

A forma-de-vida e a política que vem, em Giorgio Agamben

Form-of-life and coming politics, in Giorgio Agamben

Márcia Junges

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

mjunges@unisin.br

<http://lattes.cnpq.br/4964169827194228>

Resumo

O surgimento do monacato cristão como linha de fuga à institucionalização do Cristianismo por Roma, no século III, assim como a recusa (e resistência) da Ordem dos Franciscanos Menores em deter propriedades e viver para além do direito através de uma vida que dê a si própria a sua regra são experiências a partir das quais podemos refletir acerca de outras formas-de-vida, como aponta Giorgio Agamben em *Altíssima pobreza* e *Opus Dei*. Ambas experiências monásticas apontam para a consecução da potência do não, que Agamben retoma a partir de Aristóteles como fundamento de uma política que vem, que ofereça linhas de fuga e resistência aos dispositivos de poder aos quais estamos submetidos na modernidade ocidental. Numa sociedade na qual a política foi cooptada pela economia e o dispositivo do consumo segue em sua deriva de captura não apenas do poder de compra dos sujeitos, mas de sua própria noção de “utilidade” e empregabilidade, refletir acerca da profanação monástica é tarefa importante na Filosofia.

Palavras-chave

Agamben; Política que vem; Forma-de-vida; Dispositivo.

Abstract

The rise of Christian monasticism as a line of flight to the institutionalization of Christianity by Rome in the third century, as well as the refusal (and resistance) of the Order of Friars Minor of having properties and living beyond the law through a life that gives itself its own rule are experiences from which we can reflect on other forms-of-life, as pointed out by Giorgio Agamben in *Highest poverty* and *Opus Dei*. Both monastic experiences point to the achievement of the potency of “not” that Agamben brought back from Aristotle as the foundation of a coming politics, which offers lines of flight and resistance to the dispositives of power to which we are subjected in western modernity. In a society in which politics has been co-opted by the economy, and the dispositive of consumerism follows its drift of capturing not only the purchasing power of the subjects, but also its own notion of “utility” and employability, reflecting on the monastic profanation is an important task in Philosophy.

Keywords

Agamben; Coming politics; Forms-of-life; Dispositive.

1. Introdução

Neste trabalho buscamos compreender o conceito de forma-de-vida, oriundo da filosofia de Giorgio Agamben, seja em suas particularidades, quanto em sua relacionalidade com a política que vem. Buscaremos analisar ambas as ideias e como essa forma-de-vida resulta em uma vida que dá a si mesma a sua norma e ocasiona o surgimento de formas outras de política, nomeadamente, uma política que vem, dissonante da coação dos dispositivos de controle governamental, promovendo rupturas, resistências e linhas de fuga à gestão biopolítica e bioeconômica da vida humana. Para isso, examinaremos especificamente a experiência do

monacato cristão em seu surgimento e a Ordem dos Franciscanos Menores em relação à forma de vida que buscou através de sua opção acerca da propriedade.

Como esclarece Castor Bartolomé Ruiz, os conceitos de resistência e fuga são centrais na pesquisa de Agamben, e se constituem em algo bem maior do que simples metáforas. A fuga será um princípio motivador das formas de vida, enquanto a resistência assume o papel de uma prática de si recursiva desses modos de vida (Ruiz, 2015). Essa era a lógica por trás da forma de vida eremítica e depois cenobítica, nos primeiros séculos da cristandade, e hoje na filosofia crítica dos dispositivos de poder aos quais estamos submetidos.

O sujeito contemporâneo é levado a agir por dispositivos de controle governamental. Tal é o modelo do governo dos outros, já analisado por Michel Foucault. A partir do pensamento de Agamben e seu diagnóstico acerca da política ocidental, como se pode concretizar uma alternativa a esse governo? Um dos modos é refletir como os sujeitos conseguem pensar a sua própria forma-de-vida – prática ética em que o sujeito constrói sua liberdade e sua prática e cuidado de si. Agamben também pensa a ética como forma de constituição da liberdade contemporânea, e isso se dá para ele através do rompimento com as estruturas biopolíticas, pelo desenvolvimento da forma de vida e da profanação, resultando na política que vem. Então, como nós, homens e mulheres do século XXI, poderemos pensar práticas de constituição de liberdade para resistir aos dispositivos de controle social?

