

## FORMA-DE-VIDA COMO ORIENTAÇÃO PARA A FELICIDADE

Ésio Francisco Salvetti<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente artigo tem como objetivo fazer uma análise do conceito forma-de-vida, fundamentado no pensamento de Giorgio Agamben. Entendemos que a *forma-de-vida* é o conceito central no projeto filosófico de Giorgio Agamben. Através deste conceito pretendemos mostrar o que há depois do longo diagnóstico das sociedades que o pensador italiano foi desenvolvendo nas várias obras que compõem o projeto *Homo Sacer*. Por isso, buscar-se-á mostrar que o desafio atual é pensar uma nova *forma-de-vida* com o potencial de resistência aos dispositivos biopolíticos. Como descreve Agamben, a *forma-de-vida* é definida como uma vida que não pode jamais ser separada de sua forma, uma vida na qual jamais é possível isolar a qualquer coisa como uma vida nua. Esta não é uma vida determinada pela vocação biológica nem determinada pela necessidade. Pelo contrário, é uma vida capaz de dar forma a seu modo de viver.

**Palavras Chaves:** Forma de vida, biopolítica, Giorgio Agamben.

**Abstract:** This article aims to make an analysis of the concept of form-of-life, based on the thinking of Giorgio Agamben. We understand that form-of-life is the central concept in Giorgio Agamben's philosophical project. Through this concept we intend to show what there is after the long diagnosis of the societies that the Italian thinker was developing in the various works that make up the *Homo Sacer* project. Therefore, we will try to show that the current challenge is to think of a new way of life with the potential of resistance to biopolitical devices. As Agamben describes, form-of-life is defined as a life that can never be separated from its form, a life in which it is never possible to isolate anything as a naked life. This is not a life determined by the biological vocation nor determined by necessity. On the contrary, it is a life capable of shaping their way of life.

**Key words:** Life form, biopolyca, Giorgio Agamben.

---

<sup>1</sup>Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria em cotutela com a Università degli Studi di Padova – UNIPD. Professor do IFIBE.

## Introdução

O filósofo italiano, Giorgio Agamben, é atualmente um dos pensadores que, por meio de refinada e contundente investigação teórica, aponta as feridas do presente olhando para as raízes históricas. Suas análises nos levam à compreensão do momento de crise que estamos vivendo. A crítica que Agamben defere ao Estado, Mercado, Direito etc., pode parecer um tanto quanto paradoxal, pois surge num momento que se apregoa que estamos vivendo no período de maior desenvolvimento intelectual, científico e político. No campo político a democracia é tida como a melhor forma de governo, os Direitos Humanos estão sendo levados e defendidos nos “quatro cantos do mundo” e o Estado ampliou seu cuidado à vida humana. No entanto, qualquer pessoa, mais ou menos esclarecida, tem o alcance e a percepção que se por um lado houve progressos, por outro cresceram os sentimentos de desesperança, de medo, de insegurança, de descrédito às instituições e da ciência.

Theodor Adorno e Max Horkheimer, na obra *Dialética do Esclarecimento* (1985), fizeram uma análise crítica destes e tantos outros elementos envolvidos na grande mudança operada pelo mundo moderno. No entanto, a filosofia racionalista contemporânea fez uma releitura muito aberta e plural da filosofia moderna, especialmente a de Kant e da fundamentação racional dos primeiros princípios. Várias perspectivas se conjugaram neste empenho. Há pensadores que procuram e identificam na linguagem princípios transcendentais através dos quais se viabiliza o modo de ser da própria linguagem humana. No desafio destes objetivos se encontram propostas filosóficas importantes como as teorias do consenso, de Habermas e Apel, e a teoria da justiça formulada por John Rawls. São autores que acreditam no potencial emancipador da razão. Tanto é assim que Habermas chegou a afirmar que o projeto da modernidade é um projeto inacabado (HABERMAS, 1988). Mas por outro lado, há uma série de pensadores que, fortemente influenciados pela primeira geração da Escola de Frankfurt, fazem uma leitura crítica, desvinculando-se do projeto da modernidade. É nesta perspectiva que destacamos o projeto filosófico de Giorgio Agamben. Na filosofia deste autor a arqueogenealogia se tornou um método de fazer filosofia e a filosofia uma ferramenta crítica para pensar o real. As análises de Agamben, muitas vezes pessimistas com a atualidade, tem o objetivo de mostrar a necessidade de transformação em defesa de uma política e ética fundadas sob novos pressupostos. Além de ser um pensador, que com um olhar crítico, nos ajuda a entender os problemas conjunturais de nossa época é capaz de propor caminhos

provocantes, que retorna à Aristóteles, para reinterpretá-lo, mas sem deixar de confrontar com teorias contemporâneas.

