

PODER PASTORAL E A FORMAÇÃO DO ESTADO MODERNO

Júlio Paulo Tavares Zabatiero

INTRODUÇÃO

Michel Foucault desenvolveu, em vários de seus escritos, fecundas teses sobre a prática do poder no Ocidente europeu e as formas de resistência ao mesmo. Dentre essas teses encontramos a defesa de que o exercício do poder, no Ocidente moderno, se constitui em uma importante fonte de subjetivização, de construção da identidade individual e não só da construção da nação e das macro-identidades. Na perspectiva da história das idéias políticas, levantou a hipótese de que uma forma de exercício de poder se tornou preponderante na origem e desenvolvimento inicial dos modernos Estados ocidentais: o poder pastoral. Essa forma de exercício de poder, segundo ele, deriva da institucionalização do Cristianismo e tornou-se uma das características do poder “secular”.

Em seus escritos, porém, Foucault não analisa a passagem dessa forma de poder da instituição religiosa para a instituição estatal. O objetivo deste breve ensaio é apresentar uma hipótese explicativa dessa passagem, restrita ao campo das idéias políticas – ou, na linguagem foucaultiana, uma hipótese sobre os processos discursivos e institucionais que facilitaram essa mudança do poder pastoral do campo religioso para o campo estatal, e sua contribuição para a formação do moderno “Estado de direito”. O ensaio se divide em duas partes: primeiro, uma descrição do conceito de *poder pastoral* em Foucault e, segundo, a apresentação da hipótese proposta. Dados os limites de tamanho de um ensaio, na apresentação da hipóteses valho-me, por vezes, de sínteses históricas e filosóficas de outros autores, para os quais remeto com vistas a análises mais amplas dos processos discutidos.

I – O PODER PASTORAL EM FOUCAULT

Preliminarmente, é bom lembrarmos que, no pensamento de Foucault, o poder não é um *objeto* que se pode possuir e, possuindo-o em maior ou menor quantidade, então exercê-lo. O poder é o exercício de um tipo de relação: “O que caracteriza ... o 'poder'

que analisamos aqui, é que ele coloca em jogo relações entre indivíduos (ou entre grupos). ... O termo 'poder' designa relações entre 'parceiros'.¹ Dessa forma, embora usemos, por economia de tempo, a expressão *poder pastoral*, ela deve ser entendida como uma abreviatura, a abreviatura da expressão o exercício de uma relação *pastoral* de poder.

A metáfora do *pastor* não era usada, segundo Foucault, no pensamento político greco-romano clássico. Tem a sua origem no Antigo Oriente Próximo e foi especialmente desenvolvida em Israel, de onde foi apropriada e adaptada pelo Cristianismo antigo: “Como sabemos, foram os hebreus que desenvolveram e intensificaram o tema pastoral – com uma característica altamente peculiar: Deus, e Deus somente, é o pastor de seu povo. Com apenas uma exceção positiva: Davi, como o fundador da monarquia, é o único a ser mencionado como pastor. Deus lhe deu a tarefa de reunir um rebanho. Há exceções negativas também: reis ímpios são, consistentemente, comparados a maus pastores.”²

Em Israel, a metáfora pastoral ainda se aplica ao exercício do poder dentro de uma “nação”, de uma entidade predominantemente política (usando de forma algo anacrônica termos que se referem a realidades do Ocidente moderno). Quando o Cristianismo se constitui como religião autônoma e se separa do Judaísmo, se organiza como uma *igreja* e não como um *estado*. Conseqüentemente, o exercício do poder dentro da Igreja Cristã vai se revestir de características próprias, que traduzem a metáfora vétero-oriental para a prática ocidental. Essa apropriação, examinada a partir da literatura cristã antiga, é descrita por Foucault como um conjunto de quatro alterações significativas:

(1) “Na concepção cristã um pastor deve prestar contas – não somente de cada ovelha, mas de todas as suas ações, todo o bem ou o mal pelo que são responsáveis, tudo o que lhes acontece. Além disso, entre cada ovelha e seu pastor o Cristianismo concebe uma troca e circulação complexas de pecados e méritos. ... assim, se ele (pastor) quiser se salvar, deve correr o risco de se perder pelos outros. ... E o que eu queria ressaltar em especial é que tais laços não somente tinham a ver com as vidas dos indivíduos, mas também com os detalhes de suas ações; [...]

