



A forma-de-vida no monacato primitivo: Interlocuções com Giorgio Agamben

*The way of life in the primitive monasticism:
Interlocutions with Giorgio Agamben*

CASTOR MARI MARTÍN BARTOLOMÉ RUIZ ^a

JOSÉ MOZART TANAJURA JÚNIOR ^b

Resumo

O artigo apresenta uma reflexão sobre a forma-de-vida do primeiro monasticismo cristão no contexto problematizador entre regra e vida, *regula vitae*. A partir das pesquisas desenvolvidas por Giorgio Agamben sobre esta temática, analisa-se de que modo a tensão entre regra-e-vida dos primeiros monacatos cristãos privilegiava a vida como referente constitutivo da regra, e não ao contrário. O artigo analisa como a vida monástica cria sua regra e faz da regra uma forma-de-vida, de tal modo que viver a regra excede qualquer obrigação jurídica, desativando, assim, a força da lei através da vida que vive a regra além das meras obrigações prescritivas da lei. Para atingir a vivência da forma-de-vida do monacato, era necessário internalizar determinados exercícios (*askeses*). Entre os vários exercícios-*askeses*, a forma-de-vida monacal desenvolveu o que denominou *horologium vitae*, através do qual se propunha ao monge vivenciar uma experiência densa e qualificada do tempo com uma atenção sobre o instante que se vive. Este é o denominado tempo *kairos* que se contrapõe ao mero acontecer cronológico, em que os acontecimentos passam como rotina superficial e vazia. O tempo *cronos* é um tempo linear e vazio de experiência, enquanto a forma-de-vida

^a Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), Porto Alegre, RS, Brasil. Doutor em Filosofia, e-mail: castorbartolome@terra.com.br

^b Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), Porto Alegre, RS, Brasil. Mestre em Letras, e-mail: mozart.filosofia@gmail.com

monástica se propunha atingir a experiência do *kairos* de cada instante vivido. Por fim, o artigo correlaciona a problemática da forma-de-vida do monacato cristão primitivo com o contexto das atuais sociedades de controle em que a vida é capturada massivamente por meio de uma infinidade de dispositivos que governamentalizam os comportamentos dos sujeitos. Os modos de resistência aos atuais dispositivos biopolíticos de controle da vida exigem a capacitação de criar formas-de-vida em que o viver não seja separado da forma.

Palavras-chave: Monasticismo. Regra. Agamben. Forma-de-vida. *Horologium*.

Abstract

The article presents a reflection on the way-of-life of the first Christian monasticism in the problematizing context between rule and life, regula vitae. Taking as reference the research developed by Giorgio Agamben on this theme, it is analyzed how the tension between rule-and-life of the first Christian monastics privileged life as a constitutive referent of the rule, and not the other way around. The article analyzes how the monastic life creates its rule and makes the rule a way-of-life, in such a way that living the rule exceeds any legal obligation, thus deactivating the force of the law through the life that lives the rule beyond the mere prescriptive obligations of the law. To reach the experience of the monastic way-of-life, its necessary to internalize certain exercises (askeses). Among the various exercises-askeses, the monastic form-of-life developed what it called horologium vitae, through which it was proposed to the monk to live a dense and qualified experience of time with attention to de moment in which one lives. This is called kairos time, which is opposed to de mere chronological happening in which event pass as a superficial and empty routine. Chronos time is linear time, empty of experience, while the monastic form-of-life proposed to reach the experience of kairos of every moment lived. Finally, the article correlates the problem of the way-of-life of early Christian monasticism with the context of current control societies in which life is massively captured through an infinity of devices that governamentalize the behavior of subjects. The modes of resistance to current biopolitical devices for controlling life require the ability to create forms of life in which living is not separated from the form.

Keywords: Monasticism. Rule. Agamben. Form-of-life. *Horologium*.

Introdução

O estilo de vida dos primeiros monges cristãos inaugura uma forma-de-vida na qual propõem viver com coerência radical a vida evangélica como uma vida vivida além das leis ou normas, em que a vida cria sua regra de viver.

A forma-de-vida do monacato primitivo adquire uma nova perspectiva epistêmica a partir das pesquisas de Giorgio Agamben sobre a forma-de-vida (2014), em particular nas pesquisas sobre a regra e a vida. Este pensador desenvolveu um conjunto de pesquisas sobre algumas práticas da forma-de-vida em que o viver é pensado e vivido como norma de qualquer regra, e não a regra como norma do viver. Agamben identifica no monacato primitivo uma prática na qual o prioritário é a vida enquanto forma-de-vida e a partir desse modo de viver é que foram definidas as regras. Se na biopolítica moderna a normatização da vida tende a regular os comportamentos pela prescrição infundável de normatividades reguladoras das condutas, Agamben explora práticas em que é possível identificar uma inversão desta lógica biopolítica, pois é a vida que define a melhor regra para se viver essa forma-de-vida, e não a norma que controla ou normatiza prescritivamente o modo de viver.

Com uma perspectiva arqueológica de discussão filosófica sobre a forma-de-vida, as pesquisas de Agamben nos permitem traçar uma nova aproximação à forma-de-vida dos monges, desde os primeiros padres do deserto até a constituição da primeira regra monástica, instituída por revelação a Pacômio, o pioneiro da vida cenobítica, depois de uma breve experiência anacoreta. Agamben identifica na forma-de-vida cenobítica dos primeiros séculos algo singular e passa a discutir efetivamente o conflito vida e regra, instituindo em sua arguição a possibilidade de uma forma-de-vida tão intrínseca ao monge que dificilmente conseguiríamos dicotomizar o monge da regra, a regra do monge.

Neste sentido é que podemos visualizar a tarefa do filósofo em não somente debater um conflito de natureza normativa, mas propor uma acurada reflexão sobre a verdadeira identidade do ser monge como uma forma-de-vida evangélica para além das prescrições determinadas nas regras a serem obedecidas nos mosteiros.

