

## BIOPOLÍTICA Y PASTORADO CRISTIANO

## BIOPOLITIC AND THE CHRISTIAN PASTORATE\*

JOÃO ROBERTO BARROS II\*\*

UNIVERSIDADE FEDERAL DA INTEGRAÇÃO LATINO-AMERICANA, BRASIL

**Resumen:** El objetivo de nuestro trabajo está en exponer el punto final de la argumentación de Foucault acerca del cuidado de si 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 ésta 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 trascurso 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.

**Palabras-clave:** *Epimeleia heautou*, *paroikias*, biopolítica, Michel Foucault, Giorgio Agamben.

**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

\* Artigo recebido em 04/10/2012 e aprovado para publicação pelo Conselho Editorial em 15/12/2012. O presente artigo é uma tradução realizada pelo próprio autor do seu artigo publicado em português na revista Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis, Florianópolis, v.8, n.1, p.16-33, jan/jul. 2011.

\*\* Doutor em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), Brasil. Professor da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), Brasil. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2130617298017357>. E-mail: [joaorbarrosll@googlegmail.com](mailto:joaorbarrosll@googlegmail.com).

such considerations and arrive to 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.

**Keywords:** *Epimeleia heautou*, *paroikias*, biopolitics, Michel Foucault, Giorgio Agamben.

**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.

**Palavras-chave:** *Epimeleia heautou*, *paroikias*, biopolítica, Michel Foucault, Giorgio Agamben.

## Introducción

Desde la clase de 1º de febrero de 1978, ministrada en el *Collège de France* en el marco del curso *Seguridad, Territorio, Población*, Foucault afirma que la gubernamentalidad nasce a partir de un trípode realmente complejo e incongruente a primera vista: (1) la “pastoral cristiana”, (2) una “técnica diplomático-militar” y la (3) “policía” como arte de gobernar. Estos tres grandes puntos de apoyo formaran la base sobre la cual se ha erigido ese fenómeno fundamental en la historia occidental que es la gubernamentalización del Estado (FOUCAULT, 2004a, p. 113; 2007b, p. 138).

Como lo veremos adelante, el pasaje del pastorado cristiano a la gubernamentalidad moderna se dará en una época de transición: de un mundo gobernado por Dios a otro

gobernado por una razón de Estado. Solo con dicho pasaje se hizo posible a los políticos ejercieren el poder pastoral sobre sus poblaciones. El Estado, en la persona de su mayor mandatario, pasó a ser el representante máximo de Dios.

Sin embargo, la afirmación del gobierno terrenal por parte del Estado no ha significado un fortalecimiento de la política tal cual la entendemos en los términos griegos, ni tampoco una valorización mayor de la *polis* como *locus* privilegiado para la deliberación libre de los ciudadanos. Lo que ocurrió ha sido una valorización del *oikos* como paradigma fundamental de gobierno. En ese nuevo escenario de economización de la política, ya no estaba en pauta la construcción de la autonomía o de la autenticidad individual del ciudadano, sino la conservación del Estado y el incremento de su poder sobre la vida de los ciudadanos.

Gobernar un Estado será, por ende, poder en acción la *economía*, una economía en el nivel de todo el Estado, es decir [ejercer] con respecto a los habitantes, a las riquezas, a la *conducta* de todos y cada uno, una forma de *vigilancia*, de *control*, no menos atento que el del padre de familia sobre la gente de la *casa* y sus bienes (FOUCAULT, 2004a, p. 98; 2007b, p. 120 – cursiva nuestra).

Giorgio Agamben también trabaja con esta perspectiva y hace un esfuerzo teórico para profundizarla. En su libro *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno* (2008), inscrita en el ámbito de su proyecto *Homo sacer*, Agamben argumenta que Foucault acertadamente vincula el paradigma biopolítico al pastorado cristiano. No obstante, alerta Agamben, “Foucault, [...] parece ignorar por completo las implicaciones teológicas del término *oikonomía*” (AGAMBEN, 2008, p. 195-196).

Sophie Fuggle contribuye de forma importante para la comprensión de la importancia de la investigación en torno al paradigma económico de gobierno que nos permitirá medir la relación entre las apuestas teóricas de Foucault y Agamben. Para ella, la explicación de Foucault sobre el *oikos* en segundo volumen de la *Historia de la sexualidad* nos permite observar cómo Agamben desarrolla su investigación sobre el término *oikonomía* en relación a como Foucault y, por lo tanto, “sirviendo para aproximar aún más los dos pensadores” (FUGGLE, 2009, p. 90).