O projeto filosófico de Giorgio Agamben tornou-se conhecido pelo diagnóstico crítico lançado às sociedades ocidentais, o que foi explicitado principalmente nos três primeiros volumes do projeto *Homo sacer*, entendida por alguns como a *pars destruens* do seu projeto. Ao mesmo tempo que o diagnóstico se complexificou, despertava a curiosidade dos leitores e pesquisadores sobre o desfecho deste projeto filosófico que já se estendia por mais de duas décadas, fazendo alguns questionamentos como: “o que há depois do diagnóstico? Há algo que exija nossa atenção, nosso pensamento ou nossa ação?” (NASCIMENTO, 2014, p. 15). Alguns de seus leitores acreditam que a *pars construens* começa a ser desenvolvida no quarto volume do projeto *Homo sacer*, que compreende as obras *Altissima Povertà* e *L'uso dei corpi*. Nessas obras, alguns conceitos tornaram-se fundamentais, como por exemplo *forma-de-vida*, *uso*, *inoperosidade* e *poder destituente*. Contudo, nenhum destes conceitos são novidade do quarto volume, pois fazem parte de todo o projeto *Homo sacer*, daí porque, a proposta filosófica de Agamben só é compreendida se lida no todo. Só assim enfrentaremos algumas posições que apressadamente se criaram em torno do projeto *Homo sacer*, a saber: que a teoria agambeniana não é capaz de enfrentar as diversas formas de dominação, permanecendo apenas no diagnóstico crítico da sociedade.

Nesta perspectiva, nosso objetivo neste artigo é refletir sobre um conceito, forma-de-vida, central no projeto *homo sacer*, pois entendemos que com ele Agamben apresenta perspectivas ética-política para enfrentar as diversas formas de dominações da vida humana.

### **Forma-de-vida: resistência às formas de sujeição**

No final do livro *Opus Dei*, Agamben descreve que é tarefa da filosofia que vem “pensar uma ontologia para além da operatividade e do comando e uma ética e uma política inteiramente liberadas dos conceitos de dever e da vontade” (AGAMBEN, 2012, p. 147). O objetivo de Agamben é aquele de colocar em evidência a necessidade de rever todos os conceitos da ontologia ocidental para assim ter a condição de pensar alternativas frente aos dispositivos biopolíticos, uma vez que entende que a estrutura da ontologia ocidental é a base das atrocidades cometidas ainda hoje. Nosso objetivo é oferecer um aporte ético-teórico que nos permita vislumbrar a possibilidade da captura da outra face da vida nua, ou seja um aporte que ajude a pensar a transformação da biopolítica em uma nova política.

A lógica biopolítica utiliza-se das técnicas de massificação e normalização dos sujeitos como meios para produzir formas de subjetivação fácil para manipular e conduzir para os fins desejáveis. A filosofia como *forma-de-vida* tem a responsabilidade de pensar e viver formas-de-vida críticas, dentro do pluralismo próprio aos modos de viver. Nessa perspectiva os franciscanos ajudaram Agamben a pensar formas de resistências e formas de vida totalmente subtraídas das garras da biopolítica. Os estudos desenvolvidos por Agamben sobre o movimento franciscano e publicados na obra *Altíssima povertà: regole monastiche e forma di vita* (2011) lançam luz sobre a possibilidade de resistência aos dispositivos de governamentalidade da vida humana.

Segundo o professor Antônio da Re (2007, p. VII-X) há uma estreita relação entre ética e forma-de-vida. A ética cresce e se desenvolve inevitavelmente através das mediações oferecidas pelas várias formas culturais e históricas vigentes, nas quais se desenvolve a experiência de vida mais significativa dos homens. A forma-de-vida não permanece fixa e determinada de uma vez por todas. Estabelecer em que consiste aquela determinada forma ou prática de vida, em que coisa se diferencia de outras práticas ou que coisa a qualifica como propriamente uma forma-de-vida é entrar no campo da reflexão ética, pois inevitavelmente levanta-se questões sobre o que é bom ou mau, justo ou injusto, questões com valores expressamente éticos. No final da primeira obra, que compõe o projeto *Homo sacer*, Agamben descreve:

Se chamarmos forma-de-vida a este ser que é somente a sua nua existência, essa vida que é sua forma e que permanece inseparável desta, então veremos abrir-se um campo de pesquisa que jaz além daquele definido pela intersecção de política e filosofia, ciência médica biológica e jurisprudência (AGAMBEN, 1995, p. 211).

Cabe destacar que este conceito (forma-de-vida), que se tornou central no projeto *Homo sacer*, já havia sido analisado por Agamben, num pequeno capítulo da obra *Mezzi senza fine*, intitulado “Forma-di-vita”. Parece que aqui Agamben traça um plano de pesquisa para os volumes seguintes. Antônio Lucci descreve a forma-de-vida como “uma espécie de reencontro do que tem sido sempre dividido pela lógica do poder, da máquina governamental: a *zoé da bíos*” (LUCCI, 2016, p. 71). Está claro, no projeto agambeniano, que no primeiro volume da série o autor se empenha a mostrar a separação da vida nua, de uma vida politicamente organizada. E o problema posto a partir dessa primeira obra é como pensar uma vida que não se separa da sua forma, ou seja uma forma-de-vida através da qual os sujeitos possam decidir seus modos de constituir-se com liberdade, sem a restrição violenta do direito,

economia, ou o Estado que buscam a todo o instante governar a vida expondo-a à violência. Sendo assim, quais os critérios para definir qual a melhor forma-de-vida? Pensar a forma-de-vida numa perspectiva ética significa conceber a ética como dimensão de prática de vida (ethos), sem reduzi-la a normatividades, leis, ou princípios metafísicos ou naturalistas.

