência absoluta. A pessoa necessitava ser guiada a vida toda, já que a salvação da alma dependia de sua capacidade de se sobrepor à tentação e ao tentador, que agora, no cristianismo do século V, estava dentro de cada um, segundo a nova teologia do pecado original e da natureza humana radicalmente corrompida.

Entre as muitas técnicas desenvolvidas ao longo dos tempos pelo pastorado cristão também se destaca a confissão, que ainda que esteja conexa com a direção de consciências, desenvolveu um campo próprio de veridição do sujeito em relação ao outro. A confissão vincula o sujeito a sua verdade a partir de um outro a quem tem que confessar a verdade de si. Mais uma vez há que destacar que não foi o cristianismo que inventou a confissão, senão que a aperfeiçoou de modo peculiar, vinculando-a às práticas de penitência com objetivo de conversão (*metanoia*), como registra um texto de São Cipriano de Cartago (210-250 d.C): "a penitência durará muito tempo; invocar-se-á junto com o arrependimento das faltas, a paternal bondade, examinar-se-ão os casos, um por um, as intenções, as circunstâncias atenuantes, conforme o texto do opúsculo , que acredito tem chegado até vocês, onde se detalham os pontos do regulamento" (SÃO CIPRIANO DE CARTAGO, 1925, p. 134).

A confissão, que teve um papel tão relevante no pastorado cristão, não ficou restrita a ele já que foi amplamente utilizada em diversos âmbitos da cultura ocidental, como técnica de direção de condutas. Na nossa contemporaneidade podemos elencar, por exemplo, da relevância da confissão como técnica do processo jurídico, os processos policiais de interrogatório, as terapias psico-analíticas, mas também na declaração de renda anual que todo cidadão é obrigado a fazer declarando a verdade sob ameaças de penalidades. Na confissão o sujeito se confronta com sua própria verdade, ao confessar a verdade de si coloca-se numa posição de dependência com a própria verdade pronunciada. De muitos modos, a confissão sujeita o indivíduo a sua própria verdade, possibilitando a direção de sua conduta a partir de sua confissão. "A confissão mantém uma estranha relação com o problema da verdade. A confissão é uma estranha maneira de dizer verdadeiro. Em certo sentido, ela é sempre veraz (se for falsa, não será confissão)" (FOUCAULT, 2018, p. 10).

Estes breves e rápidos exemplos de algumas técnicas do pastorado cristão são uma amostra que pode nos ajudar a entender a importância da genealogia do poder pastoral para

adquirirmos uma consciência crítica das práticas de governo e gestão de pessoas de nossa contemporaneidade.

A institucionalização do pastorado cristão vai trazer consigo a criação de um complexo edifício conceitual e discursivo de princípios, leis, regras (que desembocará num direito específico, o direito canônico) e instituições diversas como as paróquias, os mosteiros, dioceses, etc. Concomitantemente com o discurso do pastorado cristão serão criadas variadas e complexas técnicas de realização correta do pastorado. Por primeira vez, através do cristianismo, o pastorado tornar-se-á uma técnica governamental de direção de consciências. Esta técnica exige que o pastor seja capaz de dirigir o conjunto dos fiéis a ele encarregados, conhecendo concomitantemente a singularidade de cada fiel. Entre os múltiplos textos que proliferaram ao longo dos séculos, podemos destacar a obra *Regula Pastoralis*(A regra da vida pastoral), 590, de Gregório o Grande, 540-604 (o primeiro monge que foi eleito papa). Esta obra teve grande impacto na normatização do pastorado cristão para o conjunto da Igreja. Nesta obra os bispos e abades são chamados de pastores, embora ficou aberto a um grande debate se os padres poderiam ser considerados pastores ou não. O poder pastoral compreende um poder teológico sacramental, exclusivo do pastor, que é oferecido ao rebanho dos fieis. Mas também o poder pastoral é um poder de jurisdição que dá autoridade ao bispo para, por exemplo, expulsar uma ovelha do rebanho por escândalo.

O poder pastoral, na Igreja, sempre se considerou diferente do poder político. O poder pastoral tem por objetivo a condução e governo das almas, enquanto o poder político representa o exercício da soberania jurídica. O objetivo do poder pastoral é conduzir alma para sua salvação. O binômio salvação e condução da alma serão a espinha dorsal do poder pastoral. Nessa equação, a técnica desenvolvida e aprimorada pelo poder pastoral é a condução dos outros. Esta tecnologia governamental, ainda que não foi inventada pelo cristianismo, foi amplamente desenvolvida ao longo de séculos de prática pastoral.