Delimitamos nosso trabalho inicialmente com uma breve reflexão sobre os primeiros padres do deserto, com destaque para Antão e Pacômio, para, em seguida, delinear nossa análise nos aspectos filosóficos do conflito entre vida e regra no intuito de dialogarmos com as pesquisas de Agamben. Ao fim deste nosso texto, discutiremos também a relação monge,

tempo e oração, como categorias essenciais ao aspecto ontológico da vivência monacal nos cenóbios.

A fuga para o deserto

Nos atuais contextos de poder biopolítico, o conceito de “fuga” tem um significado de resistência à captura do controle governamentalizado dos comportamentos. A linha de fuga significa muito mais que escapar de algo: ela redefine uma tática que contorna os dispositivos de controle das condutas explorando novas formas-de-vida. A fuga não escapa, confronta o poder desativando seus dispositivos. A fuga torna inoperosos os dispositivos de controle; desse modo, estes perdem eficácia na estratégia de capturar a vida e os comportamentos. A fuga trilha novas estratégias de desativação do poder.

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

Ainda que os dispositivos de poder do Império Romano dos séculos III a V sejam significativamente diferentes dos atuais, não podemos desconhecer que a “fuga” do monasticismo cristão primitivo para o deserto pretendia, também, neutralizar a captura da vida evangélica pelo poder do império. A fuga para o deserto foi um modo de resistência à dinâmica dominante já nesse momento no Império de capturar a vida evangélica na lógica do poder. A fuga para o deserto explorava a criação de novas formas-de-vida evangélicas que em si mesmas confrontavam a lógica imperial que capturava o evangelho como ideologia oficial do poder.

Agamben percebe que dos séculos III ao V há uma proliferação de literatura sobre a regra e a vida. O primeiro aspecto a destacar é que na literatura do monasticismo destes séculos se utiliza o termo regra e não lei ou norma. Essa distinção chama atenção porque há uma grande literatura que problematiza a temática da lei, desde as leis do Antigo Testamento — Torá —,

na teologia, até as leis em Platão, Aristóteles, etc., na filosofia. As reflexões, prescrições e debates tradicionais eram sobre a relação entre a lei e a vida, mas os monges não utilizam o conceito de lei, senão o de regra. Essa escolha já sinaliza que eles estão procurando uma relação da vida com a regra muito diferente daquela que a lei prescreve: “a regra não incide sobre a vida para adequá-la” (NASCIMENTO, 2012, p. 214). Agamben entende que os sintagmas “vida” e “regra”, *regula et vita*, *regula vitae*: “Não são meras *hendádis*, mas definem, nesta investigação, um campo de tensões históricas e hermenêuticas que exige pensar ambos os conceitos” (AGAMBEN, 2014, p. 16).

Por volta do século III, vários cristãos viam no ideal da oração e penitência um caminho de uma forma-de-vida mais coerente para viver com mais radicalidade o ideal de vida do Evangelho. Estes cristãos decidiram trilhar uma “linha de fuga” do “mundo” e de si mesmos, com intuito de atingir uma dimensão de espiritualidade mais plena, incorporando e desenvolvendo um conjunto de técnicas — *askeses* — que em grande parte já eram praticadas nas escolas filosóficas, especialmente nos estoicos e cínicos, das quais muitos desses primeiros cristãos eremitas eram oriundos¹. A forma-de-vida do monacato primitivo desenvolveu práticas próprias da *têkne tou bíou* — artes da vida — que desde o século V a.C. se praticavam de modos diferentes nas várias escolas filosóficas. “A vida da ascese, a vida monástica será a verdadeira escola de filosofia e isto, repito, na linha direta de uma *têkne tou bíou* que se tornara uma arte de si mesmo” (FOUCAULT, 2006, p. 219-220).

Esses cristãos do monasticismo dos primeiros séculos criaram uma forma-de-vida singular, vivendo em um radical desprendimento e austeridade — algo que a forma-de-vida das escolas cínicas também tinha praticado, ainda que com diferenças, durante séculos —, no cultivo da oração intensa como meio de viver uma radical coerência da vida evangélica.

¹ O termo *askeses* tem o sentido original e genérico de exercícios. Entre as várias *askeses* ou exercícios que os eremitas incorporaram das escolas filosóficas podemos mencionar o “exame de consciência”, que tem uma origem pitagórica e era praticado em quase a totalidade das escolas filosóficas. “[O exame de consciência] será encontrado em todo o pensamento grego e estará presente ainda na prática e nos exercícios monásticos dos séculos IV e V” (FOUCAULT, 2006, p. 583).

Um ponto histórico de inflexão desta forma-de-vida ocorreu quando o Império Romano deixou de perseguir os cristãos e o cristianismo passou a ser a religião oficial do Império. Este grupo de seguidores de Jesus de Nazaré, na forma de vida eremítica, procurou fugir da lógica do poder que naquelas circunstâncias parecia engolir o cristianismo como religião oficial que dava privilégios oficiais àqueles que a seguissem.

Essa subversão da lógica do poder, vivenciada na forma-de-vida procurada pelos padres e madres do deserto, revelava uma novidade não somente do ponto de vista místico, mas também do aspecto formal da eclesiologia da época e no modo como essa forma-de-vida procurava se contrapor e ser uma alternativa ao poder que capturava a religião como ideologia do Império (NASCIMENTO, 2012, p. 210).

Cabem algumas indagações: o que foi o movimento espiritual e eclesiológico dos padres e madres do deserto? Uma *fuga mundi* apenas? Uma nova expressão ou forma-de-vida de se viver os evangelhos? A busca do conhecimento de si mesmo? A fé num grande retiro espiritual que os levaria a viver uma espiritualidade de comunhão com Deus? Tudo isso pode ter dado motivos aos homens e mulheres que se estabeleceram no deserto para vivenciarem uma espiritualidade centrada na oração e na prática de *askeses* como forma de encontro com Deus.

