

## OS PARADOXOS DA *REGULA VITAE*: A POTÊNCIA DA VIDA QUE DESATIVA O DIREITO

Castor M.M. Bartolomé Ruiz<sup>1</sup>

**Resumo:** Neste ensaio propomos estudar, a partir das pesquisas de Giorgio Agamben, as dimensões ético políticas da *regula vitae*. Analisaremos as diferenças entre lei, norma e regra, que constituem o substrato das teses desenvolvidas por Agamben, apresentando uma leitura crítica dos paradoxos e potencialidades da *regula vitae* enquanto prática ética política e modo de subjetivação, cuja releitura pode ser atualizada como linha de fuga dos dispositivos biopolíticos de controle social.

**PalavraChaves:** Biopolítica, Lei, norma, Regra.

**Abstract:** In this essay we propose to study, from the researches of Giorgio Agamben, the ethical political dimensions of *regula vitae*. We will analyze the differences between law, norm and rule, which constitute the substratum of theses developed by Agamben, presenting a critical reading of the paradoxes and potentialities of *regula vitae* as a political ethical practice and subjectivation mode whose rereading can be updated as a device escape line Biopolitics of social control.

**Key Words:** biopolitics, Law, norm, rule.

---

<sup>1</sup>Dr. Filosofia. Professor Titular do Programa de Pós-Graduação Filosofia –. Coordenador Cátedra Unesco-Unisinos de Direitos Humanos e violência, governo e governança Coordenador Grupo de Pesquisa CNPq Ética, biopolítica e alteridade. E-mail: [castor@unisin.br](mailto:castor@unisin.br)

### Preâmbulo de um problema

Giorgio Agamben desenhou seu projeto de pesquisa do Homo Sacer de tal modo que, após um conjunto de obras sobre a política, foi publicando outras sobre ética. Um conjunto de conhecidas obras exploraram a noção de soberania conexa ao conceito de estado de exceção<sup>2</sup> e a genealogia teológica da governamentalidade<sup>3</sup>. As últimas obras, cronologicamente editadas do projeto Homo Sacer, abordam questões éticas<sup>4</sup>. Esta sequência metodológica e cronológica das pesquisas no projeto Homo Sacer parecem reproduzir a sequência que Foucault realizou nas suas próprias pesquisas. Agamben deixa explícita, de forma permanente, a relação entre suas pesquisas do Homo Sacer e as de Foucault, entre outras influências assumidas. O elo que une as pesquisas de ambos autores é a biopolítica. Agamben pretende dar sequência às pesquisas de Foucault em muitos aspectos, ora explorando campos de pesquisa pelos quais Foucault não adentrou, ora estabelecendo discordâncias de princípios ou metodologias com aquele autor. No caso das pesquisas sobre a ética, Agamben dá sequência às pesquisas de Foucault sobre o cuidado de si (*epimeleiaeautou*) na Grécia antiga e no cristianismo, à medida que a ética do cuidado de si apresentada por Foucault representa uma perspectiva da ética como prática de si em que a ética converte-se num modo de subjetivação. A ética do cuidado de si é uma prática que constitui uma forma de vida, através da qual o sujeito constitui-se a si mesmo enquanto sujeito. Agamben dá continuidade a esta perspectiva ética da forma de vida, porém explorando um território que Foucault não adentrou, especificamente a relação entre regra e vida.

Assim como Foucault, o interesse de Agamben pela filosofia como forma de vida situa-se no contexto das pesquisas sobre biopolítica, cuja característica principal reside na instrumentalização utilitária da vida humana como um insumo dos dispositivos de poder. Segundo Agamben, a biopolítica moderna desenvolveu dois dispositivos fundamentais nessa captura, o dispositivo da exceção e o dispositivo da governamentalidade. Exceção e governamentalidade se articulam na maquinaria biopolítica contemporânea que administra a vida como um elemento útil, e quando esta se insurge contra a gestão e não pode ser controlada administrativamente, sofre a ameaça da exceção convertendo-a em *homo sacer*<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup>AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Einaudi: Torino, 1995. Id. *Stato di eccezione*. Bollati Boringhieri, Milan, 2003

<sup>3</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Neri Pozza La quarta prosa: Vicenza, 2003

<sup>4</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Altissima povertà. Regole monastiche e forma de vida*. Neri Pozza La quarta prosa: Venezia, 2011; Id. *Opus Dei: archeologia dell'ufficio*. Bollati Boringhieri, Milan, 2012; Id. *L'usodicorpi*. Neri Pozza La quarta prosa: Vicenza.

<sup>5</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

A abordagem metodológica da ética por parte de Agamben, e também por parte de Foucault, é conexa com as possibilidades políticas das práticas éticas. As potencialidades políticas da ética não residem na sua adequação do agir humano à normatividade, à lei ou a princípios já estabelecidos, como costumeiramente apresenta-se o papel da ética. A ética como forma de vida explora a potencialidade de inovar a própria forma de viver além de normas dadas ou leis prescritas, e através dessa inovação do viver persegue-se a possibilidade de refazer o modo político de agir.

Agamben e Foucault conceberam suas pesquisas sobre a ética do cuidado de si e da forma-de-vida de modo conexo com a problemática biopolítica. A forma-de-vida caracteriza-se por ser uma prática em que os sujeitos constituem seu modo de viver e, através da forma-de-vida, se autoconstituem como sujeitos. A forma de vida confronta-se com a racionalidade biopolítica que implementa a estratégia do governo dos outros, da administração *oikonomica* da vida humana. A maquinaria biopolítica normatiza as subjetividades produzindo sociedades de massa e a massificação como técnica de subjetivação.

Agamben, como Foucault, coloca-se a questão: é possível pensar numa forma-de-vida que extrapole os dispositivos biopolíticos de controle social? É possível uma vida além da sua instrumentalização utilitária? É possível uma vida além da administração e do direito? A maquinaria biopolítica retroalimenta-se através da fabricação de modos de subjetivação acordes com a racionalidade instrumental. Agamben e Foucault exploraram em suas pesquisas a questão: há possibilidade de criar uma forma-de-vida como linha de *fuga* e resistência aos modelos instrumentais de subjetivação? Os conceitos de fuga e resistênci tornar-se-ão, na pesquisa de Agamben, muito mais que uma metáfora. *Afuga* será o princípio motivador das formas-de-vida pesquisadas por Agamben, as quais se apresentam, também, como formas de resistência contra os modelos dominantes de governo da vida.

Seguindo as trilhas abertas por Foucault, Agamben utilizou-se do método genealógico para analisar algumas práticas de subjetivação que não se sujeitaram docilmente ao modelo estabelecido, mas pretenderam criar novas formas-de-vida. Agamben explorou novos campos de pesquisa, talvez como ele mesmo declarou em entrevista, com o objetivo de complementar e interpelar as pesquisas de Foucault sobre a filosofia antiga e a genealogia do cristianismo medieval, interrompida pela morte prematura deste. Agamben encontra no monasticismo cristão dos primeiros séculos uma experiência de forma-de-vida original cuja genealogia oferece elementos críticos a serem explorados. Agamben identifica no monasticismo cristão uma prática que problematizou de forma original a relação entre a regra e a vida. Essa prática

original, em que a vida se sobrepõe à regra nela se fundindo numa indistinção entre regra e vida, foge dos parâmetros clássicos em que a vida é confrontada com a lei ou a norma.

