

A CONSTITUIÇÃO DE SI COMO SINGULARIDADE QUALQUER NA FORMA-DE-VIDA: uma proposta ética de Giorgio Agamben

William Costa¹

<https://orcid.org/0000-0002-2726-161X>

Resumo: O artigo defende a tese de que o vínculo entre as categorias de *singularidade qualquer* e *forma-de-vida* é extremamente importante no projeto de ética imanente e contingente em Giorgio Agamben. Para sustentar essa tese, estruturamos o artigo em duas partes: (i) primeiramente, analisamos como a indeterminação entre *regra (Regula)* e *vida (Vita)* produz um modo de viver inerente ao ser humano que a vive. Esse modo ou essa *forma-de-vida* tem como um de seus exemplos primais o modelo de vida dos monges cristãos, daí o fato de a analisarmos tomando o monacato como um exemplo importante. (ii) no momento posterior, investigamos a categoria da *singularidade qualquer (Singolarità qualunque)* e a articulamos à *forma-de-vida* como um vínculo essencial, para que o ser vivente constitua a si na contingência de seu próprio viver.

Palavras-chave: Agamben. Ética. *Forma-de-vida*. *Singularidade qualquer*.

THE CONSTITUTION OF ONESELF AS WHATEVER SINGULARITY IN FORM-OF-LIFE: an ethical proposal by Giorgio Agamben

Abstract: In this paper we intend to defend the thesis that the link between *whatever singularity* and *form-of-life* is important in Giorgio Agamben's immanent and contingent ethics. To support this thesis, we structure the paper in two parts: (i) first, we analyze how the indeterminacy between rule and life makes out a way of living inherent to the human being who lives it. This way of living has as one of its primal examples the model of life of Christian monks, hence the fact we analyze it by taking the monastic as an important example; (ii) second, we investigate the category of any and articulate it to the *form-of-life* as an essential bond, so that the living being constitutes itself in the contingency of its own living.

Keywords: Agamben. Ethics. *Form-of-life*. *Whatever singularity*.

¹ Doutor em Filosofia social e política pela Unisinos. Professor na Universidade Estadual do Ceará. E-mail: william.cstf@gmail.com.



Introdução

Ao longo de suas obras, Giorgio Agamben tem insistido na importância de investigar a ética como o terreno de constituição do ser humano e de seu modo de viver. Já em seu primeiro trabalho, *O homem sem conteúdo* (1970), o ser humano aparece como uma singularidade desprovida de qualquer destino biológico, histórico e social. Como ser *sem conteúdo*, o ser humano não possui natureza *a priori* capaz de determiná-lo enquanto essência e existência. O ser humano se constitui na contingência de sua experiência, na experiência criativa de sua própria condição ética. Para Agamben, a ética ocupa uma posição mestra na constituição da subjetividade humana, como um solo imanente sobre o qual e por meio do qual cada singularidade está em constante tensão consigo, com os outros e com o mundo. Desse modo, em vez de apostar em uma ética normativa, universal ou particularista, dos comportamentos humanos, Agamben move seu olhar em direção a uma ética da *forma-de-vida*, modelo esse que o acompanha, embora ainda incipiente nos anos de 1970 e 1980, até suas últimas publicações.

Entre tantas referências à constituição da ética da *forma-de-vida*, pode-se observar a importância dada por Agamben ao monacato cristão. Para o autor, o monasticismo possui características fecundas no sentido criativo de um modo de viver totalmente intrínseco aos monges, de uma verdadeira arte de viver. Essa arte de viver, que remete ao trabalho de Foucault, não é um acaso com o trabalho de Agamben. Na verdade, a proposta ética de Agamben tem como fio condutor as aberturas deixadas por Michel Foucault a respeito das histórias da arte de viver. Como se sabe, em seus últimos trabalhos Foucault propôs investigar modos de viver como saída, resistência e contraconduta aos dispositivos de governamentalização. Duas de suas passagens são centrais à proposta de Giorgio Agamben: a primeira presente na aula de 3 de fevereiro de 1982 da *Hermenêutica do sujeito*: “A vida de ascese, a vida monástica será a verdadeira filosofia, o monastério será a verdadeira escola de filosofia e isto, repito, na linha direta de uma *tékhnē tou bíou* que se tomara uma arte de si mesmo” (FOUCAULT, 2001, p. 172; 2006, p. 219-220); e a segunda explicitada na aula de 28 de março de 1984 de *A coragem da verdade*: “Procurarei talvez dar seguimento a essa história das artes de viver, da filosofia como forma de vida, do ascetismo sem uma relação com a verdade, justamente, depois da filosofia antiga, no cristianismo” (FOUCAULT, 2009, p. 290; 2020, p. 279).

Como Agamben esclarece no prefácio de *Altíssima pobreza* (2011, 2014), o objetivo do exame da arte de viver dos monges “é a tentativa – averiguada no caso exemplar do monasticismo – de construir uma forma-de-vida, ou seja, uma vida que se vincule tão estreitamente a sua forma a ponto de ser inseparável dela” (AGAMBEN, 2011, p. 7; 2014a, p. 9). Assim como Foucault viu nas práticas antigas a constituição de uma verdadeira ética do cuidado de si, Agamben prossegue por um caminho semelhante, ao menos no sentido de investigação. Esse sentido é distinto, porém, quanto ao seu conteúdo. Como se sabe, Foucault se manteve cético em relação à noção de regra porque via nela um perigo iminente de controle das condutas, ceticismo esse que o impediu de vislumbrar uma ética formulada a partir ou em relação com a regra. O trabalho de Agamben tenta mostrar um ponto escondido tanto nos trabalhos de Foucault como na própria ética. Dentro de sua refinada genealogia, Agamben ocupa-se da semântica crítica com o fito de distinguir a lei, a norma e a regra. Nesta última, o peso recai dentro de uma atmosfera ética que excede o direito, a política e as instituições sociais, porque leva em conta a constituição da vida na contingência do próprio viver. Se Foucault toma os exercícios de si como a *tékhnē tou bíou* na forma de sua ética, uma forma radical de resistir aos dispositivos de governamentalização, Agamben encontra no elo entre regra e vida uma *forma-de-vida* que resiste à captura desses mesmos dispositivos.