Vários foram os eremitas que partiram para o deserto, quando o cristianismo tornou-se a religião oficial e exclusiva do ponto de vista da institucionalidade do Império Romano. Do século III em diante, destacam-se os padres do deserto: Antão ou Antônio do Egito, Pacômio, Macário, Arsênio, além das mães do deserto: Teodora, Olímpia, Macrina, e tantos outros e outras que enxergavam na vida monacal, no sentido estrito da palavra, a via perfeita para uma profunda conversão a Cristo. Era preciso uma mudança radical de vida. Para expressar essa mudança radical de vida, a teologia cristã incorporou das escolas filosóficas, com significativas mudanças, o termo técnico de *metánoia*². Essa *fuga mundi*, própria da forma-de-vida dos

² A metánoia, no sentido teológico, expressa um processo de vida nova numa existência radical no encontro místico com Cristo. A metánoia era conhecida e trabalhada pelas

primeiros ascetas cristãos, tinha um sentido próprio de buscar cumprir em si mesmo a radicalidade proposta pelo Evangelho, já que se tornara não só muito cômodo ser cristão naquele momento, senão que o cristianismo, como religião oficial do Império romano, era procurado para obter privilégios próprios do poder.

Anselm Grün, monge beneditino e estudioso dos padres e madres do deserto, em sua obra *O céu começa em você*, destaca que o novo estilo de vida proposto pelos padres do deserto possuía raízes na igreja cristã primitiva, que com o seu testemunho fustigavam muitos a uma vida ascética:

Este movimento [dos padres e madres do deserto] tinha suas raízes nos círculos ascéticos dos primeiros cristãos. A Igreja primitiva estava toda tão desligada do mundo que se poderia mesmo dizer que, nessa época, praticamente todas as pessoas eram monges. No século II os ascetas formaram núcleos de comunidades em torno dos quais os fiéis se agrupavam, a fim de resistir à hostil atmosfera do Império Romano em que viviam como cristãos (GRÜN, 2014, p. 19).

Com o fim das perseguições do Império, a partir de Constantino, a oficialização do cristianismo como religião do Império no governo de Teodósio e a promulgação do Edito de Tessalônica, chancelado por três imperadores, Graciano, o próprio Teodósio e Valentiniano II, ser cristão tornou-se um grande privilégio³. É bom destacar que o Edito de Tessalônica, contido no Livro XVI do

escolas filosóficas no *epimeleia heautou* — cuidado de si —, entre as técnicas das artes da vida — *têkne toû bíou* —, embora com direcionamentos diferentes daqueles que estes anacoretas imprimiram ao conceito e à prática da metánoia. “Um tema, uma forma, uma noção, desta feita bem precisa, da conversão, que encontraremos não mais antes, mas posteriormente: na cultura cristã. Trata-se da noção de conversão (metánoia) tal como será desenvolvida no cristianismo a partir do século III sobre tudo no século IV. Esta conversão cristã, para a qual os cristãos empregam a palavra metánoia significa duas coisas: é a penitência e é também a mudança. Mudança radical de pensamento e do espírito” (FOUCAULT, 2006, p. 259).

³“(28 de fevereiro de 380) Edito dos Imperadores Graciano, Valentiniano [II] e Teodósio [I], Augustos, ao povo da cidade de Constantinopla. Queremos que todos os povos governados pela administração de nossa clemência sejam conduzidos à religião que a tradição proclama ter sido transmitida aos Romanos pelo divino apóstolo Pedro e pregada desde ele até nossos dias. Religião aderida pelo Bispo Damaso e pelo Bispo Pedro de Alexandria, homem de santidade apostólica; ou seja, de acordo com os ensinamentos dos apóstolos e da doutrina evangélica, cremos em uma divindade única do Pai, do Filho e do Espírito em igual majestade e uma Santa Trindade. Ordenamos que aqueles que seguem

Código de Teodósio, “assinalou-nos uma intensa elaboração legislativa em prol do cristianismo niceno em detrimento de outros cristianismos, tidos como heréticos, supersticiosos, como sacrilégios, religiões criminosas e perfídias” (POHLMANN, 2016, p. 124). De fato, existiam várias tendências cristãs na época, razão pela qual as disputas teológicas e filosóficas eram constantes no meio dos intelectuais da nova religião, a fim de ganharem inclusive a anuência do Imperador à sua corrente cristã de pensamento. Arianos e nicenos disputavam a preferência do Império para solidificar o modo de ser cristão (PAPA, 2016, p. 17).

Voltando à questão do estabelecimento dos eremitas no deserto, somente por volta do século IV, com Antão e Pacômio, é que o movimento da *fuga mundi* ganha notoriedade com a fixação de milhares de monges que buscavam uma vida referencial de oração, penitência e silêncio a fim de se encontrar consigo mesmo e com Deus. “Neste processo também tiveram influência as representações da filosofia grega. Muitos pensamentos e práticas dos monges assemelham-se aos pitagóricos, por exemplo” (GRÜN, 2014, p. 19-20).

Jacques Lacarrière escreveu em 1975 uma obra célebre sobre a vida dos eremitas intitulada *Padres do deserto: homens embriagados de Deus*. Nesta obra, o autor nos apresenta um estudo bastante acurado sobre o tema que vai além da análise dos apotegmas, ditos proverbiais e espirituais dos monges, e nos faz ingressar na historiografia e nos aspectos epistemológicos da vida destes ascetas no deserto. Trata-se de um texto em que se mostram os padres do deserto como subversivos à ordem pré-estabelecida pelo cristianismo institucionalizado. Os padres e madres do deserto romperam significativamente com a sociedade de seu tempo e na prática do fenômeno da anacorese instituíram uma vida espiritual alternativa ao comodismo de ser cristão representado pelo fato de os “cristãos normais” angariarem privilégios palacianos. Lacarrière descreve este fenômeno:

essa lei sejam lembrados sob o nome de Cristãos Católicos. Quanto aos outros, insensatos e desviados, julgamos que eles devem suportar a infâmia ligada ao dogma herético. Os seus locais de reunião não poderão receber o nome de igrejas e eles deverão ser punidos, em primeiro lugar, pela vingança divina, seguida por aquela de nossa vontade que nós recebemos da vontade celestial. Dado pelo terceiro dia das kalendas de março, em Tessalônica, no quinto consulado de Graciano e no primeiro de Teodósio, Augustos” (COD. THEOD. XVI, 1, 2).

