

**Por que viver entre hifens? A relação entre regra e vida na filosofia de Giorgio
Agamben**

Why does live among hyphens? The relation between rule and life in Giorgio Agamben's
philosophy

William Costa Filho

Doutorando em Filosofia na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS)

william_19costa@hotmail.com

<http://lattes.cnpq.br/4515309296660789>

Resumo

Neste ensaio filosófico, pretendemos analisar o conceito de forma-de-vida na obra de Giorgio Agamben. *Forma-de-vida* é um dos conceitos mais desenvolvidos pelo autor, sobretudo, em suas últimas obras e, também, um dos pontos de discussão mais fecundos para se compreender a proposta de Agamben no delineamento de uma ética pautada no viver. A despeito de muitas hipóteses que se construíram em derredor da tese de Agamben, pretendemos sustentar nosso argumento de que *forma-de-vida* é um conceito entrecruzado, na teoria e na prática, de um entrecruzamento da política, da ética, da linguagem e da ontologia. A questão de fundo que orienta nosso fio condutor pode ser lançada da seguinte maneira: por que viver entre hifens? Ou expondo de outro modo: por que o conceito de forma-de-vida pressupõe hifens impressos em seu termo? Discorreremos em torno dessa questão-eixo em dois momentos; primeiramente, apresentamos o cruzamento dos pensamentos gerais de Foucault e Agamben sobre a vida e o enlace político desenvolvido sobre ela. Em seguida, voltamo-nos ao exame genealógico do conceito de forma-de-vida e de sua importância no contexto da filosofia de Agamben.

Palavras-chave: Agamben. Ética. Filosofia. Forma-de-vida.



Abstract

We intend in this essay analyze the Agamben's concept of form-of-life. Form-of-life is one of most concepts developed by his thinker, mainly, in his latest works and also one of the fruitful point discussion to understand Agamben's proposal of an ethic based on living. Despite of many hypotheses that have been proposed around Agamben's thesis, we intend to support our argument that form-of-life is a concept intertwined in theory and practice of a cross-over of politics, ethics, language and ontology. The fundamental question that guides us can be formulated in this way: why live between hyphens? Or put it in another way: why does the concept of form-of-life presuppose hyphens imprinted on its term? We discuss this question in two ways; first, we show up the intersection in Foucault and Agamben's thoughts on life and the political connection developed on it. Then, we turn into the genealogical examination of the form-of-life and its importance inside the Agamben's context.

Keywords: Agamben. Ethic. Philosophy. Form-of-life.

1. Introdução

Viver entre hifens pode, acaso estejamos no campo da ética ou da política, denotar a um sentido estranho. Estranho porque, em tese, hifens são símbolos de linguagem e a vida, um efeito natural. Mas, no contexto da ética e da política, o diapasão introduzido pelos símbolos, ou melhor, pela própria linguagem, parece conduzir o debate exatamente para uma tentativa convergente de colocar, em um mesmo plano, os cortejos de cada uma dessas áreas. Surge a partir disso a questão que dá título ao nosso texto, aliás, surge um problema que ultrapassa a ordem semântica da linguagem, mas por ela e em sua tensão mais profunda permite-nos lançar a seguinte interrogação: por que e para que viver entre hifens?

Viver entre hifens é uma provocação para pensarmos o conceito de *forma-de-vida* de Giorgio Agamben e sobre ele ou por ele extrair a razão pela qual a vida tem sua forma garantida pela explícita inscrição dos hifens na linguagem e pelo implícito uso da ontologia sobre a política e sobre a ética. A vida cujo viver está ligado à forma é uma forma vivente de onde extrai-se, da ontologia da própria condição humana, uma vida inseparável daquilo que abre no mundo para em si mesma constituir na imanência. Hifens são, assim, inscrições linguísticas da vida em sua forma vivente, na qual assinalam o teor do viver a partir da regra da qual ela mesma



pressupõe como princípio e como tensão para ser regradada, sem, no entanto, ser capturada pelo exercício por esse mecanismo.

Pretendemos, diante desse exposto, investigar o conceito de *forma-de-vida*, buscando analisar o problema segundo o qual a vida teria de ser vivida entre hifens. Construimos nossa hipótese a partir da genealogia desenvolvida por Agamben e, de modo geral, tendemos a afirmar que o conceito de *forma-de-vida* é contundente ao reunir, na imanência do viver, os planos da linguagem, da ontologia, da ética e da política. Para cumprir nossa investigação, este trabalho organiza-se em dois momentos: primeiramente, voltamo-nos à demarcação geral feita por Agamben e suas contextualizações com Foucault sobre a política e a vida; em seguida, percorremos o fio genealógico do pensador italiano acerca da relação entre vida e regra, mostrando a hipótese de como é possível viver para além dos dispositivos de poder, desde que resgatada e meditada a experiência da forma-de-vida.

2. A vida como objeto (bio)político

No universo filosófico de Agamben, forma de vida e forma-de-vida são categorias conceituais completamente distintas. A primeira, expressa sobretudo pela articulação solta entre dois substantivos e uma preposição, faz ressoar a marca de uma vida que assume, em algum momento, uma forma sobre si. Sem uma forma, mas podendo assumir alguma ou até mesmo nenhuma, a vida ocupa uma dimensão imanente que não se constitui a partir de uma existência própria ligada a ela. Forma de vida implica, assim sendo, a uma forma imanente ocupada pela vida, mas inapropriável por ela. O hiato entre os substantivos permanece vazio e passível da separação da forma que a constitui na temporalidade. Forma de vida é um imperativo construído a partir da disposição natural da vida como um preposto constantemente alimentado por uma ótica que a enquadra dentro de categorias estritas (social, política, biológica, cultural, etc.). Nos cursos de Michel Foucault, a dimensão dos dispositivos de poder aposta na envergadura da vida para compor em derredor dela uma forma precisa do viver: o biopoder (FOUCAULT, 2008, p.4-5). Entendendo o biopoder como um conjunto de tecnologias de poder disposto a capturar a vida em seus diversos campos, Foucault nos leva à reflexão de



que a chegada do século XVII desemborca numa dinâmica securitária permeada de contrastes oriundos dos dispositivos disciplinares e das estratégias de docilizar os corpos dos indivíduos. Soma-se a isso, entre os séculos XVIII e XIX, os contornos produzidos na esfera capitalista, que assumem como pressupostos a inversão legítima das aquisições e do consumo, sobre as (des)subjetividades individuais (LAZZARATO, 2014, p. 31).