Esta investigação pretende mostrar como, nesses textos, a um tempo diferenciados e monótonos, cuja leitura acaba sendo tão complicada para o leitor moderno, efetua-se, em medida provavelmente mais decisiva do que nos textos jurídicos, éticos, eclesiásticos ou históricos da mesma época, uma transformação que atinge tanto o direito quanto a ética e a política e implica uma reformulação radical da própria conceitualidade que articulava até aquele momento a relação entre a ação humana e a norma, a ‘vida’ e a regra” sem a qual a racionalidade política e ético-jurídica da modernidade não seria concebível.<sup>6</sup>

Neste ensaio propomos estudar, a partir das pesquisas de Giorgio Agamben, as dimensões ético políticas da *regula vitae* como prática de vida historicamente forjada e conceitualmente exposta em um amplo conjunto de obras. Inicialmente, apresentaremos o contexto histórico e epistêmico da *regula vitae*. A seguir analisaremos as diferenças entre lei, norma e regra, que constituem o substrato das teses desenvolvidas por Agamben. Para não cairmos numa nova idealização ética da *regula vitae*, apresentaremos uma leitura crítica dos paradoxos históricos e os limites conceituais desta prática. Num quarto ponto, analisaremos a problemática da propriedade e o uso, a que conduziu o paradoxo da *regula vitae*. Num quinto ponto, estudaremos as potencialidades da *regula vitae* além dos paradoxos que a cercam, concluindo com algumas breves considerações finais a respeito da releitura a *regula vitae* como uma linha de fuga que, no contexto dos dispositivos de controle biopolítico de nossa contemporaneidade, possibilita criar formas-de-vida além das normatizações impostas.

### **Contexto histórico da regra: o monasticismo**

Pode parecer surpreendente que o ideal monástico, nascido como fuga individual e solitária do mundo, tenha dado origem a um modelo de vida comunitária integral<sup>7</sup>

A primeira questão que instiga a pesquisa de Agamben é comprovar que, entre os séculos III e VI da era cristã, produzira-se uma amplíssima literatura sobre a *regra*. Nestes séculos publicaram-se muitas obras que problematizaram a regra em relação com a vida, *regula vitae*. Agamben chama atenção sobre a originalidade desta literatura, uma vez que no pensamento antigo a questão da regra ou a regra como categoria de pensamento em relação à vida é quase desconhecida. Antes do cristianismo não encontramos quase referências nem

---

<sup>6</sup>AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza*. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 16

<sup>7</sup>AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza*, p. 20

literatura sobre a regra. Certamente que a filosofia antiga, assim como o pensamento oriental, tematizaram questões como a lei e a norma em relação com a vida, porém a reflexão sobre a regra é algo específico do cristianismo do século III em diante, e particularmente das práticas monásticas e das ordens religiosas regulares.

O objeto da presente investigação 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. É nessa perspectiva que a investigação se confronta sobretudo com o problema da relação entre regra e vida, que define o dispositivo pela qual os monges tentaram realizar seu ideal de uma forma de vida comum. Tratava-se não tanto – ou não só – de investigar o complicado acúmulo de minuciosos preceitos e técnicas ascéticas, de claustros e horologia, tentações solitárias e liturgias corais, exortações fraternas e ferozes punições pelos quais o cenóbio, tendo em vista a salvação do pecado e do mundo, se constitui como uma ‘vida regular’, quando de compreender, antes de mais nada, a dialética que dessa maneira se instaura entre dois termos ‘regra’ e ‘vida’<sup>8</sup>.

O surgimento da literatura sobre a regra, assim como sua problematização em relação à vida, não surge como uma mera questão teórica. Para melhor compreender a pertinência das pesquisas de Agamben sobre a regra-de-vida, é conveniente esboçar o contexto histórico em que esta prática se configura.

Os discursos sobre a regra emergem a partir das novas práticas de vida que alguns grupos de cristãos se propuseram criar no alto Egito a partir do século III, o chamado monasticismo. O estudo da regra em relação com a vida aparece como elemento central da problematização desta nova forma de vida que alguns cristãos decidiram criar para si. Para compreendermos as motivações daqueles cristãos em criarem novas formas de vida, há que contextualizar sua decisão de *fugir* do mundo como uma reação à captura da vida cristã pelo império romano. Muitas práticas de domínio de si desenvolvidas pelo monasticismo eram técnicas de resistência (contra-condutas) aos apelos de cooptação do poder institucional imperial. A fuga e resistência do mundo preconizada pelos cristãos destes primeiros séculos tem estreita relação com o momento histórico em que as estruturas de poder começam integrar o cristianismo como religião oficial do império e ser cristão deixou de ser um perigo para se tornar um privilégio. Ser cristão durante os dois primeiros séculos implicava, entre outras coisas, viver nas margens do sistema, e durante muitos períodos exigia uma forma de vida na clandestinidade correndo o risco de ser preso. Ser cristão era, nas origens, uma forma

---

<sup>8</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza*, p. 9

de vida arriscada e exigente<sup>9</sup>. Esta situação foi mudando lentamente à medida que o cristianismo foi adquirindo poder dentro do império. A partir de Constantino o Grande (272-337) reforça-se uma tendência de integração do cristianismo nas estruturas políticas do império, que terá um dos seus pontos álgidos com Teodósio I (347-395) ao tornar o cristianismo a religião oficial do império, no edito de Tessalónica (380), e declarar as outras religiões ilegítimas e ilegais.

Nesta nova conjuntura imperial, ser cristão tornara-se um meio de adquirir privilégios. Por exemplo, ser cristão era um quesito importante para ser funcionário. A forma de vida cristã inicial descaracterizou-se ao extremo de coincidir com a noção de funcionário do sistema. Além das riquezas materiais que o império foi transferindo para as dioceses, os bispos obtiveram o poder de juízes, as instituições eclesiais vincularam-se organicamente ao poder do império, os clérigos obtiveram prerrogativas de não pagar impostos, etc. Ser cristão, que antes era perigoso e subversivo, tornou-se uma credencial para ganhar cargos burocráticos no império<sup>10</sup>. O cristianismo, para muitos, deixou de ser uma opção de vida alternativa para se tornar uma ideologia oficial do poder que assegurava privilégios políticos e administrativos. O evangelho foi transformado em ideologia oficial de governo, o modo de vida das comunidades cristãs primitivas derivou numa estrutura clerical com crescimento burocrático semelhante às estruturas imperiais, e a forma de vida cristã foi capturada na forma do funcionário, deslocando-se para a prática funcional de uma religião institucionalizada.

A forma de vida do monasticismo surge coetaneamente com o processo de captura do cristianismo pelo império romano. Não é difícil perceber na opção de muitos cristãos pela forma de vida do monacato, durante os séculos III a VI, uma espécie de reação à assimilação do cristianismo nas estruturas imperiais, pretendendo criar uma alternativa de vida mais evangélica em relação à cumplicidade das nascentes instituições eclesiais identificadas com o império. Neste contexto, vemos surgir novas formas de vida de cristãos que pretendem manter um estilo de existência mais coerente com o Evangelho e vida de Jesus, longe das estruturas de poder sócio-político. Essas novas formas de vida iniciaram-se no século II com os chamados eremitas. Porém, será no final do século III e durante o século IV que os estilos individuais de vida eremita se tornaram formas coletivas de vida nos denominados cenóbios<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> AYMARD, André; AUBOYER, Jaenninne. *Roma y su império II*. Destino: Barcelona, 1980, p. 5558 ss.

<sup>10</sup> BROWN, Peter. "Elmonacato". In: ARIÉS, Philippe; DUBY, Georges. *Historia de la vida privada. Imperio romano y antigüedad tardía*. Madri: Taurus, 1991, p. 279 ss.

<sup>11</sup> BROWN, Peter. "La Iglesia". In: ARIÉS, Philippe; DUBY, Georges. *Historia de la vida privada. Imperio romano y antigüedad tardía*. Madri: Taurus, 1991, p. 263 ss.

A vida eremita era uma fuga e resistência ao poder instituído identificado no sintagma *mundo*. O eremita fugia das estruturas de poder e resistia a seus dispositivos de cooptação, que são: a glória, a riqueza e seus modos de vida banais.