É assim que este comportamento anti-social culminará paradoxalmente na constituição, pouco a pouco, nas solidões do Alto e do Baixo Egito, de uma nova sociedade à margem da antiga, verdadeiras comunidades do deserto que, com o nome de lauras, skites, coenobia, mosteiros, se tornarão o modelo da cidade futura ou da cidade celeste (LACARRIÈRE, 1996, p. 18-19).

O fenômeno do anacoretismo se mostra conflitante quando estes homens e mulheres ascetas começam a receber, mesmo contra própria vontade, adeptos ao estilo de vida, ainda que num primeiro momento tenham a resistência à constituição de cenóbios. Neste sentido, as vidas de Antão e Pacômio são representativas e podem ser exploradas à luz desta tensão conflitante entre o isolamento e a formação das primeiras comunidades de eremitas que, mais tarde, serão conhecidas por cenóbios (LACARRIÈRE, 1996, p. 18-19).

Antão e Pacômio são os referenciais da vida no deserto. Um pelo seu pioneirismo e insistência no anacoretismo, o outro também pelo seu empreendimento original em formar comunidades e agrupamentos de monges, mesmo inicialmente tendo uma grande resistência a deixar o anacoretismo. Assim, é interessante trilharmos um caminho genealógico, para usar uma linguagem de Agamben e Foucault.

A Regra de Vida na forma-de-vida dos monges cristãos, segundo Agamben

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 a vida e a norma numa liturgia, mas também, e sobretudo, em seu máximo êxito, a busca e a identificação de algo que os sintagmas *vita vel regula, regula et vita, forma vivendi, forma vitae* tentam penosamente nomear e de que se trata agora de encontrar uma definição (AGAMBEN, 2014, p. 94).

O conceito forma-de-vida (com hífen) é concebido por Agamben como uma vida que é inseparável de seu modo de viver. A noção de forma-de-vida, em Agamben, também se caracteriza pela potencialidade do pensamento, ou pela potência humana que além de ser a potência de fazer alguma coisa, também é a potência de não fazer (SAIDEL, 2014, p. 177). Uma vida para a

qual seu modo de viver significa a própria vida. Por isso, uma vida que é indiscernível, muito menos separável, de sua forma. Uma vida em que os modos singulares de viver são sempre uma possibilidade e nunca uma determinação. Mas, também uma vida em que os fatos e os modos de viver constituem a própria vida, “uma vida na qual jamais é possível isolar alguma coisa como uma vida nua” (AGAMBEN, 2015, p. 13).

Com Pacômio, a vida em comunidade monástica ganhou impulso e inovou o modo de ser monge. Para além do deserto, os mosteiros erigidos por Pacômio tornaram-se um ambiente propício para a vivência de uma forma-de-vida que, analisada sob a ótica filosófica de Giorgio Agamben, revela o aspecto ontológico do ser monge a partir de um modo de viver no qual a vida e regra se fundem até coincidirem na forma-de-vida do monge. Para Agamben, as regras do primeiro monasticismo cristão não eram textos jurídicos normativos: “Ao menos, à primeira vista, não se tratava de obras jurídicas” (AGAMBEN, 2014, p. 17), mas conselhos de condutas de vida que reconfiguravam a relação entre a norma e a vida. Eis por que Giorgio Agamben propôs uma reflexão filosófica fundamentada numa metodologia arqueológica de busca dos fundamentos da vida cenobítica a fim de explorar essa inédita relação entre a regra e a vida perseguida pelos padres fundadores da vida monástica (DECAROLI, 2017, p. 212).

Perfazendo um caminho histórico dos inícios do monasticismo cristão que, segundo consta na tradição cristã, vai desde Antão, passando por Pacômio e analisando outros monges pioneiros em suas formas de vivência seja anacoreta ou cenobítica, o filósofo nos direciona para uma distinção entre vida, regra. Insere-nos numa primeira arguição de que há uma forma-de-vida em que a regra se confunde com a própria vida do monge, de modo que é impossível separar uma da outra, dada a vivência intrínseca e verdadeira do estilo existencial do ser monge nos inícios do movimento cristão, que, diga-se de passagem, repercutiu em toda a cristandade como uma grande novidade religiosa, influenciando mais tarde toda a Idade Média cristã:

Objetivo 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, 2014, p. 9).

De fato, os monges pacomianos, os primeiros a viverem sob os auspícios de uma regra, já ingressavam nos mosteiros de modo que a regra de vida já estava presente neles, logo não representaria um peso vivê-la, mas seria algo naturalmente vivenciado por já estarem familiarizados antes mesmo de se submeterem à regra. Isso porque antes de ingressarem nos mosteiros os monges conviviam em eremitérios e só depois de muitas *askeses*, penitências, jejuns e desprendimentos eram aceitos no convívio comunitário. O que vivenciavam em suas trajetórias eremíticas servia-lhes de “treinamento” para acolher a chamada Regra do Anjo, proposta por Pacômio em seus cenóbios. Isso posto, fica patente que os monges oriundos do movimento espiritual dos padres do deserto, conforme relatamos nos primeiros tópicos deste artigo, estavam preparados para vivenciarem a forma-de-vida como forma de viver o carisma e a vocação monástica em comunidade, de modo a internalizarem a regra do mosteiro sem que isso fosse uma espécie de legislação ou até mesmo um cumprimento ritualístico, mas como uma forma-de-vida, tal qual a refletida nos escritos do filósofo Agamben, quando se propôs à sua empreita arqueológica sobre a vida desses monges. A forma-de-vida desses monges tinha por objetivo tornar-se uma perfeita identificação entre o ser e o fazer-se monge, ou seja, suma realização da regra no ser.

