

**REGRA, VIDA, FORMA DE VIDA:
INVESTIDA DE GIORGIO AGAMBEN**

**REGLA, VIDA, FORMA DE VIDA:
INVESTIGACIÓN DE GIORGIO AGAMBEN**

**RULE, LIFE, FORM OF LIFE:
RESEARCH OF GIORGIO AGAMBEN**

Daniel Arruda Nascimento
Prof. da Universidade Federal do Piauí
E-mail: danielnascimento@voila.fr

Resumo: Acompanhando a nova investida de Giorgio Agamben com a publicação de *Altissima povertà: regole monastiche e forma di vita*, livro que inaugura a quarta e definitiva parte de seu projeto filosófico denominado genericamente de *Homo sacer*, tem o presente trabalho como linha mestra o exame da evolução da noção de *vida nua*, pela interposição de um novo propósito conceitual: *forma de vida*. Trata-se de identificar um tipo de vida que se vincula tão estreitamente à sua forma que resulta inseparável dela. Trata-se também de refletir, agora sobre o pano de fundo da tradição teórica de orientação franciscana, a relação entre vida e direito, penetrando um pouco mais no ponto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder, aproximando-nos de assinaturas que permitam uma melhor visualização das possibilidades quando se cuida de tornar inoperantes dispositivos de domínio.

Palavras-chave: Giorgio Agamben, forma de vida, inoperosidade.

Resumen: Acompañando la nueva investigación e Giorgio Agamben con la publicación de *Altissima povertà: regole monastiche e forma di vita*, libro que inaugura la cuarta y definitiva parte de su proyecto filosófico denominado genéricamente *Homo sacer*, el presente trabajo tiene como objeto el examen de la evolución de la noción de *vida nuda*, a través de la interposición de un nuevo propósito conceptual: *forma de vida*. Se trata de identificar un tipo de vida que se vincula tan estrechamente a su forma que resulta inseparable de ella. Se trata también de reflexionar, ahora sobre el paño de fondo de la tradición teórica de orientación franciscana, la relación entre vida y derecho, penetrando un poco más en el punto de intersección entre el modelo jurídico-institucional y el modelo biopolítico del poder, aproximándonos de signaturas que permitan una mejor visualización de las posibilidades relativas a los intentos de tornar inoperantes dispositivos de dominio.

Palabras-clave: Giorgio Agamben, forma de vida, inoperancia.

Abstract: Following the new research of Giorgio Agamben with the publication of *Altissima povertà: regole monastiche e forma di vita*, book that begins the forth and definitive part of his philosophical project called generally *Homo sacer*, the present work has as guideline the exam of the evolution of *bare life's* notion, by the introduction of a new conceptual proposition: *form of life*. We shall deal with the necessity of identifying a kind of life which is so narrowly connected to its form that is inseparable of it. Above the background of Franciscan's theoretical tradition, we shall also attend to the relation between life and rights, penetrating a little more in the intersection point between the legal-institutional model and the biopolitical model of power. This paper approaches us of the signatures which will allow a better visualization of the possibilities, when it is a matter of rendering inoperative devices of domain.

Keywords: Giorgio Agamben, form of life, inoperosity.

Desde o lançamento de seu primeiro volume, no curso do ano de 1995, o projeto filosófico de Giorgio Agamben, batizado por ele mesmo com o nome de *Homo sacer*, compreendia objetivos bastante díspares. Da leitura da introdução de *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita* podemos reter, contudo, alguns deles que viriam a conferir a reputação alcançada pela obra: a evocação de uma reflexão que interrogasse a relação entre vida e política, ou entre *vida nua* e *biopolítica*; a reivindicação da função da vida, enquanto categoria de exclusão e inclusão, na definição do espaço político moderno; o oferecimento de uma pontiaguda resposta à perversa mistificação de uma nova ordem planetária. Tratava-se então de observar que o balizamento embrionário das referências e questões que surgiam fora dado pelas ofensivas de Hannah Arendt e Michel Foucault, com especial ênfase para o entrelaçamento entre *técnicas políticas* e *tecnologias do eu*, sem esquivar-se de manifestações políticas do cotidiano histórico e vizinhas.

Dezesseis anos depois, vemos como o filósofo italiano inicia o que parece ser a quarta e definitiva parte de seu projeto. Os últimos meses de 2011 assistiram à publicação de *Altissima povertà: regole monastiche e forma di vita*. Se, ainda na introdução de *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, a expressão *forma de vida* aparece apenas uma única vez, sendo o resultado da transformação da *vida nua* em gênero pela democracia moderna (cf. Agamben, 2005, p. 13), aqui a expressão obtém a prerrogativa de dar corpo ao título e ser a portadora do desenlace tônico do livro. Em sua acepção mais comum, *forma* designa o molde sobre o qual se coloca alguma substância fluida que, conseqüentemente, tem seu feitiço configurado tal e qual. A forma aplicada à *vida* designa aspectos que

compõe uma rotina que chega a definir a própria vida. A vida pode adquirir assim uma *forma de vida*. O novo livro concentra-se na relação entre vida e regra, sugerindo algumas interrogações: o que resta de uma vida que impõe a si mesma uma regra capaz de determinar cada pequena ordem do dia? Em que medida qualificar um modo de vida tão plasmado pela regra que não pode reconhecer-se sem a identificação com a regra mesma? É possível que a vida experimentada pela regra autorize uma nova dimensão para o exercício da autonomia? Qual apelo político provoca uma reflexão filosófica colocada nestes termos? Inobstante, talvez, o principal mérito do novo livro do filósofo italiano seja fazer pensar, uma vez mais, agora sobre o pano de fundo do hábito franciscano, a relação entre vida e direito. E isto ele o faça mais do que unicamente para penetrar um pouco mais seu dedo no ponto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder. Também para nos aproximar de assinaturas que permitam uma melhor visualização das possibilidades quando se cuida de tornar inoperantes dispositivos de domínio. O presente trabalho se propõe a realizar uma análise intestina da obra de Giorgio Agamben, tendo como fio condutor o que surge de novo e transfigura tudo o que foi dito até então.