Um dos destaques dessa proposta ética parte também da preocupação em pensar o ser humano na instância criativa de sua vida nos modos de viver. Em Giorgio Agamben, a constituição do ser humano enquanto *ser sem conteúdo*, indeterminado, se mostra na figura da *singularidade qualquer*. O ser humano é singular porque não possui nenhuma natureza *a priori* que o determine como substância acabada. O ser

humano não possui nenhuma natureza originária determinada por uma noção fixa, como a identidade, ao contrário disso, ele possui uma condição criativa em si na forma de uma singularidade com a qual seus modos, sejam eles quais forem, importam como são. A interpretação de Agamben com respeito às singularidades quaisquer nos dá indícios de um nexos com a *forma-de-vida*. Embora Agamben não tenha delineado essa relação, nossa tese é a de que existe um elo intrínseco e indistinto entre as categorias da *forma-de-vida* e da *singularidade qualquer* que permite ao pensador delinear e justificar a proposição de sua ética imanente e contingente ao ser humano. À medida que o ser humano singular cria a si, ele cria também seu modo de viver, e ao criar seu modo de viver, cria a sua própria singularidade. Para sustentar essa tese, estruturamos o artigo em duas partes: (i) primeiramente, analisamos como a indeterminação entre *regra* (*Regula*) e *vida* (*Vita*) produz um modo de viver inerente ao ser humano que a vive. Esse modo ou essa *forma-de-vida* tem como um de seus exemplos primais o modelo de vida dos monges cristãos, daí o fato de a analisarmos tomando o monacato como um exemplo importante. (ii) no momento posterior, investigamos a categoria da *singularidade qualquer* (*Singularità qualunque*) e a articulamos à *forma-de-vida*, como um vínculo essencial para que o ser vivente constitua a si na contingência de seu próprio viver.

1. Regula vitae e forma-de-vida: o monasticismo como exemplo da constituição de si

Entre os séculos II e V da era cristã, assiste-se ao nascimento de uma literatura praticamente desconhecida no mundo antigo: a regra. Introduzida, principalmente, pela tradução latina feita por Rufino de Aquileia dos textos de Orígenes de Alexandria, a noção de *regra* dos fiéis (*Regula fidei*) serve como um termo importante para substituir o termo *Kanon tēs pistēos*² (*Κανὼν τῆς πίστεως*). A escolha daquele termo em substituição a esse provocou implicações teológicas, jurídicas e éticas na literatura e na prática humana. Na investigação de Agamben, o maior desdobramento da tradução de Rufino se deu com a criação dos monacatos cristãos e com o conjunto de regras inerentes a seus modos de viver (AGAMBEN, 2011, p. 13; 2014a, p. 15). Uma diferença circunstancial marca o estilo de vida dos monges em relação aos exercícios de ética ou *hypomnematata* do mundo antigo: enquanto os exercícios de ética constituíam práticas dentro dos modelos de vidas comuns, Agamben destaca que, no monacato, a noção de regra absorve a noção de exercícios porque a toma integralmente como um estilo de vida que marca a fuga individual e solitária do mundo, como uma criação de vida comunitária integral. Ou seja, não é que os jejuns, as meditações, as lembranças, o silêncio etc. desapareçam, mas, sim, que ocupem uma posição muito mais direta com a própria experiência de vida.

Desde que Constantino, Honório e Teodósio I consagraram o cristianismo como a religião oficial, a Igreja tornou-se uma instituição extremamente política, capaz não apenas de exercer influências nos espaços públicos, mas, de fato, de determinar punições, impostos, estratégias de ataque e guerras. À medida que o Império expandia seus interesses territoriais e materiais pela Ásia e Oriente, o cristianismo se constituía como a religião legítima de Jesus. Consequentemente ao enriquecimento do Império, as igrejas se tornaram afortunadas e os bispos, cardeais e padres passaram a ocupar cargos de magistrados e políticos. O cristianismo se institucionalizou como uma religião eminentemente política, doutrinadora de uma política religiosa que extrai o Evangelho de Jesus da base dos princípios que lhe constitui como religião. Para Agamben, a pregação cristã da Igreja tornou-se um movimento exógeno ao Evangelho de Jesus e endógeno à burocracia eclesial. A expansão do cristianismo e da Santa Igreja fez com que as regras eclesiais se tornassem medidas de governo da conduta da alma e do corpo humanos (PIERSON, 2013, pp. 60-65).

² Embora Rufino tenha sido o primeiro a utilizar o termo *Regula* em substituição ao termo *Kanon*, é possível encontrar esse mesmo termo nas cartas enviadas por São Dionísio às igrejas.