(2) O Cristianismo, por seu lado, concebe o relacionamento pastor-ovelha como sendo de uma dependência individual e completa é individual. É submissão pessoal a ele. Sua vontade é feita, não porque ela é consistente com a lei, e não apenas na medida em que é consistente com ela, mas, principalmente, porque é a sua *vontade*. ...

1 FOUCAULT, M. “O Sujeito e o Poder”, in RABINOW, P. & DREYFUS, H. *Michel Foucault, uma Trajetória Filosófica*. Para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária: 1995, p. 240.

2 FOUCAULT, M. “Pastoral power and political reason” in CARRETTE, J. R. (ed.) *Religion and Culture*. Michel Foucault. Nova Iorque. Routledge: 1999, p. 137

Obediência é uma virtude. ... É um estado permanente, as ovelhas devem submeter-se permanentemente aos seus pastores: *subditi*. ... O cristianismo grego nomeou esse estado de obediência *apatheia*. ... No pensamento cristão, *pathos* é força de vontade exercida sobre si mesmo, pela própria pessoa. *Apatheia* nos livra de tal disposição; [...]

(3) O pastorado cristão implica em um tipo peculiar de conhecimento entre o pastor e cada uma de suas ovelhas. Este conhecimento é particular. Ele individualiza. Não é suficiente conhecer o estado do rebanho. O de cada ovelha deve ser conhecido. ... o pastor deve estar informado quanto às necessidades materiais de cada membro do rebanho e provê-las quando necessário. Ele deve conhecer o que está acontecendo, o que cada uma faz – seus pecados públicos. Por fim, mas não menos importante, ele deve conhecer o que vai na alma de cada uma delas, isto é, seus pecados secretos, seu progresso no caminho da santidade; [...] e

(4) a transformação talvez mais importante: todas essas técnicas cristãs de exame, confissão, direção, obediência, têm um alvo: fazer os indivíduos operarem a sua própria 'mortificação' neste mundo ... a renúncia do mundo e de si mesmo: um tipo de morte cotidiana. ... a mortificação cristã é um tipo de relação de si para si mesmo. É uma parte, uma parte constitutiva, da identidade cristã.”³ Resumidamente, o *poder pastoral* é uma “forma de poder é orientada para a salvação (por oposição ao poder político). É oblativa (por oposição ao princípio da soberania); é individualizante (por oposição ao poder jurídico); é co-extensiva à vida e constitui seu prolongamento; está ligada à produção da verdade – a verdade do próprio indivíduo.”⁴

II – ORIGENS DO PODER “PASTORAL” ESTATAL

Ainda de acordo com Foucault, na medida em que se dá a separação entre a Igreja e os nascentes estados-nação modernos, a capacidade da Igreja Católica exercer o poder pastoral fora de seus arraiais vai diminuindo consideravelmente, mas isso não significa a extinção da forma pastoral de poder, e, sim, a sua apropriação pelo Estado; a sua “secularização”, de forma tal que o exercício estatal do poder se constitui com dois grandes braços – o totalizante e o individualizante (este sendo a versão secular do poder pastoral).

Essa apropriação provocou três mudanças significativas, assim descritas por

3 FOUCAULT, M. “Pastoral power and political reason” in CARRETTE, J. R. (ed.) *Religion and Culture*. Michel Foucault. Nova Iorque. Routledge: 1999, p. 142 e 143.

4 FOUCAULT, M. “O Sujeito e o Poder”, in RABINOW, P. & DREYFUS, H. *Michel Foucault, uma Trajetória Filosófica*. Para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária: 1995, p. 237.