Podemos notar que, apesar de dividido textualmente em três partes, o êxito do livro se cumpre em duas etapas. Na primeira, cuida-se de salientar a singularidade da concepção de *forma vitae*, ou *forma de vida*, tomando como campo de análise o modo de vida monacal e franciscano – em um movimento teórico que exprime com clareza a preocupação metodológica do autor com a busca por paradigmas, algo diverso de simples exemplos¹. Na segunda etapa, temos a exploração de uma nova especialidade, agora da relação entre a *forma de vida* e o direito, sendo os parágrafos definitivamente invadidos pelos escritos franciscanos que procuravam dar conta de sua singularidade – e aqui vemos como a

¹ Esta preocupação está presente em diversos pontos da obra do filósofo italiano, a começar pela eleição do *homo sacer*. Sobre a diferença entre paradigmas e exemplos, conferir Agamben, G. *Altissima povertà*, pp. 120 e 130, bem como *Signatura rerum*, pp. 20-24. Voltaremos ao assunto mais adiante.

relação entre regra e vida é de alguma maneira articulada com a tarefa filosófica do autor de retornar, outra vez, ao terreno no qual é possível pensar a *inoperosidade* dos dispositivos de poder. Fiel a esta sugestão de leitura, farei corresponder as duas partes deste texto às duas etapas em questão.

O prefácio que inaugura *Altíssima povertà* sublinha que o intento da obra é a confrontação com a relação dialética entre regra e vida ou, antes, que o objeto de seu estudo é a tentativa histórica de “construir uma forma-de-vida, uma vida que se liga tão estreitamente à sua forma que resulta inseparável a ela” (Agamben, 2011, p. 07), tentativa encampada pelas primeiras comunidades de monges de orientação cristã. Com efeito, as comunidades monásticas medievais eram atravessadas por um campo de força criado por duas intensidades contrapostas e, ao mesmo tempo, intrincadas, no qual algo de novo podia surgir: algo oriundo da tensão entre dois polos viria a constituir um terceiro inaudito que, embora tenha chegado perto de sua realização, não chegou, ao que parece, a aperfeiçoar-se. A relação entre regra e vida deu origem ao indício de uma *forma de vida*, uma vida indissociável de sua forma. A novidade do monaquismo era a identificação de um plano de consistência no qual tanto regra quanto vida “perdem seu significado familiar para acenar em direção a um terceiro que se trata precisamente de portar à luz” (Agamben, 2011, p. 08).

Com a concessão da liberdade religiosa aos cristãos pelo imperador Constantino no ano de 313 e com a definitiva conversão do imperador Teodósio e a oficialização estatal do cristianismo no ano de 391, ambos representantes de um Império Romano já enfraquecido, temos a derrocada das perseguições que assolavam os primeiros cristãos desde o tempo de Nero. Um dos resultados mais relevantes de tais perseguições fora alguma dispersão e o estabelecimento de eremitérios onde viviam em solidão os chamados padres do deserto. O movimento tornou-se tão significativo que mesmo após o fim das perseguições, muitos descontentes com a institucionalização da religião e a formação hierárquica da Igreja encaminhavam-se para uma vida ascética afastada do convívio terreno. Isto parece ter durado até o cerca do ano de 646, quando o Concílio de Toledo decidiu pelo primado da vida comunitária sobre a eremita, confirmando outra tradição da

qual são expoentes, entre outros, Pacômio (292-348), Basílio (329-379), Agostinho (354-430) e Bento (480-547). Formaram-se os cenóbios e os mosteiros, onde os que se destinavam à vida contemplativa podiam reunir-se em uma vida comum separada do mundo secular. Mas o incômodo produzido desta história conflituosa não se baseava no fato da escolha entre dois modelos de vida melhor: “em questão não é tanto a oposição entre solitude e vida comum, quanto aquela, por assim dizer, ‘política’, entre ordem e desordem, governo e anarquia, estabilidade e nomadismo” (Agamben, 2011, p. 23). Dentro dos cenóbios e mosteiros a vida teria adquirido ordem, governo, estabilidade.

A tradição política ocidental, herdada pela teologia cristã, guardava já uma longa história do conflito entre *phýsis* e *nómos*, entre aquilo que nos vinha pela natureza e o que somente exsurgia por convenção humana. Assim, Glauco podia dizer a Sócrates, no segundo livro da *República*, que a voz corrente entendia que o estabelecimento de leis e convenções operava a favor da justiça e contra a natureza do homem, que podia mostrar-se injusta, uma vez que é o homem capaz do bem e do mal (cf. Platão, 2001, 359a). E Sócrates podia concluir com Glauco, no livro cinco, que uma cidade justa era aquela em que uma intervenção racional, via sistema educacional distributivo e eleição do filósofo governante, dava ordem à natureza, de modo que cada um podia desempenhar a função para a qual estivesse mais apto (cf. Platão, 2001, 473e e 433b). De diferentes pontos de vista observamos como *nómos* vem regular a *phýsis*. No *Político*, cabe à ciência real tecer como um artesão os laços da cidade, reconciliando as discordâncias naturais e exercendo, entre outras funções, o papel de legislador, ditando normas justificadas pelo uso do intelecto e pela liberdade humana (cf. Platão, 1987, 308d-309a). Em *Leis*, depois das considerações sobre a prevalência da razão e da verdade em *República*, Platão, procurando um princípio de autoridade ou um princípio que permitisse, com legitimidade, exigir a obediência na vida pública, não terá outra alternativa que utilizar como referência uma noção que pertencia primeiramente à ordem da vida privada: no que parece ser uma variação do *nómos basiléus* de Píndaro, o filósofo encontrará no chefe de família a figura emblemática do governante e nas leis o substituto da persuasão, prática de resultado

imprevisível (cf. Arendt, 2009, pp. 143-148). Platão prefere aderir ao sonho de um mundo estável, prefere um governo de leis, de normas de caráter abstrato e genérico, conhecidas por todos.