As artes de governo

Para melhor entendermos a especificidade do poder moderno, há que estabelecer uma diferença substancial entre soberania e governo. Soberania e governo são dois paradigmas conexos, porém diferentes em que o poder ocidental se constituiu ao longo dos tempos. O poder soberano sempre esteve preocupado com a legitimação que lhe permitia ou não existir. A soberania é correlata dos discursos jurídicos que delimitam a origem e legitimidade. A própria origem da política grega e de seu regime democrático está vinculado aos modelos de

soberania, uma vez que na polis se concebia o poder como um exercício isonômico entre iguais, destacando a autonomia como princípio legitimador desse poder.

Há que levar a sério a tese de Walter Benjamin de que a teologia, mesmo sendo vista como um anão feio e corcunda, está na base do poder moderno. A maioria, senão a totalidade, dos dispositivos de poder modernos provém de uma matriz teológica cristã. Essa característica é de especial significação para pensarmos como se deslocaram, a modo de assinaturas ocultas, formas de poder teológico para esses dispositivos, e como através desses deslocamentos se legitimam outras formas de dominação.

O governo é o discurso da gestão de pessoas. Agamben remete a genealogia do discurso moderno do governo aos debates teológicos cristãos em relação ao problema da criação livre do mundo por Deus e a liberdade humana. Neste ponto, o cristianismo marcou uma profunda cisão nas concepções gregas do cosmos, que o consideravam eterno por natureza. O cristianismo também elaborou um novo sentido da liberdade humana. Os gregos nunca conceberam a noção de livre arbítrio como vontade livre em relação à própria natureza. O cristianismo introduziu, na sua teologia, uma nova questão filosófica: como Deus pode governar o mundo livremente respeitando a liberdade dos seres humanos? Foram nestes debates que os teólogos cristãos trasladaram o uso do conceito de *oikonomia*, próprio da *oikos*grega, para a teologia a fim de explicar a gestão das relações divinas com o mundo e também das relações intra-trinitárias. Pode se dizer que foram os teólogos cristãos os responsáveis por conferir ao conceito de *oikonomia* um sentido amplo de governo, além da mera *oikos.* Segundo São Justino (100-165 d.C): "Certas *oikonomiai* dos grandes mistérios realizavam-se em cada uma dessas ações" (JUSTINO, 1909, vol. 1, p. 132).

A questão filosófica central desta problemática teológica é discernir como Deus pode governar o mundo respeitando a liberdade dos seres humanos. *Mutatis mutandis,* esta será a questão que a economia política moderna terá que resolver constantemente: como governar os sujeitos a partir de sua liberdade? Ou ainda, como governar a liberdade dos sujeitos respeitando a natureza de seus desejos? A temática teológica do governo, contudo, tem como problema central o respeito da liberdade humana por Deus. Porém, a economia política introduzirá um deslocamento qualitativo em relação á liberdade humana ao se perguntar: como governar *a*liberdade a partir da natureza dos próprios sujeitos? O que a economia política quer governar é a liberdade humana. Mesmo que pareça uma aporia, é no campo dessa tensão contraditória que serão pensadas as técnicas de gestão da vida humana.

Ao longo do pensamento filosófico, encontramos ampla produção discursiva entorno à temática da soberania e todas suas problemáticas, porém encontramos pouca produção filosófica a respeito do governo. De outro lado, durante séculos não cessaram de se escrever tratados de teologia entorno à temática do governo e suas diversas questões. A problemática teológica do governo abrange tanto as questões filosóficas a respeito da liberdade, quanto às questões práticas entorno da burocracia.Mais uma vez encontramos na teologia a matriz genealógica desta importante verdade do poder moderno, a burocracia e suas hierarquias. A importância da temática da hierarquia para o governo faz parte, entre outros, do tratado "Hierarquia celeste" de Dionisio Areopagita (DIONISIO AREOPAGITA, 2015), que teve uma grande influência na própria organização social durante toda a idade média e que posteriormente será integrado como elemento constitutivo da diferenciação funcional da gestão corporativa moderna. Cada gestor está submetido a um superior imediato, ao qual deve obedecer e dar resposta de todas suas ações corporativas.

A problemática do governo e sua estrutura burocrática também foi objeto de tratados de teologia. Como exemplo podemos recolher algumas das questões que Tomas de Aquino desenvolveu no capítulo *De gubernationemundi*, da sua magna obra *SummaTeologica.* Neste capítulo, o filósofo e teólogo pensa como será a organização do governo do mundo por Deus a partir de uma sofisticada organização burocrática do governo através de intermediários. Deus teria seus ministros para governar, que seriam os anjos. Para Tomas, a utilização de ministros não diminui a potência do governo, senão que aperfeiçoa o modo de fazê-lo: "Isso é precisamente o que constitui a razão do seu ministério, porque o ministro é como um instrumento de caráter racional y o instrumento é sempre movido por outro y a outro também se ordena a sua ação. Por isso, as ações dos anjos são chamadas de ministérios; e por isso se diz que os anjos são enviados em ministério" (TOMAS de AQUINO, 2001, C.112.a2) .