### **Agamben: la imbricación entre lo teológico y lo político**

Agamben argumenta en su obra que el vocabulario de las primeras comunidades cristianas, predominantemente marcado por términos económico/domésticos, cristaliza un

ejemplo de una mutación y mutua contaminación entre los vocabularios político y económico desde la época helenística. En definitiva no son una invención del apóstol Pablo al escribir sus cartas. Desde sus referencias a los creyentes como esclavos (*doúlos*) o sirvientes (*dyákonos*), pasando por la función de los apóstoles como administradores (*oikonomos*) de la iglesia, hasta mismo el propio “Cristo [...] es definido siempre con el término que designa al dueño del *oikos* (*kyrios*, lat. *dominus*) y nunca con los términos más directamente políticos *anax* o *archon*” (AGAMBEN, 2008, p. 52).

Siguiendo la argumentación de Fuggle, averiguamos que las ocurrencias del término *oikonomia* en el Nuevo Testamento y percibimos que el apóstol Pablo hace uso del mismo en un sentido de “comisión” en 1Cor 9,7 y en Col 1,25. Allí el mismo Pablo define su papel de apóstol como alguien que fue comisionado por Dios para la prédica de su palabra. Con todo, solo con el pasaje de la *Epístola a los Efesios* queda evidente el uso paulino del término en el sentido administrativo: “si es que habéis oído de la administración [*oikonomian*] de la gracia de Dios que me fue dada para vosotros” (Ef 3.2). Teniéndolo en cuenta, Fuggle asevera que “todas las epístolas de Pablo hacen referencia a la economía, a la administración o a la comisión del misterio de Dios” (FUGGLE, 2009, p. 91).

Retornando a las palabras de Agamben, él afirma que el término *oikonomia* fue usado, durante todo el medioevo justamente para resolver el problema teológico con relación a la consubstancialidad entre Dios y Jesús, conciliando la trinidad con el dogma del Dios único (AGAMBEN, 2005, p. 5). Con esa elección, se vuelve más nítida la opción de los teólogos cristianos medievales por la teorización del gobierno terrenal por parte de Dios basado en una economización del espacio político.

Por lo tanto, la oposición entre *oikos* y *polis* pasa a ser desconsiderada. Dicha economía teológica estaría, según Agamben, en el cerne del Estado de excepción. De acuerdo con Cunha Ribeiro, Agamben intenta demostrar con esta tesis que “arriba de una ruptura en el campo de los textos políticos, habría una continuidad en otro plano, en los orígenes teológicos y metafísicos de la gubernamentalidad” (CUNHA RIBEIRO, 2010, p. 3).

En un discurso proferido en la catedral de Notre-Dame, en París, Agamben relaciona el modo de vivir propio del cristiano con el término griego *paroikias* (estado del extranjero). La condición de extranjero, en se tratando de los textos bíblicos, no es una realidad física, sino más bien una experiencia temporal ante la propia existencia. El cristiano vive en un tiempo distinto de aquél durante el cual transcurre la vida de los no cristianos. Ese tiempo sería un *kairós*, un tiempo que resta entre la primera y la segunda venida de Jesús. En las palabras de

Agamben, “vivir el tiempo que resta o vivir en el tiempo del fin solo pueden significar una transformación radical de la experiencia” (AGAMBEN, 2010, p. 2).

Haciendo uso del pasaje paulino de 1Cor 7,29-31<sup>1</sup>, Agamben aclara que la expresión griega “*hos me*” (como si)<sup>2</sup> simboliza la transformación de toda la experiencia humana, pues “cambia y vacía a partir de dentro toda experiencia y toda condición factual para abrirla a un nuevo uso (AGAMBEN, 2010, p. 3). El Cristianismo, desde sus tiempos primitivos, guardaba la potencialidad de operar una transformación en la vida de los individuos. Sin embargo, el punto fundamental para nosotros es que dicho potencial de transformación ha sido tomado en un sentido puramente negativo, siendo relacionado a la biopolítica moderna y al estado de excepción.

De acuerdo a Jacob Taubes, el intento de Pablo, al escribir sus epístolas, era la de fundar un nuevo pueblo de Dios, contraponiéndose a Moisés. Y no solamente su fundación, sino también su legitimación frente al mundo antiguo. “Para Pablo, están en juego el fundamento y la legitimación de un nuevo pueblo de Dios” (TAUBES, 2007, p. 42). La continuidad formada por ese nuevo pueblo ya no estaría bajo las imposiciones de la Ley mosaica, sino viviría bajo la égida de la gracia divina. La ley fundadora del Antiguo Testamento sería así identificada con aquello que oprimía los hijos de Dios hasta entonces, y el Evangelio su opuesto.

En conformidad con Taubes, Agamben aclara que la argumentación paulina opone Abrahán a Moisés. Su estrategia sería sobreponer la promesa divina hecha al primero, a la ley concedida al último, posibilitando así, que los cristianos viviesen excluidos de la Ley. “Pablo contrapone la promesa a la ley y – más claramente aún en la carta a los Gálatas – presenta a Abrahán, por así decirlo, contra Moisés mismo” (AGAMBEN, 2006, p. 95). Desde esa oposición hecha por Taubes, se puede percibir cómo los textos cristianos pudieran ser usados en la fundamentación de una biopolítica moderna y en su contiguo estado de excepción.