Pode parecer surpreendente que o ideal monástico, nascido como fuga individual e solitária do mundo, tenha dado origem a um modelo de vida comunitária integral. De qualquer modo, logo depois que Pacômio põe resolutamente de lado o modelo anacorético, o termo *monasterium* passa a equivaler usualmente ao de cenóbio...<sup>12</sup>

A fuga e a resistência do mundo tornaram-se categorias recorrentes dos discursos dos eremitas. Ambas noções, *fuga* e *resistência*, são próximas aos discursos críticos de nossa contemporaneidade, uma vez que estabelecer linhas de fuga e resistência aos dispositivos de controle social continua a ser uma das motivações da filosofia crítica. Por isso, afirma Agamben: “O cenóbio não nomeia um lugar, mas sobretudo uma forma de vida”<sup>13</sup>. Segundo o autor, a ideia de uma “vida comum” tem um significado político e já Aristóteles, na *Política*, define a cidade como *koinoniateleios*<sup>14</sup> (comunidade perfeita). Aristóteles utiliza o termo *syzen* (viver juntos) para especificar a natureza política dos homens, embora não utiliza o conceito de *koinosbios*. A conhecida definição da política em Aristóteles como associação dos homens que tem por objetivo o viver, mas sua razão de ser é o “viver bem”. Agamben percebe no projeto de vida do mosteiro uma relação política similar à de Aristóteles: “O mosteiro, como a *polis*, é uma comunidade que se propõe realizar a ‘perfeição de vida cenobial’ (*perfectionem [...] cenobialis vitae*)”<sup>15</sup>.

Com o surgimento dos cenóbios, aparece também a primeira literatura sobre a regra e sua relação com a vida. Uma das primeiras referências encontra-se em Antão do deserto (251-356). Nascido em Alexandria, tornou-se cristão e foi para o deserto do sul do Egito com objeto de viver a forma de vida *anacoreta* (αναχωρεω, retirar-se)<sup>16</sup>. Em poucos anos juntaram-se a ele outros que também queriam inovar esse estilo de vida, mas Antão nunca quis criar uma forma de vida comum. Na sequência encontramos os escritos de Pacômio (292-348) sobre a regra, *Orientações da vida comum do cenóbio*. Pacômio nasceu em Tebas e após uma experiência frustrante de soldado romano converteu-se ao cristianismo, e também

---

<sup>12</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza*, p. 20.

<sup>13</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza*, p. 23

<sup>14</sup> Aristóteles. *Política*, 1252 b 29

<sup>15</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza*, p. 23

<sup>16</sup> A primeira referência que se tem é a obra de S. Atanasio, bispo de Alexandria (296-377) *Vita Antonii*. Cf. também BONYER, I. *Lavie de S. Antoine. Essaisurlaspiritualitédumonachismeprimitiv*. Fontenelle: S/E, 1950.

decidiu seguir a forma de vida da fugae resistência no deserto<sup>17</sup>. Conheceu a Antão e teve também influência de outro importante eremita, Macário. Este criou as primeiras *celas*(grupos) de eremitas, sem ainda conceber a noção de forma de vida em comum. Atribuiu-se a Pacômio a decisão de criar uma nova forma de vida comum que denominara *cenóbio* (*koinobion*, vida comum). Os primeiros cenóbios conhecidos foram criados por Pacômio em 318 e 323 em Tabennisi, Egito. Nesta vida em comum aparece por primeira vez a noção de regra de vida (*regula vitae*) cuja problematização permanente se tornará o elemento diferencial desta forma de vida em relação a outros modos de viver na sociedade e igreja do seu tempo. Uma das primeiras regras de Pacômio, *ora et labora*, transpassará os séculos até o presente, sendo vivida como uma das regras das comunidades monásticas. Atribuiu-se a Pacômio a criação do termo *Abba* (pai, em hebraico), que derivou em Abade, para denominar aquele que dirige o cenóbio.

Neste breve contexto histórico do problema da regra, é pertinente destacar também a importância das obras sobre a regra de João Cassiano (360-435). Nasceu em Cítia (atual Dobruja), Romênia, e morreu em Marsella, na França. Conheceu os diversos mosteiros de Belem e do Egito. Transportou a forma-de-vida do cenóbio de Egito para Marsella, criando um mosteiro, a abadia de S. Vitor, 410, que é um dos primeiros mosteiros do Ocidente. Cassiano seguiu as regras de vida dos mosteiros egípcios. No mosteiro dele se formaram teólogos renomados do século IV, que expandiram esta forma de vida criando novos mosteiros; entre eles destacam-se Vicente de Lerins, Fausto de Riez e Castor de Apt (Apta de Julia Vulgencio, França). Este último era advogado, casado e optou pela vida monástica fundando o mosteiro de Monanque, na França. A seu pedido, Cassiano escreveu a obra *De institutis Cenobiorum*.

Há uma ampla literatura conhecida sobre a regra, e como amostra dela podemos mencionar algumas obras: *Regra de Pacômio* (292-348), *Regra de Martinho de Tours*(316-397), *Regra de Jerônimo* (347-420), a já mencionada *De institutis Cenobiorum* de João Cassiano (360-435), *A Regra dos Padres* de Agostinho de Hipona (354-530), *Regra do mestre* de Basílio de Cesareia (330-379), *Regra dos quatro Padres* de Honorato (427), *Regra de Eugippius*(+- 482), *Regula Magistri*, anônima, (530), *A Regra de Macário* (495), *Regra de Cesáreo de Arles* (470-543), *Regra do Mosteiro do Jura* (s. d), *Regra de Ciaram de Clonmacniose* (515-544), *Regra de Columba de Iona*(563), *Regra de Corngall Bangor* (520-

---

<sup>17</sup>VILLOSLADA GARCÍA, Ricardo. "Vida monástica en oriente". In Id. *Historia de la Iglesia Católica*. Madri: BAC, 1995, p.633 ss

602), *Regra de Bento de Nursia* (480-547), *Regra de Aureliano* (523-551), *Regra de Ferreol de Uzes* (558), *Regra de Columbano* (543-615). Este breve elenco de obras sobre a regra é um indício da importância histórica que esta categoria teve para a nova forma de vida que surgiu.

### **A lei, a norma, a regra e a vida**

Um exame do texto das regras mostra que elas apresentam com relação à esfera do direito uma atitude no mínimo contraditória<sup>18</sup>.

Agamben percebeu que a problematização feita nos cenóbios a respeito da relação entre a regra e a vida foge radicalmente do campo jurídico. Para melhor entendermos a especificidade da regra e seu valor epistêmico para urdir uma prática diferente, é conveniente demarcar as diferenças entre lei, norma e regra de vida.

O termo regra é adotado pelos grupos cenobíticos como conceito que se diferencia tanto da lei, quanto da norma. A lei impõe prescritivamente os atos as serem cumpridos sob ameaça de penalizações punitivas. Inclusive a lei divina, como por exemplo os dez mandamentos, não era o parâmetro que poderia ajudar a criar a nova forma de vida que se pretendia nos cenóbios. A lei age em representação de uma vontade soberana externa à qual deve submeter-se a vida e exige a submissão como atitude implícita da prescrição soberana. A vida submetida à lei é uma vida submissa a uma vontade soberana que determina prescritivamente o que deve fazer e o que está proibido de fazer. A vontade soberana manifesta-se na lei e, por isso, a vida é retida na lei sob a forma de obrigação. “Basílio e Pacômio, a quem se devem, por assim dizer, os arquétipos das regras, estão perfeitamente conscientes da irredutibilidade da forma de vida cristã à lei”<sup>19</sup>.