Tomas de Aquino chega, inclusive, a conceber a distinção entre ministros assessores e ministros executores, que ele denomina como anjos assistentes e anjos administradores. Os primeiros estão diretamente na presença de Deus, na contemplação, e recebem as ordens diretamente de Deus. Os segundos estão numa escala hierárquica inferior e recebem as ordens dos primeiros. "Se os anjos superiores não são enviados em ministério exterior, será porque estes executam os ofícios divinos por meio dos inferiores. Mas, ao serem todos os anjos desiguais, como dissemos, para cada anjo há outro inferior, exceto para o último" (TOMAS de AQUINO, 2001, C.112.a2).

Nos tratados teológicos encontramos muitas das principais categorias conceituais do governo utilizadas em nossos dias, assim como aprecia-se uma influência destes tratados no que será a burocracia moderna. Entre outros muitos elementos, ressaltamos a diferença qualitativa que já existia na Grécia antiga entre a *oikos*e *polis*em relação à hierarquia e isonomia. A *oikos* é um espaço hierárquico por essência, nele todas as funções são hierarquicamente determinadas e os indivíduos co-existem numa relação de hierarquia de obediência ao superior. A *polis* quebrou esta relação hierárquica, estabelecendo o princípio da isonomia como ideal regulador das relações políticas. Todas as formas de governo e gestão mantiveram, até hoje, o princípio hierárquico funcional inerente à *oikonomia*, enquanto a própria política moderna, baseada no Estado de direito e na democracia, invoca o princípio da igualdade formal de todos os cidadãos perante a lei. Temos aqui desenhado um ponto crítico de tensão entre a *oikonomia*(gestão) e a política contemporâneas. Essa tensão ocorre uma vez quea política, cada vez mais, é gerenciada como um espaço *oikonomico*, o princípio da isonomia torna-se mais formal que real, prevalecendo sobre ele as hierarquias funcionais do aparato burocrático. Concomitantemente, e à medida que a economia vai-se sobrepondo sobre a própria política, os modelos corporativos de gestão vão substituindo os princípios democráticos de deliberação. Talvez possamos encontrar neste paradoxo da governamentalidade um dos aspectos pelos quais a política contemporânea vai perdendo seu caráter de deliberação pública e se tornando, cada vez mais, um espaço de mera gestão de necessidades.

Para entendemos as peculiaridades do poder moderno, temos que compreender como foi que as artes de governar tornaram-se hegemônicas, em detrimento dos princípios clássicos da soberania política. Desde a Grécia e Roma antigas o poder foi considerado desde o ângulo da soberania, enquanto o governo ficou restrito ao âmbito privado das *oikos*e *lares.*Cabe perguntar: em que momento e sob que circunstâncias o discurso sobre o governo deixou os manuais da teologia e passou a ser considerado uma forma de poder moderno?

Embora durante a Antiguidade e na Idade Média não faltaram tratados de aconselhamentos ao príncipe para exercer bem o poder desde a ótica das boas virtudes do governante, foi durante o século XVI até o século XVIII que vemos florescer uma vasta literatura sobre a problemática o governo cujos tratados não se limitam a dar conselhos ao príncipe, mas que se apresentam como artes de governar. Entre os muitos tratados desta época, talvez o mais conhecido seja o de Maquiavel, “O príncipe”. Mas esta obra, longe de ser algo excepcional, situa-se dentro de uma corrente discursiva sobre as artes de governar, que

floresceu de forma muito profícua. Foucault chama atenção sobre o tratado de Guillaume de La Perrière, 1555, "O espelho político", contendo diversas maneiras de governar. Neste texto, o autor expõe os diversos âmbitos em que se utiliza nesse tempo o termo governo: "governar uma casa, governar almas, governar crianças, governar uma província, governar um convento, um ordem religiosa, governar uma família" (FOUCAULT, 2008, p. 124). Para La Perrière a problemática do governo envolve o governador, as pessoas governadas e as artes de governar. O governo do Estado por um príncipe nada mais é que uma das modalidades das artes de governar. Há uma imanência das práticas de governo em relação ao Estado. Esta característica distancia-se do princípio da soberania política absoluta como exercício do poder. As artes de governo indicam que há uma dinâmica imanente ao bom governo, que não pode ser ignorada pelo poder soberano. Neste ponto, o tratado de La Perrière diferencia-se, também, das teses de Maquiavel.