Teniendo en cuenta el cuidado ejercido sobre los individuos y su relación con la gubernamentalidad, el modo como los individuos pasaran a ser cuidados y vigilados tiene sus raíces en el cuidado de sí ejercido en el Cristianismo medieval. Un cuidado de sí que ha asumido gradualmente la figura de una *epimeleia ton allon*, puesto que ha sido realizado cada vez más con vistas a sumisión y a anulación del yo. Esta *epimeleia ton allon* tubo en los monasterios

---

<sup>1</sup> “Pero esto digo, hermanos: que el tiempo es corto; resta, pues, que los que tienen esposa sean *como si* no la tuviese; y los que lloran, *como si* no llorasen; y los que se alegran, *como si* no se alegrasen; y los que compran, *como si* no poseyesen; y los que disfrutan de este mundo, *como si* no lo disfrutasen” (1Cor 7,29-31 – cursivas nuestras).

<sup>2</sup> Remitimos a un análisis más detallado de la expresión como se emprendida por Agamben en otro texto: *El tiempo que resta - comentario a la carta a los romanos*. Madrid: Trotta, 2006, p. 70s.

medievales su representación más aguda, en la medida en que ellos representaban una negación de la propia *polis* como *locus* privilegiado para el cuidado de sí. Vivir apartado de la sociedad, segregado de la *polis*, destinándose al cuidado de sí en forma de autoconocimiento y santificación, era una práctica monástica que bien ejemplifica la fuerza adquirida por la *epimeleia ton allon* durante el medievo<sup>3</sup>.

Podemos decir que la *epimeleia ton allon* cristiana fue la forma preponderante de las prácticas monásticas de la Edad media. Los monasterios fueron, durante todo el medievo, un ambiente propicio a la producción de la verdad por medio de la confesión. Con todo, no fue solo esto. Ellos representaban también una alternativa a la vida de la *polis*. Se los tenía como lugares de santidad y búsqueda por la verdad, ante la corrupción y las mentiras reinantes en el ambiente de las ciudades. En esa línea, César Candiotto nos aclara que los monasterios eran ambientes muy propicios a la práctica de la confesión (integrante de la *epimeleia ton allon*) y la producción de la verdad sobre el individuo (CANDIOTTO, 2007, p. 10).

### **La Regla de San Benito: el paradigma del pastoreo cristiano**

Para que entendamos mejor la práctica de la *epimeleia ton allon* cristiana en el ámbito de la Iglesia-institución y la consecuente negación de la *polis* como *locus* privilegiado de la *epimeleia beanton*, se hace pertinente introducir la *Regla de San Benito* (*Regula Benedicti*)<sup>4</sup>, documento fundador de la Orden de San Benito, que data del siglo VI.

Siguiendo los pasos de Foucault, vemos que la *Regla de San Benito* es un documento jurídico constituido por un conjunto de preceptos destinados a regular la vivencia de una comunidad monástica cristiana. La *Regla de San Benito* no ha sido un documento extraño a su tiempo, sino una de muchas reglas monásticas que surgieron en el inicio de la Edad media. Jacques Verger nos ayuda a entender semejante fenómeno cuando nos aclara:

En realidad, el único derecho erudito en la Alta Edad media fue lo de la Iglesia [Católica]. Este derecho se constituyó progresivamente a partir del final de la Antigüedad, a medida en que se dio el desarrollo de las instituciones eclesiásticas y la concesión de franquicias e inmunidades a la Iglesia, por parte de los emperadores y, más tarde, por soberanos bárbaros

<sup>3</sup> Para un estudio más extenso sobre la *epimeleia ton allon*, remitimos humildemente a nuestro texto “*Epimeleia ton allon* cristã: do indivíduo cuidado pelos outros”, *Prometeus*, v. 4, n. 7, p. 39-53, jan-jun. 2011. Disponible en: <http://200.17.141.110/periodicos/prometeus/index.htm>.

<sup>4</sup> Sobre la Regla de San Benito y su papel en el contexto biopolítico, sugerimos la lectura del texto de 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, p. 1-12. Este texto trae algunas reflexiones sobre el tema, utilizando inclusive los originales en Latín.

conversos. Estas franquicias e inmunidades les permitían escapar de la autoridad civil y ejercer ella misma su jurisdicción sobre los miembros del clero y, en materia de religión, sobre el conjunto de los fieles (y mismo los herejes, judíos, etc.)” (VERGER, 2001, p. 93).