A vida submetida ao império da lei vive sob a sombra da obrigação, que submete sua vontade às determinações (legais) de uma vontade externa. A lei é soberana e nela a vida se torna seu súdito ao ter que cumprir os mandatos legais de modo prescritivo sob risco de ser punida caso não os observar. A lei cria soberanamente as prescrições que permitem, proíbem e obrigam a vida. A vida regida pela lei encontra-se submetida a um regime de soberania externo cujo modelo de subjetivação se aproxima do súdito. Perante a lei todos somos súditos obedientes ou criminosos transgressores. A vida sob a lei sobrevive na sombra da soberania, protegida e ameaçada concomitantemente pela vontade soberana. A mesma lei que protege,

---

<sup>18</sup>AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza*, p. 40

<sup>19</sup>AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza*, p. 57.

ameaça. A vontade soberana que na lei estabelece direitos e obrigações, pode soberanamente suspender direitos ou impor novas obrigações. No limite, a vontade soberana utiliza-se da exceção como dispositivo para suspender a lei e expelir a vida a um campo de anomia onde estará exposta à total vulnerabilidade.

A norma, diferente da lei, não resulta de uma vontade soberana, mas opera em relação a uma racionalidade administrativa da vida. A lei prescreve e proíbe, porém tudo aquilo que a lei não prescreve, nem proíbe, fica indefinido. Na racionalidade administrativa moderna, que regula a lógica biopolítica, todos os espaços em que a vida humana transcorre sem ter uma prescrição legal definida devem ser também gerenciados. O amplo espaço vital não prescrito pela lei deve ser regulamentado pela norma. A norma, à diferença da lei, não prescreve de forma soberana as ações, mas regula funcionalmente os comportamentos. A norma tem por objetivo tornar funcional e eficiente a vida. Ela captura a vida na lógica utilitária. A regulação normativa delimita os parâmetros em que a vida há de comportar-se num determinado espaço institucional ou social. A norma é produzida pela instituição e seu objetivo é institucionalizar ao máximo os indivíduos que nela se inserem. A normatização tem por objetivo sujeitar o agir vital dos indivíduos aos interesses institucionais. A norma normatiza produzindo modelos de normalização. Os indivíduos normatizados se inserem funcionalmente numa instituição e se normalizam através do desempenho eficiente da sua função. A norma opera num campo diferente da lei produzindo um outro modo de subjetivação, o do funcionário. A lei exige a submissão a uma vontade soberana, a norma captura a vontade colaborativa dos indivíduos. A norma administra a vontade dos sujeitos levando em conta suas possibilidades e capacidades governando suas atividades e habilidades para as metas institucionais. A normalização é o modelo de subjetivação do funcionariado administrativo, que alimenta a biopolítica moderna.

Agamben entende que a forma-de-vida criada pela *regula vitae* se contrapõe tanto ao modelo legal da soberania, quanto ao modelo administrativo da norma. “A regra, cujo modelo é o Evangelho, não pode, portanto, ter a forma da lei, e é provável que a própria escolha do termo *regula* implicasse uma contraposição à esfera do mandamento legal”<sup>20</sup>. Desde os primeiros escritos sobre a regra há uma clara diferenciação entre a regra e a lei, por exemplo na denominada *Regra dos quatro padres*: “*qualiter conservationem vel regulam vitae ordinaripossimus*”. A lei divina, a lei eclesiástica, a lei civil não eram referência para aqueles que pretendiam viver a nova forma de vida do cenóbio, eles deviam criar uma vida além da lei. “O florescimento das regras monásticas a partir do século V, com sua regulamentação

---

<sup>20</sup>AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza*, p. 57

minuciosa de todos os detalhes da existência que tende a uma indecibilidade entre *regula evita*, constitui, segundo Thomas, um fenômeno substancialmente estranho à tradição romana e ao direito *tout court*.<sup>21</sup> Quem optasse por viver em comum essa nova forma de vida não poderia estar ali por obrigação legal, nem poderia viver essa vida por prescrição da lei. A lei era insuficiente para pensar a nova forma de vida que se pretendia criar.

A grande novidade do monasticismo não é a confusão entre a vida e a norma, nem uma nova declinação da relação entre fato e direito, mas sim a identificação de um plano de consistência, impensado e talvez impensável, que o sintagma *vital vel regula, regula evita, forma vivendi, forma vitae* [vida ou regra, regra e vida, forma de viver, forma de vida] buscam, de modo exaustivo, nomear, e nos quais tanto a ‘regra’ quanto a ‘vida’ perdem seu significado familiar para apontar na direção de um terceiro, que se trata precisamente de trazer à luz<sup>22</sup>.

Agamben detecta que nestes escritos e debates sobre a regra e a vida, há uma tentativa explícita de criar uma forma de vida além da lei, uma vida que não deva submeter-se ao direito, mas que saiba criar seu próprio direito de viver. “Ao menos à primeira vista, não se trata de obras jurídicas, embora tenham a pretensão de regular, muitas vezes nos mínimos detalhes e mediante sanções bem precisas, a vida de um grupo de indivíduos”<sup>23</sup>. A relação entre regra e vida proposta pelas práticas dos primeiros cenóbios não era a de criar a regra para depois cumprir vitalmente o prescrito, pois nesse caso estaríamos no campo da norma. Nos primeiros escritos sobre a *regula vitae* a vida regula a norma; da vida deveria deduzir-se a regra, e não o contrário. Cada cenóbio devia experimentar novas formas de vida, num momento posterior e levando em conta as experiências vividas, haveria que pensar qual a regra que melhor expressa essa forma de vida que pretende viver. A relação entre a regra e a vida, nos primeiros cenóbios, era a inversa dos processos de normatização. Não era a regra que se impunha sobre a vida, senão que era a vida que criava suas regras. A regra era o resultado da vida. A vida não tinha que se submeter prescritiva ou normativamente à regra, senão que deveria criar sua própria regra de acordo com o modo de vida. Encontramos um exemplo nos *Praecepta atque iudicia* (Preceitos e sentenças), de Pacômio, que introduz o tratado com a afirmação: “*plenitudo legis caritas*” (a plenitude da lei é o amor).

A regra foi criada como dimensão original e distinta da lei em relação à vida. Na problemática da *regula vitae* abre-se um campo novo da vida em relação à norma e ao direito.

---

<sup>21</sup>AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza*, p. 40.

<sup>22</sup>AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza*. p. 9-10.

<sup>23</sup>AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza*. p. 15.

“Um exame do texto das regras mostra que elas apresentam com relação à esfera do direito uma atitude no mínimo contaditória”<sup>24</sup>. A *regula vitae* é uma regra da vida. Não é uma regra que se impõe sobre a vida, é uma regra que surge da vida. No sintagma *regula vitae* o genitivo é subjetivo, ou seja, a vida é o sujeito e a regra é o objeto, por isso é a *regra da vida*. Nessa relação, a iniciativa é da vida, e não da regra; é a regra que se submete à vida, sob pena de negar o caráter vital da regra.

É decisivo, porém, que dessa maneira a regra entre numa zona de indecibilidade com respeito à vida. Uma norma que não se referir a atos singulares e acontecimentos, mas à existência do indivíduo em seu todo, a sua *forma vivendi* (forma de viver), já não será facilmente reconhecível como direito, assim como uma vida que se instituir em sua integralidade na forma de uma regra já não será verdadeiramente vida.<sup>25</sup>

O caráter vital da regra, que a distancia da lei, é exemplificado de muitas formas, entre elas na sua comparação com a arte. “Neste sentido, o mosteiro talvez seja o primeiro lugar em que a própria vida – e não só as técnicas ascéticas que a formam e regulam – foi apresentada como uma arte. No entanto, tal analogia não deve ser entendida no sentido de uma estética da existência, mas antes naquele que Foucault parece ter em mente em seus últimos escritos, a saber, de uma definição da própria vida com relação a uma prática incessante”<sup>26</sup>. Basílio de Cesareia (329-379), na sua obra a *Regra do mestre* faz uma analogia do trabalho manual dos monges e a regra de vida monástica com a arte, concebendo-os como uma *arssancta*. A regra de vida é assimilada ao paradigma estético da arte criadora da vida: “*ecce haec est arssancta, quanferamentisdebemusspiritablibusoperari*” (Esta é a arte santa que devemos pôr em prática com os instrumentos espirituais)<sup>27</sup>. Também Cassiano, nas *Consolationes*, entende que a vida das regras se assemelha a um *ars* e a profissão da vida monástica é comparável ao aprendizado de uma arte.