Enquanto o cristianismo se expandia por todo Ocidente e Oriente não para pregar sua fé, mas para exterminar a fé dos outros, formas de insubmissão surgiam em seu próprio interior (FOUCAULT, 2004, pp. 211-212; 2008, pp. 274-275). Uma das primeiras práticas de insubmissão em relação às ações da Igreja surgiu com os eremitas – como Antão, Paulo de Tebas e Macário – e anacoretas – principalmente com Atanásio de Alexandria, padres e praticantes da fé que se refugiaram nos desertos para seguir o Evangelho de Jesus. A recusa de criar comunidades de fé, principalmente por parte dos eremitas, tocou São Pacômio, responsável por imaginar outra forma de insubmissão às práticas da Igreja que não passaria pelo afastamento nos desertos. A criação do monacato cenobítico mostrou a recusa de seguir as práticas da Igreja e não as de Jesus. Ao contrário disso, as práticas de Jesus se mantinham como a própria liturgia do Evangelho de vida dos monges em suas comunidades. Para Agamben, a fuga do mundo pelos cenóbios estava atrelada a um novo *hábito de vida*. Do hábito dos costumes, ao hábito da vestimenta e à habitação, o monasticismo cruzou as virtudes a uma condição espiritual inerente às regras criadas ao modo de vida dos monges, como um verdadeiro modo de ser ou agir (AGAMBEN, 2011, p. 24; 2014a, pp. 24-25).

Pode parecer surpreendente que o ideal monástico, nascido como fuga individual e solitária do mundo, tenha dado origem a um modelo de vida comunitária e integral. De qualquer modo, logo depois que Pacômio põe resolutamente de lado o modelo anacorético, o termo *monasterium* [monastério] passa a equivaler usualmente ao de cenóbio (...) (AGAMBEN, 2011, p. 19; 2014a, p. 20).

O que fizeram os cenóbios em face do projeto cristão foi recuar o modelo burocrático-institucional e prescritivo da Igreja para recompor os passos do Evangelho de Jesus. Respondendo, portanto, ao controle da vida de outrem por meio das prescrições litúrgicas e da acumulação da propriedade privada como meios de manutenção da comunidade cristã, os monges fizeram de suas vidas verdadeiras habitações para um comum sem propriedade. Ante o sistema prescritivo que capturava a vida através do imperativo do dever-ser, a regra monasterial se constituía no próprio viver, como uma forma de iluminação da potência humana no sentido de um alerta para a possibilidade de viver para além da lei. Isso não significa, entretanto, que a regra de vida monasterial teve como escopo negar o valor da lei e da norma. A regra monasterial teve como intuito apontar as implicações erguidas das práticas éticas intrínsecas ao viver, que, na Igreja, tinham sido institucionalizadas e tornadas leis prescritivas. Com o modo inerente às suas vidas, os monges criaram para si uma conduta baseada no próprio Evangelho. Viver o Evangelho correspondia a encontrar nele a tensão interna para a vida sem que fosse suficiente a exegese dos escritos sagrados. O cenóbio responde à regra eclesial da Igreja com a regra da vida no Evangelho e, por isso, ele aparece:

Como um campo de forças percorrido por duas tensões opostas: uma para que a vida seja uma liturgia, e outra para que a liturgia se transforme em vida. Por um lado, tudo se faz regra e ofício, de modo que a vida parece desaparecer; por outro, tudo se faz vida, os ‘preceitos legais’ se transformam em ‘preceitos vitais’, de maneira que a lei e a própria liturgia parecem abolir-se. A uma lei que se indetermina em vida, corresponde, com um gesto simetricamente inverso, uma vida que se transforma integralmente em lei” (AGAMBEN, 2011, pp. 109-110; 2014a, p. 93).

Conforme Agamben, depois que Pacômio pôs de lado o modelo anacorético da vida isolada e a regra de Basílio chamou atenção para os egoísmos de tal ato, a saída aos eremitas monasteriais ocorreu com a equivalência comum dos cenóbios. Reforçando a regra de Basílio, segundo a qual o dom de cada um torna-se comum àqueles que dele partilham e vivem com ele, Agamben observa que, para os cenóbios, a descrição presente em Atos dos Apóstolos tornou-se um imperativo imprescindível: “todos os que creram estavam no mesmo lugar e tinham todas as coisas em comum” (At 2,44-6) e a “multidão dos crentes tinha um só coração e uma só alma; ninguém considerava exclusivamente sua nem uma das coisas que possuía, tudo, porém, lhes era comum” (At 4, 32). Defronte à vida eremita, que sozinha constitui sua presença no celeiro privado, os cenóbios encontraram seu bem viver na habitação em comum, no uso em comum das coisas, na vestimenta e nas práticas comuns (AGAMBEN, 2011, p. 24; 2014a, p. 24). A *forma-de-vida* cenobita significava, assim, um modo de ser e agir inerente aos monges. O hábito, que em sua origem significa o modo de ser ou agir, tendeu a se encontrar, ao longo dos séculos, no cruzamento dessas três

características, como um ponto de interação na própria *forma-de-vida*. Constituindo-se no viver regrado pelo voto e dele extraindo a forma de suas subjetividades éticas, os monges faziam da habitação comum algo muito além da morada física. Ao resgatar o conceito de comunidade³ (*Koinonia*) e embuti-la na noção de habitação, os monges fizeram do pensamento religioso da comunidade da fé o terreno prático para seus modos de vida. Conforme Agamben, o projeto cenobítico é definido como *koinos bios*, como vida comum, e toda vida comum se traduz não apenas como um lugar, mas, sobretudo, como uma *forma-de-vida* (AGAMBEN, 2011, p. 22; 2014a, p. 23).