A forma de vida dócil e subordinada, que fomentou a construção da sociedade disciplinar, concedeu espaço, na razão do biopoder, às investidas do controle, minando por dentro a condição de toda e qualquer individuação em detrimento das populações e, no tocante a isso, deferiu a tese da segurança como o motor de garantia da vida populacional. Envolta por uma medicina social, a população constituiu-se, assim, como o alvo preciso do biopoder e para geri-la aquele comando apostou na complexidade e profundidade dos dispositivos de poder, que, mais do que nunca, preencheram a atmosfera social com uma fusão entre o biológico e o político¹. Na leitura metódica de Foucault, a vida pós-século XVII é uma concepção atomizada pela biologia das populações e pelos controles estatísticos que legitimam ações de políticas públicas e privadas a propósito de uma vida normal. A vida normal é a vida normatizada socialmente sob os parâmetros de uma norma sem deixar de sê-la normalizada por uma métrica governamental. O que define a forma de vida na era do biopoder é estritamente a métrica aceitável ou rejeitável da norma. Loucos, doentes, deficientes, portadores de transtornos, todos estão suscetíveis ao controle da medicina comunitária a partir de uma norma de segurança, na medida em que extrapolam o padrão estatístico aceitável para a convivência social (FOUCAULT, 2002, p. 56). Sem essa métrica que regula para aceitar um número de casos dentro do limite esperado e desejado, os dispositivos biopolíticos dos quais pressupõe o biopoder não alvejam a vida. Na ótica dos dispositivos biopolíticos, a vida carece de uma ignomínia para ser coibida indistintamente entre a esfera pública e privada, como também carece de parâmetros regulatórios para abalizar suas ações mais explícitas e mais íntimas. Não há absolutamente nada que não possa ser submetido à apreciação do biopoder e a sua bio-

¹ É válida a citação de uma passagem na qual Foucault faz ressaltos importantes: “Minha hipótese é que com o capitalismo não se deu a passagem de uma medicina coletiva para uma medicina privada, mas justamente o contrário; que o capitalismo, desenvolvendo-se em fins do século XVIII e início do século XIX, socializou um primeiro objeto que foi o corpo enquanto força de produção, força de trabalho. O controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade bio-política. A medicina é uma estratégia bio-política”. (FOUCAULT, 1979-1980).



regulação, posto que tudo o que se constitui opera a partir de uma forma pré-estabelecida. Se podemos diagramar uma forma de vida na esfera do biopoder capitalista, não podemos deixar de afirmar que ela tem a anatomia quimérica de uma vida metrificada por imperativos reguladores que constituem e mantêm os modos de existência da própria vida como capitais produtivos e como mercadorias objetivas assumidas enquanto formas de exploração.

O contexto ácido das reflexões de Foucault é partilhado por Giorgio Agamben. Mas a despeito de um diagnóstico que se assemelha ao de Foucault e que o completa a partir de uma genealogia das fontes greco-romanas da vida e do paradoxo da exceção, Agamben insiste na necessidade de repensarmos linhas de fuga ao contexto de enervação do biopoder e da soberania. A grande dificuldade de refletir isso junto e a partir de Agamben advém das teses pelas quais o próprio pensador alinhava no interior de suas obras, compondo uma duplicidade de tecidos de poder responsáveis por administrar a vida. Isso ocorre em função da dificuldade que o pensador italiano acresce ao pensamento de Foucault: se, antes, pensar a vida dependia do enfrentamento do paradigma governamental do biopoder, agora encontramos-nos numa teia mais complexa, na medida em que precisamos enfrentar, também, a força do poder soberano. Enquanto o biopoder aprisiona a vida num coágulo de normalidade estatístico, o poder soberano sufoca-a por meio da extração jurídica de seus recursos naturais e políticos. Sob uma condição paradoxal, a soberania aposta na relação técnica entre a vida natural (*zoé*) e a vida qualificada (*bíos*), criando espaços de intersecção entre elas para que uma forma de vida insacrificável, porém matável, possa ser projetada no limiar entre a *zoé* e a *bíos* (AGAMBEN, 1993, p. 126). A vida da qual trata Agamben é a vida nua, vida que foi reduzida ao estatuto da indisposição da lei e se encontra numa zona indiscernível em que natureza e política se indeterminam para ser exercida a força ou a violência soberana. Desprovida do estatuto jurídico que lhe contextualiza no tecido político, a vida nua é abandonada pela proteção soberana em razão de sê-la um perigo à ordem social, e é vida excedida na natureza, ao passo em que não é apenas parte de uma espécie de animais ou plantas. A forma de vida no correlato da exceção soberana é a vida abandonada pela proteção jurídica enquanto uma vida bandida. Aquém da esfera jurídica e além da esfera natural, a vida nua expõe a figura da vida sob a tensão da ameaça: a vida bandida que ameaça a ordem social e compromete a segurança de todos deve ser excedida para a margem da proteção normativa.

3. Forma de vida ou Forma-de-vida?

Se a forma de vida encontra nessa penumbra um movimento interno que conecta os dispositivos biopolíticos de Foucault ao poder soberano de Agamben, é precisamente nessa interlocução que devemos observar entrecruzamentos possíveis para (re)pensar a vida para além da condição de sê-la administrada e capturada. Defronte a esse paradoxo político, isto é, a esse paradigma que se renova moldando a vida a partir de sua proteção sob a captura e do direito a partir da violência, recuar até a inflexão sobre a forma-de-vida pode nos apresentar algumas linhas de fuga para esse contexto. Em *Mezzi senza fine*, Agamben define a forma-de-vida como sendo “uma vida que jamais pode ser separada da sua forma, uma vida na qual jamais é possível isolar alguma coisa como uma vida nua” (AGAMBEN, 1996, p. 11). Divergindo da assinatura da forma de vida, que endossa a forma contingente de uma vida que pode ser tomada de assalto pelo poder, a forma-de-vida consiste em expor, sem abdicar de sua contingencialidade, o modo de viver como sendo aquele próprio do ato de viver. Viver a partir de seu próprio modo, isto é, experimentar a vida é compreendê-la como sendo-a aglutinada de um ato puro, do puro viver.