Sin embargo, su importancia histórica se debe al hecho de que, en el siglo VIII, los Carolingios ordenaron su difusión a todas las órdenes religiosas situadas en los territorios bajo su dominio. Desde entonces, pasó a ser la única regla monástica vigente en todo el territorio carolingio, extendiéndose posteriormente a toda Europa. Así, la *Regla de San Benito* fue de gran influencia en la comunidad católica y fue adoptada también luego de la Reforma protestante, sirviendo de base para las congregaciones luteranas y anglicanas. Ante lo expuesto, se puede percibir la importancia histórica de este documento jurídico-religioso en lo tocante a su influencia y estructuración de la vida religiosa durante toda la Edad media y también el primer período de la Edad moderna.

Pasemos, entonces, a la lectura de una parte de la *Regla de San Benito* que reza lo siguiente:

[...] quién ha recibido almas a dirigir debe prepararse para prestar cuentas. Sepa como cierto que de todo número de hermanos que haya poseído bajo su *cuidado*, en el día del juicio, deberá *prestar cuentas al Señor* de las almas de todos ellos, y más, sin duda también de la suya (REGLA DE SAN BENITO, cap. 2 – cursiva nuestra).

Con estas palabras, percibimos que en el pastorado cristiano el pastor debe asegurar no solo la salvación de todos, es decir, de toda la comunidad, sino también de cada uno de los individuos. Asimismo, percibimos una característica particularmente distributiva de dicha relación, ya que para salvar a todos, el pastor se ve obligado a sacrificar un individuo que eventualmente comprometa la seguridad del grupo. De manera paradójica, el pastor debe también preocuparse con la salvación de cada individuo, en la medida en que tiene el deber de dejar todo el grupo e ir a la búsqueda de alguno que, por desventura, se haya extraviado.

De acuerdo a Foucault, el Cristianismo ha acrecido al paradójico principio distributivo del pastorado cuatro principios específicos que sintetizan el vínculo entre el pastor y el grupo conducido por él. Son ellos: (1) “principio de la responsabilidad analítica”, lo cual determinaba que el pastor debe prestar cuentas tanto de todas las ovejas que estaban bajo sus cuidados, como también de los actos practicados por ellas, buenos o malos; (2) “principio de la transferencia exhaustiva e instantánea”, que obligaba al pastor a prestar cuentas de todos los méritos y deméritos de cada una de sus ovejas, debiendo considerar todos los actos ajenos como se fuesen suyos; (3) principio de la inversión del sacrificio”, según el cual el pastor debe

aceptar morir para salvar sus ovejas, defendiéndola de sus enemigos temporales y espirituales. Si necesario, deberá tomar para sí el pecado de su oveja y liberarla del pago de una pena correspondiente a su falta, asumiéndola en su totalidad; y (4) “principio de la correspondencia alternada”, lo cual dicta que el mérito del pastor corresponderá también a sus debilidades, pues la exigencia de pureza hecha a los pastores no los exime de ser personas que contengan fallas morales, siendo digno de elogios cuando él confiese y asuma sus debilidades en provecho de su rebaño (FOUCAULT, 2004a, p. 173ss; 2007b, p. 199ss).

La observación de dichos principios por parte de Foucault tiene una finalidad: demostrar que el pastorado cristiano actúa dentro de una economía de méritos y deméritos que supone procedimientos de inversión. Con ello demostraría un apoyo entre elementos contrarios. Con todo, al final, como lo bien subraya el propio Foucault, Dios decidirá, ya que esa economía de méritos y deméritos a cargo del pastor no asegura la salvación ni de las ovejas, ni tampoco del propio pastor, puesto que la salvación está en manos de Dios.

Para Foucault, si el pastor no es el responsable por la salvación, tampoco es simplemente un hombre de la ley. Lo afirma teniendo en consideración que el pastorado utilizó una técnica de gobernanza de los hombres que puede ser llamada de instancia de obediencia pura. Ella está en posición opuesta a la noción griega de pastor, según la cual el ciudadano griego se dejaba dirigir por dos factores apenas: la ley y la persuasión. El pastorado cristiano no necesita de la ley, además hasta prescinde de ella en situaciones muy peculiares.

Foucault explica que el Cristianismo no es una religión de la ley, sino una religión de la voluntad de Dios para cada uno en particular. Así, el pastor no será un hombre de la ley, ni siquiera su representante como lo era Moisés. Esto posibilita que su acción sea siempre coyuntural e individual. El pastor va a cuidar de las almas, en general, y de las afecciones de cada uno, individualmente. De ese modo, la relación de la oveja con su pastor no será una relación mediada por una ley, sino más bien una relación de dependencia integral, caracterizada por la sumisión de un individuo a otro. Ésta es la característica esencial de la obediencia cristiana.