Do interior deste território conflituoso, experimentamos a estupefação de Nietzsche, provavelmente o mais grego dos filósofos modernos, ao enfrentar os crentes da providência e os mestres da finalidade da existência. A natureza é caos, é ausência de ordem, embora busquemos evidências de uma harmonia do universo (cf. Nietzsche, 2001, aforismos 277 e 109), embora aneemos por regulações de origem ou de finalidade (cf. Nietzsche, 2001, aforismo 1). Através do culto religioso, os homens impuseram leis às arbitrariedades da natureza, imprimiram uma regularidade que a princípio a natureza não possui (cf. Nietzsche, 2005, aforismo 111). Através da cultura do ideal ascético, consagram os homens novas ordenações morais do mundo, para um mundo que não tem ordenação (cf. Nietzsche, 1998, terceira dissertação, aforismo 27), assentam sentidos para a existência, para uma existência que não tem sentido, mesmo com prejuízo próprio, porque é melhor “*querer o nada a nada querer...*” (Nietzsche, 1998, terceira dissertação, aforismo 28, grifo do original).

Também no que diz respeito à psicologia humana o conflito entre *nómos* e *phýsis* está presente. Se a alma humana é, no *Fedro* de Platão, composta de uma natureza intermediária entre o divino e o terreno, em função de ser sede da razão, ela é superior ao corpo, de natureza inferior, fustigado sem defesa pelos apetites naturais, pelas paixões dadas (cf. Platão, 1999, 246 e 237). Será o exercício da razão, que aqui adquire o caráter normativo, que dará o estatuto da condição humana. De modo diverso, mas com o mesmo fim, o *Mito do Cocheiro* propugna, dividindo a alma em três partes, dois cavalos de natureza antagônica e um guia, pela racional administração dos desejos que afrontam o homem (cf. Platão, 1999, 253). Uma segunda leitura, pertencente ao diálogo de *República*, possui direcionamento análogo: dividida em três partes, caberá à parte racional a condução das outras duas, baixa e intermediária (cf. Platão, 2001, 443d), sempre em um maior proveito da alma sobre o corpo (cf. Platão, 2001, 408e-410c). Todas estas passagens recuperam um entendimento que se tornou passado e fixam uma estrutura de entendimento para o futuro. A desvalorização do

corpóreo permanece entre nós com um vigor surpreendente, fato que não passa despercebido ao filósofo de martelo em punho. Nas palavras de Nietzsche: “em toda parte em que predominou a doutrina da *pura espiritualidade*, ela destruiu, com seus excessos, a força nervosa: ela ensinou a menosprezar, negligenciar ou atormentar o corpo, a desprezar e mortificar o próprio homem por causa dos seus instintos” (Nietzsche, 2004, aforismo 39, grifo do original). Não é possível diminuir o impacto que tal estrutura de entendimento teve sobre o mundo dos homens e sobre a cultura ascética: escolhendo adversários, o santo “utiliza sua própria tendência à vaidade, à sede de glória e domínio, e também seus apetites sensuais, para poder considerar sua vida uma contínua batalha, no qual lutam, com êxito variado, bons e maus espíritos” (Nietzsche, 2005, aforismo 141). Havia entre os monges uma psicologia que tornava suspeito tudo o que era humano, uma associação entre o que era natural e a ideia de mau, um “sofrimento pelo que é natural” (Nietzsche, 2005, aforismo 141). As comunidades monásticas inauguradas entre os séculos quarto e quinto têm como motivo, entre outros, o auxílio aos ascetas que lutavam sozinhos e ao exercício da razão e do espírito. Elas vieram conferir o governo que faltava à vida admitida como relativamente natural, certamente mais suscetível às inconstâncias da natureza, vista ainda como anárquica. Elas tratam de opor “uma comunidade bem governada à anomia, um paradigma político positivo a um negativo” (Agamben, 2011, p. 23).

Retornemos à configuração da *forma de vida*. Algumas evidências coletadas por Agamben asseguram que as primeiras comunidades monásticas tinham em comum a tentativa de delimitar um modo de vida que as distinguísse das demais e significasse mais que o mero cumprimento de uma regra. Uma destas evidências se encontra no fato de uma mesma palavra designar progressivamente lugar de viver, modo de ser ou de agir e vestimenta. O termo *habitus* remete à integração dos três significados (cf. Agamben, 2011, p. 24). Os monges assumiam um modo de vida que significava ao mesmo tempo estar em uma comunidade local, converter a sua existência e expressá-lo com o jeito de vestir – o que se recosta impregnado ainda, de alguma maneira, na nossa palavra *costume*. Outra evidência consiste na transformação da divisão do

dia em diferentes seguimentos, pela demarcação dos horários de oração, em condição de vida, até poder a tradição considerar a existência de um monge um *horologium vitae*. Com a divisão do dia e da noite em horas de dedicação à oração não estavam os ordenadores buscando apenas dar uma ocupação aos monges para evitar a ociosidade mas, levando a sério a orientação paulina de oração incessante, cristalizada pela fórmula *adialeiptós proseuchesthe*, um gesto que “transforma a vida inteira em ofício” (Agamben, 2011, p. 34). Em outras palavras, o que temos aqui é um processo de transformação da vida em liturgia (cf. Agamben, 2011, p. 105). A vida de um monge tornava-se toda oração pela repetição contínua das preces, ainda que intercaladas ou concomitantes a trabalhos manuais, e pela devoção integral da jornada diária. Estamos mais uma vez diante de uma zona de indeterminação:

O cenóbio aparece como um campo de força percorrido por duas tensões opostas, uma verso a resolver a vida em uma liturgia e outra tesa a transformar a liturgia em vida. De uma parte, tudo se faz regra e ofício ao ponto em que a vida parece sumir; de outra, tudo se faz vida, os “preceitos legais” se transformam em “preceitos vitais”, de modo que a lei e a própria liturgia parecem abolir-se. À uma lei que se indetermina em vida vem ao encontro, com um gesto simetricamente inverso, uma vida que se transforma integralmente em lei (Agamben, 2011, pp. 109-110).