A expressão “preceitos vitais”, que se encontra pela primeira vez na tradução de Jerônimo da regra de Pacômio “*haec sunt praecepta vitalia nobis a moiribus tradita*” assume seu pleno sentido apenas se compreendemos que ela se refere à regra enquanto ela pode coincidir, pela prática da meditação, da escansão temporal e da oração incessante, não com a observância do preceito, mas com a vida do monge em seu conjunto (AGAMBEN, 2014, p. 36).

Agamben, nesta pesquisa, dá continuidade, por outros caminhos, à pesquisa que Foucault realizou sobre o modo de vida na antiguidade, a fim de explorar práticas que iluminem o nosso presente. Agamben identifica no monasticismo cristão uma forma-de-vida que problematizou de modo original a relação entre a regra e a vida, de tal modo que o objetivo não era que a

regra normatizasse a vida, senão que a vida deveria viver a regra sem que esta se torne um rito, uma lei ou uma rotina. Para tanto, a regra sempre era relativa, sendo a vida a referência que a relativizava. O importante nesta pesquisa não é comprovar se realmente o ideal de vida proposto se viveu, ou quanto se conseguiu implementar, mas destacar a procura dessa prática de vida como forma-da-vida que não se submete simplesmente à regra, mas faz surgir a regra da própria vida (DECAROLI, 2017, p. 212).

A tese de Agamben reafirma que as regras monásticas do início desses movimentos cristãos não eram obras jurídicas no sentido estreito do termo ou sistema de normatização, embora admita que há uma regulação por meio desta, ou ainda não se trata de narrativas hagiográficas, mesmo que as regras sirvam de exemplo pelo testemunho de algum santo fundador, ou quem sabe de um código de ética aos moldes da análise de Foucault sobre o *hypomnemata*. Então de que se tratam estas regras? As tensões dialéticas e hermenêuticas se mostram nesse contexto, e regra de vida se assume como uma forma-de-vida de perfeita identidade para aquele que vive a espiritualidade monacal no cenóbio, para além do direito e da política. Neste sentido, questiona Agamben (2014, p. 16): “O que é uma regra, se ela parece confundir-se sem resíduos com a vida? E o que é uma vida humana, se ela já não pode ser distinguida da regra?” Tais questionamentos se inserem numa perspectiva filosófica de se pensar o ser em relação com a práxis advinda da forma-de-vida. É indiscutível que os monges ao internalizarem suas regras no fazer cotidiano do ser monge perseguiram a identificação entre seu modo de viver e seu ser, o que inevitavelmente provoca uma osmose entre o ser pessoa como monge e a forma a ser vivida pela regra. Agamben discute esse aspecto de identificação profunda entre monge e regra, singularizando-se na forma-de-vida essencialmente no sujeito que se propõe a vivê-la na intimidade de seus afazeres cotidianos, tanto corporais como espirituais, ou seja, nas atividades laborais e nas atividades de culto. É notório que o sujeito consagrado, ele todo, já não se distingue de seu modo de vida; a forma-de-vida é a sua identificação ontológica.

É decisivo, porém, que dessa maneira a regra entre numa zona de indecidibilidade 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 [...] Assim como os preceitos, não mais separáveis da vida do monge, deixam de ser “legais”, assim também os próprios monges não serão mais “regulares”, mas “vitais” (AGAMBEN, 2014, p. 37).

A forma-de-vida do monge é compreendida como acontecimento filosófico de identificação perfeita entre o ser e a práxis deste ser. Trata-se de uma constituição do ato de ser monge, através da perfeita identidade proposta pela regra, a qual deixa de ser um instrumento de imposição normativa ou jurídica para se amalgamar no interior do monge e guiá-lo dentro de si mesmo em suas cotidianidades. É neste sentido que surge o conflito entre forma de vida, norma e lei. Tal conflito será discutido arduamente por Agamben em sua obra filosófica em torno das questões do *homo sacer*. Por outro lado, Agamben, na sua obra *Opus Dei: Arqueologia do ofício*, desenvolve uma pesquisa em torno da hipótese de como a vida foi separada da sua ação através da figura do “ofício”. Ao contrário da forma-de-vida analisada no monasticismo primitivo, a genealogia do ofício mostra que:

No ofício, ser e praxe, aquilo que o homem faz e aquilo que o homem é, entram em uma zona de indistinção, na qual o ser se resolve em seus efeitos práticos e com perfeita circularidade, é aquilo que deve (ser) e deve (ser) aquilo que é (AGAMBEN, 2013, p. 9).

É por meio do método genealógico que Agamben analisa as formas-de-vida em que a vida é inseparável da sua forma, já que o modo de viver constitui o ser. De modo especial encontra no monasticismo cristão essa possibilidade de se refletir a problemática filosófica entre vida e regra como identificação inerente ao ser da vida do monge, uma prática de subjetivação original na qual a vida consagrada na práxis ultrapassa a regra constituída num código de orientações e deveres da vivência monacal.