O modelo do exercício de vida cenobita era marcado ainda por uma ordem de ofícios canônicos segundo as horas dos dias e das noites. Remontando às tradições ascéticas da Palestina e da Síria, entre os séculos VII e VIII, os monges cumpriam seus ofícios por meio de um *horologium vitae* (AGAMBEN, 2011, p. 31; 2014a, p. 30). O *horologium* marcava o ritmo das orações da madrugada, da manhã, das vésperas e da meia-noite. O dia e a noite eram divididos em doze partes e as horas não tinham uma duração fixa de sessenta minutos, posto que variavam conforme as estações. Para Agamben, o cenóbio era uma escansão horária integral da existência, na qual a cada momento preenchia-se do ofício de oração, de leitura e de trabalho manual. A novidade cristalizada pelos cenóbios toma como princípio a fonte da oração incessante (*Adialeiptōs proseuchesthe*) de Paulo. Os monges oram espontaneamente sem interrupção ao longo do dia, como uma regra de santificação da vida por meio do tempo. Isso se faz oposto à liturgia eclesíastica, que distingue tanto a celebração do ofício quanto o trabalho e o repouso. Ante a santificação litúrgica do tempo por parte dos eclesíasticos, que demarca o tempo do trabalho à vida santificada, e também em face dos estoicos e epicuristas, praticantes do *cuidado de si*⁴, os cenóbios santificaram suas vidas sobre a articulação mental (*Perpensatio horarum*) e meditativa (*Medidatio*) do tempo, sem uma disjunção entre a vida e a fé.

Como sustenta Agamben, a vida se transforma integralmente em regra e não em norma ou regra. Ainda que os monges estivessem na linha do direito romano, o que reforça a tese de Digesto segundo a qual o direito não é tirado da regra, mas a regra é feita do direito que existe, eles preferiram esvaziar suas regras dos conteúdos jurídicos. A importância concedida a isso vem a cabo da estratégia de mostrar como a vida pode escoar para além da *regula iuris* e em direção à *regula vitae*. A *regula vitae* corresponde à forma vivente, ou melhor, corresponde à vida indeterminada pela lei prescrita ou pela norma estabelecida externa ao modo de viver dos sujeitos. Para Agamben, o exemplo mais contundente da experiência da *forma-de-vida* em relação à regra transcorre entre os séculos XI e XII. A novidade inserida por um novo “movimento religioso” na Europa fez com que a discussão da prática religiosa alcançasse patamares críticos que não buscassem afirmar ou reivindicar questões teológicas, dogmáticas, artigos de fé ou problemas de interpretação, mas que buscassem problematizar, sobretudo, o novo gênero da vida.

3 Para Lawrence (2015, p. 257), o modelo de vida monastical constituía uma verdadeira forma de comunidade, no sentido amplo. Conforme Lawrence, a comunidade monastical era muito mais do que um agrupamento de membros de grupos religiosos, era uma experiência da vida devota ao viver cristão.

4 Pode-se notar que a referência de Agamben, neste ponto, é Foucault e seu trabalho sobre o cuidado de si (*epimeleia heautou*). Em *A hermenêutica do sujeito* (2010), Foucault concebe como os indivíduos podem desenvolver conjuntos de atividades para a construção de suas subjetividades. A construção da subjetividade pautada na prática de si expressa exercícios espirituais em vistas da ação ética do cuidado de si e do outro. Afirma Foucault que “ao longo dos textos de diferentes formas de filosofia, de diferentes formas de exercícios, práticas filosóficas ou espirituais, o princípio do cuidado de si foi formulado, convertido em uma série de fórmulas como ‘ocupar-se consigo mesmo’, ‘ter cuidados consigo’, ‘tirar-se em si mesmo’, ‘recolher-se em si mesmo’, ‘sentir prazer em si mesmo’, ‘buscar deleite somente em si’, ‘permanecer em companhia de si mesmo’, ‘ser amigo de si mesmo’, ‘estar em si como numa fortaleza’, ‘cuidar-se’ ou ‘prestar culto a si mesmo’, ‘respeitar-se’, etc.” (FOUCAULT, 2001, p. 14; 2006, p. 16). O que de todo modo fica evidente com o apontamento transversal de Agamben é o fato de que, possivelmente, o cuidado de si seja uma prática ética ou um conjunto de ritos de passagem segundo os quais os indivíduos vão acrescentando a si sem, porém, fazer-se sobrepô-los. Parece-nos que Agamben compreende o cuidado de si foucaultiano e os exercícios espirituais como disjunções realizadas na prática do viver, ou seja, práticas externas à regra vivente. Enquanto os cenóbios experimentam a vida na temporalidade, cultivando aquela no curso deste, os estoicos e epicuristas experimentavam o tempo e dele extraíam algumas parcelas para o cuidado de si.



Em grande medida, a diferença desse novo “movimento religioso” para com os cenóbios e eremitas dava-se em razão do movimento da própria vida e em sua disposição com relação ao modo. Enquanto os cenóbios e eremitas cunharam uma modalidade “penitencial” de viver típica dos modelos religiosos concebidos pelas normas e técnicas de regulação, o novo movimento foi construído por meio do caráter “apostólico”, “angélico” e “perfeito” da vida. Divergindo da condição negativa da modalidade penitencial, os religiosos dos séculos XI e XII encontraram a boa estima e a perfeita alegria no próprio viver (AGAMBEN, 2011, p. 116; 2014a, p. 99). Conforme Agamben, pela primeira vez em questão é possível encontrar não a regra, mas a vida, “não o fato de poder professar este ou aquele artigo de fé, mas de poder viver de maneira determinada, praticando alegre e abertamente uma determinada forma de vida” (AGAMBEN, 2011, p. 117; 2014a, p. 99). Embora o sintagma da *forma-de-vida* já aparecesse em Cícero, Sêneca e Quintiliano e, depois, em Rufino, Hilário, Suplício, Ambrósio e Agostinho, é com Francisco e com os franciscanos que ele assume o caráter de um verdadeiro termo técnico da liturgia monástica.