É importante destacar que a forma-de-vida é o conceito concebido por Agamben para fazer frente ao governo da biopolítica, é a alternativa frente a este cenário de sujeição. Não é demais recordar que a biopolítica, é para Agamben, a instrumentalização da vida. A biopolítica através de seus dispositivos de captura e governabilidade da vida normatiza as subjetividades e prepara o terreno para uma sociedade massificada, habitada por sujeitos manipuláveis. Sociedade fértil para implantação da agenda de quem governa. Mesmo que o sistema, ou as grandes corporações usam da vida humana para atingir seus fins, o indivíduo que possui sua subjetividade normatizada vive da falsa ilusão da liberdade e da vida feliz. Bauman destaca que no atual sistema capitalista, a vida humana é reduzida a mera consumidora, com isso, não exercemos a plena autonomia, tão prometida pela modernidade, pois as condições materiais que garantiriam a liberdade de escolha são determinadas pelos produtores e vendedores que sabem convenientemente agradar aos interesses mercantis devidamente padronizados para a satisfação psicológica dessa figura. “A liberdade do consumidor significa uma orientação da vida para as mercadorias aprovadas pelo mercado, assim impedindo uma liberdade crucial: a de se libertar do mercado, liberdade que significa tudo menos a escolha entre produtos comerciais padronizados” (BAUMAN, 1999, p. 277).

Nesse cenário, a forma-de-vida é pensada por Agamben como a maneira de libertar a vida humana das amarras dos dispositivos da governamentalidade e da exceção soberana, ou seja, da maquinaria biopolítica que instrumentaliza a vida. A forma-de-vida é a linha de fuga e de resistência aos modelos instrumentais de subjetivação. Nessa perspectiva, a forma-de-vida é ética porque não se sujeita docilmente aos padrões pré-estabelecidos.

Mas, como a forma-de-vida pode escapar do individualismo tão em voga nas sociedades atuais? Apostar na forma-de-vida não é um modo de incentivar a criação de formas-de-vida tão diferentes e variadas que nos sentiríamos isolados vivendo em verdadeiras ilhas? Como escapar do possível individualismo? Frente a estas questões, cabe destacar que o modelo de sociedade criado pelo sistema capitalista neoliberal potencializou uma forma de sociedade pautada pelo egoísmo individualista. A forma-de-vida pensada por Agamben é exatamente uma alternativa a essa vida sem forma, que se apresenta como normal nas sociedades contemporâneas. Castor adverte que:

Reduzir a alteridade humana a mera objetivação relativa possibilita utilizar a vida humana, o outro, como uma coisa útil, instrumentalizando-a como recurso natural eficiente. Reconhecer seu valor em si repõe um critério ético, o da alteridade humana, a partir do qual poderemos pensar em criar uma forma de vida em que a vida humana seja inseparável de sua forma uma vez que outorgamos o valor ético da realização plena da vida como critério de uma forma de viver (RUIZ, 2015).

Agamben não define o que é ética. Mas, ao refletir sobre a forma-de-vida dos franciscanos, parece querer mostrar que a ética deve ser uma prática de vida. Por isso não comunga com a ideia de uma ética reduzida a um código de princípios e valores, por mais que se articule com eles. O exemplo é a própria conduta franciscana, uma conduta de resistência aos padrões dos códigos e princípios impostos pela Cúria Romana. O fundamental, para Agamben, foi mostrar como os franciscanos são na prática, como foram modelando sua forma-de-vida como prática constituinte de sua vida. Fundamentalmente, não foi o dever ser que definiu a forma-de-vida, mas sim a prática de vida que manifesta no modo ético o que construiu os sujeitos franciscanos.

Há autores e teorias éticas que advogam a necessidade da compilação de uma lista de princípios, valores e normas para guiar os indivíduos em sociedade, mantendo-os na conduta reta, legal e “boa”. Essa é a perspectiva ética que descreve *o que e como* os indivíduos devem agir, uma perspectiva predominante nas sociedades tradicionais, onde as normas instituídas eram concebidas como deveres naturalmente definidos. É a perspectiva chamada de ética do código, ou seja, é a ética correspondente ao espaço da normatividade habitual do valor, dos costumes considerados bons e justos. Esta teoria enfatiza a definição e a codificação dos princípios éticos normativos, dos valores que devem ser vividos ou seguidos. Nessa perspectiva, a ética é o cumprimento fiel dos princípios daquele grupo ou tradição. Consequentemente, ético será o indivíduo que conhece com perfeição e observa com fidelidade os códigos. Há, na verdade, uma predominância da regra sobre a vida e, por isso, a ética está fundamentalmente imbricada ao modo de o sujeito cumprir a norma. O professor Castor adverte que:

O código ético não pode ser anulado com facilidade devido a incidência de toda norma para legitimar as condutas e com ela normatizar (e normalizar) comportamentos. A norma ética dá uma aparência de normalidade a aqueles e aquelas que se ajustam ao que se prescreve. Através da norma codificada se estabelece a legalidade formal para as condutas e as instituições. Sem a legitimação da norma, qualquer instituição ou prática passa ao âmbito da anormalidade, quando não da ilegalidade. O ajustamento do sujeito e a instituição à norma reforça sua aceitação social (RUIZ, 2003, p. 132).