Agamben aponta para o contraste que enfrenta a forma-de-vida criada pela *regula vitae* e o modelo legal da soberania, que opera através da submissão à lei. Deste modo, a lei, seja divina, eclesiástica ou civil, não era a referência principal para os monges que se propunham a viver intensamente uma vida a partir da regra. Por este motivo, no monasticismo cristão se teve o cuidado de escolher o termo regra e não lei, para delimitar a nova

problemática que se pretendia perseguir na forma-de-vida do monge, que não era a do cumprimento de uma lei, senão a da vida de uma regra. Viver a regra não é cumprir o prescrito, como ocorre com a lei, senão tornar a regra algo vivo a tal ponto que o viver seja o modo de existência da regra. Se a regra não for vivida, ela se torna norma ou lei e mata a vida. Quando a regra é vivida, deixa de ser regra para se tornar vida. Essa vivificação da regra — e não o mero cumprimento de normas ou rituais — pode considerar-se o objetivo perseguido na forma-de-vida do monge, que por sua vez representa uma forma inovadora de problematizar a vida e regra para além da lei ou norma. A forma-de-vida do monge é uma vida vivida além da lei; não sem lei, mas desativando o poder da lei através da vivificação da regra. Viver a regra significa tornar inoperosa a lei, desativando o poder da lei sobre a vida, pois a regra vivida supera qualquer modo normativo imposto pela lei.

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 de indivíduos em seu todo, a sua *forma vivendi* [forma de viver] já não será facilmente reconhecível como direito... (AGAMBEN, 2014, p. 37).

Destarte, a originalidade do modo de vida das regras na vida dos monges, sobretudo do monasticismo mais próximo dos padres do deserto, é um referente para a problematização filosófica da autoconstituição do sujeito numa linha explorada por Agamben sobre a junção entre vida e regra. Os monges oriundos do deserto, das experiências anacoretas, que vieram a se agrupar nos cenóbios a partir da regra de Pacômio, constituem esses sujeitos que perseguiram unir as suas vidas de modo mais perfeito possível ao proposto pela regra pacomiana, a ponto de, na proposta discursiva, não conseguirmos dissociar a vida da regra, tal era a perfeita sinergia entre ambas. Essa problematização para além da norma jurídica nos leva a discutir as diferenças postas por Agamben entre regra, lei, norma e vida.

A regra não impõe nada, apenas torna-se prática na vida habitual dos monges. A regra não é prescritiva, nem normativa; é vivencial de modo espontâneo: a regra era o resultado da vida. A lei, enquanto prescrição, é limitada e essencialmente frágil para uma verdadeira vida interior de acordo com o que buscavam os cenobitas. Isso não quer dizer que a vida cenobítica

despreze a legalidade de suas regras do ponto de vista normativo, ou despreze o direito. Simplesmente o torna inoperante, desativa o dispositivo da lei tornando-a inoperosa, desnecessária. O que chama-nos atenção é o fato de a vivência da regra prescindir da imposição normativa da lei. Não há a suspensão da lei, mas a desativação de sua obrigatoriedade em termos de prescrição normativa. É tão natural para os monges a vivência da regra que esta se incardina em seu próprio ser como que por osmose. Visto dessa maneira, a lei é inoperosidade na vida do monge. A vida não pode ser asfixiada pelo direito, porém o próprio direito lhe dá garantias para que não haja um estado de exceção que sufoque e anule as existências. Em outras palavras, a norma regula, a lei prescreve. Um dos aspectos em que a regra se distancia da lei aparece na própria *Regra do Mestre*, na qual Basílio define o trabalho, as *askeses* e o conjunto da vida do monge como uma *ars sancta* [arte santa]. O paradigma da arte, que é eminentemente criativo, se afasta radicalmente da lei, que é intrinsecamente prescritivo. “Não se poderia dizer mais claramente que os preceitos que o monge deve observar se assemelham mais às regras de uma arte do que a um dispositivo legal” (AGAMBEN, 2014, p. 43).

Com efeito, a norma é movida pelo fator utilitário enquanto a lei determina-se pelo elo imperativo. A norma é uma espécie de regimento institucionalizado, enquanto a lei é estatuto de obrigações, deveres e direitos. Para a norma, o sujeito transforma-se em funcionário que deve cumprir o seu ofício dentro de um regimento estabelecido institucionalmente. A lei se enquadra na força de uma submissão entre súdito e autoridade: A lei age em representação de uma vontade soberana externa à qual deve submeter-se a vida. A vida monástica se afasta tanto do mero cumprimento da norma como da simples obediência da lei. Para além da lei e da norma existe a regra. Esta desativa o poder tanto da lei quanto da norma e se integra na vida como parte do próprio viver. A regra é para ser vivida, não obedecida ou cumprida. Se a vida do monge se limitar a obedecer às regras ou cumpri-las rotineiramente, ele se terá tornado um funcionário e conseqüentemente terá perdido a forma-de-vida monacal, passando a viver a vida de um burocrata cumpridor de normas ou um funcionário obediente à lei. Este será um efeito do ofício que a diferença da forma-de-vida produziu uma vida cujo agir é concebido como “um

dever de ofício”. “Desse modo o nexu ético entre o sujeito e a ação se quebra” (AGAMBEN, 2013, p. 34). A regra não se impõe como norma ou lei do viver do monge. Quando o monge tem em si mesmo a internalização da regra como algo espontâneo, natural ao seu viver, a sua vida e a regra são uma só coisa. Viver a regra é o objetivo do estilo existencial monástico; o cumprimento da regra é a consequência desta vivência que poderíamos caracterizá-la como ontológica.