Em *Altissima Povertà* (2011), a genealogia do conceito de forma-de-vida regride até as comunidades monásticas para encontrar as primeiras aparições nas quais a vida aparece indissociável de sua forma. A partir do exame do modo de vida dos monges, Agamben chegou à conclusão inicial de que havia entre eles relações fecundas que possibilitavam a articulação entre seus modos de vida e a própria vida. A regra ou modo de vida mais antigo, o *habitatio*, indicava ao mesmo tempo um simples fato, uma virtude e uma condição espiritual (AGAMBEN, 2011, p. 24). No contexto da vida monástica, o *habitus* informava sobre o modo de ser ou agir e denunciava, sobretudo, ao modo de se vestir. Para Agamben, os desdobramentos do emprego do hábito na vida monástica expõem, com evidência, um nexo de *morum formula* (exemplo de um modo de vida). O cultivo da vida comunitária, solitária, as vestimentas e o modo de ser e agir expressavam para os monges a compartilha de um forma-de-vida específica.

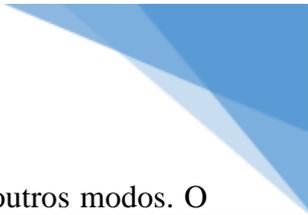
O ofício exaustivo, de onde procediam tanto a liturgia quanto os afazeres básicos, produzia, de um lado, um modo de vida peculiar, mas, do outro, um nexo exato sobre as práticas dos monges. Devotos ao ato da fé, o ofício monasterial dispunha da oração incessante e incansável como o mecanismo regular da vida. A regra que se fazia presente importava de suas



próprias práticas, do hábito, as dogmáticas para a ocupação e para o ofício. Estranho seria não observar como e até onde a regra monástica podia adentrar, já que era consolidada apenas sobre um sistema ético, e não jurídico. A despeito disso, o caminho que trilha Agamben nos permite compreender que os monges internalizavam a regra de vida de modo consciente e de bom grado, como um estribo para a experiência da fé a partir da regra, ou melhor, da vida regrada.

A *regula vitae* que, ao mesmo tempo, é o princípio, mas também a exposição do modo pelo qual a vida não pode ser separada de sua forma, coloca em questão exatamente a disposição ética do humano na experiência de sua vida. A regra teológica dos monges, que, por vezes, delimita suas formas de conduta, é muito menos um teorema formal, do que, por vezes, pode parecer sê-la. Isso por que não há uma constrição na *regula vital* como um imperativo categórico *a priori*, mas, em sentido contrário, há uma postulação de que a regra que se tem presente é o modo do exercício da vida em sua forma vivente (*forma vivendi*) (AGAMBEN, 2011, p. 111). Regra e vida constituem os paroxismos necessários para o enlace da forma-de-vida, posto que ela só existe na vivência explícita de um modo instituído de uma regra que lhe é inerente. Como ressalta Castor Ruiz (2018, p. 212), “a *regula vitae* representa uma forma-de-vida que pretendia atingir o máximo de coerência entre a ação e a consciência subjetiva”, de maneira que com esse efeito produz-se subjetividades livres e inerentes ao ato de viver. A ação da vida a partir de uma regra emparelhada a ela cria na dimensão da responsabilidade a feição ética da vivência. Movidos por tensões agonísticas, os sujeitos vivem a *regula vitae* e condicionam suas ações, ao mesmo tempo, pelo caráter trópico da regra e pela responsabilidade ética provida em torno de seu ofício vital.

O paradoxo da vida, no sentido em que nos emprega Agamben, é tão somente caracterizado pelo ofício da forma-de-vida escolhida como *regula vitae*. A despeito disso, o ponto limiar que é preciso olhar desconfiadamente pode ser formulado da seguinte maneira: como seria possível viver uma forma-de-vida sem ferir outras formas-de-vida? A resposta para essa questão pode ser respondida dentro de alguns apontamentos: primeiramente, a forma-de-vida não tem o intuito de se colocar em tensão negativa com outras formas-de-vida. Ou seja, as regras que orientam o modo específico de uma vida não são princípios exteriores passíveis de serem tomados para metrificicar outras formas-de-vida. Cada vida que se manifesta através de uma *regula vitae* contempla seu próprio esforço, mas deve respeitar os demais modos de vida. Trata-se verdadeiramente de um exercício agônico entre o sujeito e os demais sujeitos, entre a



subjetividade regrada de um modo de vida e as subjetividades regradas por outros modos. O limiar entre as formas-de-vida é exatamente determinado pela transversalidade do conceito de responsabilidade, que surge como um princípio análogo ao modo de viver, mas também como princípio ético do limite para o exercício de seu ato; em seguida, poderíamos apresentar que implicitamente está condicionado o sentido pelo qual a vida coexiste em uma atmosfera com outras vidas. Essa coexistência mútua argumenta em prol do limite da forma-de-vida. Quando um modo de viver ultrapassa sua própria condição e necessita avançar sobre outras formas de existência, então o princípio regente da *regula vitae* dissolve-se em função de uma regra que não é própria do viver, mas próprio de uma forma de vida que se pauta no viver do outro. Vida e modo se compõem dentro do universo da responsabilidade e assumem o limite de si como o limite de sua forma-de-vida.

Essas questões se posicionam na efervescência do debate de Agamben sobre a dimensão crítica da *regula vitae*. Tomando a vida a partir daquilo que lhe é inerente, isto é, da forma intrínseca ao próprio ato de viver, as pesquisas de Agamben nos abrem espaço para concluir que a forma-de-vida dos monges operam na dimensão de uma liturgia oficial. O ofício (*officium*) desenvolvido análogo ao modo de vida dos monges produzia uma relação capilar em que se buscavam a congruência subjetiva dos homens e de suas ações (AGAMBEN, 2011, p. 143). Por meio do ofício, a vida e a regra tornavam-se indissociáveis a ponto de serem identificadas como uma forma vivente. Basicamente, esse modelo instituído pelos cenóbios e fortemente difundido por Francisco de Assis avança sob o contexto discursivo da vida ética. A ética é a disposição prática da *regula vitae* em exercício pelo *officium*, de modo a sê-la uma prática a partir do contexto das subjetividades imanentes (CHIESA, 2009, p. 112-115).