### Paradoxos da regra

Se o ideal de uma ‘vida comum’ tem obviamente um caráter político, o cenóbio é talvez o lugar em que a comunidade de vida como tal é reivindicada sem reservas, como o elemento, em todos os sentidos, constitutivo. Assim, o que está em jogo na vida do cenóbio é uma transformação do próprio cânone da práxis humana, que foi tão determinante

---

<sup>24</sup>AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza*. p. 40.

<sup>25</sup>AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza*, p. 37

<sup>26</sup>AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza*, p. 44

<sup>27</sup>AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza*, p. 43.

para a ética e para a política das sociedades ocidentais que talvez ainda hoje não consigamos captar plenamente sua natureza e suas implicações<sup>28</sup>.

A formulação originária da *regula vitae* como regra proveniente da vida e regra que deve ser vitalmente vivida foi sempre um campo aberto de tensões já que, como é fácil de entender, a relação entre regra e vida não se aplicava automaticamente na prática. Há muitos paradoxos nessa relação de regra e vida, porém, em todos os casos e ao longo dos diversos tratados e escritos sobre a regra, permanece a tensão agonística entre a regra e a vida, entre a vida que deve ser o critério da regra e a regra que em muitos casos torna-se um mero imperativo legal da vida.

A tensão entre regra e vida da *regula vitae* fica evidente inicialmente em que as pessoas que se decidiam por essa forma de vida o faziam livre e voluntariamente e também poderiam abandoná-la da mesma forma. Nessa condição, não faz muito sentido prescrever legalmente a forma de vida, pois a lei mata a vida. A questão suscitada nos cenóbios e posteriormente nas ordens religiosas, chamadas de regulares por adotarem a regra como forma de vida, era como conseguir viver uma forma de vida que almeja os ideais do Evangelho. O método encontrado para concretizar essa forma de vida foram as regras que sintetizam, a modo de orientações exigentes, a forma de viver. Essas regras não poderiam ser confundidas com leis ou normas, porque, nesse caso, seriam preceitos legais ou normativos de obrigado cumprimento e a vida seria sufocada pela lei e a norma. Neste ponto, Agamben retoma a obra de Candido Mazzon sobre a natureza jurídica das regras monásticas. Mazzon conclui que as regras: “Não eram verdadeiras leis ou preceitos no sentido estrito do termo, e, não entanto, também não eram redutíveis a meros conselhos que se deixavam aos monges a liberdade de seguir ou não”<sup>29</sup>.

Quando a vida é vivida seguindo os preceitos legais, os monges tornam-se meros funcionários cumpridores de regulamentos e normatividades. O monge que é normatizado pela regra anula o sentido da regra. O monge só pode viver a regra como uma forma de vida que faça da regra um estilo de existência. Frequentemente se problematiza, nos tratados sobre a regra, o perigo da vida dos monges tornarem-se uma forma de vida submissa à lei, porque não conseguem viver a regra como uma forma de vida. Nesse caso, os monges tornam-se meros repetidores das normas, o que os transformaria em funcionários religiosos ou “burocratas institucionalizados”.

---

<sup>28</sup>AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza*, p. 68.

<sup>29</sup>AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza*, p. 45.

Quando a vida do monge ou do religioso fica submetida ao mero cumprimento da regra como norma ou lei externa, ele perverteu o sentido da regra de vida. A regra mantém um campo aberto de tensão agonística em relação à vida. Ela orienta um modo de viver, mas não prescreve como viver. Por exemplo, as regras da pobreza, do serviço, da contemplação, da oração, etc., indicam a forma de vida segundo a regra, mas não prescrevem o modo como viver a pobreza, como ser serviçal, como vivenciar a oração, etc. Os atos concretos do viver não estão previstos nem prescritos pela regra, esse é o campo aberto em que vida há de encontrar seu modo de viver específico vivendo a regra. Neste ponto, a regra diferencia-se da norma. Esta pretende governar minuciosamente o comportamento do indivíduo e para tanto procura especificar no detalhe e capilarmente as obrigações a serem feitas. Na regra exige um campo de abertura em que o sujeito deve decidir como fazer para viver o ideal da regra. Na regra há um espaço de indeterminação para a vida, enquanto a norma almeja delimitar todos os espaços comportamentais. A tensão agonística exige que a regra deixe livre a vida para definir o modo de viver a regra, mas exige da vida que viva a regra como modo de vida.

O projeto cenobítico, deslocando o problema ético do plano da relação entre a norma e a ação para o da forma de vida, parece pôr novamente em questão as próprias dicotomias entre regra e vida, universal e particular, necessidade e liberdade, pelas quais estamos habituados a compreender a ética.<sup>30</sup>

A regra tem a peculiaridade de, uma vez estabelecida, deixar um campo aberto para a vida. Ela é mais que um mero conselho, porque delimita um horizonte de ação, mas está além da lei e da norma porque não prescreve como comportar-se nem impõe o que fazer. Esta originalidade da regra foi procurada explicitamente pelos monges que optaram pela vida cenobítica, através dela pretendiam criar uma forma de vida que pudesse viver além da lei, sem estar fora dela. Não pretendiam negar o valor da lei, mas mostrar a sua insuficiência em relação à vida. Neste ponto, Agamben faz confluir algumas das suas principais teses respeito da incapacidade da lei para defender a vida e necessidade de pensar uma vida que desative o direito sem necessidade de negá-lo. A regra de vida proposta pelo monasticismo cristão parece perseguir esse ideal de uma vida além da lei, superando a própria lei a desativam, criando um modo de viver além da lei tornam a lei inoperosa, produzindo em si mesmos uma forma de vida melhor do que a prescrita na lei conseguem viver sem a lei, além da lei. Este será um dos graves problemas das sociedades modernas, em que a lei e a norma parecem ser o único horizonte da vida.

---

<sup>30</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza*, p. 79

Com o uso da regra, os monges desativaram o valor prescritivo da lei. A lei existe desativada porque a regra exige uma forma de vida além da lei. A regra cria uma abertura para pensar a forma de vida além da lei, não negando o direito, mas desativando sua prescrição obrigatória. A abertura da vida na regra não se afirma pela suspensão da lei (que seria a exceção), mas pela desativação de sua obrigatoriedade, já que a vida consegue criar um modo de existência além da lei. A abertura de vida proposta pela regra não nega a lei, mas a torna inoperosa.

Esta problemática é destacada por Agamben nas trilhas abertas por Walter Benjamin. Uma das questões deixadas por Benjamin no seu ensaio *Por uma crítica da violência* era pensar a possibilidade de uma vida além do direito, uma vez que o direito também ameaça a vida. A essa ameaça violenta Benjamin denominou de violência mítica. A relação entre o direito e a vida não é unilateral, de mera proteção, como pensa comumente o direito positivo moderno. O direito protege, mas também ameaça a vida de várias formas. Ameaça através da possibilidade da suspensão de direitos decretando a exceção. Nesse caso o direito ameaça com aquilo que protege: o próprio direito.

O direito não possui outra existência que aquela que consegue capturar dentro de si através da exclusão inclusiva da *exceptio*, ele se nutre dela e, sem ela, é letra morta. Neste sentido verdadeiramente o direito não possui nenhuma existência, mas o seu ser é a própria vida dos homens<sup>31</sup>.