O *Horologium vitae*: a experiência do *kairos* na forma-de-vida do monge

Desde o início do movimento monástico há uma perfeita identificação entre os monges e o tempo. O tempo seria uma das chaves mestras através das quais os monges conseguiriam realizar uma integração entre a forma e a vida, entre o agir e o viver. Na vida monacal se pretende escandir a vida segundo as horas, delimitar cada hora e o que fazer nela. Desse modo, o tempo e a vida passam a se imbricar numa espécie de indiscernimento que torna inseparáveis um do outro, o tempo da vida. Os monges perceberam que o tempo finito, do qual fazem parte, poderia ser transcendido ao tempo em que as passagens limitadas, as quais se sucedem cronologicamente, pudessem ser paralisadas — numa espécie de vivência estoica da eternidade do instante — na oração e no trabalho manual consagrado em sua espiritualidade. É neste âmbito que tempo e vida começam a obedecer espontaneamente ao mesmo compasso. O tempo não quantificado da eternidade (*aionos*) parece açambarcar o tempo finito (*cronos*) da vida mortal do monge. O ritmo de vida de um monge no cenóbio sempre é marcado por um compasso homogêneo entre oração e trabalho no ritmo dos tempos, daí o lema pacomiano *ora et labora*, mais tarde assumido também por Bento de Núrsia nos mais diversos mosteiros cristãos. A ideia de se criar um ritmo de oração em intervalos de tempo, de acordo com uma experiência espiritual própria com os mistérios da vida do Cristo, marcou efetivamente o modo de ser dos monges. A este fenômeno Agamben chama de *Horologium vitae*.

Horologium é o nome que, na tradição oriental, designa significativamente o livro que contém a ordem dos ofícios canônicos segundo as horas do dia e da noite [...] Os ofícios da oração e da salmodia aparecem aí ordenados como um “relógio”, marcando o ritmo da oração da madrugada (orthros), da manhã (prima, terça, sexta e noa), das vésperas (lychnikon) e da meia-noite (que, em certas ocasiões, durava a noite inteira: pannychis) (AGAMBEN, 2014, p. 30).

Em outras palavras, a oração e o trabalho se confundem nas cotidianidades monásticas da vida escandida no tempo; uma espécie de oração das horas na vida. Deste modo, pela escanção da vida em tempos muito delimitados, o trabalho pode ser visto como um chamamento da prática orante e, portanto, parte intrínseca da oração vocal, pois este trabalho era feito no silêncio da oração mental. A forma-de-vida dos monges se sustentava pelo ritmo temporal que imbricava toda ação na forma de oração, na persistência de estabelecer diálogo com Deus mediante a prática do *horologium*. Isso tornava-se inclusive uma estratégia firme para que a vida prática do mosteiro não recusasse o tempo *kairós* em si mesma. Diante disso, os monges conservavam uma prática transcendental que imprimia neles ainda mais o viver para além da regra normativa.

A divisão temporal da vida do monge segue o modelo da liturgia das horas. Não por acaso esta liturgia incorporou o qualificativo “das horas”. São as horas que servem de referência para a própria ação litúrgica do monge. A vida dele deve se reger pelo ritmo da liturgia das horas, fazendo com que as ações que realiza sejam todas elas uma liturgia, uma celebração. Viver o tempo como celebração, liturgia, é um dos principais desafios da forma-de-vida do monge. A divisão temporal da vida do monge é estrita: “O cenóbio é, neste sentido, sobretudo uma escansão horária integral da existência” (AGAMBEN, 2014, p. 32). Contudo, tal divisão temporal não tinha um sentido utilitarista, de aumentar a produção, como de fato acontecerá com a implantação das sociedades disciplinares e das atuais sociedades de controle, em que a permanente regulação temporal das atividades das pessoas tem por objetivo extrair delas o máximo de produção. O ponto de diferenciação entre o tempo disciplinar dos atuais dispositivos biopolíticos e a segmentação do tempo na forma-de-vida do monasticismo está na distinção qualitativa que existe entre o tempo *cronos* e o tempo *kairos*. O tempo *cronos* persegue a subdivisão do tempo de modo linear para cronometrar o resultado utilitário

das atividades. O tempo *kairos* é o tempo da experiência, nele não se mensuram resultados obtidos, nem metas de produção, nem eficácia das ações. O tempo *kairos* interpela para a densidade da experiência do vivido. O tempo *kairótico* é dimensionado pela intensidade da experiência. Esse é o tempo que o monge persegue na sua forma-de-vida. Ao dividir vitalmente de modo tão detalhado as horas e as atividades de cada dia, o monge não visa obter maior produtividade ou mais eficácia, senão conseguir uma melhor experiência do vivido. O tempo *kairótico* se insere como elo vital entre a regra e a vida constituindo a regra como experiência de vida e da vida uma forma-de-vida.

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 como 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 *horologium vitae* cenóbico que tempo e vida foram pela primeira vez sobrepostos intimamente, a ponto de quase coincidirem (AGAMBEN, 2014, p. 35).

Anselm Grün, na obra *No ritmo dos monges*, escreve um tratado espiritual sobre a temática do tempo como algo imprescindível no cenóbio. O autor, monge beneditino, considera o tempo quantitativo aliado do ritmo do relógio, o *chronos*, e o tempo da experiência do *kairos* — também interpretado como tempo da graça divina —, em outras palavras, o tempo da experiência *kairótica* que possibilita o monge criar a sua forma-de-vida.

A palavra própria para tempo era *chronos*. *Chronos* era identificado com o deus Kronos, o “desapiedado pai do tempo” (Seifert 155), filho de Urano (céu) e Gaia (terra). [...] Outro termo utilizado para “tempo” na tradição grega é *kairos*. É o momento certo, a oportunidade, o proveito, a medida correta (GRÜN, 2007, p. 11;14).

Essa distinção entre *chronos* e *kairos* perpassa todo um significado filosófico na antiguidade clássica grega, identificando-os com as divindades ligadas ao tempo, seja o tempo terreno quantificado, medido (*chronos*), seja o tempo da experiência densa e marcante (*kairos*), seja o da eternidade (*aionos*) não mensurável, e por isso com uma significação bem mais ampla. A noção de *kairos*, enquanto “tempo” da experiência, será, teologicamente, o

tempo da graça de Deus, que se reflete na crença monástica de se estabelecer momentos do dia pré-determinados para as orações comuns no cenóbio como forma de elevação da alma a Deus no tempo *chronos* que o próprio Senhor lhes reservou para o louvor litúrgico. É neste sentido que visualizamos a forma-de-vida intrínseca à *horologium vitae* como a diferenciação que se faz do tempo linear e utilitário do *chronos* para o tempo da experiência densa, *kairos*. O tempo *kairos* absorve espiritualmente, pela intensidade da experiência de vida, o tempo *chronos* numa espécie de configuração do *kairos* sobre o *chronos*. O *chronos* cede espaço ao *kairos*, o que efetivamente gera no monge não uma prática obrigatória do rezar em comunidade nas horas terrenas mensuráveis, mas uma ação orante impressa no âmago do monge de tal forma que já não é possível mais separar o ser monástico do ato de orar em comunidade, isso para além da norma e das obrigações monásticas em um cotidiano rígido.