Notável é que os próprios monges fundadores não tratavam as regras monásticas como normas jurídicas. Mesmo que estivesse à mão toda uma tradição do direito romano a encerrar o caráter normativo das regras jurídicas, escolheram os monges, ao enunciarem preceitos que podiam inclusive ser extensos ou minuciosos, esvaziar suas regras de conteúdo jurídico. Os textos regulares convidavam os monges a não considerar seus preceitos como dispositivos legais (cf. Agamben, 2011, pp. 42 e 63). Não temos aqui um suplemento de aplicação de uma regra sobre uma vida, a regra não incide sobre a vida para adequá-la. A relação entre regra e vida é diversa, evoca um modo novo de conceber a relação entre o direito e a vida (cf. Agamben, 2011, p. 72). Pautando-se numa explicação de Bernardo de Claraval, abade do século doze, sobre o ato de profissão e o ingresso na ordem monástica, Agamben conclui que “aquele que promete não se obriga, como ocorre no

direito, ao cumprimento dos singulares atos previstos na regra, mas coloca em questão o seu modo de viver, que não se identifica com uma série de ações nem se exaure nela” (Agamben, 2011, p. 73). Ou, como dirá Tomás de Aquino no século treze, os monges não prometem a regra, mas viver segundo a regra, isto é, segundo o espírito da regra: não prometem observar um texto legal, eles têm como objeto da promessa uma *forma vivendi* (cf. Agamben, 2011, p. 74). A regra parece ter assim um caráter genuinamente acessório para a adesão vocacional e o exercício da caridade. E isto pode ser dito com igual propriedade para os votos que, embora tenham o formato de uma lei, não possuem qualquer conteúdo legal, uma vez que têm como meta primordial a fixação da vontade do monge em uma certa vertente (cf. Agamben, 2011, p. 76).

Outras duas evidências contribuem para o quadro exposto. No que diz respeito à história semântica da palavra *regula*, é provável que o sintagma *regula vitae*, usado para indicar a regra monástica, seja simétrica à expressão *regula iuris*, por exemplo, onde o direito produz a regra ou a regra é derivado do direito (cf. Agamben, 2011, pp. 89 e 131). O direito existe numa realidade logicamente anterior à regra produzida. Da mesma maneira, em *regula vitae*, a regra deriva da forma de vida, ela espelha aquilo que outrora encontrou em sua consistência própria. No que pertence ao uso cotidiano do texto regular, é certo que a regra era algo que se dava à contínua leitura e meditação, à recitação de memória quando o texto não estava disponível (cf. Agamben, 2011, p. 99), tal como um substrato para o sustento do modo de vida, um alimento, sendo declamada inclusive, em gesto assaz representativo, durante as refeições comuns. A não ser pelos juristas mais eufóricos ou pelos milhões que não veem outra saída profissional do que passar em um concurso público, não levamos nossas leis civis para a mesa. Mais um sinal da discordância entre regra oriunda de uma forma de vida e o que compreendem nossos juristas quando se referem à lei.

Apenas com os franciscanos, todavia, a configuração de uma *forma de vida* atinge sua plena consciência, dirá Agamben (Agamben, 2011, p. 79). Não somente porque o filósofo seja italiano e os italianos olhem antes para a experiência intestina do que para qualquer outra. Há razões para apontar o modelo

franciscano como o ponto crítico do delineamento dos contornos da forma de vida. Se, nos movimentos monacais anteriores, persiste apesar de tudo uma preocupação com a regulação da vida, os movimentos religiosos dos séculos onze e doze, mantendo-se, na sua maioria, inicialmente paralelos à hierarquia eclesial e reivindicando a pobreza como elemento constitutivo da vida, trazem um desejo diverso. “Talvez pela primeira vez, em questão, nos movimentos, não era a *regra*, mas a *vida*, não o poder professar este ou aquele artigo de fé, mas poder viver em um certo modo, praticar alegremente e abertamente uma certa forma de vida” (Agamben, 2011, p. 117, grifo do original). O caso franciscano é exemplar e especial entre tais movimentos, demonstrando, por um lado, a absoluta novidade do acontecimento e, por outro lado, os efeitos causados na estrutura eclesial já existente que procurou, confusamente, ou fazer convergi-los para o que já era conhecido e sob controle ou, quando isto não era possível, apelar para discordâncias doutrinárias e classificá-los de heréticos². O que torna o modelo franciscano tão especial é a relutância de Francisco de Assis em escrever uma regra para os seus confrades, escrever qualquer documento que pudesse quiçá atrapalhar ou fazer esmorecer o modo de vida que adotava. O resultado desta desconfiança foi a composição de uma regra que compreendia uma parte inicial fundamental e exaustiva e outra casuística exemplificativa, notoriamente narrativa. A regra bulada da ordem dos frades menores de 1223 traz no primeiro capítulo a seguinte inscrição: “a regra e a vida dos frades menores é esta: observar o santo Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo, vivendo em obediência, sem propriedade e em castidade” (Francisco de Assis, 2000, pp. 131-132). De acordo com os mais importantes intérpretes franciscanos, neste núcleo está contida toda a essência da regra: viver segundo um modo de vida herdado do modo de vida de Jesus. Todas as inscrições que seguem ao primeiro capítulo não gozam do

² Francisco de Assis parece ter encontrado um meio de fazer o seu próprio caminho, em uma época em que as estruturas sociais eram ainda mais rígidas e as hierarquias respeitadas quase sem contestação. Mesmo a submissão ao papa foi uma estratégia para evitar o estrangulamento e se manter no caminho livre: uma vez com a chancela papal, ele podia constituir o seu modo de vida contanto que permanecesse em obediência formal.

mesmo estatuto e parecem estar aí mais pela necessidade de respeitar uma tradição monástica do que pelo fito de prescrição normativa. Assim são as orientações para o jejum e contra o seu excesso, a proibição de andar a cavalo e de receber dinheiro, as recomendações para pedir esmolas, o cuidado com os irmãos doentes e o auxílio fraterno, a modéstia no exercício da pregação, a interdição do ingresso em casas de mulheres.