São inúmeros os tratados que, entre os séculos XVI a XVIII, trouxeram a problemática do governo para o campo da gestão política, sob a denominação das artes de governar. Um outro tratado paradigmático é o de François La Mothe Le Vayer, 1651, "A geografia e a moral do príncipe", uma série de textos pedagógicos para o Delfim da França. Nesta obra, o autor apresenta três tipos de governo que pertencem cada um a uma ciência particular e uma reflexão específica: governo de si mesmo, que pertence à moral; a arte de governar uma família, que corresponde à economia; e a arte de governar bem o Estado, que corresponde à política. O autor estabelece uma espécie de continuidade ascendente e descendente entre as diversas artes de governo. Na linha ascendente, defende que quem quiser governar bem um Estado terá que aprender, primeiramente, a governar bem a si mesmo e a sua família. Na linha descendente, quem adquiriu a arte de governar o Estado, conseguirá governar a sua família a si mesmo.

As novas artes de governar delinearam uma mudança qualitativa no exercício do poder. No tratado de La Perrière, o autor define: "Governo correto é a correta disposição das coisas, das quais alguém se encarrega para conduzi-las a um fim adequado." (FOUCAULT, 2008, p.126.). O conceito de governo como governo das coisas, por muito elementar que hoje possa nos parecer, traz consigo um deslocamento significativo do poder em relação ao poder soberano. O poder soberano, na teoria clássica, estava demarcado pela noção do bem comum, o soberano deveria governar para o bem dos súditos. Contudo, o conceito de bem comum era concebido como uma obediência às leis. Ora, as leis eram determinadas pela vontade do soberano, logo o poder soberano agia numa espécie de circularidade a partir de si mesmo. As

artes do governo introduzem uma outra perspectiva ao enunciar que o bom governo é aquele que "governa a correta disposição das coisas a um fim adequado". Ou seja, o bom governo está além da mera vontade soberana e deve levar em conta a natureza das coisas. O governo moderno está na finalidade das coisas que ele dirige. Para efetuar um bom governo há de levar em conta a natureza das coisas encontrar técnicas edequadas à natureza e finalidade das coisas que se governam. Esta perspectiva do governo distancia-se da soberania que entende o exercício de seu poder como uma decisão arbitrária, no melhor dos casos sábia, do soberano. Enquanto o poder soberano encontra na lei seu instrumento maior, as artes de governo perceberam a natureza das coisas como sua técnica principal.

A economia política e a gestão da vida

As artes de governo operavam com o paradigma da *oikos* grega. Ou seja, o modelo de governo remetia aos padrões do *pater* famílias que governava com inteligência e sabedoria as necessidades de todos os seus subordinados. Contudo, as artes de governo entraram em crise ao constatar a insuficiência do paradigma da família para governar a complexidade do Estado moderno. O desenvolvimento do aparelho administrativo das monarquias durante o século XVI e XVII já evidenciou a insuficiência do paradigma do governo familiar para administrar a complexidade das novas burocracias emergentes. Um conjunto de novos saberes emergentes nessa época indicavam que governar era muito mais complexo que ser meramente virtuoso. Entre esses novos saberes há que destacar a "estatística", ou seja, a ciência do Estado (FOUCAULT, 2008, p.136).

A estatística trouxe para dentro das artes de governo a complexidade dos números em relação aos fenômenos sociais. Foi nesta intersecção das artes de governo clássicas e dos novos saberes estatísticos que veremos surgir uma nova ciência denominada de "economia política". Os primeiros economistas denominados de mercantilistas e posteriormente cameralistasaprimoraram o esforço de conectar os novos saberes estatísticos com as artes de governo clássicas. Nesse entrecruzamento surgirá a economia política como uma nova ciência do governo.

Por mais que a denominação "economia política" nos resulte familiar, não deixar de ser um oximoro conceitual que deixaria perplexo a qualquer pensador grego. Para os gregos, as formas do poder político são opostas, quase que em essência, aos modos como se governa a *oikos.* A política é o poder exercício entre iguais, nele ninguém é governado por ninguém, todos deliberam com autonomia e de forma autogestionária os destinos coletivos. No máximo,

na polis se atribuem responsabilidades a serem exercidas em nome do poder coletivo. O governo da *oikos* é um comando hierárquico em que o *despotes* ou*domus*conduz de forma soberana as vidas daqueles que lhe estão submetidos. Eis por que uma *oikonomia* nunca poderia ser *política,* para os gregos. O oximoro criado pelo poder moderno não é acidental ou meramente retórico, ele reflete a essência do novo poder que emerge no deslocamento das artes de governo para a gestão econômica da vida na forma de uma nova política sobre a vida.

As artes de governo clássicas ficaram bloqueadas nos modelos tradicionais em que compreendiam que o bom governo dependia das virtudes do governante. Por outro lado, os novos saberes iam desvelando a complexidade de fenômenos sociais antes percebidos de forma abstrata. A estatística destravouo nó conceitual que vincula a vida humana à criação de riqueza mostrando de forma detalhada que as riquezas de um território são correlativas à vidas das pessoas que nele habitam. A estatística também originou um outro novo saber: a demografia. Através da estatística se compreendia de modo mais capilar, de um lado, a quantificação numérica dos indivíduos num território, mas, de outro lado, a demografia estatística foi mostrando a estreita correlação que existe entre as vidas humanas e a produção de riquezas. Os novos saberes evidenciavam que os nexos entre a vida e a riqueza requeriam uma nova ciência do governo da vida para melhorar o rendimento da riqueza. Este novo nexo a ser governado era a vida humana enquanto vida biológica dos indivíduos de uma espécie.