Ser normal, adequar-se ao sistema de normas pré-estabelecidas, é ser ético. No entanto, aquilo que hoje entendemos como “ser normal” é, na verdade, produto de disputas de normas e valores éticos. A disputa sobre o que é normal não deixa de ser uma disputa ética. Por isso, Castor entende que nas normas e valores éticos pode estar subjacente a legitimação dos dispositivos de poder de uma sociedade, do que é aceitado pela maioria das pessoas. O fato determinante é que no imaginário da sociedade a consolidação de um código de ética como normal possibilita estabelecer modos de subjetivação de acordo com os códigos aceitos como normais. Contudo, essa subjetivação tende a normalizar os indivíduos. Sabemos que um sujeito normalizado não se impõe aos valores e normas hegemônicas. Assim: “A sujeição do indivíduo responde ao modelo de subjetivação específico que utiliza a ética como código para controlar mais eficientemente os comportamentos” (RUIZ, 2003, p. 132).

Agamben não concorda com esta perspectiva de ética reduzida a um código de normas. Ele está mais preocupado com a maneira como o sujeito se apropria das normas éticas e como essa prática contribui na construção de sua subjetividade. Os franciscanos tornaram-se o exemplo de como constituir uma vida que cria a regra para viver o modo escolhido. É a vida que cria a regra e não o contrário, como ocorre nas sociedades atuais. Ao dar primazia à vida, a regra é reduzida a uma orientação externa do tipo de vida escolhida, isso significa dizer que a regra deve ser observada enquanto colabora para a criação de uma forma-de-vida. Nesse sentido, o monasticismo não cumpre a regra simplesmente pelo que ela representa normativamente. O professor Castor resume esta relação entre vida e regra da seguinte forma:

O ideal da *regula vitae* é atingir uma vivência da regra que anule sua normatividade transformando a regra em vida. De alguma forma, o ideal da *regula vitae* é desativar a normatividade da regra criando uma forma de vida além dela, pois a vida que escolheu viver uma determinada regra usa a regra como meio para criar essa forma de vida. Nesta perspectiva, a vida internaliza a regra como meio para seu fim, que é viver além da regra. Para tanto modifica a regra quando necessário for, para melhorar a vida. A regra da *regula vitae* não é um a priori transcendental que deve se obedecer, como ocorrerá com o imperativo da lei em Kant, mas um meio relativo que deve modificar-se em função da vida. A regra da *regula vitae* é sempre relativa, pois está em relação com a vida que deseja constituir-se. A *regula vitae* aspira a criar um limiar de indiscernimento entre a regra e a vida transformando toda a regra em vida e toda a vida em uma forma regrada de existir (RUIZ, 2015a).

O fundamental da perspectiva ética é a forma como cada sujeito estrutura e organiza seus comportamentos e define suas condutas. É isso que tem repercussão na constituição da

subjetividade não normatizada. Isso é que define a forma-de-vida do sujeito, porque a prática ética, através da determinada forma-de-vida, constrói a subjetividade. Entendemos que, dessa forma, não ocorre a fabricação de subjetividades flexibilizadas, domáveis, normatizadas, mas, ao contrário, a prática ética do sujeito concretiza uma forma-de-vida que não se subordina a um código. Portanto, a ética como prática de subjetivação não se fundamenta nas leis do *dever-ser*, nem aceita a ideia de uma natureza humana determinada por leis universais. É na singularidade de cada subjetividade manifesta-se a dimensão ética do sujeito. O que define a ética é a prática vivida pelo sujeito, ou seja, sua forma-de-vida. Mais que um saber, com princípios bem definidos, a ética é prática de vida. A ética se estriba no modo como os sujeitos vivem os valores, ela não se encontra nas leis naturais do dever, mas sim no modo de ser dos sujeitos.

Com a predominância de dispositivos que tolhem nossa liberdade, autonomia e fabricam subjetividades submissas e flexibilizadas para facilitar a execução de seus interesses, acreditamos que a alternativa para frear esse processo é resgatar a ética, entendendo-a como prática constitutiva da subjetividade. Mesmo que a lógica biopolítica atual governe os sujeitos através do gerenciamento de suas vontades, não descartamos o sujeito, pois acreditamos na sua potencialidade ética. Acreditamos no sujeito e na potencialidade para gerenciar sua vontade e seus impulsos com autonomia em vista de uma forma-de-vida. É ajudando a construir modelos de subjetivação autônomos que a ética se apresenta como alternativa à biopolítica. Mas, para isso, é necessário que o sujeito faça um trabalho sobre a própria subjetividade. Essa deve ser a prática, na qual, o próprio sujeito inventa sua existência rejeitando os ditames dos outros ou dos códigos institucionais. E aqui está a tarefa da filosofia na atualidade. Temos a convicção de que a constituição do sujeito livre passa necessariamente por um processo, um trabalho, por um exercício de controle dos desejos e vontades. É da formação dessa subjetividade que as sociedades contemporâneas sentem falta. Ao contrário do que prega o neoliberalismo, livre não é o sujeito que realiza todos seus desejos. Livre é aquele que não é escravo de si, ou seja, tem autonomia sabe controlar seus desejos e, dessa forma, constrói sua forma-de-vida, sabendo conduzir sua própria existência. Sem governo de si, sem domínio dos próprios desejos, não existe liberdade. Esse autogoverno é realizado com sabedoria e com prática ética.