Foucault: (1) “Podemos observar uma mudança em seu objetivo. Já não se trata mais de uma questão de dirigir o povo para sua salvação no outro mundo, mas, antes, assegurá-la neste mundo. E, neste contexto, a palavra *salvação* tem diversos significados: saúde, bem-estar (isto é, riqueza suficiente, padrão de vida), segurança, proteção contra acidentes. Uma série de objetivos “mundanos” surgiu dos objetivos religiosos da pastoral tradicional, e com mais facilidade, porque esta última, por várias razões, atribuiu-se alguns destes objetivos como acessório; temos apenas que pensar no papel da medicina e sua função de bem-estar assegurados, por muito tempo, pelas Igrejas católica e protestante; [...]

(2) Concomitantemente, houve um reforço da administração do poder pastoral. Às vezes, esta forma de poder era exercida pelo aparelho do Estado, ou, pelo menos, por uma instituição pública como a polícia. ... Outras vezes, o poder se exercia através de empreendimentos privados, sociedades para o bem-estar, de benfeitores e, de um modo geral, de filantropos. Porém, as instituições antigas como a família eram igualmente mobilizadas, nesta época, para assumir funções pastorais. Também era exercido por estruturas complexas como a medicina, que incluíam as iniciativas privadas, com venda de serviços com base na economia de mercado, mas que incluíam questões públicas como os hospitais; [...] e

(3) Finalmente, a multiplicação dos objetivos e agentes do poder pastoral enfocava o desenvolvimento do saber sobre o homem em torno de dois pólos: um, globalizador e quantitativo, concernente à população; o outro, analítico, concernente ao indivíduo. E isto implica que o poder do tipo pastoral, que durante séculos – por mais de um milênio – foi associado a uma instituição religiosa definida, ampliou-se substancialmente por todo o corpo social; encontrou apoio numa multiplicidade de instituições. E, em vez de um poder pastoral e de um poder político, mais ou menos ligados um ao outro, mais ou menos rivais, havia uma “tática” individualizante que caracterizava uma série de poderes: da família, da medicina, da psiquiatria, da educação e dos empregadores.”⁵

Conforme afirmei na introdução, Foucault descreve o poder pastoral nos seus três tempos: vétero-oriental, vétero-cristão e moderno-estatal. Após essa descrição, afirma a sua tese genérica de que a modernidade se constitui como uma nova configuração dos processos de formação de identidade e subjetivação: “Todos aqueles movimentos dos séculos XV e XVI, e que tiveram a Reforma como expressão e resultado máximos, poderiam ser analisados como uma grande crise da experiência ocidental da subjetividade, e como uma revolta contra o tipo de poder religioso e moral que deu forma,

⁵ FOUCAULT, M. “O Sujeito e o Poder”, in RABINOW, P. & DREYFUS, H. *Michel Foucault, uma Trajetória Filosófica*. Para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária: 1995, p. 237 e 238.

na Idade Média, a esta subjetividade. A necessidade de ter uma participação direta na vida espiritual, no trabalho de salvação, na verdade que repousa nas Escrituras – tudo isso foi uma luta por uma nova subjetividade.”⁶

Fica claro, por esta citação, que Foucault atribui a passagem do poder pastoral para o ambiente “secular” como fruto do que ele chama de movimentos dos séculos XV e XVI. Entretanto, ele não desenvolve argumentos em defesa dessa hipótese. É nessa lacuna que se insere este ensaio: pretendo enfocar alguns aspectos institucionais e discursivos que propiciaram essa transição. A meu ver, três grandes processos podem ter sido os principais veículos da transposição do poder pastoral da Igreja para o Estado.

O *primeiro*, discursivo, foi a secularização da escatologia neo-testamentária mediante a noção de progresso. A noção neotestamentária de uma nova era que já começou, mas ainda não está consumada (Mc 1:14-15; I Co 15:20-28; Hb 1:1-2; etc.) foi progressivamente abandonada pela Igreja Católica, na medida em que esta mais e mais se envolvia com a administração do *presente* e se rendia a um dualismo salvífico que projetava a salvação cristã para o além-morte. As Igrejas Protestantes nada trouxeram de novo nesta área das discussões teológicas. A concepção de escatologia nas Igrejas cristãs flutuava discursivamente entre uma “escatologia realizada” (a vinda de Cristo já se deu e a Igreja é sua expressão presente) e uma “escatologia conseqüente” (a vinda de Cristo somente se dará após o fim desta história má em que vivemos), que permitia a difusão de uma concepção dualista da temporalidade da salvação – que a projetava exclusivamente para um outro mundo.