2. Deriva democrática

A partir de uma arqueo-genealogia do monacato cristão em sua relação com a norma como uma forma de vida na qual o sujeito cria sua norma de vida sem submeter-se a um regramento exógeno, Agamben reflete acerca de uma forma-de-vida que dá a si mesma sua norma de viver, sua diretriz. Esse deslocamento de perspectiva em muito se afasta da vida que se vincula somente a obedecer e repetir regras dadas pela positividade do direito e pelo utilitarismo econômico, imperativos de uma sociedade produtivista, cujo horizonte último e desejado é aquele de viés utilitário e efetualista.

Essa prática ética de criar uma forma-de-vida constitui um estilo de existência que oferece possibilidade de resistência aos dispositivos de dominação e enuncia novas formas e perspectivas para a política, em última instância. Nesse aspecto, a política que vem surge a partir da profanação de uma política capturada por forças econômicas e jurídicas, enfraquecida e amealhada por interesses outros do que aqueles que formam a *polis* originariamente em sua matriz grega.

A invasão da égide da *oikos* na esfera da *polis*, e vice-versa, traz consigo a explicação da deriva democrática e do motivo pelo qual a política se esvaziou de sentido em nosso tempo, refém de negociatas e de interesses particulares que subjagam a política a ditames econômicos, cuja lógica administrativa e gerencial é seu grande lastro. Ao desenvolver os dispositivos da exceção e da governamentalidade, a biopolítica moderna articula uma maquinaria que administra a vida enquanto recurso útil. Quando essa vida reage, “se insurge contra a gestão e não pode ser controlada administrativamente, sofre a ameaça da exceção convertendo-a em *homo sacer*” (Ruiz, 2015, s/p).

Em nossos dias, para ser considerada boa, uma gestão deve capturar as mais ínfimas dimensões da vida humana, sempre tendo a lógica da utilidade como fundamento último. É preciso que tudo seja perpassado pelo critério utilitário, pois as coisas, as atividades e até as pessoas devem “servir” para alguma coisa. Aquilo que não resulta em algo útil é visto com suspeito, tido como desnecessário e redundante. Como escreve Ruiz, “o modelo biopolítico

pretende produzir uma imanência absoluta da vida na racionalidade utilitária capturando todas as formas de vida e qualquer habilidade vital na lógica mercantil, produtiva, lucrativa, entre outras” (Ruiz, 2015, s/p).

Frente à vida nua e aos dispositivos biopolíticos de normalidade aos quais estamos submetidos, profanar é o ato político supremo. É a potência do não que se apresenta em uma política que não seja mais aquela oficializada e abalizada pelo direito e pela economia como seus garantidores de efetividade. Em uma tradição que retoma a filosofia em relação com a forma-de-vida, Agamben trilha caminho contíguo ao de Michel Foucault e Pierre Hadot, recuperando essa vinculação que foi sendo deixada de lado, sobretudo na Modernidade.

Contudo, Agamben percorre caminho diverso desses dois autores ao realizar uma arqueo-genealogia no monacato cristão em sua relação com a norma como uma forma-de-vida na qual o sujeito deve criar sua norma-de-vida sem sujeitar-se a uma norma pre-estabelecida. Como fuga e resistência a esse controle social impiedoso, torna-se imprescindível que o sujeito inaugure uma forma-de-vida que seja sua própria norma de viver, reagindo à submissão da *bios* à *zoé*, desativando os dispositivos que não cessam de produzir vida nua. A partir deste cenário, a filosofia de Agamben, sobretudo na última parte do projeto *Homo Sacer*, com as obras *Altíssima pobreza*, *Opus dei* e *O uso dos corpos*, se propõe a oferecer vislumbres de linhas de fuga possíveis, nas quais a ética como prática de vida funcione como alternativa ao pesado jugo dos dispositivos biopolíticos de controle aos quais estamos submetidos objetiva ou subjetivamente. Tal reflexão oferece possibilidades de se pensar uma nova política, ou a política que vem.