Quando extraímos o sentido linguístico da *regula vitae*, buscando avaliar sua perspectiva dentro do contexto da imanência e, portanto, capturar o ponto de enervação das práticas monásticas, observa-se que, ao fundo, o exercício da forma-de-vida é tomado por um exercício dialético. Vive-se a regra assim como vive-se a própria vida. Essa dialética da qual trata Agamben em seu texto *L'immanenza assoluta* (2005), prefigura o sentido imanente da vida em seu contexto próprio de ser, e não de estar, vivente. O emprego dos hifens, utilizados de modo proposital, mas não instrumental, diz-nos Agamben, “une só na medida em que distingue e vice-versa” (AGAMBEN, 2005), posto que, como nos indica Murray:



(...) Forma-de-vida está (sendo utilizada) em oposição às formas de vida que capturam a vida. Vale a pena observar aqui as diferenças linguísticas entre formas e forma, e a importância dos hifens no termo discutido. Formas de vida descrevem os diversos modos com os quais os dispositivos de poder trabalham para definir e controlar a vida. A pluralidade é importante porque identifica os modos segundo os quais a vida é fraturada e controlada pelo poder soberano. Forma-de-vida é, assim, uma vida singular que emergirá uma vez que a fratura da vida tornar-se inoperante. É importante (notar) que Agamben só identifica essa forma-de-vida em oposição à captura da vida nua a e, portanto, sem que exista qualquer qualidade pressuposta² (MURRAY, 2011, p. 72 – tradução nossa).

Se tomarmos como fio condutor a nota de Murray, percebemos que a genealogia da forma-de-vida que Agamben desenvolve tem sobretudo o interesse contextual de colocar a evidência história da *regula vitae* dos monges como um problema filosófico. Os nexos de sua pesquisa abriram caminho e mostraram no limiar dos conceitos filosófico e da historicidade dos fatos que a problemática da vida permanece em tensão naquilo que, embora imerso pelas ambivalências do poder, pode resistir em si, como uma forma-de-vida.

Em todo caso, o essencial a se compreender nessa reflexão de Agamben é a dimensão segundo a qual a forma-de-vida está sorvida de uma tentativa de encontrar-se na contramão dos dispositivos de poder em relação à captura promovida por eles e de suas práticas de governamentalidade. Entendendo assim a forma-de-vida e pensando-a por meio da tensão que lhe é própria, as pesquisas de Agamben recortam, ao mesmo tempo, o passado grego com sua cesura entre *bíos* e *zoé* e, além dessa fratura que desconhecia a forma-de-vida em seu sentido próprio, transcorre até as fontes medievais para extrair delas o ofício inerente à *regula vitae*.

A adversidade histórica, no entanto, é também um fato a ser evidenciado nesse contexto. Isso porque o paradigma da *regula vitae* e da forma-de-vida transcorre a um cenário outro a

² Para conferência com o original: “So form-of-life is in opposition to those forms of life that work to capture *zoé*. It is worth noting here the linguistic differences between the forms and form, and the importance of the hyphens in the term under discussion. Forms of life describe the various ways in which the apparatuses of power work to define and control life. The plurality is importante as it identifies the ways in which life is fractured and controlled by sovereign power. Form-of-life is, then, a singular life that will emerge once the fracturing of life has been rendered inoperative. It is important that Agamben only identifies this form-of-life in opposition to the capturing of naked life and therefore without it being given any presupposed qualities” (MURRAY, 2011, p. 72).



partir das controvérsias entre Cipriano e Stefano e, depois, entre Agostinho e os donatistas (AGAMBEN, 2012, p. 61). Em torno da problemática sacramental e das necessidades técnicas e formais que deveriam ter os ministros condutores da palavra de Deus, o debate cristão produziu um abcesso nas fontes internas das primeiras formas litúrgicas. O ofício monasterial deveria ser revisitado com o intuito de tensioná-lo sob a ótica do ministério sacramental, isto é, dentro de limites essenciais para que a forma-de-vida dos ministros de Deus não compromettesse o sacramento divino. A preocupação com o efeito e com a eficácia do sacramento encontrou dentro do exercício das formas-de-vida uma recusa dialética. Ou seja, para não comprometer a efetividade da consagração divina, então a vida singularizada em sua forma deveria executar uma cesura interna a ela. Se o ofício sagrado era uma *regula vitae* e essa *regula* era um ofício divino, então, para salvaguardar o ofício e sua sacramentalização, seria necessário constituir limites para a vida dos ministros divinos. A saída para essa dicotomia foi a extensão do sentido do ofício (*officium*) da forma-de-vida para o ofício como ato sacramental. Tornar o ofício ato do sacramento foi, segundo Agamben, a maneira instrumental de formalizar a cesura entre a regra e a vida.

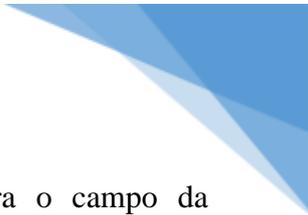
Gostaríamos de chamar atenção exatamente para esse movimento. Sem nos ater nas minúcias evidenciadas por Agamben em sua *Altissima Povertà* e em seu *Opus Dei*, é importante percorrer algumas questões sobre o debate que se contextualiza a partir do deslocamento do ofício. No capítulo *Genealogia dell'ufficio* de *Opus Dei*, ao recompor o debate sobre o conceito de ofício, Agamben explora os elos presentes nesse termo: se, por um lado, a forma-de-vida dos monges pautava-se na pobreza com Francisco de Assis, por outro, na espinha dorsal de todo o problema que se descortina com a teologia do sacerdócio, o ofício é levado ao limiar do efeito (HUNTER, 2017, p. 146). Ora, como assinalamos anteriormente, para salvaguardar o efeito da bênção espiritual, os padres cristãos tiveram de afirmar um paradoxo circular entre a ação humana e a ética. Para pensar esse contexto, Agamben nos sugere que a solução teológica pressupôs a cisão em dois elementos da ação: o *ministerium* (ou o ofício em sentido estrito) e o *effectus* (AGAMBEN, 2012, p. 191). Enquanto o ministério define o ser e a ação instrumental do sacerdote, o efeito diz respeito ao correto cumprimento da função sacerdotal. A relação paradoxal dessa estrutura é determinada por meio do vínculo intrínseco que se constitui entre a realização do efeito divino determinado pelo ministério humano e esse pelo efeito divino.