### **Forma-de-vida como orientação para a felicidade**

Na passagem da primeira para a segunda parte de *L'uso dei corpi*, Agamben destaca que “ética não é a experiência na qual o sujeito se segura para traz, acima ou abaixo da própria vida, mas aquela cujo sujeito se constitui [...], vivendo sua vida (AGAMBEN, 2014, p. 143). É nessa perspectiva que o quarto capítulo da terceira parte do livro *L'uso dei corpi*, intitulado *La vita è una forma generata vivendo* (AGAMBEN, 2014, p. 281) pode ser interpretado. Ou seja, nesse capítulo fundamenta-se a ideia de que comportamentos e formas do viver humano não são mais prescritos por uma vocação biológica nem designados por uma necessidade qualquer, mas, mesmo quando consentidos, repetidos e socialmente obrigatórios, conservam sempre o caráter de uma possibilidade, isto é, colocam sempre em jogo o viver mesmo. Por isto, como o homem é um ser de potência (que pode fazer ou não fazer, ganhar ou falir, perder-se ou se encontrar), é o único ser cuja vida é designada à felicidade. Portanto, forma-de-vida não é algo que preexiste ao viver e lhe dá realidade. Mas, ao contrário, a forma-de-vida é gerada vivendo, “é prodotta da ciò stesso di cui è forma” (AGAMBEN, 2014, p. 286). A forma-de-vida é uma vida política orientada para a felicidade, ao mesmo tempo que é emancipada de todo o tipo de soberania, pois ela é só uma maneira de ser e viver que não determina de algum modo o vivente, assim como não é determinada pelo vivente, mas é inseparável deste.

Através de um jogo de palavras Agamben destaca que “forma-de-vida não é um ser que possui esta ou aquela propriedade ou qualidade, mas é um ser que é o seu modo de ser, que é gerado pela sua maneira de ser” (AGAMBEN, 2014, p. 286). Na forma-de-vida, a separação entre *bios* e *zoé* é neutralizada e o objeto da forma-de-vida passa a ser somente a vida, isso significa “vivê-la como algo absolutamente inseparável, fazer coincidir em cada ponto, *bios* e *zoé*” (AGAMBEN, 2014, p. 287). Só isso já é um grande projeto, pois a biopolítica moderna fez da vida nua objeto da política, separando *zoé* de *bios*. A proposta de Agamben ressalta a necessidade de neutralizar os dispositivos bipolares *zoé/bios*. Sempre que estivermos diante de uma máquina dualista, não podemos jogar um polo contra o outro ou simplesmente buscar novas articulações entre eles. Para que a forma-de-vida possa aparecer é necessário tornar inoperosa a máquina que produz as bipolaridades juntamente com seus polos opostos.

Contudo, o próprio Agamben reconhece que uma forma-de-vida (vida que não se separa de sua forma)

é alguma coisa que não existe ainda na sua plenitude e pode estar confinada em lugares que nas circunstâncias presentes aparentam ser pouco edificantes. Trata-se, do resto, de um princípio benjaminiano, segundo o qual os elementos do estado final se escondem no presente não nas tendências que aparentam ser progressistas, mas naquelas mais insignificantes e desprezíveis (AGAMBEN, 2014, p. 290).

Parece que esse resto, insignificante e desprezível do presente, no qual seria possível pensarmos um forma-de-vida, encontra-se naquelas figuras, como por exemplo, o muçulmano, o ultra-comatoso, o refugiado, o imigrante, etc., todas vidas que foram separadas da sua forma, e nas quais é ressaltada a bipolaridade entre *bios* e *zoé*.

Mas, “como descrever uma forma-de-vida?” (AGAMBEN, 2014, p. 291). Agamben cita uma série de anúncios publicados em jornais que mostram pessoas que procuram namorados/as. O anúncio é intitulado “modo de vida”. Para descrever o seu modo de vida, as pessoas postam suas fotos, descrevem como são fisicamente, detalham traços de sua personalidade, descrevem o que fazem, o que gostam, seus hobbies e etc. O que se percebe em todos os casos é a existência de uma tentativa de comunicar uma forma-de-vida. Parece ser uma tentativa falida, mesmo que não completamente, pois a forma-de-vida não se deixa definir simplesmente por atributos ou propriedades de um sujeito que julga, mas pela forma que cada um, perdendo-se como sujeito, se constitui como forma-de-vida. Em síntese, “a forma-de-vida, não se refere àquilo que eu sou, mas como sou aquilo que sou” (AGAMBEN, 2014, p. 294).