Excetuando-se a ligeira indicação do prefácio, todos os argumentos acostados até então não impedem que o leitor tenha que aguardar até o terceiro e último capítulo do livro a fim de que Agamben dê uma definição do que denominava *forma de vida*: “um modo de vida que, na medida em que adere estreitamente a uma forma ou modelo, da qual não pode ser separada, se constitui por isso mesmo como exemplo” (Agamben, 2011, p. 120). Assim cumpre-se a primeira etapa: o estudo do que seja *forma de vida* e a demonstração de sua singularidade modelar. Os franciscanos, mais que qualquer outro movimento religioso ou ordem monástica, inventaram uma “vida que resta inseparável da sua forma” (Agamben, 2011, p. 148).

O problema da segunda etapa do intento de Agamben em *Altissima povertà* será a relação entre forma de vida e direito. Agora podemos compreender o porquê do título escolhido para a obra: a resoluta exigência de pobreza por iniciativa dos franciscanos levou-os a reivindicar perante a Cúria Romana uma existência humana fora do direito, eles mobilizaram todos os esforços no sentido de “realizar uma vida e uma praxe humana absolutamente para fora das determinações do direito” (Agamben, 2011, p. 137). Os primeiros franciscanos, atentos à intuição insculpida na regra de que deveriam viver sem propriedade, desejavam a possibilidade de servirem-se dos bens que lhe eram confiados sem reter qualquer direito sobre a coisa, e, por isso, desenvolveram toda uma série de argumentos, mais ou menos plausíveis, para tornar possível o

simples uso de fato dos bens³. A novidade trazia, evidentemente, questões variadas envolvendo os direitos reais, ou mais precisamente, sobre o uso de uma coisa que não é sua: se a coisa não é sua, seria questionável se poderia o frade defendê-la contra as agressões alheias, a fim de prolongar o uso; se deveria o frade pagar os impostos gerados pelo uso; se poderia o frade, sendo imóvel o bem, produzir a partir do cultivo da terra; se, sendo o bem consumível, como um cacho de uvas, o seu uso não equivaleria a ter a propriedade, uma vez que o uso do bem o conduzia ao perecimento.

Um interessante argumento, transmitido a nós pelos escritos de Bonaventura, Bonagrazia e Ugo de Digne, apela à condição do homem no estado de inocência, quando não havia propriedade e tudo pertencia a todos, e ao direito natural de conservação da própria vida. O uso comum das coisas precede genealogicamente o direito de propriedade, nascido da acepção jurídica do homem, seja qual for o seu fundamento (cf. Agamben, 2011, pp. 139 e 161). O argumento é reforçado por Guilherme de Ockham com uma surpreendente defesa da exceção como o estado permanente dos frades. Distinguindo o direito natural de usar do direito positivo de usar, ele dirá que, enquanto o segundo é atribuído com a estabilidade da segurança jurídica, será o primeiro materializado somente nos casos de estado de necessidade. Teríamos para os frades pobres um estado de exceção permanente em prejuízo do direito de propriedade ou mesmo de uso (cf. agamben, 2011, pp. 140-142 e 163). Alguns teóricos franciscanos, como Bonagrazia da Bergamo e Riccardo di Conington, chegaram mesmo a comparar os frades com animais que, precisando, comem os alimentos onde os encontram, em uma espécie de animalização voluntária, enquanto outros, como Ugo de Digne e Bonaventura, comparam os frades a menores de idade, sem capacidade jurídica para contrair direitos (cf. Agamben, 2011, pp. 137-138).

Com relação à diligência de pensar uma forma de vida fora da esfera do direito, justificando a vida sem direito real, é de bom

³ *Altissima povertà* recupera uma passagem de *Profanazioni* dedicada à contenda histórica entre a profanação franciscana do direito de propriedade e a perseguição do papa João XXII (cf. Agamben, *Profanazioni*, pp. 94-95).

alvitre notar que a distinção entre uso de fato e uso de direito, ou ainda, entre posse de fato e posse de direito, não ajuda muito. Embora o direito possa reconhecer como externo a si um fato bruto, a este ponto parece alcançar um argumento interposto por Bonaventura (cf. Agamben, 2011, p. 153), pode a posse de fato gerar consequências jurídicas, na medida em que ingressa no campo de consideração das instituições de direito, tal como a usurpação de um terreno gera o direito de reintegração de posse ou o usucapião de uma casa gera a posse legítima e o direito de propriedade. Por isso, em uma das páginas finais do livro na qual Agamben esboça sua opinião sobre o histórico da contenda franciscana, o filósofo italiano sustentará que, ao invés de aferrarem-se à ideia do *usus facti*, “os franciscanos devem insistir sobre o caráter ‘expropriativo’ da pobreza e sobre a recusa de qualquer *animus possidendi* da parte dos frades menores” (Agamben, 2011, p. 170, grifos do original).

De qualquer maneira, o que revela a abertura de um novo sítio de escavação por Agamben, e penso eu ser esta a maior contribuição de *Altissima povertà* ao seu projeto filosófico em lide, é o avanço sobre a noção de *inoperosidade*. Ele parece querer se dirigir cada vez mais para este fim: conceder maior peso e dar maior inteligibilidade ao conceito que vem preparando já há algum tempo, ainda que suas parcas palavras acerca do tema em meio a numerosos parágrafos propedêuticos demonstrem um gesto tateado. Cito um parágrafo-chave:

O conflito com o direito – ou, antes, a tentativa de desativá-lo e torná-lo inoperante através do uso – se situa sobre o mesmo plano puramente existencial no qual age a inoperosidade do direito e da liturgia. A forma de vida é aquela puramente existencial que deve ser liberada da assinatura no direito e do ofício (Agamben, 2011, p. 167)⁴.