Deus e o homem operam articuladamente sob o ministério da praxe e sob o paradigma da ontologia do efeito. O ministro, que encarna no homem a figura exata do rito divino, produz o ato, mas deixa com que seu efeito seja contextualizado sob a ação de Cristo. Os ministros humanos proferem as ações e Cristo assegura seus efeitos. Cristo, por sua vez, instrumentaliza o rito sob o ministério humano e assume para si a responsabilidade do efeito. O elo que se desenvolve entre homem e cristo, praxe e ontologia, ministro e efeito rompe com o ofício enquanto meio da forma-de-vida e, agora, passa a se ocupar como uma burocracia ministerial.

Embora esse nexos funcione muito bem para a liturgia cristã, ele produz uma tensão filosófica aguda no interior desse debate. Isso porque, primeiro, o influxo do ofício como paradigma da ação do sacerdote transformou o debate do ser, e, portanto, do modo do ser enquanto forma-de-vida, em dever-ser. Conforme Agamben (2012, p. 202), “o sacerdote deve realizar seu ofício enquanto é sacerdote e é sacerdote enquanto realiza seu ofício. O ser prescreve a ação, mas a ação define integralmente o ser: isso e não outra coisa significa ‘dever-ser’”. Em segundo, quando o sacerdote passa a se volver a partir da prescrição de sua ação, tão logo se distancia o *officium* cristão original para legar à ética essa nova forma de conduta imperativa. O ‘dever-ser’, que surge proeminentemente no século XVII e que faz dos teóricos desse e dos séculos posteriores pensadores críticos da fundamentação ética do dever, faz notar a partir desse momento uma tensão no campo da ação. Ou seja, o paradigma da ontologia do ofício, da forma-de-vida enquanto problemática do ser, transcorre ao horizonte da ação e de seu correlato oficial. Não é mais a vida que importa, mas a ação praticada por ela no campo do dever, do ofício da burocracia ministerial.

É oportuno observar como esse paradigma se intercruza com as fontes polissêmicas escritas no início de nosso texto. O mote da discussão permeado anteriormente, que, sob um movimento duplo, buscou articular as análises de Foucault e Agamben, nos permite observar como o paradigma do ofício como categoria conceitual do campo prático tornou-se o alvo das práticas governamentais, do biopoder e do poder soberano. O deslocamento do ofício para o campo da ação possibilitou a incisão aguda das práticas institucionais. A aplicação da disciplina, como nota Foucault, convergiu a “um modo de ação sobre a ação dos outros” (FOUCAULT, 1995, p. 244), de maneira que para tornar os corpos “dóceis” e úteis, foi preciso reinvestir na razão de Estado dentro da lógica da disciplina. O que percebemos ulterior a essa discussão é a convergência daquilo que Agamben observa com essa diagnose foucaultiana. O



paradigma do ofício enquanto componente da *regula vitae* migrou para o campo da institucionalização, possibilitando-nos ter uma visão de como as relações da teologia sacramental foram incorporadas na burocracia ministerial do governo e das práticas soberanas.

Com o axioma do dever-ser presente na burocracia política e governamental, a vida passou a ser matizada sob códigos rígidos. Esses códigos, que surgiram de modo transversal principalmente na esfera jurídica, irromperam sob o crivo do biopoder soberano e sob a governamentalização biopolítica. A vida oficial, ou melhor, o ofício de viver a vida perdeu, no domínio político, a sua condição primeira de ser existência ontológica e ética. Ao tornar-se insumo biológico e ser totalmente inscrita como recurso objetivo e necessário, ela se aproximou da regra a partir de uma institucionalização externa e, depois, normatizadora e coercitiva. O jogo intermitente entre regra e vida, jogo esse responsável por constituir a forma-de-vida, foi totalmente fragmentado. Não mais pela tensão constituinte entre regra e esfera vivente, a vida tornou-se um emblema sólido constituído de elementos orgânicos (saúde física e mental, idade, natalidade, mortandade, etc.) potentes de captura e modulação por parte do poder soberano e governamental.

As instituições, nesse sentido, assumiram o engodo da administração da vida, passando sobre ela a regular e a controlar tudo aquilo considerado como essencial ao sistema político. Para cumprir esse fito, o elo interno entre vida e regra foi abnegado a partir da exteriorização categórica do dever-ser institucional. Para viver, o modo e os parâmetros de vida passaram a ser abalizados pela rede de dispositivos institucionais, perpassando esses desde o nascimento até a mortalidade e concentrando-se na disciplina e no controle por meio de escolas, hospitais, igrejas, policiamentos, etc. Cada instituição, em sua prática empregou a importância de se ter “cada indivíduo no seu lugar; e em cada lugar, um indivíduo” (FOUCAULT, 2002, p. 123), constituindo dimensões específicas para a vida humana. Para tornar-se regrada aos olhos institucionais, a vida foi sequencialmente alvejada por dispositivos de vigília, de normalização e de controle, sendo esses os mecanismos externos que, atualmente, demarcam o dever-ser da ação e do pensamento sobre a própria vida.

A esse ponto, a vida foi institucionalizada sobretudo no corpo do Estado. Ao passar por uma estatização do biológico (FOUCAULT, 1976, p. 285), isto é, da demarcação da vida biológica como insumo político, as instituições tenderam ao limiar da disciplina e do controle



sobre ela. Na figura das instituições, cada dispositivo de poder capilarizou a anatomia vital, suscitando a governamentalização máxima do corpo, da mente, dos desejos, emoções, intenções, etc. Sob o crivo da biopolítica governamental, todo aspecto vital transformou-se em insumo primordial para a ótica biológica do sistema político.