Nas regras franciscanas, a *Regra não bulada* inaugura a escolha de Francisco pela devoção ao Evangelho de Jesus, bem como mostra a importância da obediência, da castidade e da vida sem bens próprios (“*vivere in oboedientia, in castitate et sine proprio*”). “A regra e a vida dos frades menores são isto” (“*regula et vita minorum fratrum haec est*”), e isto revela o viver, e não a vida, segundo o modelo dos santos Evangelhos (AGAMBEN, 2011, p. 121; 2014a, p. 103). Na interpretação de Agamben, Francisco ressaltou a vivência segundo a forma do Evangelho, daí se nota todo um esforço para não se estabelecer um código normativo sobre os monges. Mesmo apontando para a obediência, para a castidade e para a pobreza, o que possivelmente sugeriria uma regra externa e normativa, Francisco apenas retomou os passos do próprio Jesus em sua peregrinação em vida. A regra de vida franciscana extrai de Jesus o exemplo constituinte para a *forma-de-vida* piedosa e virtuosa. Assim, “não se trata de aplicar uma forma (ou uma norma) à vida, mas de viver de acordo com aquela forma, ou seja, de uma que, no ato de a seguir, ela própria se torna forma, coincide com ela” (AGAMBEN, 2011, p. 124; 2014a, p. 105).

Segundo Agamben, Francisco tem em mente algo que não pode simplesmente ser chamado de “vida” ou ser classificado apenas como “regra”. Isso porque os dois vocábulos guardam uma tensão recíproca que faz com que a vida se indetermine em regra e a regra se indetermine na vida. Na regra de Santa Clara, aprovada por Inocêncio IV, em 1253, o estreito entre regra e vida abre espaço para a “forma de viver dessa maneira”, e com tal maneira, espera-se atribuir “não um código de normas, mas algo que parece corresponder ao que Francisco chama de ‘vida’, ‘regra e vida’ ou, no Testamento, ‘viver segundo a forma do santo Evangelho’” (AGAMBEN, 2011, p. 128; 2014a, p. 108). Seguindo o Evangelho de Jesus, Francisco mostrou que a forma não é uma norma imposta à vida, mas um viver que se dá e se torna forma no ato de seguir a vida de Cristo. O sintagma franciscano *regula et vita* não significa, assim, uma confusão entre regra e vida, mas verdadeiramente a neutralização e a transformação de ambas numa modalidade da *forma-de-vida*.

A tensão encontrada nesse enredo comunica uma modalidade à *forma-de-vida*, que, ao se constituir, rompe com o paradigma da vida normatizada pelo direito e pelos dispositivos biopolíticos. A esse efeito, a proposta de Agamben tem como espinha dorsal a tentativa de mostrar como Francisco e os franciscanos, seguindo a exemplar *forma-de-vida* do Evangelho de Jesus, se constituem como exemplo para a vida humana. A forma do viver humano nunca é prescrita por uma vocação biológica específica nem é marcada por qualquer necessidade *a priori* da lei jurídica. Toda vida humana é sempre uma tensão entre a regra e a própria vida, segundo a qual põe-se em jogo o próprio viver. No viver, a determinação da regra sobre a vida é desativada e colocada em depuração para ser elemento de convergência com essa. Obediência, castidade e pobreza, por exemplo, se ligam completamente à *forma vivendi* franciscana à medida que não são apenas normas ou leis prescritivas do modo de ação dos monges. Essas regras se constituem a partir da vontade da vivência dos sujeitos naquele modo, naquele espaço, com aquelas regras.



Ao se constituírem em e com uma *forma-de-vida*, os sujeitos constituem “uma vida, que não pode ser separada de sua forma, uma vida para a qual, no seu modo de viver, está em jogo o próprio viver e, no seu viver, está em jogo antes de tudo o seu modo de viver” (AGAMBEN, 1996, p. 11; 2015, pp. 13-14). A constituição de uma *forma-de-vida* mostra a potência criativa do ser humano em criar-se para além dos dispositivos da lei, do poder e da economia. A vida dos monges não é o modelo acabado da *forma-de-vida*, mas sim um exemplo de constituição da própria subjetividade por meio da fuga dos modelos prescritos.

A constituição de si como singularidade qualquer na forma-de-vida

O entrelaçamento entre regra e vida, que se ocupa agora como *regula vitae*, constitui uma⁵ *forma-de-vida* de um sujeito. Mesmo que tais sujeitos compartilhem uma mesma *forma-de-vida* em comunidade, permanece a tensão existente entre cada um deles consigo mesmo. A *forma-de-vida* que liga um sujeito ao outro é inteiramente constituída na relação entre a vida e a regra, que é tanto própria a cada um, mas é compartilhada por todos. Assim, embora a regra seja a mesma – como os jejuns, as meditações e as reflexões dos monges –, suas vidas não são e, portanto, não há a *vida* dos monges, mas *as vidas* dos monges. O compartilhamento da regra vincula cada sujeito ao outro porque é uma forma comum daquele exercício. Nesse caso, o comum é a forma e não a vida. A forma comum cria a relação entre os sujeitos sem desprezar suas singularidades. Ao fazer referência aos diversos modos de vida dos monges, Agamben insiste na *forma-de-vida* e não em *formas-de-vidas* ou *forma-de-vidas*, mas por quê? Em *Meios sem fim* (1996), mas também em *O uso dos corpos* (2014), o pensador define a *forma-de-vida* como “**uma vida** que jamais pode ser separada de sua forma”. Nesse caso, a relação entre forma e vida se dá pela constituição ontológica e ética do vivente naquela imanência. A forma se liga à vida porque é impossível existir uma vida sem forma.