⁴ À esta altura do livro de Agamben, as palavras *liturgia* e *ofício* não significam mais a prática da oração constante, como antes. Elas indicam a administração dos sacramentos pelos clérigos, a institucionalização de uma prerrogativa eclesial, operada pela Igreja Romana no decorrer do período medieval. Para um detalhado exame filológico-filosófico do termo *leitourgia* e de sua evolução paralela ao termo *officium*, tais como conhecidos por Agamben, conferir o recente *Opus Dei: archeologia dell'ufficio*, livro destinado a converter-se no quinto volume da segunda fase de seu projeto filosófico (cf. especialmente pp. 13-37 e pp. 80-101). De acordo com o próprio autor, trata-se de uma pesquisa gêmea à redação de

Intrigante é notar que esta tentativa de se esquivar da captura pelo direito, ou mais precisamente, o desconforto com o direito de propriedade, foi sentido com amargor na segunda modernidade por pensadores tão diferentes entre si, como Jean-Jacques Rousseau, Pierre Joseph Proudhon e Friedrich Nietzsche. Rousseau projeta o seu pensamento no rastro da teoria do pacto social, sem contudo chegar a conclusões idênticas dos seus antecessores. No *Discurso sobre a origem e os fundamentos das desigualdades entre os homens*, a desigualdade quase inofensiva do estado de natureza cresce progressivamente no desenrolar da história humana, até se tornar uma das principais causas do estado de conflito moderno. A ambição crescente pela riqueza e pela propriedade impulsiona a mola da história e guia a civilização ao estado de disputas e guerra – estado esse coroado pela instituição da sociedade civil com o objetivo de assegurar as vantagens de alguns ricos que souberam aproveitar as oportunidades (cf. Rousseau, 1964, pp. 176-178), sendo o Estado a consolidação e a juridicização da desigualdade obtida anteriormente pela esperteza e pela força (cf. Rousseau, 1964, p. 187). É bastante conhecido o parágrafo no qual o filósofo suíço diz que o direito de propriedade surge e é garantido por um ato de violência ilegítimo⁵. A mesma energia se estampa nas diminutas palavras de ordem de Proudhon: *a propriedade é um roubo!* (cf. Proudhon, 2011, p. 21), o que não impede que o pensador anarquista queira também reconstruir a história humana e seu discurso seja elegante⁶. Nietzsche, no seu

Altissima povertà (Agamben, 2011, p. 08), publicada à parte somente por fins estratégicos.

⁵ Rousseau, J. J. *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*, p. 164: “o primeiro que, cercando um terreno, se lembrou de dizer, *isto me pertence*, e encontrou criaturas suficientemente simples para acreditar, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. De quantos crimes, guerras, assassinatos, misérias e horrores, não teria poupado o gênero humano aquele que, desarraigando as estacas ou entulhando o fosso, tivesse gritado aos seus semelhantes: *guardai-vos de escutar este impostor; vós estais perdidos se vos esqueceis que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém*”.

⁶ Proudhon, P. J. *A propriedade é um roubo*, p. 20: “se eu tivesse de responder à seguinte questão: *o que é a escravidão?*, e a respondesse numa única palavra: *é um assassinato*, meu pensamento seria logo compreendido. Eu não teria necessidade

Genealogia da moral, sem tratar diretamente do tema, mas cumprindo com a intenção de percorrer a imensa, longínqua e recôndita região da moral com novas perguntas, com novos olhares (cf. Nietzsche, 1998, prólogo, aforismo 7), debruçando-se sobre a origem da má consciência, aquela guardiã do sentimento de culpa que acomete o homem sempre que se vê confrontado com a moralidade sedimentada pela sociedade organizada, afirma que atos de violência deram origem a toda forma de domínio oficial, estatal⁷.

Intuição similar de Francisco de Assis, antecipando em sete séculos os incômodos de Rousseau, Proudhon e Nietzsche, entre outros, pode ser observada pela leitura de pequenas histórias extraídas dos contos de seus primeiros companheiros, nos quais o simples fato da posse desproporcional de bens constituía esbulho. Para os frades menores, dividir era devolver. Permito-me citar duas delas:

de um longo discurso para mostrar que o poder de tirar ao homem o pensamento, a vontade, a personalidade é um poder de vida e de morte, e que fazer um homem escravo é assassiná-lo. Por que então a esta outra pergunta: *o que é a propriedade?*, não posso eu responder da mesma maneira: *é um roubo*, sem ter a certeza de não ser entendido, embora a segunda proposição não seja senão a primeira transformada?” (grifos meus).

⁷ Nietzsche, F. *Genealogia da moral*, segunda dissertação, aforismo 17: “A inserção de uma população sem normas e sem freios numa forma estável, assim como tivera início com um ato de violência, foi levada a termo somente com atos de violência – que o mais antigo ‘Estado’, em consequência, apareceu como uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável, e assim prosseguiu seu trabalho, até que tal matéria-prima humana e semi-animal ficou não só amassada e maleável, mas também *dotada de uma forma*. Utilizei a palavra ‘Estado’: está claro a que me refiro – algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade”. Em *Humano, demasiado humano*, aforismo 452, Nietzsche diz o seguinte: “quando os socialistas demonstram que a divisão da propriedade, na humanidade de hoje, é consequência de inúmeras injustiças e violências, e *in summa* rejeitam a obrigação para com algo de fundamento tão injusto, ele vêem apenas um aspecto da questão. O passado inteiro da cultura antiga foi construído sobre violência, a escravidão, o embuste, o erro” (em ambos, grifos do original).

No tempo em que Francisco esteve no palácio do bispo de Rieti para cuidar de sua doença dos olhos, foi consultar o médico uma pobrezinha de Maquilone, que tinha a mesma doença que ele. Conversando familiarmente com o seu companheiro, o santo foi se insinuando: *irmão, precisamos devolver o que não é nosso... esta capa, que recebemos emprestada daquela pobrezinha, vamos devolvê-la, porque ela não tem nada em sua bolsa para as despesas* (Tomás De Celano *apud* Francisco De Assis, 2000, pp. 352-353, ligeiramente modificado).