Agamben quer destacar que forma-de-vida não se conforma a uma lei comum, nem a uma identidade particular. Entre o ser e suas qualidades há o abismo da presença, depende estritamente da experiência singular que cada um faz dele em um determinado momento e em um determinado lugar. A forma-de-vida não está contida num predicado, em qualquer predicado: grande, magro, gordo, bonito, feio, rico, empresário, brasileiro, e etc. Ela está na descontinuidade da sua presença, na irreduzível singularidade do seu ser-em-situação. Quando nos encontramos com um ser subversivo, a sua maneira de ser nos toca até desativar em nós toda repulsa, provamos que a própria objeção é uma qualidade. Como descreve Agamben: “É isto e somente isto que torna aquela objeção perfeitamente inocente, isto é, ética” (AGAMBEN, 2014, p. 295). Não é a beleza ou a justiça que nos afetará, mas o modo como cada um é justo ou belo. “Por isso também uma vileza pode ser inocente, também uma ‘pequena obscenidade’ pode nos afetar” (AGAMBEN, 2014, p. 295). Assumir uma forma-de-vida significa ser fiel às próprias inclinações, mais que aos próprios predicados. Nas sociedades tradicionais, toda existência humana é presa numa práxis, como uma profissão,

que definia a vida e que se identificava com ela. Na modernidade essa perspectiva entra em crise, ocorre a separação entre vida e ação.<sup>2</sup> Ambas as perspectivas têm problemas para Agamben. O que ele entende por forma-de-vida não é definido nem por uma práxis (*energeia*) ou uma obra (*ergon*), mas por uma potência (*dynamis*). Agamben descreve:

O vivente que procurar definir-se ou dar-se forma através da própria operação, é, de fato, condenado a mudar incessantemente a própria vida com a própria operação e vice-versa. Ao contrário, se dá uma forma-de-vida, somente lá onde ocorre contemplação de uma potência. Certamente, a contemplação de uma potência pode ocorrer somente em uma obra; mas, na contemplação a obra é desativada e tornada inoperosa, e deste modo, restituída a possibilidade aberta a um possível novo uso (AGAMBEN, 2014, p. 313).

O fato é que o sujeito jamais poderá ser definido pela sua obra, mas somente pela sua inoperosidade, ou seja, do modo pelo qual, mantendo-se em obra, na relação com uma pura potência, constitui-se como forma-de-vida, na qual *zoé* e *bios*, vida e forma, público e privado, entram em um limiar de indiferença e não está mais em questão nem a vida nem a obra, mas a felicidade. A “vida feliz” não pode ser uma vida nua, capturada pelos dispositivos biopolíticos, mas uma vida que atinja a perfeição de sua própria potência, matendo-se em potência (do contrário, persistiria uma teleologia que de alguma forma teria uma força exterior), aberta a sempre novos usos, sobre a qual soberania, a economia e o direito não teriam mais possibilidade de captura. Como destaca Lucci:

A forma-de-vida não é a “vida nua”, do *Homo sacer I*, nem o “limiar de indistinção”, entre ser e fazer que é o objeto (crítico) do *Opus Dei*, é antes o resultado – sempre instável, para ser alcançado, e o seu risco – da tensão que ocorre entre opus e vida, entre uma vida que se põe em obra e os efeitos de retorno que a prática que leva a uma obra tem sobre a vida de quem a coloca em ato (LUCCI, 2016, p. 80).

Dessa forma podemos compreender quando Agamben diz que o “vivente não pode ser definido pela sua obra, mas somente pela sua inoperosidade, isso é, do modo em que, mantendo-se, em obra, em relação com uma pura potência, se constitui como forma-de-vida, em que, em questão não está mais nem a vida nem a obra, mas a felicidade” (AGAMBEN, 2014a, p. 140-141).

---

<sup>2</sup> Na teologia sacramental ao entender que a validade do ofício sacerdotal independe da forma de vida do sacerdote separou radicalmente a vida da sua ação. Para preservar a objetividade da eficiência do sacramento em detrimento da forma de vida do ministro a igreja operou a cisão entre ação e vida o que provocou a separação entre forma e vida. A forma de vida se tornou algo secundário para a validade do ato litúrgico sacerdotal. O importante no ofício sacerdotal era garantido pela função que realiza o sacerdote, que por sua vez não é mais que um instrumento através do qual Deus realiza a sua ação.

Agamben utiliza o exemplo do pintor, do poeta e do pensador. Diz que: “não são sujeitos soberanos de uma operação criadora de uma obra; são, antes, viventes anônimos que, tornando cada vez inoperosa as obras da linguagem, da visão e dos corpos, procuram fazer experiência de si e de constituir as suas vidas como forma-de-vida” (AGAMBEN, 2014, p. 313-314). Daí porque, ética é a forma como cada um entra em contato consigo mesmo.

Já em “*Medios sin fin*” (1996), Agamben analisava a forma-de-vida como conceitos opostos a vida nua. Argumentava que os dispositivos biopolíticos separaram a vida de sua forma. Isso porque criaram uma divisão entre vida qualificada e vida natural, biológica, produzindo a vida nua. Devido a essa divisão, uma parte da vida (a vida nua) é abandonada, entregue à violência dos dispositivos biopolíticos. Por isso, Agamben insiste na necessidade de pensarmos “uma vida que não se separe nunca de sua forma, uma vida que não seja possível isolar algo como a vida nua” (AGAMBEN, 1996, p. 13).