Curiosamente este novo objetoa ser governado, a coletividade biológica da vida humana, carecia de um conceito específico.Como denominar esta vida biológica humana a ser governada? Não poderia ser com o conceito de povo, já que este era utilizado pelos pensadores da soberania como um conceito que denotava o sujeito de direitos e sujeito da soberania contratualista. Foi neste ponto que os economistas modernos criaram o conceito de "população". Numa espécie de quiasmo conceitual os conceitos de povo e população foram explorados num paralelismo discursivo em que o povo denota o sujeito dos direitos e a população o objeto do governo; o povo representa o novo poder soberano e a população o elemento da governamentalização; o povo desdobra-se em cidadão de direitos e a população conecta-se com a compreensão biológica das necessidades primárias da subsistência da espécie. Vemos emergir nesta dualidade categorial a bipolaridade da máquina do poder moderno (AGAMBEN, 2011, p. 10) que compreende os seres humanos, concomitantemente, como povo e população, como cidadãos sujeitos de direitos e população objeto de governo.

Os economistas modernos inventaram a população como a nova categoria do governo, ou melhor, a ser governada. Ao inserir a população como referência para a nova ciência do

governo, os economistas operaram alguns deslocamentos conceituais importantes, em relação às artes de governo clássicas. A nova forma de governar deveria levar em conta a natureza dos fenômenos, neste caso, a realidade da vida humana em sua condição biológica e natural. A estatística mostrou para os economistas que há uma estreita relação entre, por exemplo, nascimentos, mortes, doenças e produtividade ou riqueza de um território. A estatística evidenciou, por exemplo, que há um nexo profundo entre, por exemplo, as necessidades da população e o modo como atua para satisfazer essas necessidades. Mas também os novos saberes estatísticos sinalizaram que havia uma relação próxima entre os comportamentos da população e os movimentos de preços, de compra e venda de mercadorias, de escassez ou excedente de alimentos, etc. O modo de vida da população interferia, por exemplo, na forma de organização das cidades. Em todos os casos, a população aparecia, para a nova ciência do governo, como o objeto principal a ser governado.

Mas, o que deve ser governado da população? Esta é a nova pergunta que a economia política fez para iniciar os processos de gestão de pessoas. Neste ponto reencontramos nas técnicas dos economistas modernos as duas principais características do poder pastoral, que nunca foram apreciadas pelo poder soberano, a saber: o conhecimento detalhado de cada indivíduo e, concomitantemente,o conhecimento geral das necessidades da população. *Omnes et singulatim*delimita a nova arte de governar.

As novas técnicas de gestão de pessoas fariam surgir um novo marco conceitual e discursivo através do qual articularam as tecnologias de governo, esse novo discurso é o da "razão de Estado". Na razão de Estado persistem elementos do poder pastoral, agora aplicados ao governo da população, já que se reconhece como "uma arte de governar os homens". Porém, a razão de Estado também se diferencia do poder pastoral. Essa arte de governar opera com uma produção de verdades diferentes. A razão de Estado coloca-se a questão, o que é necessário para governar? O poder pastoral apelava para a sabedoria, a bondade, justiça, assim como o conjunto de virtudes do pastor a modo de condição necessária para a boa condução do rebanho. Por sua vez, a razão de Estado considera insuficiente esse tipo de verdade para um bom governo. As virtudes de governo do poder pastoral realizavam se através de leis justas. A razão de Estado governa considera que a lei é importante, porém insuficiente. Um bom governo exige o conhecimento da realidade dos governados, até no mínimo detalhe. O governo da razão de Estado é compreendido como uma nova ciência, a estatística, em que se governa a partir da natureza das coisas governadas."Não mais, portanto,

corpus de leis ou habilidade em aplicá-las quando necessário, mas conjunto de conhecimentos técnicos que caracterizam a realidade do próprio Estado" (FOUCAULT, 2008, p. 365).