A partícula “que vem” não é senão uma brecha nesse cenário catastrófico mapeado por Agamben na Modernidade ocidental. Um “que vem” que pode ser um “agora”, expresso por uma inconformidade e rompimento com o sistema por meio de uma vida que cria a sua própria norma. Nesse sentido, cabe especularmos até que ponto movimentos políticos descentralizados e permeados pela lógica de rede poderiam ser compreendidos pelo prisma das profanações políticas, como uma política que dá a si própria a sua forma, a exemplo do que Agamben propõe ao se referir a Tiananmen. Para Agamben,

o pensamento é forma-de-vida, vida inseparável da sua forma, e em qualquer lugar em que se mostre a intimidade dessa vida inseparável, na materialidade dos processos corpóreos e dos modos de vida habituais não menos do que na teoria, ali e somente ali há pensamento. E é esse pensamento, essa forma-de-vida que, abandonando a vida nua ao ‘homem’ e ao ‘cidadão’, que a vestem provisoriamente e a representam com os seus ‘direitos’, deve tornar-se o conceito-guia e o centro unitário da política que vem (Agamben, 2015c, p. 20-21).

Assim, Agamben repensa a situação política do Ocidente voltando os olhos para as origens do monacato cristão e sua experiência dos cenóbios e a vida em comum, cujo maior objetivo era viver fora do direito e da propriedade, criando uma vida que desse a si própria a sua norma, resistindo à tentativa institucionalizante de capturar a vida cristã pelo império romano, naquele caso. Para isso, estudar a relação entre regra e vida é central em *Altíssima pobreza*, obra na qual ele realiza uma arqueo-genealogia do monacato cristão:

Objeto desta 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 pelo qual os monges tentaram realizar seu ideal de uma forma de vida comum (Agamben, 2014a, p. 09).

Segundo Agamben, a grande tentação que assombrou os monges não foi a de figuras seminuas ou monstros informes, mas antes “a vontade de construir a própria vida como uma liturgia integral e incessante” (Agamben, 2014a, p. 10). Desse modo, como pensar uma forma-de-vida para além do direito e um uso dos corpos e das coisas que não termine em apropriação é o legado mais importante que o franciscanismo deixa à posteridade (Agamben, 2014a, p. 11), escreve. “Ou seja, pensar a vida como aquilo de que nunca se dá propriedade, mas apenas um uso comum” (Agamben, 2014a, p. 11). Essa, aliás, foi a querela central entre a Ordem dos Frades Menores e o papado de João XXII, que condenou a posição dos frades em relação à propriedade. Compreender a propriedade como hegemônica sobre o uso nos idos do século XIII foi preponderante para que o capitalismo se tornasse o modelo econômico vigente, e o liberalismo, mais tarde, fosse o modelo governamental escolhido e dominante.

Tal opção teve e continua tendo impactos indiscutíveis na vida das sociedades e do planeta como um todo, haja vista a lógica predatória e utilitarista que perpassa as decisões econômicas e políticas, entendendo os ecossistemas como verdadeiros armazéns dos quais apenas se retiram itens, na velha lógica da economia clássica na qual as demandas são infinitas e os recursos são finitos. Surpreendentemente, mesmo ao formular tal conceito, a economia clássica não reage ao fato de que, ao assim procedermos, serramos o galho sobre o qual estamos sentados. O PIB como o indicador máximo de desenvolvimento das nações é maior prova disso, mesmo que só consiga mensurar aspectos econômicos, desconsiderando todos os outros âmbitos que a palavra desenvolvimento pressupõe.

3. O surgimento dos cenóbios

O ideal monástico, originariamente uma fuga individual e solitária do mundo, paradoxalmente deu origem a um modelo de vida comunitária integral. Depois de Pacômio, um ex-soldado romano, pôr de lado o modelo anacorético e fundar o primeiro cenóbio, o termo *monasterium* tornou-se equivalente a cenóbio. Já a regra de Basílio destaca os perigos e o egoísmo da vida solitária, e a vida em comum é vista como fonte de alegria. Agostinho, por sua vez, acentua que o objetivo primeiro da vida monástica é morar unanimemente em uma casa, com uma só alma e um só coração em Deus. A tensão entre cenóbio e eremitério irá se aprofundar até a renovação monástica do século XI, e haverá uma clara tendência para o primeiro tipo de vida comunitária, o que culminou com a decisão do Concílio de Toledo (646). “O projeto cenobítico é definido literalmente como *koinos bios*, como vida comum, de que tira o nome, e sem ela não poderia de forma alguma ser compreendido” (Agamben, 2014a, p. 22).