Para completar esse paradigma, podemos compreender esse giro estratégico à luz da heteronomia, da universalidade e da decisão soberana. Em um contexto geral, a heteronomia positiva advém com o intuito de normatizar a vida dentro de parâmetros jurídicos universais *a priori*. O que fazem tanto a norma quanto a lei é condicionar e diluir as formas-de-vida em um contexto jurídico, buscando no formalismo normativo uma única possibilidade de existência universal: a forma de vida. A universalidade aflui ao princípio da heteronomia e desconsidera a autonomia subjetiva, ou melhor, a subjuga em detrimento da normatividade formal. Externa aos sujeitos, a lei rege no limiar da vida e de sua forma, e, com isso, faz da forma-de-vida forma de vida. O elo entre a heteronomia e a universalidade, no entanto, não consegue ofuscar a decisão, que permanece enquanto categoria da soberania. A soberania permanece inscrita na anomia da lei, ou seja, ela se mostra com maior eficácia quando a decisão se faz presente num contexto em que as leis podem e devem ser suspensas. “Soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção” (SCHMITT, 1988, p. 15), escreve Schmitt e reproduz Agamben (2003, p. 51) em seu *Stato di eccezione*. No ponto oculto da heteronomia universal impera a soberania. A soberania surge como força externa ao poder normativo, mas emerge no interior deste para produzir efeito àquele. A decisão soberana pauta-se exatamente no núcleo da vida, ou melhor, na força vivente dessa e, por isso, faz do limiar entre a *Bíos* e a *Zoé* a marca da expressão radical de seu poder. Ora, mas o critério importante a ser observado nessa tríade (heteronomia, universalidade e decisão) consiste na captura da forma-de-vida. Em ambos os lados, seja no plano do direito normativo ou no plano da anomia, a figura que está em constante enervação é a vida e a potência destrutiva das instâncias governamentais para separá-la de sua forma oficial. A todo modo, o que esse nó nos revela é uma condição paradoxal na qual o ofício rege o direito e este, a vida, mas acima ou abaixo de todos rege a decisão.

Essa prática implacável, deslocada da teologia sacramental para a burocracia ministerial do governo, gera diástases contundentes no domínio da ética e da política contemporâneas. No primeiro momento, sob o domínio da ética, a cesura entre o ofício e o efeito do sacerdócio constitui o matiz preciso para o domínio da ação sobre a ontologia. Sob olhares críticos, aquilo



que se esconde por debaixo dessa fratura é a inversão frontal da forma-de-vida para a vida-em-forma-de. Uma vida-em-forma-de é aquela que pode assumir qualquer anatomia, na medida em que está descolada do ofício de sua *forma vivendi* e na medida em que precisa cumprir a ação à espera de seu efeito. No momento seguinte, já no plano político, a cesura invertida pela ética e pela dimensão do dever-ser gera constrições no campo da política. Para garantir o efeito máximo, a política introduz dispositivos estratégicos para governamentalizar a vida e a ação dos homens. Movidos pelo dever-ser institucional, os homens praticam ações ao passo em que destituem de si mesmos o ofício do viver. Nesse sentido, eles vivem o ofício de uma norma externa a eles e, em função disso, podem ser capturados e aprisionados na teia elástica do poder. A ótica da política mostra uma simbiose técnica entre a ética do dever-ser, oriunda da cesura da teologia do sacerdócio, e as razões do biopoder e do poder soberano.

A essa altura estamos, talvez, mais próximos de tentar responder à questão que lançamos como título de nosso ensaio: ‘por que viver entre hifens?’ A vida entre hifens, que embora se utilize da linguagem para grafar uma escritura, um signo, não pode, como diz-nos Agamben a partir de Wittgenstein, exprimir através dela aquilo segundo o qual por ela se exprime (AGAMBEN, 2005, p. 357). Ora, a forma-de-vida que se expressa no contexto da tensão dialética de seus signos linguísticos e a partir da própria linguagem não pode nem consegue expressar aquilo que a forma-de-vida é em seu sentido imanente. Pode ser, por isso, que a sonoridade e a fonética das palavras forma-de-vida e forma de vida não apresentam dissonâncias com relação àquilo que se pronuncia. Esse é, para Kishik (2008, p. 129-130), um problema essencial que encontra em Wittgenstein a pólvora linguística para uma explosão ética na nuance de Agamben. A experiência que escapa da linguagem refunda sob o paradigma da política uma relação ambivalente naquilo que engessa a própria linguagem em seu domínio semântico. Em partes, em função desse movimento, a leitura de Kishik sobre Agamben sobre Wittgenstein abre espaço para distinguirmos não apenas a forma de vida da forma-de-vida, mas também para repensarmos o estatuto da linguagem na dimensão do poder.

Uma vida que vive entre hifens, uma forma-de-vida, é análoga ao estatuto vivente do ser. Enquanto átomo uno, a vida encontra no ofício do viver o poder-da-forma-de-vida (KHISIK, 2012, p. 106). A forma-de-vida expressa a vida que não pode ser separada de sua forma e exatamente por isso não pode ser isolada sob a condição de vida nua. Vivendo a forma-de-vida vive-se a potência ética de sua forma em comutação com a potência ontológica de seu



ser, de seu *ser qualquer*. Onde ontologia e ética se fusionam, a linguagem precisa operar em contraste com a política, e isso significa que a vida deve ser restituída à sua dimensão plural e não ser tratada meramente como fato político. Projeta-se nesse horizonte uma tentativa de reestabelecer a vida na contingência da felicidade (MILLS, 2008, p. 82). Isso pode ser atestado nas últimas páginas de *Mezza senza fine* (1996) quando Agamben expressa:

A “vida feliz”, sobre a qual deve fundar-se a filosofia política, não pode, por isso, ser nem a vida nua que a soberania pressupõe para fazer dela seu próprio sujeito, nem a estranheza impenetrável da ciência e da biopolítica moderna, que hoje se procura em vão sacralizar, mais precisamente, uma “vida suficiente” e absolutamente profana, que alcançou a perfeição da própria potência e da própria comunicabilidade, e sobre a qual a soberania e o direito não têm mais nenhum domínio (AGAMBEN, 1996, p. 52 – tradução nossa³).