En la *Regla de San Benito* encontramos el siguiente dictamen en el primer capítulo dedicado específicamente a la obediencia:

[...] eligen con toda su decisión el camino estrecho al que se refiere el Señor: “Estrecha es la senda que conduce a la vida”. Por esta razón no viven a su antojo ni obedecen a sus deseos y apetencias, sino que, *dejándose llevar por el juicio y la voluntad de otro*, pasan su vida en los cenobios y desean que les gobierne un abad. Ellos son, los que indudablemente imitan al Señor, que dijo de sí mismo: “No he venido para hacer mi voluntad, sino la de Aquél que me envió” (REGLA DE SAN BENITO, cap. 5 – cursiva nuestra).



Los dictámenes que componen la *Regla de San Benito*, igual que lo citado arriba, no son un simple conjunto de consejos que pueden ser seguidos o no conforme lo elija el habitante del monasterio. Se hace notar que tiene vigencia en esa relación entre el pastor y su oveja un principio fundamental: para un cristiano la obediencia no es una ley, sino un acto mismo de ponerse en una relación de entera dependencia ante otro. Se trata de una relación de servidumbre integral, mediante la cual los valores máximos son la humildad y la rehusa de la propia voluntad para alcanzar una obediencia incondicional.

La regla monástica puede ser considerada un marco de la *epimeleia ton allon* cristiana. Ludueña Romandini, en su texto *El estatuto jurídico de las reglas monásticas y sus proyecciones en la filosofía política moderna*, nos aclara que la regla monástica no pasaba de un consejo para una persona laica, pero para un monje adquiriría un carácter estrictamente jurídico-normativo. Dicho carácter resultaría del simple voto de quienes aceptasen seguir tal regla monástica, estableciendo una relación entre *votum* y *obligandi*. Lo que lleva a creer que “en un ámbito aparentemente marginal como es el derecho monástico, se ha producido una de las transformaciones más radicales de la noción de persona, cuya ola expansiva ha modelado de modo perdurable el derecho contemporáneo” (LUDUEÑA ROMANDINI, 2010, p. 03).

Ante sus palabras, podemos rescatar algo sobre la obediencia griega a fin de reforzar la comparación entre ambas. Mientras la obediencia griega estaba caracterizada por la renuncia de las pasiones, la obediencia cristiana era definida por la recusa de sí mismo. La primera tenía el intuio de afirmar la personalidad del individuo, la última, en cambio, buscaba algo seguramente mucho más amplio: la renuncia del propio yo.

Innovando, el pastorado cristiano hizo surgir la sumisión del individuo al individuo, no bajo el signo de la ley, sino fuera de su campo, en un estado de excepción, en una relación de dependencia que no lleva a la libertad, ni tampoco al dominio de sí. En la relación de servidumbre-servicio instituida por el pastorado cristiano, el problema del yo pasó a ser tratado con vistas a su destrucción y no a su afirmación. Así se expresa Agamben al afirmar:

En la condición mesiánica del creyente Pablo radicaliza la condición del estado de excepción, en el cual la ley se aplica desaplicándola, y no se advierte ya ni un dentro ni un fuera. A la ley que se aplica desaplicándose corresponde ahora un gesto – la fe – que la hace inoperante y la lleva a su cumplimiento (AGAMBEN, 2006, p. 107).

Bajo ese punto de vista, Pablo afirma que hay la posibilidad de hacer justicia sin ley, de prestar obediencia sin que sea necesaria una regla. Desactivación y conservación de la ley

pasan a formar una paradoja coherente, desde el instante en lo cual la obediencia está referida al sentimiento de amor como categoría jurídica suprema. La verdad, no más pasaría por la razón, por la ley, sino más bien por la obediencia irrestricta a algo que no se puede categorizar materialmente, algo simplemente basado en la producción de una verdad pastoral que lleva sus ovejas al consentimiento sin regla.

Así, el poder de la ley pasa a las manos del pastor, ya que él va a dirigir la vida de sus ovejas, aconsejarlas y decirles lo que es la verdad y cual debe ser el camino a ser seguido. La ley fue destituida de su función en lo instante en que pasa a figurar en la relación servidumbre-obediencia apenas como un elemento secundario.

Más allá del poder jurídico de la constitución de un pueblo, y más allá del poder soberano [...], aún hay un poder que se perfecciona en la debilidad, más allá del derecho y dominio: la piedad. El mesías no trae ni ley, ni poder, sino piedad. La revelación del poder impotente es el verdadero significado contemporáneo de la teología política de Pablo (GOODCHILD, 2009, p. 08).

La obediencia por la fe, tal cual afirmada por Pablo, constituía un gesto político y revolucionario supremo, capaz de ordenar toda situación caótica. Entretanto, la innovación de Pablo ha significado, en verdad, una revocación. La prédica del amor cristiano en las comunidades de los primeros siglos abrió espacio para la sustitución del poder político instituido por intermedio de una política de excepción. Dicha acción no ha significado una renovación en el cumplimiento de la ley, sino el contrario.