Em outras palavras, as Igrejas Cristãs substituíram a escatologia neotestamentária por uma apocalíptica neo-judaica, de uma história dividida em duas eras – antiga, que já acabou e nova, que já se consumou na Igreja – ou dividida em duas éticas – cidade de Deus, cidade dos homens. Diferentemente da apocalíptica judaica, entretanto, a escatologia cristã daquele tempo destacava o caráter “progressivo” da história, que caminha rumo ao *telos* ordenado por Deus. A este abandono da concepção escatológica neotestamentária pelas Igrejas corresponde, em parte, a adoção secularizante dessa escatologia pela mentalidade ocidental moderna. Habermas descreve sucintamente essa adoção, e sua análise indica, sugestivamente, que o discurso iluminista foi – ressalvada a visão secularizante – muito mais competente na leitura do conceito neotestamentário do tempo do que a maioria dos discursos exegéticos cristãos do período. “Enquanto no Ocidente cristão a '*nova aetas*' significara a era ainda por vir, a *aetas venidera* que despontará no último dia – como ainda ocorre na '*filosofia das eras do mundo*' de

6 FOUCAULT, M. “O Sujeito e o Poder”, in RABINOW, P. & DREYFUS, H. *Michel Foucault, uma Trajetória Filosófica*. Para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária: 1995, p. 236.

Schelling -, o conceito profano de época moderna expressa a convicção de que o futuro já iniciou: significa a época que vive orientada para o futuro, que se abriu ao futuro novo.”⁷ Mais tarde, Hegel expressará a versão consumada dessa secularização da escatologia cristã: “Com este 'glorioso amanhecer' eis-nos aqui, pensa, ainda, o ancião Hegel, 'no último estádio da história, em nosso mundo, em nossos dias'. Uma atualidade que, no horizonte da Idade Moderna, entende-se a si mesma como a atualidade do tempo novíssimo, não tem outro remédio senão viver e reproduzir, como renovação contínua, a ruptura com o passado que significou a Idade Moderna.”⁸

Este novo discurso sobre a temporalidade ajudou a efetuar a passagem da administração dos bens salvíficos da Igreja para o Estado, em versão terrena e secularizada. O chamado “poder temporal” se desvincula institucionalmente do “poder espiritual”, e se apropria do seu discurso escatológico, adaptando-a à nova organização da vida em sociedade, não mais girando ao redor do eixo religioso.

O *segundo* foi o processo institucional de divisão denominacional do Cristianismo, provocado pela Reforma Protestante, aliado aos conflitos entre Igrejas e Estado nas nascentes nações modernas. Por meio desse processo institucional, a secularização da escatologia neo-testamentária redundou em um novo tipo de dualismo, um dualismo político que colocou em lados opostos a razão da fé e a razão de Estado. Com a fragmentação crescente dos sujeitos do poder, houve a necessidade de se definir as fronteiras entre eles, e se legitimar o exercício do poder estatal face ao conflito religioso eclesiástico. O embate de idéias nesse campo foi de grandes proporções, e não é possível, aqui, descrevê-lo adequadamente. Por isso, remeto à obra de Q. Skinner, da qual extraio a seguinte síntese:

“Por fim, a aceitação da idéia moderna de Estado pressupõe que se reconheça que a sociedade política exista unicamente para fins políticos. Seria impossível aceitar essa perspectiva secularizada enquanto se supôs que todos os governantes temporais tivessem o dever de zelar por um governo leal a Deus e pacífico. Os reformadores do século XVI concordavam plenamente com seus adversários católicos nesse aspecto: todos insistiram em que um dos principais objetivos do governo deveria ser o de preservar a 'verdadeira religião' e a Igreja de Cristo. Como vimos, isso significa, por sua vez, que as convulsões religiosas da Reforma deram uma contribuição paradoxal, e no entanto vital, para cristalizar-se o conceito moderno e secularizado de Estado. Isso porque, assim que os defensores de credos religiosos rivais se mostraram dispostos a travar entre si um combate de morte, começou a evidenciar-se, aos olhos de diversos teóricos da linha *politique*, que, para se ter alguma perspectiva de obter a paz cívica, os poderes do Estado teriam de

7 HABERMAS, J. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madri: Taurus, 1989, p. 16.

8 *op. cit.*, p. 17.

ser desvinculados do dever de defender uma determinada fé. Quando Bodin afirmou, nos *Seis livros da república*, que para todo príncipe deveria ser óbvio que 'as guerras travadas por questões religiosas' na verdade não eram 'fundamentadas em assuntos diretamente concernentes ao Estado', ouvimos pela primeira vez a voz genuína do moderno teórico do Estado (p. 535; cf. McRae, 1962, p. A14)."⁹

O *terceiro* processo, discursivo, enfim, foi a criação do direito moderno, que leva ao seu termo a cisão entre Igrejas e Estado. O surgimento e o desenvolvimento do direito moderno também vieram ao encontro da necessidade de legitimar a distinção entre interesses políticos e interesses religiosos acima descrita e, em parte, foram possibilitadas pela nova forma de identidade (ou subjetividade) que a cisão denominacional do Cristianismo (junto com outros movimentos da época) proporcionou: a saber, uma subjetividade formada não pela obediência irrestrita à autoridade eclesiástica, mas pela leitura pessoal da tradição cristã, especialmente de sua fonte única de autoridade, a Sagrada Escritura. Uma subjetividade que se poderia chamar de *hermenêutica*, pois que marcada pela responsabilidade de dar conta do sentido do texto sagrado. Hermenêutica que, por sua vez, também caracteriza a subjetividade perante o texto legislativo – deve ser corretamente interpretado e, uma vez obedecido, estabelece o rumo para a vida.

Novamente, encontramos em Habermas uma breve descrição desse processo discursivo em sua dimensão não teológica:

Tendo como pano de fundo cosmovisões religiosas reconhecidas, o direito ocupava inicialmente uma base sagrada; esse direito, via de regra administrado e interpretado por juristas teólogos, era amplamente aceito como componente reificado de uma ordem salvífica divina, ficando subtraído, enquanto tal, ao poder humano. O próprio detentor do poder político, na qualidade de senhor supremo do tribunal, estava subordinado a esse direito natural. O direito normatizado burocraticamente pelo senhor, ou seja, o direito 'positivo' no sentido pré-moderno, apoiava sua autoridade na legitimidade do senhor (mediada através da competência judicial), na sua interpretação de uma ordem jurídica dada preliminarmente, ou no costume, sendo que o direito consuetudinário extraía sua autoridade da tradição. Porém, com a passagem para a modernidade, a cosmovisão religiosa obrigatória decompôs-se em forças de fé subjetivas, fazendo com que o direito perdesse sua indisponibilidade e a dignidade metafísica.¹⁰

Referências Bibliográficas

⁹ SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo. Cia. das Letras: 2000, p. 620

¹⁰ HABERMAS, J. *Direito e Democracia*. Entre facticidade e validade, vol. I. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro: 1997, p. 184s.

- FOUCAULT, M. "O Sujeito e o Poder", in RABINOW, P. & DREYFUS, H. *Michel Foucault, uma Trajetória Filosófica*. Para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- FOUCAULT, M. "Pastoral power and political reason" in CARRETTE, J. R. (ed.) *Religion and Culture*. Michel Foucault. Nova Iorque: Routledge, 1999.
- HABERMAS, J. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madri: Taurus, 1989.
- HABERMAS, J. *Direito e Democracia*. Entre facticidade e validade, vol. I. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.