O recorte ao qual podemos extrair desse excerto liga-se ao ponto de vista que Agamben desenvolve em torno da forma-de-vida como “vida feliz”. O que está em jogo nesse momento não é a categoria filosófica da amizade em sentido estrito, ou seja, uma investigação sobre aquilo que pode ser incluído a partir dessa noção; o intuito hermenêutico do pensador italiano é se apropriar do sentido passante desse termo para referenciar o estatuto próprio da vida. A felicidade, nesse sentido, refere-se ao modo pelo qual a vida se porta como sendo detentora e reatora de seu *officium*, de sua *regula vitae*, isto é, só é possível encontrar a felicidade quando as formas de poder deixarem de corromper a vida a um estatuto modal cuja forma seja aquela da política e não a do vivente.

Para fazer cumprir esse enredo, o único meio de restituir o ofício à forma-de-vida é pensar a política a partir do matiz ético do viver. Pensar por meio desse estatuto ético nos expõe a uma vida que não pode ser separada de sua forma, posto que em seu modo de viver está em

³ Para conferência: “La ‘vita felice’ su cui deve fondarsi la filosofia politica non può perciò essere é la nuda vita che la sovranità presuppone per farne il proprio soggetto, né l’estraneità impenetrabile della scienza e della biopolitica moderna, che si cerca oggi invano di sacralizzare, ma, appunto, una ‘vita sufficiente’ e assolutamente profana, che ha raggiunto la perfezione della propria potenza e della propria comunicabilità, e sulla quale la sovranità e il diritto non hanno più alcuna presa” (AGAMBEN, 1996, p. 52).



questão o próprio modo de viver. No entanto, está em questão, também, o jogo que se produz na forma-de-vida como regra vivente.

Que coisa significa esta expressão [modo de viver ou forma-de-vida]? Ela define uma vida – a vida humana – na qual os modos singulares, atos e processos do viver não são simplesmente fatos, mas sempre e antes de tudo possibilidades de vida, sempre e antes de tudo potência. O hábito de uma potência é seu uso habitual, e a forma-de-vida é esse uso. A forma do viver humano não é mais prescrita por uma vocação biológica nem designada por qualquer necessidade, mas, mesmo quando consentida, repetida e socialmente obrigatória, conserva sempre o caráter de uma possibilidade real, isto é, coloca-se sempre em jogo o próprio viver. Não há, pois, um sujeito ao qual cabe uma potência, que ele é capaz de, arbitrariamente, pôr em ato: a forma-de-vida é um ser de potência não só ou não tanto porque pode fazer ou não fazer, conseguir realizar ou fracassar, perder-se ou encontrar-se, mas acima de tudo porque é sua potência e com ela coincide. Por isso, o ser humano é o único ser em cujo viver está sempre em questão a felicidade, cuja vida está irremediável e dolorosamente destinada à felicidade. Isso constitui imediatamente a forma-de-vida como vida política (AGAMBEN, 2014, p. 267-268 – tradução nossa⁴).

Assumindo essa contundente explicação, a *forma-de-vida* atina ao meandro de que viver é um jogo ético reproduzido no próprio viver. Está em questão, nesse sentido, o uso dos hifens que ligam, religam e interligam a forma à vida, da qual não se pode dissociar nenhuma delas sobre o pretexto que toda vida tem em si uma forma-de-vida. Ora, a vida, essa dimensão ontológica aberta ao viver, ao viver imanente, está exposta à tensão agonística de viver a regra produzida por ela, sem deixar que, no entanto, seja a própria regra o dispositivo de captura de sua subjetividade. Vivendo-a, isto é, sendo regrada pela própria regra que lhe confere forma

4 Para conferência com o original: “Che cosa significa questa espressione? Essa definisce una vita - la vita umana - in cui i singoli modi, atti e processi del vivere non sono mai semplicemente fatti, ma sempre e innanzitutto possibilità di vita, sempre e innanzitutto potenza dall'atto. Labito di una potenza è l'uso abituale di essa e la forma-di-vita è quest'uso. La forma del vivere umano non è mai prescritta da una specifica vocazione biologica né assegnata da una qualsiasi necessità, ma, per quanto consueta, ripetuta e socialmente obbligatoria, conserva sempre il carattere di una possibilità reale, mette, cioè, sempre in gioco il vivere stesso. Non vi è, cioè, un soggetto a cui compete una potenza, che egli può decidere a suo arbitrio di mettere in atto: la forma-di-vita è un essere di potenza non solo o non tanto perché può fare o non fare, riuscire o fallire, perdersi o trovarsi, ma innanzitutto perché è la sua potenza e coincide con essa. Per questo l'uomo è l'unico essere nel cui vivere ne va sempre della felicità, la cui vita è irrimediabilmente e dolorosamente assegnata alla felicità. Ma questo costituisce immediatamente la forma-di-vita come vita politica”.



significa, antes de tudo, viver sob a pura enervação de não permitir ser regrada ao ponto de reproduzir deveres externos aos sujeitos ou de exagerar na extensão da regra como se fosse ela o princípio salvador.

A vida cuja forma está em constante tensão é a vida que usa a si como constituição e participação do mundo (AGAMBEN, 2000, p. 31). Usar a si é fazer uso (*chresai*) da vida sem torná-la propriedade. Como na vida messiânica anunciada por Paulo de Tarso, viver em sua própria forma-de-vida significa atribuir-se ao modo de viver como não (*hōs me*) houvessem dispositivos biopolíticos de captura do modo de existência. *Como não*, isto é, sob uma hipótese messiânica, viver a vida em sua própria forma vai de encontro ao pensamento agonístico de, em cada enervação, decidir não apenas na e pela esfera dos códigos de captura, mas, principalmente, por meio de uma forma de energia criativa sobre si (DICKINSON, 2011, p. 44). A tensão messiânica, no contexto de Agamben, indica a maneira pela qual o exercício ético e ontológico pode insurgir na política como dimensão por vir daquilo que, em questão, já se faz presente.