Si el programa político de Pablo, de inicio, no parecía tan comprometedor, se ha revelado una rica fuente para una renovación de la soberanía del Estado a partir de una revocación de la ley. De ello adviene la importancia de la Teología de Pablo para la Filosofía política moderna y la consecuente práctica del pastorado cristiano sobre ella fundada.

Pasando al plano de la producción de la verdad, el pastor tiene una tarea de enseñanza para con su comunidad. Esa tarea no trata apenas de brindar lecciones verbales a sus ovejas, sino de se esforzar por enseñar por intermedio de su propia vida.

En la comprensión de Foucault, el pastorado cristiano presenta dos novedades fundamentales: (1) la enseñanza pastoral debe ser una dirección de conducta cotidiana, vigilando a cada instante la conducta de sus ovejas de forma integral. Por intermedio de la observación de la vida cotidiana, el pastor debe formar un saber del comportamiento de las personas y de sus conductas; (2) la enseñanza pastoral debe estar caracterizada por una

dirección de conciencia, estando a cargo del pastor dirigir la conciencia de sus ovejas y no simplemente enseñarles la verdad.

En la Antigüedad, la dirección de conciencia era voluntaria, episódica y consoladora, pasando por exámenes de conciencia episódicos, puesto que era una condición de control de sí mismo. En la práctica cristiana, la dirección de conciencia no es voluntaria. En el caso de los monjes, llega a ser obligatoria. En el Artículo 53 de la *Declaración de la vida cisterciense actual*, encontramos un pasaje que ejemplifica bien la influencia de la *Regla de San Benito* en ese caso. Leámoslo:

Por esta razón, los monjes, deseosos de cumplir la voluntad de Dios con espíritu de fe y de amor, ansían ser gobernados por un abad, el cual hace las veces de Cristo; a él prestan humildemente obediencia según las normas de la *Regla [de San Benito]* y de las Constituciones, contribuyendo con su inteligencia, su voluntad y con los dones de la gracia, a la realización de sus preceptos y el cumplimiento de las funciones que se les asignan, sabiendo que de este modo colaboran a la edificación del Cuerpo de Cristo según los designios de Dios. De este modo *la obediencia* religiosa de ninguna manera disminuye la dignidad de la persona humana, sino más bien la conduce hacia la madurez con la amplia libertad de los hijos de Dios (DECLARACIÓN, Art. 53 – cursiva nuestra).

Al opuesto de la Antigüedad, la dirección de conciencia propia del pastorado cristiano no sería circunstancial, ocasionada por una crisis, una desgracia o una dificultad. Ella sería absolutamente permanente, acompañando la persona por toda la vida. El examen de conciencia no tendría por objetivo asegurar al individuo el control de sí mismo, tal como para los griegos antiguos. Al contrario, serviría de ancla en una relación de dependencia. Diferentemente de la Antigüedad, durante la cual el examen de conciencia era un instrumento de autocontrol, en la práctica cristiana el mismo serviría como un instrumento de dependencia por medio del cual el individuo extraería de sí cierta verdad que iría conectarlo a quién dirigiera su conciencia.

Así se expresa Foucault:

[...] el cristianismo se apropió de dos instrumentos esenciales que funcionaban en el mundo helénico: el examen de conciencia y la dirección de conciencia. Los recogió pero sin alterarlos considerablemente. [...] El pastorado cristiano asociaba estrechamente estas dos prácticas. La dirección de conciencia constituía un lazo permanente: la oveja no se dejaba conducir con el único fin de atravesar victoriosamente algún paso difícil, se dejaba conducir a cada instante. Ser guiado constituía un estado, uno estaba fatalmente perdido si intentaba escapar. [...] En cuanto al examen de conciencia, su propósito no era cultivar la conciencia de uno mismo, sino permitir que se abriera por completo a su director para revelarle las profundidades del alma (FOUCAULT, 2008, p. 114-115).

Con esas palabras percibimos que la relación del pastorado cristiano con la verdad no es la misma encontrada en la Antigüedad grecorromana y tampoco con aquella característica de la tradición hebrea. El pastorado cristiano no tiene por objetivo principal la salvación de su rebaño, dado que se trata más de una forma de poder que de un medio para alcanzarse la autonomía. Relación esa que introduce toda una economía, una técnica de circulación, de transferencia y de inversión de los méritos a partir del problema de la salvación. Una vez más, el pastorado cristiano no se caracterizaba por una aceptación de la ley, sino por una relación de obediencia individual, total y permanente que prescinde de la ley misma.

Esa obediencia por parte de la oveja adviene de la estrategia del pastorado cristiano en llevar sus ovejas a aceptar ciertas verdades, innovando al implantar una técnica de poder, de investigación, de examen de sí y de otros, que le permite ejercer su poder y asegurar la obediencia más allá de la propia ley, haciendo uso de la economía de los méritos y deméritos. Ante esa dinámica, la *epimeleia ton allon* característica del Cristianismo actúa como un “filtro discursivo en el interior del cual todo comportamiento, conducta, relación con los demás, pensamientos placeres y pasiones necesitan ser discriminados en términos de la oposición absoluta entre el bien y el mal” (CANDIOTTO, 2007, p. 11).