Agamben destaca que o cenóbio não é somente um lugar, ou mesmo um nome que se dá a um local, mas antes de mais nada uma forma de vida (Agamben, 2014a, p. 23). E o grande eixo que norteia a discussão entre a vida solitária do eremitério e a vida coletiva do cenóbio é, sobretudo, a política, as bipolaridades entre ordem e desordem, governo e anarquia, estabilidade e nomadismo. Para além do exemplo anacorético, o monaquismo quer se constituir e se afirmar “como uma comunidade ordenada e bem governada” (Agamben, 2014a, p. 24).

Importa dizer que Agamben mapeia o surgimento de uma literatura vasta e consistente sobre a regra entre os séculos III a VI da era cristã, algo original e inédito, posto que a regra como categoria de pensamento em relação à vida era praticamente desconhecida. Esses discursos sobre a regra surgem exatamente “de 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” (Ruiz, 2015, s/p). É nesse contexto que devemos

compreender a motivação dos cristãos de “fugir” do mundo, criando uma vida outra para si mesmos como uma reação à tentativa de apropriação do cristianismo pelo império romano.

Se antes era perigoso e até mesmo subversivo ser cristão, a partir da institucionalização do cristianismo como religião oficial por Constantino, o Grande (272 d. C. – 337 d. C), a igreja foi vinculada ao império e começa aí uma relação de incremento de poderes políticos e econômicos concedidos pela coroa à esfera eclesial. A opção de vida alternativa inicial do cristianismo, o Evangelho de Jesus vivenciado em toda a sua radicalidade, foi cooptada e “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” (Ruiz, 2015, s/p).

Desse modo é preciso pensar o surgimento do monasticismo como uma reação, um rechaço a esse estado de cooptação do cristianismo por Roma. Não era à toa que os monges primeiros fugiram para o deserto para se afastarem de uma concepção de igreja que consideravam equivocada. Manter a coerência vivendo uma existência mais próxima ao ideal evangélico de Jesus Cristo era o objetivo que norteava aqueles eremitas, que resistiam aos dispositivos de cooptação do seu tempo – nada mais nada menos do que o Império Romano, que mais tarde serviria como sede do Estado do Vaticano.

Destaque-se, ainda, que a regra possui uma diferença radical em relação à lei e à norma. Para Agamben, a forma de vida que resulta numa regra se contrapõe tanto ao modelo legal de soberania, quanto ao modelo administrativo da norma. A regra não se impõe sobre a vida, mas antes a vida propõe sua própria regra. A regra é a expressão e o resultado da vida. “A regra tem a peculiaridade de, uma vez estabelecida, deixar um campo aberto para a vida” (Ruiz, 2015, s/p). Com isso compreende-se que a experiência monacal não buscava simplesmente negar o valor da lei, das formulações jurídicas, mas apontar seus limites e insuficiências em relação à vida. “Com o uso da regra desativaram o valor prescritivo da lei. A lei existe desativada porque a regra exige uma forma de vida além da lei” (Ruiz, 2015, s/p).

4. Habitus monacal e forma de vida

A habitação é o fundamento primeiro do monasticismo, e nesse sentido o termo *habitus*, que em um primeiro momento significa “modo de ser ou agir”, e para os estóicos se converte em sinônimo de virtude, irá se transmutar cada vez mais em modo de vestir. As vestes exteriores denotam um modo de ser interior, como explica Cassiano em *Do hábito dos monges*, e progressivamente acontece uma moralização do hábito que tem seu ápice no cinto de pele, a ser usado pelo monge sempre, pois o constitui como “soldado de Cristo”. Mais adiante, Agamben explica que o “hábito sagrado” é algo mais do que as “santas vestes”, uma vez que expressa o modo de vida de que estas são o símbolo. “Morar junto significa, portanto, para os monges, compartilhar não apenas um lugar e uma veste, mas sobretudo um *habitus*; e o monge é, neste sentido, um homem que vive de acordo com o ‘habitar’, ou seja, seguindo uma regra e uma forma de vida” (Agamben, 2014a, p. 27). De acordo com Agamben, o cenóbio demonstra uma tentativa de fazer coincidir hábito e forma-de-vida em um *habitus* absoluto e integral, em que não fosse mais possível distinguir entre veste e modo de vida. “No entanto, a distância que divide os dois significados do termo *habitus* nunca desaparecerá completamente, e marcará duradouramente com sua ambiguidade a definição da condição monástica” (Agamben, 2014a, p. 27).