Essa ligadura permeia o duplo movimento de Agamben: ao mesmo tempo que o sintagma linguístico é regido pelo singular, o sintagma ontológico faz questão de destacar que, agora, a singularidade em questão não é a da língua, mas a do próprio vivente. Isso não contradiz o compartilhamento de uma forma comum, mas apenas atesta o fato de que, mesmo com essa forma compartilhada, os sujeitos se vinculam a ela e se constituem nela singularmente. Ou seja, a forma comum é apenas o emprego linguístico para simbolizar certas práticas que, por ocasião, se ligam às práticas de vida de muitos sujeitos. Para Agamben, cada vida é uma *forma-de-vida* contingente ao seu próprio viver. A *forma-de-vida* dos monges se constituiu naquele plano histórico e com aquele conjunto de regras para abarcar a realidade de sujeitos que acreditavam na possibilidade de viver as palavras de Jesus por outros meios. Ora, à medida que a regra e a vida se estreitam e fazem emergir uma *forma-de-vida*, ela não pode se despregar do sujeito que a vive. Enquanto a *forma-de-vida* constitui o sujeito porque este é sempre uma vida, o sujeito constitui a *forma-de-vida* à medida que esta é sempre inerente ao seu viver. Porém, em vez de usar o recurso da identidade individual como expressão da *forma-de-vida*, Agamben desloca o problema para o campo das singularidades. O que aparece de todos os lados não é o indivíduo, mas a singularidade. A escolha de Agamben não é retórica. Quando se decide pelo uso da singularidade, mais uma vez o pensador trabalha a dualidade linguística e ontológica responsável por constituir o campo imanente da *forma-de-vida* ética. Assim, para passar da constituição linguístico-ontológica à ética, Agamben precisa se abster do universalismo substancial que está impregnado na noção metafísica do indivíduo e da identidade.

À primeira vista, a escolha de Agamben poderia ser contestada sob o argumento de que o pensador teria trocado apenas os termos linguísticos sem mudar seus conteúdos. A singularidade estaria para a identidade individual tanto como para os particulares. No entanto, Agamben refuta essa visão a partir do resgate dos conceitos da metafísica grega. Dos textos clássicos da *Metafísica Γ* e *Z* e das *Categorias* de

⁵ Utilizamos o artigo indefinido “uma” em vez de “a” como tentativa de mostrar a singularidade da própria vida ante a abstração universal presente no artigo definido “a”. O texto de Deleuze, “A imanência: uma vida...”, nos dá indícios de como essa mudança, que não é apenas linguística, quebra a unidade da vida.



Aristóteles, Agamben chama a atenção para o fato de o cerne da discussão aristotélica girar em torno da noção de substância (*Ousia*), como um aparato duplo incumbido de fundar e ligar a substância individual (*Proté ousia*) ao plano da espécie-gênero da qual o indivíduo é parte (*Deutera ousia*). Para Agamben, a constituição metafísica da substância fixa no ser o estatuto da identidade por meio de uma ponte que vai da metafísica à lógica e volta desta àquela como um estatuto necessário para determinar “o que o ser é”. Nesse caso, o ser não é contingente a ele mesmo porque preexiste enquanto substância daquilo que não pode ser diferente do que é. Para Agamben, esse pressuposto pungente enclausura o ser ao ponto de, sem qualquer outra saída, ter de afirmá-lo em uma identidade imóvel. Na metafísica grega, o ser é idêntico a si mesmo porque não subsiste de outra maneira senão àquela que o constitui necessariamente. Com o intuito de não cair nessa teia substancial, onde o ser é criado sob si e em si mesmo, Agamben desloca tanto a terminologia linguística quanto o sentido interno dos conceitos, movimento este que o dará abertura para defender a propositura de uma ética contingente à *forma-de-vida*.

Distante da metafísica grega, Agamben encontra na filosofia judaica de Gersónides uma profusa investigação capaz de orientar seus passos em direção à sua tese. Para o autor, no centro da investigação gersoniana aparecem dois conceitos importantes capazes de explicar o ser por meio de uma ontologia da diferença: qualquer (*Quodlibet*) e singularidade (*Singulatum*), e então, *singularidade qualquer*. No tocante ao primeiro termo, Agamben o retoma a partir da investigação do uso semântico presente na enumeração dos escolásticos. Ao se referirem a um número de características de um ser, os medievais introduziram suas sentenças com a expressão *Quodlibet ens*, cuja tradução corrente é “o ser que não importa”. Para um certo número de predicados – como unidade (*Unum*), verdade (*Verum*), bom (*Bonum*) e perfeito (*Perfectum*) –, os escolásticos introduziram a seguinte sentença: “*quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum*” (AGAMBEN, 1990, p. 3; 2013a, p. 9). Embora a expressão *Quodlibet ens* possa destacar uma acepção de indiferença, o uso proposital da partícula *ens* opera semanticamente inversa ao sentido para o qual ele é proposto. Assim, junto do adjetivo *Quodlibet*, a partícula *ens* dissolve a indiferença e dá importância ao qualquer na forma de “o ser que de todo modo importa”. Entretanto, o ser que importa não se constitui assim por causa de suas propriedades (francês, muçulmano, vermelho, por exemplo). Suas propriedades são indiferentes à sua importância, isto é, o que importa desse ser qualquer não são suas propriedades, mas ele mesmo sem qualquer predicado.