Uma vida que não se separa de sua forma neutraliza a oposição criada pelo pensamento metafísico que opera através de cesuras, divisões e bipolaridades. É nesta perspectiva que devemos ler o modo como os teóricos franciscanos pensam a divisão aristotélica da vida, colocando em xeque a própria realidade desta divisão como a hierarquia entre alma vegetativa, sensitiva e intelectual, questão que a escolástica não se colocou. Para os franciscanos:

A vida intelectual, escreve Scoto, contém em si a vida vegetativa, e aquela sensitiva não no sentido que estas, subordinando-se àquela devem formalmente abolir-se e destruir-se, mas ao contrário, [...] a vegetativa, a sensitiva e a intelectual não são três formas, mas uma só forma através da qual há no homem um ser vegetativo, sensitivo e intelectual. E para além da divisão aristotélica, os franciscanos elaboram a ideia de uma forma da “corporeidade” que se encontra perfeita já no embrião antes da alma intelectual, e depois coexiste com ela. Isso significa que não há algo como uma vida nua, uma vida sem forma que serve como base negativa a uma vida superior e mais perfeita: a vida corpórea é já formada, é inseparável da sua “forma” (AGAMBEN, 2014, p. 291).

É nesta perspectiva que devemos ler, dessa maneira, a forma-de-vida é capaz de tornar inoperante os dispositivos biológicos. No momento que não separarmos a vida natural da vida política, a lógica do poder soberano é anulada, assim como a máquina antropológica. Por isso que na obra *Altíssima Pobreza*, Agamben analisa o surgimento do monacato cristão chegando até a Ordem dos Franciscanos Menores, pois eles representaram o paradigma da inseparabilidade entre forma e vida

Os franciscanos, ao recusarem a propriedade e determinados a viver para além do direito, através de uma vida que dá a si própria a regra, mostram que é possível criar formas-de-vida ética, formas de resistência que visem a desativação dos dispositivos de poder. Diante da submissão jurídica, política e econômica, o desafio para a atualidade é pensar as condições para que o próprio sujeito crie sua própria forma-de-vida. Essa é uma perspectiva ética pois oferece a cada indivíduo a possibilidade de construir sua liberdade e o uso de si. Criar a própria norma-de-vida é uma forma de resistência à norma pré-estabelecida, que é violenta, coercitiva e que propicia apenas a proliferação de vida nua, tornando a todos potencialmente *hominis sacri*.

Há na forma-de-vida uma mudança de perspectiva importante para uma análise ética, pois nela estamos falando de um afastamento daquela vida que apenas segue ou obedece às regras pré-estabelecidas de um sistema que visa a sujeição aos imperativos da produtividade e da utilidade. A forma-de-vida é a possibilidade de resistência, de fuga aos dispositivos de dominação. A regra de ouro é criar a própria forma-de-vida como norma do viver autônomo e feliz. É da coragem dos franciscanos que precisamos, coragem de atacar os dois principais pilares que sustentam a modernidade: o direito e a economia. Ao pensarem uma forma-de-vida e uma praxe humana absolutamente fora das determinações do direito, os franciscanos reivindicavam uma vida fundamentada na pobreza, por isso negavam qualquer direito à propriedade.

Pensar uma forma-de-vida certamente não é tarefa fácil. A modernidade mostrou-se incapaz de enfrentar um desafio semelhante e o nosso tempo nem sequer parece capaz de pensar algo assim devido ao domínio do paradigma da operatividade. Para deter a maquinaria biopolítica precisa-se devolver à política a sua inoperosidade. Isso significa repensar alguns conceitos fundamentais. Ao invés de insistirmos com o conceito de ação, que há séculos estamos acostumados a colocar no centro da política, Agamben aposta no conceito de uso e não se refere a um sujeito, mas a uma forma-de-vida. E, no lugar do conceito de trabalho e de produção, há-que pensar a inoperosidade, lembrando que não significa inércia, mas uma atividade que desativa e abre para um novo uso da economia, do direito, da arte, da religião e etc. E isso só é possível se conseguirmos pensar uma teoria da potência destituente.

### Considerações finais

Diante do grande sucesso internacional do projeto *Homo sacer*, muitos erros estão sendo cometidos com a teoria de Agamben, estão reduzindo um pensamento filosófico rico e complexo, ao conceito de *homo sacer* e de estado de exceção. Outros etiquetaram tal filosofia como “filosofia política”. Acreditamos que são equívocos reducionistas.

Um leitor atento, logo percebe que a “*Filosofia Política*” de Agamben foge dos padrões tradicionais, pois, em muitos escritos faz referência à metafísica, à literatura, à estética e em outras obras assume um discurso pseudo-religioso, inovando por completo o discurso da filosofia política. Não é falso afirmar, que a partir dos anos noventa, precisamente, com a obra *La comunità che viene*, Agamben se concentra de modo particular sobre a crise política na contemporaneidade, porém essas bases já estão postas nas obras precedentes. Uma compreensão adequada da análise política do *Homo sacer* está fundada sobre a crítica da metafísica, da estética, da linguagem, e da história, todas análises que Agamben começou a desenvolver no início dos anos setenta. Professor Salzani descreve que “se a ‘filosofia política’ de Agamben é anormal e heterogênea a respeito da teoria política tradicional, é porque deve ser reconduzida a sua matriz autêntica e original: a ontologia” (SALZANI, 2013, p. 8).