A escansão temporal realizada nos cenóbios com fins morais e religiosos foi de um rigor tamanho que até mesmo a fábrica taylorista não se lhe iguala em seu “intransigente absolutismo”, observa Agamben. A rígida divisão temporal visava que o dia fosse cindido em partes nas quais fosse possível colocar a liturgia em prática das mais variadas formas. Assim, a articulação

temporal se mostra fundamental para compreender a experiência cenobítica, sobretudo porque toma ao pé da letra a prescrição paulina da oração incessante. Então, a escansão temporal transforma a vida em ofício constante.

Não se poderia dizer de maneira mais clara que o ideal monacal consiste em um envolvimento integral da existência por meio do tempo. Enquanto a liturgia eclesial faz a separação entre a celebração do ofício, o trabalho e o repouso, a regra monástica, como fica evidente pela passagem citada anteriormente das Instituições de Cassiano, considera a obra das mãos parte indiscernível da opus Dei (Agamben, 2014a., p. 34).

De tal modo, toda a vida no cenóbio é apresentada como sendo a execução de uma “obra divina”, uma santificação da vida por meio do tempo, uma liturgia na qual a vida é constantemente celebrada através dos menores gestos do cotidiano.

5. A forma-de-vida como fundamento de uma política que vem

E qual é a relação entre a arqueo-genealogia do monacato cristão acerca de sua forma-de-vida, suas lutas para colocá-la em prática e o surgimento de uma política que vem? A experiência do monacato cristão, sobretudo aquela dos eremitas dos desertos, os monges dos cenóbios e, posteriormente, dos franciscanos que surgiram no bojo das revoltas do pastorado, como nomeava Foucault em *Território, segurança e população*, é inspiradora para repensarmos o cerne da experiência política, na qual repousam tentativas de se viver para além do direito, em ambos os casos, e uma recusa inequívoca à propriedade, no que tange aos seguidores de Francisco.

Aqui examinaremos o segundo caso, especificamente. A ousadia da ordem de Francisco se dá justamente no âmago de dois dos principais pilares da Modernidade, quais sejam, o Direito e a Economia. Ousaram conceber uma forma de vida na qual a regra era dada justamente pela vivência do cotidiano, longe da positividade jurídica capturada pelas leis e normas, para além dos códigos e formulações que o Direito não cessa de propor a fim de legitimar e legislar.

Ao recusarem-se a ser proprietários das coisas, os franciscanos provocaram uma celeuma na Igreja, que já naquele tempo do surgimento da ordem detinha um poder econômico vasto e consolidado. Recusarem-se a ser capturados pelo dispositivo da propriedade, fazendo apenas uso das coisas, sem delas se apropriar, foi algo extremamente transgressor, e devemos admitir que tal continua a sê-lo em nossos dias. Basta pensarmos que em nosso tempo há uma captura inequívoca do dispositivo do consumo enquanto justificativa e telos de uma sociedade que se pensa livre e cidadã ao fazer uso do dispositivo do crédito e suas “facilidades”.

Na realidade, os franciscanos profanaram a propriedade, dela fizeram um novo uso, desativando-a do pedestal sagrado ao qual havia sido erigida. Profanaram, ainda, o dispositivo “sagrado” do Direito, erigido acima dos outros estratos da sociedade pela aura etérea da magistratura, cujo poder decisório e legislador paira acima da população comum.

A potência do não, conceito agambeniano oriundo do pensamento de Aristóteles, nos parece ter sido o mote através do qual os franciscanos “preferiram não” ser proprietários dos bens, e apenas deles fazer uso, bem como viver para além de um direito que os enclausuraria na obrigatoriedade de normas que ditariam como deveria ser a vida a ser vivida. Insurgiram-se, e pela potência do pensamento desativaram ambos os dispositivos. E pagaram um alto preço por isso.

Aqui é necessário estabelecermos alguns nexos explicativos para que se tenha uma compreensão mais adequada acerca da potência do não e da impotência no contexto que analisamos. Em *A potência do pensamento*, Agamben escreve que Aristóteles opõe e também liga a

potência (*dynamis*) e o ato (*energeia*), “e essa oposição, que atravessa tanto sua metafísica como sua física, foi transmitida por ele como herança, primeiro à filosofia e depois à ciência medieval e moderna” (Agamben, 2015a, p. 243). Além disso, a essa potência se deve relacionar sempre a impotência (*adynamia*), ou seja, “que todo poder fazer seja também desde sempre um poder não fazer” (Agamben, 2014b, p. 71).