Para Agamben, Gersónides compreendeu esse fino pensamento ao defender a hipótese de que o ser “não é nem um universal nem o indivíduo enquanto compreendido em uma série, mas a singularidade enquanto singularidade qualquer” (AGAMBEN, 1990, p. 4; 2013a, p. 10). O qualquer é o ser cuja importância se dá na indiferença de suas propriedades, é o ser cuja singularidade qualquer importa porque é *tal-como-é* ou *tal-como-queira*. É nesse sentido que Agamben reforça que o *Quodlibet* não é nem a indiferença nem sequer um predicado de dependência do ser (AGAMBEN, 1990, p. 14; 2013a, p. 25). A indiferença não constitui a singularidade qualquer, ela habita o vazio genérico do comum e do próprio, do gênero e da espécie, da essência e do acidente. “Qualquer é a coisa com todas as suas propriedades, nenhuma das quais constitui, porém, a diferença. A indiferença com respeito às propriedades é o que individua e dissemina as singularidades” (AGAMBEN, 1990, p. 15; 2013a, p. 26). Assim como o rosto humano, que não é nem um individuar-se de uma face genérica nem o universalizar-se de traços singulares, o pertencimento à natureza comum e o pertencimento ao próprio são absolutamente indiferentes.

Por meio do qualquer, a singularidade se constitui como um ser irreparável à sua forma. A singularidade irreparável é, pois, o *ser-assim* (*essere-così*), sem nenhum atributo, sem nenhum reparo (AGAMBEN, 1990, p. 64; 2013a, p. 84). “O irreparável não é nem uma essência nem uma existência, nem uma substância nem uma qualidade, nem um possível nem um necessário. Ele não é propriamente uma modalidade do ser, mas é o ser que já sempre se dá nas modalidades, é as suas modalidades. Não é *assim*, mas o seu *assim*” (AGAMBEN, 1990, p. 65; 2013a, p. 85). Conforme Agamben, o irreparável revela a condição



da modalidade das singularidades como um *ethos* contingente e imanente à sua *forma-de-vida* ou ao seu *ser-assim*. O *ser-assim* não é uma substância na qual seu *assim* exprime uma determinação ou uma qualificação. Para Agamben, o ser não é um pressuposto antes ou atrás das suas qualidades: “o ser, que é assim, irreparavelmente, é o seu assim, é apenas o seu modo de ser. O assim não é uma essência que determina uma existência, mas esta encontra sua essência no seu próprio ser-assim” (AGAMBEN, 1990, p. 66; 2013a, p. 85). A exposição da singularidade irreparável apenas faz sentido quando pensada no limiar indiscernível da essência e da existência. Entre meio a elas, a exposição da singularidade irreparável deve ser compreendida não como uma relação de identidade (a mesma coisa, *idem*), mas como uma relação sem pressupostos (*Arché anypothetos*), como modo próprio do ser. O ser é à medida que faz uso de *como* o é. Em seu modo de ser qualquer, a singularidade encontra-se irreparavelmente exposta à sua *forma-de-vida* (TIQQUN, 2019, p. 18).

O modo gerador da *forma-de-vida* cria a singularidade em seu *ser-assim*. Em seu *ser-assim* e no *ser-assim* de sua *forma-de-vida*, a singularidade renuncia à figura prévia de uma pertença ou identidade substancial. Por não possuir uma substância que identifica o sujeito com ele mesmo, seja nos trilhos lógicos ou metafísicos, a singularidade se constitui na contingência do próprio viver. Nesse sentido, a singularidade prescinde do essencialismo metafísico que fixa no sujeito uma identidade composta de predicados. Para Agamben, a singularidade não subjaz sobre uma essência nem possui uma identidade porque em sua imanência está o caráter inacabado de sua subjetividade. O ser humano possui a singularidade de ser sem conteúdo exatamente porque não possui nenhum pressuposto e nenhum destino biológico e histórico a cumprir. A singularidade faz com que o homem esteja aberto à indeterminação do que ele *pode ser* enquanto ser humano e não do que ele *deve ser* ou *deve fazer* (AGAMBEN, 1970; 2013b). Essa indeterminação é fecunda, pois não cessa de permear o movimento antropogênico no qual a singularidade coincide com a *forma-de-vida*. A singularidade é qualquer no sentido de sua forma ontológica – de ser importante tal como é sem uma dezena de predicados –, como o é na acepção ética que engendra uma *forma-de-vida* cuja condição assim é dita porque coincide com um modo de viver próprio e não com o *modo* de viver da sociedade.

Considerações finais

A genealogia do conceito de *forma-de-vida* nos leva ao passado não com o intuito de compará-lo ao tempo presente, mas como um deslocamento que nos serve como exemplo para espaços de resistência neste agora. O monasticismo retrata a fuga de um mundo consumido pela usurpação da fé e pelos dogmas na forma de uma religião verdadeira e pelas normas e leis jurídico-políticas impostas aos sujeitos como emblemas de governo de suas condutas. Em vez de esperar por rupturas no sistema, o exemplo dos monges suscita a criação de espaços de resistência no próprio campo da religião e do direito. Se a prática da fé cristã não era heresia, ainda que a Igreja considerasse muitos monges como hereges, não haveria dispositivo concreto que permitisse travar uma grande batalha contra os monges. Mas mais do que não travar uma batalha contra os monges, a Igreja não podia negar suas *formas-de-vidas*, já que seguiam os passos de Jesus. Incriminar os monges por seus modos de vida significaria contradizer o próprio Evangelho e, então, negar os ensinamentos de Cristo. Para não escapar da religião institucionalizada e cair no terreno do direito, os monges criaram práticas inerentes aos seus estilos de vida, estratégia esta que dissolve o estatuto jurídico da lei porque não legisla a partir de códigos fixos estranhos ao modo de vida dos monges. A regra coincide com a vida à medida que atravessam o limiar entre a lei e a norma e não podem ser capturadas nem normatizadas por nenhuma delas.