O direito também captura a vida por meio da normatização regulamentar de todos os atos vitais, gerenciando a vida como insumo natural. A relação entre direito e vida é tensional e problemática, uma vez que a tensão não se resolve negando o direito. Se negarmos simplesmente o direito, a vida cai na exceção e fica vulnerável a qualquer violência. Mas também a potencialidade da vida não se realiza ampliando à exaustão a legislação e as normas para regulamentá-la, porque a normatização asfixia a vida.

Surge a questão sobre a possibilidade de criar formas de vida além do direito que não precisem negar o direito, porém consigam desativá-lo enquanto dispositivo regulamentar tornando-o inoperoso. Uma vida além do direito desativa o direito, sem negá-lo. A forma de vida que consegue viver com plenitude além do direito, torna-o desnecessário e insuficiente. Agamben propõe frente à lei e a norma uma terceira possibilidade de relação da vida com a realidade, o uso.

---

<sup>31</sup>AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2002, p.

Mas pode-se dizer, neste sentido, que o monge assim como o bispo no jogo de xadrez, é definido pela soma das prescrições de acordo com as quais ele vive? Não se poderia dizer antes, e com a mesma verdade, exatamente o contrário, ou seja, que é a forma de vida do monge que cria suas regras? Talvez ambas as teses sejam verdadeiras, contanto que esclareçamos que regras e vida entram nesse caso numa zona de indiferença na qual, não havendo possibilidade de distingui-las, elas deixam aparecer um terceiro, que os franciscanos, embora não conseguissem definir precisamente, chamarão, como veremos, de uso.<sup>32</sup>

No caso da *regula vitae* encontramos-nos perante uma forma de vida que pensou explicitamente viver além do direito por considerar a lei insuficiente para a vida. Isso não quer dizer que as vidas nos cenóbios eram um ideal vivido ou que o ideal da regra era vivido tal qual se pretendia. O campo de tensões entre a forma de vida da *regula vitae* e a realidade vivida pelos monges era permanente. Estas tensões eram constantes e às vezes graves, porém as tensões sempre incidiam na máxima de que a vida era superior à regra no ponto em que a regra só adquire plenitude quando se torna vida, e não quando se cumpre normativamente. O uso torna-se, então, uma outra relação entre a vida e a realidade - nela a vida não é objetivada instrumentalmente, como faz a lei ou a norma, nem a realidade é transformada em mero objeto de apropriação e posse. O uso libera a realidade da apropriação e confere à vida a possibilidade de realizar-se no uso do que vive.

Como vimos mostrando, a *regula vitae* não pode ser apresentada como uma prática isenta de contradições, como todas as práticas humanas. A sua importância ético política não deriva só do ideal que propõe, mas da novidade histórica que representam o conjunto de comunidades de vida tentando viver uma forma-de-vida diferente da mera submissão à lei e fora da pura normatividade. É importante mostrar as contradições históricas que cercaram e perpassaram a prática da *regula vitae*, a sua validade não deve desconhecer as suas contradições. Pelo contrário, a *regula vitae* mantém seu caráter de referente ético político na medida em que se assumem os limites reais, históricos, da prática que não permitiu generalizar-se ao conjunto da sociedade ou das comunidades cristãs, nem conseguiu permanecer nos seus objetivos de forma indefinida nas próprias comunidades monásticas.

Outra tensão paradoxal surgiu na relação da *regula vitae* com o direito canônico. Este foi crescendo na sua importância normatizadora de todas as instituições eclesiais e fatalmente atingiu a prática da forma de vida da *regula vitae*. Na época carolíngia, séculos IX a XI, há um processo de normatização jurídica de toda a Igreja com a imposição normativa de normas canônicas. O ápice deste processo está no denominado decreto de Graciano (1140-1142), uma

---

<sup>32</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza*, p. 79.

compilação exaustiva e detalhada de todas as leis e normas canônicas editadas na Igreja que consolidou o direito canônico como instrumento normatizador de condutas e instituições<sup>33</sup>. Nesta época, a maioria dos bispos e a Cúria Romana decidiram normatizar também a vida dos mosteiros. Para tanto, impuseram como regra comum de todos os mosteiros aquela que Benedito de Nursia (480-547) tinha codificado como somatório das principais regras conhecidas até aquele momento.

O problema da natureza jurídica das regras monásticas encontra aqui tanto seu contexto quanto seus limites. Certamente a Igreja construirá progressivamente um sistema de norma que culminará no século XIII com o sistema do direito canônico, que Graciano compendia em seu *Decretum*; mas, se a vida do cristão pode encontrar sem dúvida e pontualmente a esfera do direito, também é verdade que a própria *forma vivendi* [forma de viver] cristã – que é aquilo que a regra tem em vista – não pode esgotar-se na observância de um preceito, não pode ter natureza legal.<sup>34</sup>

### **O uso frente à propriedade, a linha de fuga da vida**

regras e vida entram nesse caso numa zona de indiferença na qual, não havendo possibilidade de distingui-las, elas deixam aparecer um terceiro, que os franciscanos, embora não o conseguissem definir precisamente, chamarão, como veremos, uso.

Agamben mostra que apesar de todas tentativas, a tensão entre regra e vida não seria completamente anulada pelo direito canônico, pois ao longo dos séculos XII e XIII ocorreu um grande número de movimentos religiosos reformadores que pretendiam retornar à vida evangélica tendo como referência a relação entre regra e vida. O movimento paradigmático desta disputa, entre outros, foi o franciscanismo.

O monacato, que surgiu com uma linha de fuga e resistência do poder imperial, tornou-se uma poderosa estrutura de poder durante o feudalismo medieval. Como já é sabido, muitos mosteiros tornaram-se feudos com centenas e até milhares de servos sob o regime de vassalagem, que trabalhavam para manter o mosteiro. Pelas circunstâncias históricas que levaram à dissolução dos núcleos urbanos do império romano, muitos mosteiros concentraram grandes riquezas e se tornaram núcleos de desenvolvimento regional e domínio econômico e até político. Neste contexto, os muitos abades transformaram-se em senhores feudais com exércitos próprios; os principais cargos nos mosteiros eram ambicionados pelas famílias

---

<sup>33</sup>VILLOSLADA GARCÍA, Ricardo. *Historia de la Iglesia Católica. Edad Média*. VolIII, Madri: BAC, 1976., 769 ss.

<sup>34</sup>AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza*, p. 57.

poderosas, que indicavam seus filhos ou afilhados. Desse modo, a *regula vitae* foi perdendo sua potência originária de criar uma forma de vida além da lei e da norma, para reduzir-se a uma normatividade legal cumprida por imperativo da própria norma.

Concomitantemente à cooptação do monacato e seu deslizamento para uma estrutura de poder feudal, vemos surgir como reação novos movimentos sociais e religiosos que, principalmente ao longos dos séculos XI, XII e XIII, convulsionaram toda a Europa. Esses movimentos reivindicavam uma forma de vida em que a regra principal era o direito a não ter direitos, entre eles, o direito a não ter propriedade.

Quer se trate de Robeto de Arbissel, Valdo, Norberto de Xanten, Bernardo Primm ou de Francisco, e mesmo que seus seguidores se definam “humilhados”, “pobres de Cristo”, “homens bons”, “irmãos menores”, em todo caso o que eles afirmam e reivindicam não tem a ver com questões teológicas, artigos de fé ou problemas de interpretação das Escrituras, mas com a vida e o modo de viver, com o *novum vitae genus* [novo gênero de vida]<sup>35</sup>.

Estes movimentos elaboraram uma teoria do uso contraposta à da propriedade, reivindicando a possibilidade de criar uma forma de vida sem propriedade, cuja regra de vida fosse o uso das coisas sem necessidade de tê-las em propriedade. O franciscanismo e seus debates com a cúria romana a respeito da possibilidade de uma forma de vida sem propriedade e uma regra sobre o uso, é um exemplo paradigmático desta nova conjuntura da regra de vida.