Tal contribuição “é decisiva da teoria da potência que Aristóteles desenvolve no Livro IX da Metafísica” (Agamben, 2014b, p. 71). Portanto, o ser humano é o único ser que pode sua impotência: tanto pode realizar determinado ato, quando pode querer e decidir não fazê-lo. Ao passo que o fogo pode somente queimar, e os demais seres possam apenas realizar aquilo que possuem como potência específica, “o homem é o animal que pode a sua própria impotência” (Agamben, 2014b, p. 72).

Em inúmeras ocasiões Agamben retoma a potência do não em seus escritos. Em *Bartleby, ou da contingência*, examina o personagem emblemático de Hermann Melville, o escrevente que “prefere não” escrever e copiar. “O escriba que não escreve (do qual Bartleby é a última e extrema figura) é a potência perfeita, que apenas um nada separa agora do ato de criação” (Agamben, 2015b, p. 18), argumenta. Ao negar-se a realizar inúmeras tarefas, Bartleby personifica a potência do não, o “preferir não” fazer algo, a absoluta potência, uma vez que pode escrever, mas pode querer não realizá-lo. Nessa lógica, Agamben adverte que “uma experiência da potência como tal é possível apenas se a potência for sempre também potência de não (fazer ou pensar algo), se a tabuleta para escrever *pode não* ser escrita” (Agamben, 2015b, p. 21).

6. Considerações finais

Assim, para nós é legada uma experiência que inspira reflexões acerca da política e da economia, tecendo linhas de fuga, como o fizeram os primeiros monges do deserto ao se apartarem da igreja de Roma. Os religiosos não aceitaram alinharem-se a suas premissas, cuja prerrogativa era o poder político e econômico. No caso dos franciscanos, estes traçaram linhas de resistência, rompendo com a tentativa de cerceamento da ordem por meio do direito canônico para enquadrá-los na obrigatoriedade de serem, efetivamente, proprietários daquilo que usavam. A partir dessa reflexão, acreditamos que reside na potência do não, em podermos nossa própria impotência, a nossa capacidade de criarmos uma política que vem, que reaja aos dispositivos de controle e cooptação, que não aceite o utilitarismo administrativo que permeia a lógica do funcionário que deve ser seu próprio gestor, tornando-se “empregável”, cujo horizonte último é atingir metas e se tornar rentável para a estrutura que o emprega e paga seu salário. Afinal de contas, escreve Agamben, “todos estão se dobrando àquela flexibilidade que é hoje a primeira qualidade que o mercado exige de cada um” (Agamben, 2014b, p. 73).

Desativar esses dispositivos que esvaziam a *polis* com um discurso oriundo da *oikos*, de uma política apequenada e reativa, ressentida, inclusive, é o grande desafio que temos, inspirados no exemplo profanador daqueles eremitas do deserto e dos monges franciscanos do cenóbio. Tal é o desafio da política que vem, cuja potência do não detemos, aberta à possibilidade da inoperância, de desativarmos as programações de um tipo de racionalidade que tem na utilidade e na efetualidade seu grande norte.

Como pontua Agamben, “nada nos torna tão pobres e tão pouco livres como esse estranhamento da impotência. Aquele que é separado do que pode fazer pode, porém, resistir ainda, pode ainda não fazer. Aquele que é separado da sua importância perde, ao contrário, principalmente, a capacidade de resistir” (Agamben, 2014b, p. 73).

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Tradução de António Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. (2015a)
- AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza: regras monásticas e forma de vida*. Tradução de Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014. (2014a)
- AGAMBEN, Giorgio. *Bartleby, ou da contingência*. Tradução de Vinícius Honesko e Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. (2015b)
- AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Tradução de Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. (2015c)
- AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*. Tradução de Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2014. (2014b)
- AGAMBEN, Giorgio. *Opus dei: arqueologia do ofício*. Tradução de Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. 2.ed. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2012.
- RUIZ, Castor Bartolomé. A filosofia como forma de vida IV. A regra da vida (regula vitae), fuga e resistência ao controle social. *Revista IHU On-Line*, v. 468, p. 23-28, 2015. Disponível em <<http://bit.ly/1Has1XK>>