A *regula vitae* cria a *forma-de-vida* por meio de um entrelaçamento mútuo. Esse entrelaçamento só faz sentido, porém, quando a *forma-de-vida* pressupõe a criação do ser humano enquanto uma singularidade. Para que a forma se ligue à vida de maneira indissociável e indistinta, é preciso que uma singularidade apareça nos hifens de ligação como uma ponte de coincidência total entre elas. Ao propor essa conexão,



Agamben abandona o pressuposto do essencialismo metafísico em função de uma ontologia modal da *forma-de-vida*. O que importa ao sujeito não é revestir-se de atributos biológicos, jurídicos, econômicos, políticos – que o levam a criar-se como indivíduo ou *in-dividuus*, como ser indivisível –, mas como a singularidade que cria, descreve, recria a si por meio de sua *forma-de-vida*. Desse ponto de vista, à maneira de uma *forma-de-vida* a singularidade pode abrir-se ao horizonte das possibilidades enquanto condição de um ser humano sem conteúdo, de um ser humano *qualquer*. A *forma-de-vida* revela tanto a singularidade do ser humano que a vive quanto o modo singular elaborado por ele para viver sua vida.

A partir dos cruzamentos e explicações expostos anteriormente, haveria de fato alguma possibilidade de falar sobre uma ética imanente e contingente em Giorgio Agamben? Se possível, qual seria seu alcance? Agamben não parece seguir o pensamento de que a ética seja um campo normativo dos comportamentos dos sujeitos. A ética é o terreno de constituição do ser humano em sua *forma-de-vida*. Ou seja, ao pressupor que a ética esteja intrinsecamente ligada ao modo de vida das singularidades, Agamben ultrapassa o domínio dos imperativos jurídicos e morais universais do “dever ser” e também o dos princípios relativos às culturas. Ao fazer isso, Agamben não propõe a criação de um direito subjetivo subordinado aos juízos universais ou aos juízos particulares das culturas, mas sim a proposição de uma ética imanente e contingente à própria *forma-de-vida* das singularidades. Ora, o que diferencia essa contingência da singularidade do pressuposto particularista? Em última instância, esse pressuposto se assenta sobre um “dever ser” que regula os comportamentos de uma sociedade e cultura por meio de uma norma social moralmente aceita. A proposta de Agamben é distinta desta porque pressupõe a desativação dos dispositivos jurídico-normativos do “dever ser”, seja dos particulares, seja dos universais, em função da contingência de “poder (não) ser” das singularidades.

Nesse caso, a ética diz respeito ao modo de vida criado pela singularidade na contingência de seu agora. No agora de cada singularidade, a ética não corresponde à historicidade do tempo, mas sim à experiência do tempo. A experiência do tempo corresponde totalmente com a *forma-de-vida* pois é sobre seu terreno que as singularidades podem se constituir e constituir seus modos plurais de viver. É, portanto, a criação de uma *forma-de-vida* que excede o direito ou resiste ao direito, se situa para além da lei e da norma, está sobre pontos de escape do Estado e das instituições. Uma ética da imanência e da contingência nunca está dada como um *a priori* histórico, mas sempre como o horizonte sobre o qual a singularidade cria a si indistintamente à criação de sua *forma-de-vida*. O nexo entre *forma-de-vida* e *singularidade qualquer* é uma interpretação possível na tentativa de mostrar como Agamben, ao retomar a ética de Foucault e suas proposições de resistência, constitui uma ética imanente e contingente aos modos de vida, como uma abertura tão essencial ao ser humano ante os dispositivos de governamentalização que nos atravessam.

Referências

- AGAMBEN, G. 1970. *L'uomo senza contenuto*. Milano: Rizzoli.
- _____. 1990. *La comunità che viene*. Torino: Bollati Boringhieri.
- _____. 1996. *Mezzi senza fine: note sulla politica*. Torino: Bollati Boringhieri.
- _____. 2011. *Altissima povertà*. Vicenza: Neri Pozza.
- _____. 2013a. *A comunidade que vem*. Belo Horizonte: Autêntica.
- _____. 2013b. *O homem sem conteúdo*. Belo Horizonte: Autêntica.
- _____. 2014a. *Altíssima pobreza*. São Paulo: Boitempo.



- _____. 2014b. L'uso dei corpi. Vicenza: Neri Pozza.
- _____. 2015. Meios sem fim. Notas sobre a política. Belo Horizonte: Autêntica.
- _____. 2017. O uso dos corpos. São Paulo: Boitempo.
- FOUCAULT, M. 2001. L'Herméneutique du Sujet. Paris: Seuil/Gallimard.
- _____. 2004. Sécurité, territoire, population. Paris: Seuil/Gallimard.
- _____. 2006. Hermenêutica do sujeito. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. 2008. Segurança, território e população. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. 2009. Le gouvernement de soi et des autres II, Le gouvernement de soi et des autres: Tome 2, Le courage de la vérité. Paris: Seuil/Gallimard.
- _____. 2020. A coragem da verdade. São Paulo: Martins Fontes.
- LAWRENCE, C. H. 2015. Medieval monasticism. New York: Routledge.
- PIERSON, C. 2013. Just property. Oxford: Oxford University Press.
- TIQQUN. 2019. Contribuições para a guerra em curso. São Paulo: n-1 edições.