Por fin, Foucault lleva su lector a concluir que ha nacido con el pastorado cristiano una forma de poder absolutamente nueva, en la cual son esbozados modos absolutamente específicos de individualización, efectuados por medio del respeto a la salvación, la ley e la verdad. Asegurada por el ejercicio del poder pastoral, esa individualización será definida mediante la individualización por medio de una red de servidores. Lo que implica una servidumbre generalizada de todos en relación a todos, acompañada de la exclusión del egoísmo como núcleo del individuo. A ello lo llamaría individualización por sujeción.

Dando énfasis a esa definición, recurrimos una vez más a la *Regla de San Benito*, para ejemplificar la manera como esa característica del pastorado cristiano se cristalizó jurídicamente durante toda Edad media.

El bien de la obediencia no sólo han de prestarlo todos a la persona del abad, porque también *han de obedecerse los hermanos unos a otros*, seguros de que por este camino de la obediencia llegarán a Dios. Tienen preferencia los mandatos del abad o de los preósitos por él constituidos, mandatos a los cuales no permitimos que se antepongan otras órdenes particulares; por lo demás, obedezcan todos los inferiores a los mayores con toda caridad y empeño. Si alguno es un porfiador, sea castigado. Cuando un hermano es reprendido de la manera que sea por el abad o por cualquiera de sus mayores por una razón cualquiera, aun mínima, o advierte que el ánimo de

alguno de ellos está ligeramente irritado contra él o desazonado aunque sea levemente, al instante y sin demora irá a postrarse a sus pies y permanecerá echado en tierra ante él dándole satisfacción, hasta que con una palabra de bendición le demuestre que se ha pasado su enojo. Y, si alguien se niega a hacerlo, será sometido a un castigo corporal; si se muestra contumaz, será expulsado del monasterio (REGLA DE SAN BENITO, cap. 71 – cursivas nuestras).

Para Foucault, el pastorado cristiano esboza lo que él denominó de gubernamentalidad. Así lo caracterizó pues teniendo en cuenta la sumisión del individuo a redes continuas de obediencia, subjetivación y extracción de la verdad. Por lo tanto, el pastorado cristiano configura un marco decisivo en la historia del ejercicio del poder en las sociedades occidentales, en la medida en que ha influenciado decisivamente la constitución de la subjetividad en el Occidente moderno.

Ese modo de gobernar caracterizaría un proceso único en la historia del Occidente, no habiendo ningún otro ejemplo de una religión en la civilización occidental que se ha constituido como una institución con pretensiones de gobierno de la vida cotidiana de los hombres. Para ello, se valía de una doctrina que afirma la vida eterna en un mundo extraño a éste en lo cual ella misma actúa. Sus pretensiones se extienden no solamente a una comunidad o un territorio, sino a toda la humanidad. La obra de Jacob Taubes nuevamente se hace pertinente, al declarar en su libro *Escatología occidental* que

La nación del *Kýrios Christós* se identifica con la humanidad. El sacramento del bautismo, que Juan exige de los judíos y a través del cual funda una nueva comunidad de Israel, Pablo lo amplía a la humanidad entera. El ser humano individual repite en el bautismo la muerte del Mesías [...] (TAUBES, 2010, p. 91).

Bajo esa mirada, estamos ante un evento hasta entonces inédito en el mundo occidental, cual sea: lo de una ley que trae para el ámbito público lo que estaba reservado únicamente al privado. Las reglas monásticas y sus leyes pasaran a vigorar sobre hábitos alimentares, de higiene personal, de indumentaria e incluso de reposo nocturno. Las mismas reglas que ayudaran a construir la Iglesia como la institución de mayor envergadura jurídica de toda la Edad media. Desde ese punto de vista, el derecho monástico y la práctica del cuidado de sí por él normatizada atraviesan una frontera que el derecho romano no había infringido: la separación entre el público y el privado, haciendo que el último imperase sobre el primero.

## Consideraciones finales

El cuidado de sí cristiano, caracterizado enfáticamente por Foucault como una *epimeleia ton allon*, lleva a una predominancia del paradigma económico cuando analizamos sus prácticas. Asimismo, la hermenéutica del sujeto fruto de la *epimeleia ton allon* permite que se opere una exhaustiva vigilancia de todos los aspectos de la vida cotidiana del individuo. En consecuencia, el pastorado cristiano ha alargado el uso de la *epimeleia ton allon* a toda la humanidad, buscando alcanzar todos aquellos que estaban a su alcance, con el objetivo de efectuar una verdadera transformación de la carne.