A razão de Estado, a exemplo do poder pastoral, entende que governar significa, principalmente, conduzir a vida dos governados. Para a razão de Estado o governo identifica-se com governo dos outros. Esse governo das condutas irá se ocupar de intervir na consciência das pessoas, não para impor de forma amedrontadora ordens, como fazia o poder soberano, mas principalmente para criar uma opinião acorde com os interesses e objetivos de quem governa. Na razão de Estado aparece, por primeira vez, a categoria de "opinião pública". Uma das estratégias modernas de governo será intervir sobre a opinião pública para, através de seu alinhamento, conduzir o comportamento da população para agir como "sujeitos econômicos" e "sujeitos políticos". Há que se interferir na opinião pública para conduzir os comportamentos da população segundo as metas ou objetivos propostos pelo governo. A razão de Estado opera com o princípio da governamentalização das condutas. A moderna eficiência do governo não advém da imposição autoritária do poder, como preconizava o poder soberano, mas da possibilidade de conduzir habilidosamente e com o mínimo de resistência a conduta da população. A razão de Estado encontrará na produção e condução da opinião pública um novo espaço de poder, identificado como nova forma de governo. "É todo esse trabalho com a opinião do público que vai ser um dos aspectos da política da verdade da razão de Estado" (FOUCAULT, 2008, p. 367).

São muitas as influências da teologia na constituição do poder moderno, particularmente nas práticas de governo e mais especificamente na costura do discurso da economia política. Dos muitos exemplos que poderíamos analisar para exemplificar esta tese, podemos destacar o verbete que Rousseau escreveu na *Enciclopedia* intitulado "Economia política". É sintomático que este verbete fosse publicado, em 1755, no V volume da *Encyclopédie,* com o título: "Économie ou Oeconomie (Morale et politique) (ROUSSEAU, 1964). Neste verbete o autor registra a diferença qualitativa que existe entre o modo de governar a família e as novas forma de governar as necessidades do Estado, que motivo o surgimento da denominada de economia política. Esta nova forma de governo, para Rousseau, já não tem mais como referência a família, pois esta contem muitos limites que a tornam inoperante como paradigma de governo. Afirmando, inclusive, que o Estado nada tem em comum com a família exceto a obrigação dos seus chefes de assegurar a felicidade de seus respectivos membros. Rousseau propõe uma distinção entre a "economia particular e familiar" e a "economia geral e política". A questão que unifica e diferencia os dois tipos de

economia é o governo. Rousseau entende que há que distinguir: "a *economia política,* que aqui está em questão e que chamo de governo, e a autoridade suprema, que chamo de soberania. A distinção consiste em que esta tem o direito legislativo e obriga o próprio corpo da nação, enquanto o outro tem apenas a potência executora e só pode obrigar os particulares"(ROUSSEAU, 1964, p. 244).

Agamben, na sua pesquisa sobre a "Genealogia teológica da economia e do governo" assiná-la como o pensamento político de Rousseau sofreu uma grande influência, já amplamente estudada e documentada, da teologia de Malebranche(AGAMBEN, 2011, p. 294). As noções de vontade geral e vontade particular de Rousseau: "as extraiu dos debates teológicos sobre a graça, onde, como vimos, cumpriam uma função estratégica na visão do governo providencial do mundo" (AGAMBEN, 2011, p. 294). Agamben defende a tese que as noções de *vontade geral* e *vontade particular*, que articulam a máquina governamental moderna na forma de providência, são herança transferida do campo teológico para o político. Esta herança não influenciou apenas pontos específicos da "economia pública" de Rousseau, mas determinou a estrutura fundamental do poder moderno constituída pela bipolaridade soberania e governo. "Por meio do *Contrato social*, a tradição republicana herdou sem benefício de inventário um paradigma teológico e uma máquina governamental dos quais ela ainda está longe de ter tomado consciência" (AGAMBEN, 2011,p. 295).

Outro exemplo, Adam Smith, ao formular sua tese da mão invisível do mercado como nova racionalidade de governo da natureza, está inserindo uma assinatura teológica na economia política, mas também delimitando novas estratégias de governo da natureza em que o interesse individual conjuga-se com as necessidades gerais (AGAMBEN, 2011,p. 307). Mais uma vez, vemos aparecer na racionalidade gerencial moderna a bipolaridade do poder pastoral, *omne*s et *singulatim*, em que o governo distingue-se qualitativamente da decisão soberana e se articula com novas artes de gestão dos comportamentos das pessoas.

Conclusão: paradoxos do poder pastoral e da gestão humana

Concluímos da na análise anterior que o poder moderno deve ser compreendido a partir da bipolaridade soberania e governo em que foram incorporadas as assinaturas teológicas. Desse marco do poder moderno, destacamos que a governamentalização da vida carrega consigo um paradoxo, que já era inerente ao poder pastoral.O poder pastoral é, essencialmente, o poder do cuidado do outro. Cuidar do outro é algo importante e necessário em muitas circunstâncias da vida. Embora o ideal humano seja