Outro dia, ao retornar de Sena, encontrou no caminho um pobre e disse a seu companheiro: *urge, irmão, cedamos a este pobre o nosso manto que, na verdade, lhe pertence, pois o recebemos de empréstimo, até que encontrássemos alguém mais pobre do que nós*. Mas vendo o companheiro que Francisco tinha grande necessidade daquele manto, opôs-se com insistência a que ele remediasse o outro, esquecendo-se de si mesmo. Ante a recusa do frade, o santo replicou: *não quero ser um ladrão, pois como tais seremos tidos se não cedermos este abrigo a quem tiver mais necessidade dele do que nós*. Dito isso, entregou o manto ao pobre (Frei Leão *apud* Francisco De Assis, 2000, pp. 879-880, ligeiramente modificado).

Que se diga logo desde o início destas considerações finais: o primeiro volume da quarta fase do atual projeto filosófico de Giorgio Agamben tem a intenção genérica de oferecer um aporte teórico que permita a captura da outra face da *vida nua*, uma possível transformação da *biopolítica* em uma nova política. Ao menos, foi assim que o filósofo italiano o imaginava quando explicava ainda o aparecimento de *Stato di eccezione*, em uma entrevista cujo conteúdo era o detalhado esquiteamento de seu projeto filosófico⁸. Àquele *rio da biopolítica* que, tendo emergido impetuosamente à luz do século vinte com os regimes totalitários, corre de modo subterrâneo e contínuo na história dos homens, pode um segundo olhar ser lançado. Em *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, Agamben assim escrevia:

É como se, a partir de um certo ponto, todo evento político decisivo tivesse sempre uma dupla face: os espaços, as liberdades e os direitos que

⁸ Entrevista de 2005 à tradutora argentina Flavia Costa. Publicado entre nós na Revista do Departamento de Psicologia da Universidade Federal Fluminense, vol. 18, nº 01, janeiro a junho de 2006, com tradução de Susana Scramim. Disponível em www.scielo.br, acesso em 21/03/2007.

os indivíduos adquirem no seu conflito com os poderes centrais simultaneamente preparam, a cada vez, uma tácita porém crescente inscrição de suas vidas na ordem estatal, oferecendo assim uma nova e mais temível instância ao poder soberano do qual desejariam liberar-se (Agamben, 2004, p. 127. No original italiano, 2005, pp. 133-134).

Ali, a alternância de duas faces correspondia ao aparecimento da face oculta da *biopolítica*, anuviando a sorridente fisionomia dos indivíduos que adquirem espaços, liberdades e direitos, recordando as permutas entre as máscaras da tragédia e da comédia no teatro grego. Agora, nosso filósofo se permite perquirir se possível será divisar uma terceira face que expresse a transformação da *biopolítica* em uma nova política, que resta construir.

O livro de Agamben termina quase sem aviso, de maneira hesitante e ainda interrogativa. Se os franciscanos, para realizar uma existência fora do direito, abdicaram do direito, se uma relação de inapreensibilidade ou inapropriabilidade com o mundo pode definir uma *forma de vida* ou um *ethos*, resta saber se os modelos de uso e forma de vida servem ao confronto com a condição operativa da ética e da política do Ocidente, ou se a hérnia de tal condição operativa, dado o seu domínio planetário, nos deve fazer debandar para um outro âmbito de análise (cf. Agamben, 2011, pp. 177-178). Antes, contudo, de compartilhar da dúvida do filósofo italiano, o leitor já havia esboçado as suas próprias dúvidas, bem aderentes ao texto, procurando, evidentemente, saná-las a contento. É viável agrupá-las basicamente em três níveis.

Primeiro nível: se a *forma de vida* pode ser pensada fora do contexto monacal. Trata-se de questionar algo mais do que simplesmente saber se um monge pode permanecer um monge mesmo que tenha saído do convívio de sua comunidade monacal⁹. Relevante para a filosofia política será saber se a configuração da *forma de vida* é aplicável em outras áreas. Enquanto em passagem

⁹ Alguns diriam aqui que o que faz o monge é o hábito, não no sentido de indumentária, mas no sentido de modo de ser e de agir: traçando-se por princípios de orientação monásticos, tais como a permanência nos gestos de mansidão e simplicidade, será o homem, inserido em qualquer ambiente, um monge. A ideia de *devotio*, presente no texto de Agamben em *Opus Dei: archeologia dell'ufficio* (pp. 119-120), pode nos auxiliar nesta compreensão.

imediatamente anterior, uma ressalva com escólio em uma observação de Ludwig Wittgenstein, segundo a qual não é possível seguir uma regra em modo privado, conclua pela impossibilidade de uma *forma de vida* separada da vida em comunidade, sendo, portanto, a comunidade pressuposto para a configuração de uma *forma de vida*, uma passagem do miolo de *Altissima povertà* revela um autor de posicionamento visivelmente decidido quanto à possibilidade da configuração da *forma de vida* fora do contexto monacal. Duas frases são suficientes:

Como entender, de fato, esta figura de um viver e de uma vida, que, afirmando-se como forma-de-vida, não se deixa, porém, reconduzir nem ao direito nem à moral, nem a um preceito nem a um conselho, nem a uma virtude nem a uma ciência, nem ao trabalho nem à contemplação e que, todavia, se dá explicitamente como cânone de uma perfeita comunidade? Qualquer que seja a resposta que se dá a esta pergunta, é certo que o paradigma da ação humana que nela está em questão estendeu progressivamente a sua eficácia bem para além do monaquismo e da liturgia eclesiástica em sentido estrito, penetrando na esfera profana e influenciando duravelmente tanto a ética quanto a política ocidental (Agamben, 2011, pp. 80-81).