Se há pouco tempo os críticos reduziam a filosofia de Agamben ao conceito de *homo sacer* e estado de exceção, hoje é perfeitamente possível traçar uma linha teórica que vai desde a primeira obra até a última. Todo esse debate nos coloca em uma posição chave na contemporaneidade, e ao mesmo tempo numa posição complexa, pois, como o próprio Agamben destaca: “É contemporâneo todo o ser humano que reconhece que “um homem inteligente pode odiar o seu tempo, mas sabe, em todo caso, que lhe pertence irrevogavelmente, sabe que não pode fugir ao seu tempo” (AGAMBEN, 2009, p. 59). Nesse sentido, são contemporâneos todos aqueles que se sensibilizam frente as injustiças de um mundo potencialmente encantador.

É isso que nos motiva estudar Giorgio Agamben, pois sua teoria nos tira de uma certa zona de conforto, nos abre os olhos para o iminente retorno às barbáries presentes em muitas experiências contemporâneas. A filosofia não pode ficar de braços cruzados perdida nas simples análises conceituais. Cabe à filosofia mergulhar nas obscuridades do presente com a capacidade de encontrar o ponto de insurgências. Esse ponto parece ser a aposta na vida que não se separa da sua forma. Portanto, a forma-de-vida é a linha de fuga e resistência aos modelos instrumentais de subjetivação. Nesta perspectiva, ética é a forma-de-vida que não se

sujeita docilmente aos padrões pré-estabelecidos. Os franciscanos não se deixavam definir por um código de normas, mas procuraram criar uma forma-de-vida que refletia sua prática de vida. Ou seja, pensar a ética é pensar formas para que a vida crie a regra e não ao contrário. A regra é reduzida a uma orientação externa da vida escolhida. O fundamental da perspectiva agambeniana é o modo como cada sujeito estrutura e organiza seus comportamentos e define suas condutas, é isso que terá repercussão na constituição da subjetividade. Ela define a forma-de-vida da pessoa isso porque a prática ética, através da determinada forma-de-vida, constrói a subjetividade. Entendemos que dessa forma, não ocorre a fabricação de subjetividade flexibilizadas, ao contrário, a prática ética do sujeito concretiza um modo de viver os valores que não se subordinam a um código. Portanto, a ética como prática de subjetivação não se fundamenta nas leis do *dever-ser* nem aceita a ideia de uma natureza humana determinada por leis universais.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, G. *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi, 1995.
- AGAMBEN, G. *Opus Dei: archeologia dell'ufficio*. Homo sacer. Vol II/5, Torino: Bollati Boringhieri, 2012.
- AGAMBEN, G. *Altissima povertà: regola e forma di vita nel monachesimo*. Homo sacer. IV/1, Vicenza: Neri Pozza, 2011.
- AGAMBEN, G. *L'Uso dei corpi*. Homo sacer IV/2. Vicenza: Neri Pozza, 2014.
- AGAMBEN, G. *Mezzi senza fine: Note sulla politica*. Torino: Bollati Boringhieri, 1996.
- AGAMBEN, G. *Il fuoco e il racconto*. Roma: nottetempo, 2014a.
- AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Ambivalência*. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2012b.
- HABERMAS, Jürgen. *La modernidad: un proyecto inacabado*. In: *Ensayos políticos*. Trad. Ramón García Cotarelo. Barcelona: Península, 1988.
- LUCCI, Antonio. *L'opera, la vita, la forma: la filosofia delle forme-di-vita di Giorgio Agamben*. In: LUCCI, Antonio; VIGLIALORO, LUCA (ORG.). *Giorgio Agamben: la vita delle forme*. Genova: il melangolo, 2016, p. 69-94.
- NASCIMENTO, Daniel A. *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*. 2010. Tese (Doutorado em Filosofia)-Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, UNICAMP, São Paulo. 2010.
- SALZANI, Carlo. *Introduzione a Giorgio Agamben*. Genova: Il melangolo, 2013.
- RE; Antônio da (Org.). *Ética e forme di vita*. Milano: V&P, 2007.
- RUIZ, Castor Bartolomé. *A Filosofia como forma de vida (II). Michel Foucault, o cuidado de si e o governo de si (enkrateia)*. *Revista IHU On-Line*, v. 466, 2015.
- RUIZ, Castor Bartolomé. *La práctica ética y la constitución del sujeto*. *Revista Brocar*, n. 27, p. 129-153, 2003. Disponível em: <[https://www.dropbox.com/s/xw9djobt1vadklq/7\\_CASTOR\\_CONSTITUCION\\_ETICA\\_SUJETO\\_REV\\_BROCAR.pdf](https://www.dropbox.com/s/xw9djobt1vadklq/7_CASTOR_CONSTITUCION_ETICA_SUJETO_REV_BROCAR.pdf)>. Acesso em: 14 out. 2014.
- RUIZ, Castor Bartolomé. *A filosofia como forma de vida (V). O Officium: o dever que separa a vida de sua forma*. *Revista IHU on-Line*. V. 471, 2015a.