Recurriendo a otro texto de Ludueña Romandini, la animalidad del ser humano constituía el foco argumentativo de algunos textos importantes de la teología medieval. Todos ellos apelaban a una “antropotécnica”, o sea, a un esfuerzo para forjar la naturaleza angélica del ser humano, haciendo el posible para alejarse de la naturaleza animal. Se trata de un concepto más bien negativo, pues concierne a un intento del animal humano de fabricarse como hombre. Así, los teólogos eran los más consientes de que el ser humano es un animal y, no por otro motivo, trabajaran tanto para transformar esta condición de animalidad, partiendo de la idea que ella sería inaceptable para un hijo de Dios (LUDUEÑA ROMANDINI, 2010, p. 173).

El esfuerzo para transformar esa naturaleza animal del ser humano pro medio de dicha antropotécnica adviene justamente de la no aceptación de la propia condición ontológica del ser humano. Eso implica una empresa monumental en el sentido de purificar el individuo de todos sus deseos y sentimientos impuros usando de una hermenéutica intrusiva y persistente. Con esto, se pudo agregar a la biopolítica un dispositivo de poder proveniente de la Iglesia-institución, que ha sido “desplazado, transformado, integrado a diversas formas, pero en el fondo jamás ha sido verdaderamente abolido” (FOUCAULT, 2004, p. 151-152)<sup>5</sup>.

Después del recorrido que hicimos, nos parece claro que la *epimeleia ton allon* cristiana está íntimamente relacionada al modelo institucional de la Iglesia, en todo lo que está comprendido por sus normas y reglas de conducta. Su uso por parte del gobierno pastoral y su absorción por parte de la biopolítica moderna puede ser considerado una relación linear y causal.

---

<sup>5</sup> Buscando subrayar el arco de influencia de las normas monásticas en nuestra sociedad occidental, Foucault, en *Vigilar y castigar*, afirma que el modelo de control de los cuerpos que reglaba las conductas dentro de los conventillos sirvió, posteriormente, de parámetro también en la organización e colegios y fábricas. Todo ese modelo basado en la disciplina y la normalización es lo que Foucault llama de normalización de los cuerpos (FOUCAULT, 1975, p. 166s).

Foucault, al buscar en la *polis* un cuidado de sí que supuestamente estaría excluido del *oikos*, acaba por abrir espacio a la propia exclusión de la *polis* como *locus* privilegiado del cuidado de sí. En el intento de trabajar única e exclusivamente con la influencia del pastorado cristiano en la formación de la biopolítica moderna, percibimos que la *oikonomia* fue el paradigma preponderante de toda esa transformación que culminó en un gobierno de las almas y del cotidiano.

Por medio del término *oikonomia* y de su rol en el contexto teológico, pudimos percibir que la hermenéutica del sujeto se dio con una negación de la *polis*, ya que fue en la práctica monástica que más se ha desarrollado, perfeccionado y practicado.

## Referências Bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. Cristianismo como religião: a vocação messiânica. In: **IHU on line**, 17 dez. 2010. Disponível em <[http://www.ihu.unisinos.br/index.php?option=com\\_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id=28959](http://www.ihu.unisinos.br/index.php?option=com_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id=28959)>.

Acceso en 23 mar. 2010.

\_\_\_\_\_. Da teologia política à teologia econômica. Entrevista com Giorgio Agamben. Traducción de Selvino Assmann. **Inthertesis**, v. 2, n. 2, p. 01-11, 2005.

\_\_\_\_\_. **El tiempo que resta** – comentario a la Carta a los romanos. Traducción de António Piñero Sáez. Madrid: Trotta, 2006.

\_\_\_\_\_. **El reino y la Gloria**. Una genealogia teológica de la economía y del gobierno. Traducción 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.

\_\_\_\_\_. Verdade, confissão e desejo em Foucault. **Revista Observaciones Filosóficas**, v. 3, n. 1, p. 01-17, 2007.

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

**DECLARACIÓN SOBRE LA VIDA CISTERCIENSE**. Disponível em: <<http://www.cistercensi.info>>. Acceso en: 20 jun. 2009.

FOUCAULT, Michel. *Omnes et singulatum*: hacia una crítica de la “razón política”. In: **Tecnologías del yo y otros textos afines**. Traducción de Mercedes Allendesalazar. Buenos Aires: Paidós, 2008, p. 95-140.

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

\_\_\_\_\_. **Seguridad, Territorio, Población**. Curso en el Collège de France 1977-1978. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

\_\_\_\_\_. **Surveiller et punir**. Paris: Gallimard, 1975.

\_\_\_\_\_. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramallete. 36. ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2009.

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



GOODCHILD, **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. **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.

\_\_\_\_\_. **La comunidad de los espectros I**. Antropotecnia. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2010.

**REGRA DE SÃO BENTO**. Disponível em: <[www.ocist.org](http://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 Dávila, 2010.

\_\_\_\_\_. **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.