Há uma diferença significativa entre o modo como *regula vitae* era vivida nos mosteiros e nos movimentos aqui mencionados. Nos mosteiros, cenóbios e eremitérios persegue-se uma certa forma de vida, mas para consegui-la enfatizava-se as regras e as técnicas das regras através das quais se modelavam minuciosamente os diversos aspectos da vida. Nos movimentos dos séculos XII-XIII vemos problematizar, em primeiro lugar, a vida como tal, e não a regra.

é precisamente sobre tais contrastes eu se concentrou prevalecentemente a atenção dos historiadores, deixando em segundo plano o fato de que, talvez pela primeira vez, estava em jogo nos movimentos, não a *regra*, mas a *vida*.<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup>AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza*, p. 98.

<sup>36</sup>AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza*, p. 99.

Esta tensão a respeito da forma de vida levou os movimentos mencionados ao problema da relação da vida com as coisas. O sintagma *regula vitae* era percebido, especificamente pelo movimento franciscano, como: “um modo de vida que, ao aderir estreitamente a uma forma ou modelo de que não pode ser separado, se constitui por isso mesmo como exemplo”<sup>37</sup>. Eis porque o papel da regra é inserido no modo de vida a ser vivido. Na sequência, o franciscanismo propõe que a vida, para viver livre e plenamente, não pode estar amarrada por uma relação de posse. A posse das coisas torna a vida possuída pelas coisas, cerceia à vida a liberdade de viver, por isso propõe uma nova relação com as coisas que não seja de posse nem apropriação, mas uma relação de uso. A regra não obriga a viver o uso, mas orienta o melhor modo de viver a relação com as coisas. “precisamente porque, nesse caso, foi escrita uma vida e não uma regra, uma forma de viver e não um código de normas e preceitos, o próprio texto [o Evangelho] pode ser definido como vida”<sup>38</sup>. A estratégia franciscana para fundamentar esta forma de vida envolve, entre outros, dois argumentos. Num deles, Bonagratia, que desenvolve as teses de Boaventura, afirma que no estado original o homem tinha o uso das coisas, e não a propriedade, pois no estado de original ninguém tem direito de propriedade<sup>39</sup>. É interessante observar neste argumento já esboçadas as principais categorias a serem utilizadas pelos contratualistas modernos: estado de natureza e propriedade comum.

Um outro argumento amplamente utilizado pelos franciscanos para fundamentar a prioridade do uso sobre a propriedade foi o direito a *abdicatione juris*, ou seja, o direito a não ter direitos, neste caso direito de propriedade. Sendo a propriedade um direito legal construído contra a natureza da vida, eles reivindicam o direito a renunciar a esse direito para que a vida possa viver uma relação livre de uso com as coisas. A *abdicatione juris* permite retornar ao estado originário em que a vida não tinha posse das coisas, mas as usava para viver. Ainda Ockham completa este argumento afirmando que: “Eles renunciaram a toda a propriedade e a toda faculdade de apropriar-se, mas não ao direito natural de uso, que, enquanto direito natural, é irrenunciável”<sup>40</sup>.

Este confronto desenhou uma possibilidade histórica, no século XIII, de criar um modelo de vida cuja referência fosse o uso das coisas, e não a propriedade. A vitória da propriedade sobre o uso no século XIII pode considerar-se o primeiro passo para a

---

<sup>37</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza*, p. 101.

<sup>38</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza*, p. 105.

<sup>39</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza*, p. 118.

<sup>40</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza*, p. 120.

constituição do capitalismo como modelo econômico e do liberalismo como técnica governamental. A hegemonia do regime da propriedade sobre o uso provocou tragédias históricas irreversíveis em que o colonialismo e seus genocídios são só uma amostra. O direito a propriedade sobre terras e povos descobertos pelos europeus é só uma das consequências da prevalência do paradigma da propriedade sobre o paradigma do uso. A vitória do paradigma da propriedade em relação ao uso das coisas conduziu nosso modelo social e econômico à beira de dilemas abismais como depredação impiedosa da natureza, a lógica insustentável de um consumo indefinido, a dinâmica inviável de uma produção ilimitada e a acumulação particular irrestrita de riqueza.

### **A regra além do paradoxo: a liturgia da vida**

Nesse contexto, o cenóbio 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<sup>41</sup>.

Como a regra se torna vida e a vida cria sua regra? Este campo de tensão agonística entre regra e vida é constitutivo da vida e da regra. A regra não pode ser reduzida à norma ou lei sem anular o sentido da regra. Para a regra adquirir plenitude tem que ser vivida. Só a vida pode dar sentido à regra. Por isso o princípio regulador da *regula vitae* é viver a regra, não cumpri-la. Viver a regra significa, primeiramente, que a regra tenha emanado da vida, ou seja, ela deve surgir de uma experiência de vida. Em segundo lugar, viver a regra origina um duplo movimento: a vida tem que internalizar a regra no seu modo de viver e, concomitantemente, essa internalização vital da regra tornará a regra vida e a vida regra, ao ponto de criar uma zona de indistinção entre regra e vida.

Para conseguir este ideal de forma de vida da *regula vitae*, os diversos cenóbios criaram regras e práticas para essas regras. A relação entre regra e vida nunca atingiu uma relação tão capilar como a vivida nos mosteiros e nas ordens religiosas de vida regular. Uma das técnicas características desta forma de vida foi a criação do chamado *Horologium*, ou divisão da temporalidade da vida nos minúsculos instantes e nos tempos maiores. A vida do monge está submetida à regra da divisão temporal estrita com objetivo de tornar o tempo uma parte da regra e a regra uma forma de viver a temporalidade. O dia, a semana, os meses e os

---

<sup>41</sup>AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza*, p. 93

anos estão divididos em períodos diferentes para diferentes atos. Cada divisão horária visava escandir a vida segundo as divisões temporais. Pretendia-se com esta técnica constituir a vida do monge como um *horologium vitae*<sup>42</sup>. O ponto nevrálgico da divisão temporal se equilibrava entre oração, trabalho e lazer/descanso. A oração ocupava os horários nobres da vida, o trabalho os horários eficientes, o lazer os horários beneficentes. Cada cenóbio mantinha regras para horários em que a vida era escandida no tempo, vivendo cada tempo como uma forma de vida e tornando a vida uma modalidade temporal do viver.

Nenhuma sociedade disciplinar conseguiu atingir uma divisão capilar do tempo tão estrita quanto a vida dos mosteiros. Contudo, há uma diferença qualitativa entre a sociedade disciplinar moderna e a forma de vida da *regula vitae*. Para o poder disciplinar moderno, a fragmentação do tempo é uma técnica que possibilita tornar mais produtiva a vida, enquanto a *regula vitae* segmenta os tempos para vivê-los com mais intensidade de vida. A sociedade disciplinar visava instrumentalização da vida para uma produção eficiente com a maximização do lucro, a *regula vitae* pretende criar uma vida cujo sentido está na contemplação do viver, no usu-fruir estético e místico da forma-de-vida. O disciplinamento do tempo foi uma técnica essencial para a consolidação do modelo capitalista de exploração da mão de obra. Na contramão da disciplina, a *regula vitae* segmenta o tempo para desativar sua produtividade, tornando-o um tempo condensado (*kairos*) na vivência não produtiva da vida, que é a vivência mística da existência. A disciplina é uma técnica nevrálgica do controle biopolítico; a *regula vitae*, pelo contrário, escande a vida no tempo para qualificar a vivência da vida além de qualquer controle, já que a vivência mística da vida desativa sua captura produtiva.