Devo admitir que não estou seguro se é possível ao leitor acompanhar sem reservas a convicção do filósofo. Pode ser que a *forma de vida* possa ser pensada fora do contexto monacal, embora o livro fique apenas com a convicção e não a ilumine. E pode ser que a *forma de vida* tenha até influenciado, de alguma maneira, a formação de um paradigma da ação humana na ética e na política ocidental. Esta formação, contudo, não é óbvia. Ocorre o contrário, se levarmos em consideração o contraste mais relevante: quando observamos o surgimento das comunidades monásticas e de suas regras, notamos que elas vieram para criar comunhão a um grupo que se agregava pela semelhança do modo de vida, o que destoava da insurgência dos ordenamentos jurídicos conhecidos, vindos com a declarado objetivo de tornar realizável o convívio humano. Mediante a ordenação heterônoma, as regras jurídicas são justificadas pela necessidade de se controlar as primitivas agressões mútuas e garantir a segurança social. As relações entre regra e vida são diferentes nas duas áreas porque o mote que as sustenta também é diferente.

Segundo nível: se a *forma de vida* serve de paradigma. Em outra obra, *Signatura rerum*, na qual pretende Agamben explicar o seu método de trabalho, ele havia diferenciado paradigma de exemplo, definindo o paradigma como um modo de conhecimento analógico que, neutralizando a dicotomia entre o geral e o particular, se move da singularidade à singularidade. Exorquindo a função normal do exemplo, o paradigma atinge um caráter ontológico universal e redundante exequível tornar inteligíveis várias séries de fenômenos (cf. Agamben, 2008, pp. 32-34). Por duas vezes, em *Altissima povertà*, o filósofo insinua que o exemplo franciscano de configuração da *forma de vida* seria mais que propriamente um mero exemplo (cf. Agamben, 2011, pp. 120 e 130) e a passagem citada anteriormente deixa claro que estamos diante de um paradigma da ação humana.

Podemos conceder que a *forma de vida* seja um paradigma, embora a série de fenômenos que poderiam ser explicados por ele não seja dada pelo filósofo. Seria preciso, no entanto, procurar por estes fenômenos, mostrar como a *forma de vida* explica distintas singularidades pela comunicação de um caráter ontológico comum que os atravesse universalmente.

Terceiro nível: se a relação entre *forma de vida* e direito nos impulsiona no avanço sobre a noção de *inoperosidade*. Em outras duas obras, *Il regno e la gloria* e *Nudità*, Agamben havia se aproximado do que compreende pela expressão, fazendo perseverar a tarefa de tornar inoperosos os dispositivos de poder (cf. Nascimento, 2011, pp. 81-93). Agora, como visto anteriormente, o filósofo previne a possibilidade de vermos a pura existencialidade da *forma de vida* ser liberada do domínio do direito. O paradigma da *forma de vida* teria então o condão de permitir uma existência que conseguisse, de alguma maneira, desativar ou desarticular os dispositivos que a atraem para a sua trama e confinamento.

Embora a querela não tenha sido inteiramente decidida a favor dos franciscanos, nosso pensamento pode ser mobilizado pela possibilidade do mero uso de fato das coisas, tornando inoperoso o direito à propriedade, seguramente um dos mais fortes elementos mediadores das relações de poder na era do mercado livre. Duvidoso, porém, é o impacto que qualquer pensamento neste âmbito possa suscitar em um mundo no qual as forças econômicas

fundadas em uma economia de mercado são cada vez mais universais e incontestáveis. Mesmo práticas alternativas recentes, concebidas para funcionarem à margem do sistema financeiro, como aquelas em que o recurso ao dinheiro foi abolido, parecem funcionar apoiadas no direito à propriedade. Mesmo os discursos baseados na função social da propriedade, que auxiliam na defesa da desapropriação e da reforma agrária, não ousam ir mais longe. Aguardamos com alguma impaciência os elementos que nos permitirão vislumbrar como a desativação dos dispositivos de poder é materializável. As pistas dadas pelo filósofo italiano são ainda pouco concludentes. Tudo indica que outro volume do seu projeto filosófico voltará à carga. Não me surpreenderia, entretanto, se o encargo seja deixado em testamento como tarefa nossa.

Referências

- AGAMBEN, G. *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, Torino: Piccola Biblioteca Einaudi, 2005. [*Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, tradução de Henrique Burigo, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004].
- AGAMBEN, G. *Profanazioni*, Roma: Nottetempo, 2005.
- AGAMBEN, G. *Il regno e la gloria: per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Vicenza: Neri Pozza, 2007.
- AGAMBEN, G. *Signatura rerum: sul metodo*, Torino: Bollati Boringhieri, 2008.
- AGAMBEN, G. *Nudità*, Roma: Nottetempo, 2009.
- AGAMBEN, G. *Altissima povertà: regole monastiche e forma di vita*, Vicenza: Neri Pozza, 2011.
- AGAMBEN, G. *Opus Dei: archeologia dell'ufficio*, Torino: Bollati Boringhieri, 2012.
- ARENDDT, H. *Entre o passado e o futuro*, tradução de Mauro W. Barbosa, São Paulo: Perspectiva, 2009.

- ASSIS, F. *Escritos e biografias de São Francisco de Assis: crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*, Petrópolis: Vozes, 2000.
- NASCIMENTO, D. A. *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*, São Paulo: LiberArs, 2012.
- NASCIMENTO, D. A. *Do conceito de inoperosidade no recente vulto de Giorgio Agamben*, Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP), v. 17, São Paulo, 2011, pp. 79-101.
- NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*, tradução de Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- NIETZSCHE, F. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*, tradução de Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, tradução de Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*, tradução de Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- PLATÃO. *Mênon, Banquete, Fedro* in *Diálogos I*, tradução de Jorge Paleikat, Rio de Janeiro: Ediouro, 1999.
- PLATÃO. *A república*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- PLATÃO. *O político* in *Diálogos*, série *Os pensadores*, tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa, São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- PLATÃO. *As leis*, tradução de Edson Bini, Bauru: EDIPRO, 1999.
- PROUDHON, P. J. *A propriedade é um roubo e outros escritos anarquistas*, tradução de Suely Bastos, Porto Alegre: L&PM, 2011.
- ROUSSEAU, J. J. *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes* in *Ouvres complètes III*, Paris: Gallimard, 1964.