O presente anuncia, conforme Agamben, o tempo da exposição da vida ao mundo como não vivesse nele. Isso põe em marcha o cruzamento da vida no mundo consigo mesma, isto é, permite a ela desativar e tornar inoperante os dispositivos de poder externos que a capturam com frequência pondo-a em uma culminância potencial (FEILER, 2016, p. 554). A tensão está presente na vida como uma potência ética que desonera a lei e a moral em um uso libertador. O uso que desativa a lei e a moral arremtem às dimensões ética e ontológica da vida como potência política. A enervação desse espaço concretiza a aposta agambeniana do tempo messiânico. Ao conduzir sua reflexão para esse campo, o pensador italiano fomenta, na esteira de Benjamin, a força do argumento da vida em sua tensão própria. A vida inoperosa é a vida experienciada no ato de sua forma, como potência vivente do tempo que resta. Isso significa que o uso neutraliza a operosidade dos atos, na medida em que não permite a apropriação, mas tão somente a relação, a disposição modal, o modo (AGAMBEN, 2014).

Desse ponto de vista, o uso de si constitui a tensão sobre a própria forma-de-vida, clivando para o elo entre a regra e a vida a partir do sentido empregue pelo uso. Usar a si implica em encontrar formas de existência a partir das possibilidades éticas e ontológicas das quais os dispositivos de poder não podem capturar. O uso que não se apropria, posto que, na verdade,



expropria de si a partir da relação com o mundo, ocupa-se do modo de viver em seu eixo mais fecundo, a saber, a forma-de-vida como forma vivente. Somente com esse olhar é possível, conforme Agamben, (re)encontrar a relação entre a regra e a vida em seu contexto prático de ser vida feliz. A vida feliz é a vida que encontra a medialidade na ética de seu próprio viver e que faz da política o ato como forma-de-vida. Quando esses campos se entrecruzam, então a linguagem ultrapassa o cognitivo formal do símbolo e dá ênfase à experiência produzida pela comunhão na imanência.

4. Considerações finais

A partir do percurso que seguimos e da interrogação que lançamos como balizadora para analisar a relação entre regra e vida, percebe-se que Giorgio Agamben conduz sua exposição filosófica ao ponto de suscitar que a vida pode ser vivida para além dos dispositivos de poder. Tanto as técnicas institucionais quanto as soberanas embora invistam sobre a vida em suas plurais condições podem ser resistidas a partir da tensão entre a regra interna ao próprio modo de viver. Isso indica que a regra sob a condição de modo prático importa para a vida em sua dimensão imanente como tensão interna produzida por ela própria. Na imanência, a força do modo, da modalidade, possibilita a vida a usar a si como disposição agonística. Para decidir sobre si, ou melhor, dispor de si a partir de seu uso, ela vai de encontro, nas vias da ética, com o cruzamento da ontologia e da política, onde pode a linguagem fornecer meios próprios de formas viventes.

Sendo assim, a interrogação lançada: por que viver entre hifens? pode ser respondida no tônus da discussão que fomentamos e que, em síntese, buscamos resgatar com a tensão inerente entre a regra e a vida. Viver entre hifens significa, no plano dessa discussão, (1) identificar que é possível resistir aos dispositivos de poder que alvejam contra a vida; (2) explicitar que a relação interna entre regra e vida faz irromper o domínio da própria vida sobre o modo de sua experiência, da qual se pode extrair o espectro da forma-de-vida como medialidade ética do ato de viver; (3) entre hifens, isto é, nas vias da linguagem, o domínio ético possibilita o exercício ontológico e político da vida em um cenário reinventado pela e para a subjetividade. No signo

linguístico, viver entre hifens corrobora à escritura da vida no campo da filosofia prática, a qual está sempre conduzida e ligada à forma de seu ato de viver. O agonismo que liga vida e regra é o mesmo pressuposto que integra viver e modo como elementos análogos da experiência imanente.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi, 1995.
- _____. *Mezzi senza fine. Note sulla politica*. Torino: Bollati Boringhieri, 1996.
- _____. *Il tempo che resta. Un commento alla lettera ai Romani*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000.
- _____. *L'immanenza assoluta*. In: *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2005.
- _____. *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2005.
- _____. *Altissima povertá: regole monastiche e forma di vita*. Milano: Neri Pozza Editore, 2011.
- _____. *Opus Dei: Archeologia dell'ufficio. Homo sacer, II, 5*. Torino: Bollati Boringhieri, 2012.
- _____. *Stato di eccezione*. Torino: Bollati Boringhieri, 2003.
- _____. *L'uso dei corpi*. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2014.
- CHIESA, Lorenzo. Giorgio Agamben's Franciscan Ontology. In: *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 5, no. 1, 2009.
- DICKINSON, Colby. *Agamben and Theology*. London: T&T Clark International, 2011.
- FEILER, Adilson. O tempo messiânico em sua culminância potencial. In: *Horizonte*. Belo Horizonte, 2016, pp. 543-556.
- FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. *História da loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2002.
- _____. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro, Ed. Graal. 1979.
- _____. *O sujeito e o poder*. In H. L. Dreyfus & P. Rabinow (Orgs.), Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- _____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Taquel Ramallete. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- _____. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes; 1999. p. 285-315.
- HUNTER, Ian. Giorgio Agamben's Form of Life. In: *Politics, Religion & Ideology*. Vol. 18, Nº. 2, 135–156.
- KISHIK, David. *Wittgenstein's form of life: to imagine a Form of Life, I*. London, Continuum International Publishing Group, 2008.



_____. *Agamben and the coming politics: to imagine a Form of Life, II*. California: Stanford University Press, 2012. LAZZARATO, Maurizio. *Signs and Machines: Capitalism and the Production of Subjectivity*. MIT Press, 2014.

MILLS, Catherine. *The philosophy of Agamben*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2008.

MURRAY, Alex. *Form-of-life*. In: MURRAY, A.; WHYTE, J. (Ed.). *The Agamben dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

RUIZ, Castor M. M. B. *Arqueologia do officium: Eichmann, o funcionário e a banalidade da catástrofe: intersecções de G. Agamben e H. Arendt*. *Philosophos*. Goiânia, v. 23, n., 2018.

SCHMITT, Carl. *Théologie politique*. Paris: Gallimard, 1988.

Recebido: 17-07-2019

Aceito: 20-11-2019