E se hoje estamos perfeitamente habituados a articular nossa existência segundo tempos e horários e a considerar também nossa vida interior um decurso temporal homogêneo, e não uma alternância de unidades discretas e heterogêneas que devem ser medidas segundo critérios éticos e ritos de passagem, não devemos nos esquecer, no entanto, de que é no *horologiumvitaecenobítico* que tempo e vida foram pela primeira vez sobrepostos intimamente, a ponto de quase coincidirem<sup>43</sup>.

Agamben sinaliza a raiz política originária da *leitourgia*, que nunca saiu definitivamente do modo litúrgico de viver. O termo grego *leitourgia* deriva de *laos*(povo) e *ergon*(obra), seu sentido originário era o de “prestação pública ou serviço para o povo”<sup>44</sup>. O sentido do termo *leitourgia* está vinculado originariamente ao campo da política, mais

---

<sup>42</sup>AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza*, p. 30.

<sup>43</sup>AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza*, p. 35

<sup>44</sup>AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza*, p. 92.

especificamente denominavam-se *leitourgia* aquelas prestações voluntárias que cidadãos da *polis* decidiam fazer em favor da cidade assumindo os ônus das mesmas. Os cidadãos que decidiam oferecer uma *leitourgia* para a *polis*, propunham a oferta na ágora pública da cidade e, se aprovada, ficavam responsáveis pela execução e custos da mesma. “Aristóteles, na *Política*, alerta para o hábito nas democracias de assumir dispendiosas e inúteis liturgias, como as *coregias*, as *lampadodromias*”<sup>45</sup>. A *leitourgia* era uma doação ou serviço voluntário à *polis*, sem contraprestação.

A *regula vitae* propõe criar um modo de subjetivação que se diferencia do fiel *hasidim* do judaísmo, do patrício romano, do eupátrida grego e até do *epimeleiaheautou* filosófico. A densa relação que se estabelece entre regra e vida conduz a vida a um modo regrado de viver em que a regra só existe como vida. O limiar dessa relação torna-se uma indistinção entre a regra e a vida. O horizonte ao que aspira essa forma-de-vida é a liturgia, ou seja, almeja-se viver uma vida como liturgia plena ou tornar a liturgia uma forma-de-vida. Deste modo, a regra *foge* radicalmente do campo jurídico da lei e da norma para criar uma forma-de-vida além da lei, um modo de viver que desativa toda lei e torna inoperante qualquer direito normativo.

A forma-de-vida é, nesse sentido, aquilo que deve ser arrancado incessantemente da separação em que o mantém a liturgia. A novidade do monasticismo não foi apenas a coincidência entre vida e norma numa liturgia, mas também, e sobretudo, em seu máximo êxito, a busca e a identificação de algo que os sintagmas *vitavel regula, regula et vita, forma vivendi, forma vitae* tentam penosamente nomear e de que se trata agora de encontrar uma definição.<sup>46</sup>

A regra transformada em vida orientava o viver do monge para o modo litúrgico de existência. O objetivo da vida do monge era transformar todos os momentos da vida numa forma de celebração ou oração fazendo da vida uma liturgia e da liturgia uma vida. O limiar de indiscernimento entre regra e vida atingia seu clímax na vivência litúrgica da regra ou na celebração permanente da vida.

A indistinção da regra com liturgia entrou numa linha de confronto com o conceito de liturgia que a Igreja hierárquica tinha desenvolvido ao longo dos séculos III e IV. Oficiar a liturgia oficial era privilégio do sacerdócio, e não uma prática acessível ao povo (*laicos*). O monacato subverte o privilégio hierárquico da liturgia propondo que a vida se torne um *officium* constante em que todos *oficiam* sem distinção uma liturgia permanente da vida. O

---

<sup>45</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza*, p. 92. Também cf. AGAMBEN, Giorgio. *Opus dei. Arqueologia do ofício*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 13-14.

<sup>46</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza*, p. 94.

monacato produz um outro sentido da liturgia como *officium*<sup>47</sup>. Esse *officium* tem suas horas diárias de oração em comum, denominado de *ofício das horas*, mas o resto das horas do dia e seus afazeres são transformados em *ofício* pela regra que se torna vida e a vida que vive a regra.

A forma de vida como liturgia ininterrupta, também denominada *opus Dei*, é a novidade do monasticismo, mas também o desafio que terá que enfrentar. Os monges cancelam a separação entre hierarquia e liturgia ao fazer da liturgia uma forma de vida e da forma de vida uma liturgia. Esta prática institui um limiar de indiscernibilidade entre liturgia e vida que sempre estará carregado de tensões.

É nesse campo de tensões históricas que, ao lado da liturgia e quase em concorrência com ela, começa lentamente a abrir caminho algo parecido com um novo plano de consistência da experiência humana. É como se a forma-de-vida em que a liturgia se transformou procura-se pouco a pouco emancipar-se dela e, mesmo caindo incessantemente nela e procurando obstinadamente liberar-se dela, deixasse entrever uma outra e incerta dimensão do agir e do ser<sup>48</sup>.

### Considerações Finais

O ideal da forma de vida litúrgica aproxima-se, *mutatis mutandis*, ao modelo grego do *biostheoreticos* almejado pelos gregos como expressão máxima da vida humana. As formas de vida da *regula vitae* sinalizam a mística, a estética e o amor como ideais do viver. A forma de vida da *regula vitae* almeja atingir o patamar de indiscernimento da regra e da vida na vivência mística da vida. A vivência mística conjuga o prazer da experiência estética e o gozo da relação afetiva.

Na filosofia contemporânea vários autores delinearão linhas de fuga e resistência aos controles biopolíticos propondo, para tanto, constituir modos de subjetivação numa dimensão estética ou amorosa da existência. Foucault denominava esta prática de ética e estética da existência, Hannah Arendt fala da *vida do espírito ou vida contemplativa*, Benjamin de *messianismo*. A ênfase diferenciada destas diversas perspectivas filosóficas a respeito do paradigma da vida humana conjuga de forma diversa as três dimensões inerentes ao ser humano - estética, afetiva e mística - que coexistem imbricadas numa experiência única da vida que os clássicos denominavam de *biostheoreticos*.

---

<sup>47</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Opus dei. Arqueologia do ofício*, p. 74.

<sup>48</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza*, p. 94.

Agambemalmeja, entre outros, o objetivo de desenhar linhas de fuga e resistência aos dispositivos de controle biopolítico contemporâneos, para tanto propõe reconsiderar a noção de *potência do não* como dimensão da ação humana que deverá constituir a política que vem. A *potência do não* é capaz de desativar os dispositivos utilitaristas de vida introduzindo a possibilidade da *inoperosidade* da vida como horizonte político da sua existência. Estas categorias (*potência do não* e *inoperosidade*) são elementos constitutivos da *política que vem*. A pesquisa de Agamben sobre a *regula vitae* mostra que essas categorias encontraram-se desenvolvidas como paradigma nas práticas da regra de vida e na sua vivência litúrgica. A genealogia destas práticas apresenta a possibilidade de criar uma linha de fuga e resistência numa forma de vida capaz de viver além do direito, na qual está presente uma inoperosidade que desativa dispositivos de captura e controle da vida.

Agamben sublinha que a ênfase que a filosofia ocidental assignou à *teoria* como capacidade contemplativa da vida está relacionada com a inoperosidade como categoria política. A *praxis* da vida propriamente humana é aquela que, possuindo a *potência do não* é capaz de tornar inoperantes a funções programadas e os programas pré-definidos para a vida fazendo girar seu agir entorno de um vazio da *potência* que abre sua ação para horizontes imprevisíveis. Para Agamben, contemplação e inoperosidade são operadores da antropogênese que liberam o ser humano de qualquer destino biológico ou social e da predeterminação programada de sua ação, deixando-o aberto para aquela particular “ausência de obra” que costumamos denominar de política e arte.