conseguir a autonomia de vida em todas as circunstâncias, há muitas situações da vida em que a autonomia é inviável e necessita do cuidado do outro. Por exemplo, a infância éuma fase da vida das pessoas que demanda o cuidado dos outros e, como conseqüência, uma condução do comportamento, ainda que seja rumo à autonomia. Situação similar ocorre nas doenças, o doente necessita ser cuidado de várias formas e sua cura depende da obediência às orientações de conduta dada pelos critérios do profissional da saúde. Também a condição de cuidado é requerida por muitas pessoas que vivem certas discapacidades, que lhes impossibilitam uma autonomia total e necessitam, para seu viver cotidiano, do cuidado do outro. Ainda poderíamos mencionar outros exemplos de caráter social sobre o cuidado, como a situação de desastres naturais, guerras, refugiados políticos ou econômicos, ou simplesmente numa situação de miséria extrema, em que as pessoas encontram-se numa condição de vulnerabilidade grave que lhes impede de exercer, de fato, uma autonomia e necessitam de apoio, solidariedade e cuidado. Em todas estas situações o poder do cuidado se sobrepõe sobre a mera autonomia dos sujeitos pelo simples fato de que estes não têm possibilidade de superar sua necessidade por si mesmos e necessitam da ajuda do outro. Este é o marco conceitual do poder pastoral. Por isso, o poder pastoral não é algo intrinsecamente negativo em relação ao outro, isso justifica a necessidade da existência de políticas de cuidado do outro como novas formas de poder pastoral.

Um outro aspecto derivado da pertinência do poder pastoral é saber quando um poder pastoral desliza-se do cuidado para o controle. Ou em que circunstâncias o poder do cuidado do outro torna-se uma forma de submissão do outro à vontade de quem o dirige. A axiologia do poder pastoral depende do pastor, ou seja, do responsável pelo cuidado do outro. Um bom pastor sempre terá boas intenções de cuidar o melhor possível o outro. Um bom profissional sempre visará o bem daquele que cuida. Na maioria dos casos, o sucesso do bom governo depende da boa condução da conduta dos outros: que um paciente se cure, depende de que ele siga estritamente as orientações dadas pelo médico. Neste ponto o poder pastoral é uma prática de governo que continua a ser prolongar como algo necessário em nossa realidade. Dadas a inevitáveis necessidades do cuidado do outro, a exigência de saber orientar corretamente a conduta de quem necessita cuidado não é algo intrinsecamente perverso, mas necessário para o bem do governado.

Um terceiro aspecto a considerar nesta reflexão é que o poder pastoral está atravessado por uma tensão paradoxal, que é independenteda boa vontade de quem cuida do outro.O paradoxo do poder pastoral se mostra porque, embora seja necessário em situações de

necessidade, o cuidado do outro inibe por si mesmo a autonomia dos sujeitos. À medida que se cuida e dirige a conduta do outro, a autonomia fica neutralizada. O cuidado, mesmo que necessário, é um poder inibidor da autonomia. Eis por que para que a autonomia possa crescer, o cuidado deve retroagir. O paradoxo do poder pastoral é que para conseguir a autonomia dos governados, o próprio poder pastoral deve se retirar, deixando surgir novas formas de governo de si ou de autogoverno. O grande desafio do cuidado é saber quando o outro não mais necessita da ajuda, ou como ir graduando o cuidado a fim de possibilitar o desenvolvimento da autonomia. O ideal do cuidado é que ele seja transitório rumo à autonomia do sujeito, ainda que toda autonomia deva ser entendida a partir da interpelação do outro e não como um mero ato subjetivo.

Não entanto, é pertinente observar que o paradoxo do cuidado se redobra em si mesmo se entendermos que os limites do poder pastoral em relação à autonomia não invalidam a sua importância em muitas circunstâncias. Não é suficiente exigir dos sujeitos a sua autonomia, quando estes estão em situações críticas de dependência e de necessidade de cuidado. Nestes casos críticos, invocar a autonomia como dever dos sujeitos, exigindo que eles superem por si mesmos as dificuldades, pode ser um sarcasmo ético ou um meio falacioso de se des-responsabilizar da interpelação do Outro. Poderíamos dizer que a autonomia também está atravessada pelo paradoxo, ela não é um valor absoluto já que não se pode exigir autonomia de quem necessita cuidado. Preconizar a autonomia como um valor absoluto pode significar, em muitas ocasiões, uma desconsideração da condição necessitada do outro ou um meio de não assumir a responsabilidade pelo cuidado do outro. Inevitavelmente, o exercício do poder pastoral deverá correr no fio da navalha de cuidar do outro que necessita e, concomitantemente, ter a capacidade inibir as técnicas do cuidado quando o outro tenha capacidade de exercer a autonomia.

O poder pastoral está, pois, atravessado por uma tensão contraditória inerente ao governo dos outros. A linha que separa o cuidado da manipulação do outro é tão tênue que pode resultar imperceptível. O limiar entre o cuidado e o domínio do outro é tão sutil que os principais sintomas que mostram que a linha do cuidado foi rompida pelo controle ocorrem quando aparecem as “resistências”. As resistências dos governados são o ponto crítico em que a linha de contato entre o cuidado e o controle foi rompida. Há que considerar a resistência como uma categoria ética com grande potencialidade política. A resistência é sempre uma atitude dos governados.O cuidado pode, facilmente, se tornar um poder de controle. Por isso, as resistências são os sintomas éticos que indicam que a linha do cuidado foi rompida e no seu

lugar operam tecnologias de controle. A resistência é sempre o ponto crítico em que os governados reagem às formas de controle e dominação. Quando se rompe a linha do cuidado para o controle, o poder pastoral perdeu o escopo originário do bem do outro, para se tornar uma tecnologia instrumentalizadora do outro.

O paradoxo do poder pastoral anteriormente analisado foi transferido, também, para as tecnologias de governo e gestão de pessoas de nossos tempos. Na medida em que as formas de gestão de pessoas representam uma atualização do poder pastoral, todas as tensões deste refletem em aquelas. Como ocorria com o poder pastoral, não podemos qualificar todas as formas de governo das condutas como intrinsecamente perversas, pelo fato elaborar estratégias para gerir a conduta dos outros. Não obstante, sempre permanece em aberto o questionamento a respeito do grau de esclarecimento que é dado aos governados em relação às estratégias e técnicas de governamentalização que se aplicam sobre eles. Há muitos exemplos que ilustram a necessidade de manter formas de gestão de condutas pelo bem dos governados. Talvez o caso mais emblemático sejam as chamadas políticas públicas. Toda política pública tem como foco uma população.O objetivo das políticas públicas é ajudar nas necessidades da população na medida em que muitos cidadãos não podem aceder com autonomia à solução de necessidades vitais importantes. As políticas públicas visam, especificamente,produzir estratégias de governo para ajudar nas necessidades de uma população. Essas estratégias produzem técnicas de direção de comportamentos da população. Por exemplo, uma política pública de saúde, educação, saneamento, etc, requer estratégias de análise das necessidades da população, compreensão do seu comportamento, técnicas de gerenciamento de comportamentos populacionais, etc. Uma política de vacinação, por exemplo, reproduz todos os elementos do poder governamental e do poder pastoral.

Na aplicação de muitas políticas públicas surge, inclusive, o questionamento a respeito de quando está ajudando, de fato, a resolver numa necessidade e quando ela se converte num paternalismo público. O limiar que passa do cuidado para o paternalismo pode fazer de uma determinada política pública um instrumento, por exemplo, de doutrinamento ou dependência do outro. Ou seja, as políticas públicas, como todas as formas de cuidado, carregam no seu seio a tensão paradoxal de que cuidar do outro pode significar, em determinadas circunstâncias, seu controle.

O poder do cuidado não deve ser confundido com o mero poder de controle. O controle é uma perversão do cuidado. O controle das condutas representa a deturpação do cuidado em prol do benefício de quem controla. Assim como os mais pastores, aqueles que

dominam os dispositivos de controle das sociedades contemporâneas utilizam-se destas tecnologias para manipular o rebanho dirigindo as tendências comportamentais da sociedade de massas segundo seus próprios interesses. Os dispositivos de controle são a negação do poder do cuidado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória.Uma genealogia econômica daeconomia e do governo.* São Paulo: Boitempo, 2011.

DIONISIO AREOPAGITA. *Hierarquia celeste.* São Paulo: Polar, 2015.

FOUCAULT, Michel. *Malfazer, dizer a verdadeiro.* São Paulo; Martin Fontes, 2018.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território e População.* São Paulo: Martin Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. "Omnes et singulatim: uma crítica da razão política". In. *Ditos e Escritos IV. Estratégia, poder-saber.* Rio de Janeiro: Forense, 2003, p.355-386.

HOMERO. *Iliada*,Barcelona: Petronio, 1974.

JUSTINO. *Dialogues avecTryphon.* Paris: Piscard, 1909, vol. .MÜLLER, D. "Der guteHirt. EinBeitragzurGeschichteägyptischerBildrede". *Zeitschriftfür. Sprache,* 86, 1961, pp. 126-164.

MÜLLER, D. "Der guteHirt. EinBeitragzur Geschichte ägyptischerBildrede". *Zeitschriftfür. Sprache,*86, 1961, pp. 126-164.

NAZIANZO, Gregório. *Discours* 1,3. Paris: Cerf, 1978.

PLATÓN. *Diálogos.* Madri: ibéricas. Ed. Bilíngue, 1960.

PLATÓN. .*Oeuvrescomplètes*. Paris :Bibliothèque de la Pléiade. 1950.

SÃO CIPRIANO DE CARTAGO. *Correspondence,* vol II, carta LV, parágrafo VI, 1. Paris: BellesLetres, 1925.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Œuvres complètes*, vol. III, *Écrits politiques*. Paris,Gallimard, 1964.

TOMAS de AQUINO..*SummaTeologica.* Madri: BAC, 2001.