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, [...] considera a obra das mãos parte indiscernível da *opus Dei* [...]. E, se a liturgia cristã, que culmina na criação do ano litúrgico e do *cursus horarum* (liturgia das horas), foi eficazmente definida como uma “santificação do tempo”, em que cada dia e cada hora são constituídos como “memorial das obras de Deus e dos mistérios de Cristo”, o projeto cenobítico pode ser mais precisamente definido, ao contrário, como uma santificação da vida por meio do tempo (AGAMBEN, 2014, p. 34-35).

A *horologium vitae* representa uma prática muito especial na tentativa de unir o ser monacal no tempo ritmado de sua própria espiritualidade na busca constante pela experiência que unifica a vida e ação na forma-de-vida. Isso faz com que a forma-de-vida do monge se firme também numa espécie de imanência transcendente do tempo que unifica o agir e a oração ao longo do tempo cotidiano. Por diversas vezes, a vida do monge se confunde com o ritmo orante das horas do ofício litúrgico. A vida escandida no tempo *kairótico* revelava a face do ser monástico identificado ao *horologium*, que, modernamente chamamos de liturgia das horas.

A técnica (*askese*) utilizada pelos monges para conseguir a imbricação da temporalidade na vida e fazer da vida uma experiência *kairótica* do tempo

era a *meditatio* [meditação]. Através da meditação constante o monge conseguia que cada instante vivido fosse uma experiência singular e intensa na qual concentrava todo seu viver. A meditação do instante e a meditação a cada instante eram técnicas que permitiam ao monge escandir a vida no tempo fazendo desse instante uma experiência única, uma liturgia, uma celebração ou oração permanente.

A perpensatio horarum e a meditativo são os dois dispositivos pelos quais, bem antes da descoberta kantiana, o tempo se tornou de fato a forma do sentido interno: a minuciosa regulação cronológica de cada ato exterior corresponde uma escansão temporal igualmente meticulosa do discurso interior (AGAMBEN, 2014, p. 36).

Oração e monge formavam um binômio perfeito, um e outro se mostravam na mesma face em sua forma-de-vida. Não há como dissociar o ser monacal do ato orante da liturgia das horas. O breviário, livro de orações oficiais (modernamente denominado também de liturgia das horas), aparece como uma espécie de figura de linguagem, pois ao vê-lo identificamos a presença de um monge, assim como o hábito que ao longo da história se tornou sinônimo do ser monacal. Esses elementos transcendem a mera objetificação dos afazeres monásticos e se inserem num grau ontológico, a partir do qual já não seria mais possível dicotomizar o *horologium* do sujeito monástico. Por isso, havia uma perfeita simetria entre o ser monge e a vida de oração escandida no tempo a constituir a sua forma-de-vida. Ao mesmo tempo, chama a atenção de Agamben o cuidado dos monges em estabelecer a relação oração e tempo mesmo em meio às limitações da época inicial dos mosteiros cristãos:

Esse cuidado em escandir a vida segundo as horas, em constituir a existência do monge como um *horologium vitae* (horóloio da vida), é ainda mais surpreendente quando se considera não apenas o primitivismo dos instrumentos de que eles dispunham, mas também o caráter aproximativo e variável da própria divisão das horas (AGAMBEN, 2014, p. 30).

Mais uma vez, cabe-nos repetir que o *horologium vitae* se une perfeitamente ao aspecto ontológico do ser monacal como expressão própria de vida do monge. O tempo já não é mais um empecilho para a

configuração do monge às realidades divinas e eternas, pois este tempo ao se tornar *kairos* supera a mera formalidade da obrigação da lei e passa a ser um momento vital que, aliado à eternidade, insere-se num grau de perfeita simetria com o *Horologium* monástico, pois esta simetria ultrapassa o cumprimento normativo das horas escandidas para serem rezadas no cenóbio conforme a regra do mosteiro. O *Horologium Vitae* está próximo ao *kairos* quando visualizamos nele uma forma-de-vida do monge em sua contínua identificação ontológica com o mandato do Cristo Jesus em orar sem cessar, mediante os escritos paulinos no Novo Testamento.

Esse binômio oração-tempo se expressa na tradição monástica como uma forma-de-vida revelada no *Horologium*. É, na verdade, uma superação da normatização de tempos cronológicos pré-determinados que certamente tornariam estéril e apenas normativa a vida monacal. Este ritmo orante impregnado na própria vida do monge expressa no *horologium vitae* se molda numa perspectiva de que todos os afazeres do dia estão sob os auspícios da oração incessante ritmada pela relação dos monges com o tempo.

Considerações limiars

A *fuga mundi* da forma-de-vida do monacato cristão dos primeiros séculos continha um duplo sentido. O mundo do qual se fugia era a realidade objetiva da institucionalização da religião cristã como ideologia oficial do Império, com a conseqüente perversão da forma-de-vida evangélica transformada em cargos oficiais, financiados, em muitos casos, pelo próprio império. Essa vida capturada pelo poder reduziu a forma-de-vida evangélica à lógica do funcionário. O funcionário desempenha a função institucional requerida, porém na figura do funcionário há uma primeira e grave cisão entre os atos demandados pela instituição e a consciência pessoal. A figura do funcionário separa a forma da vida, uma vida deformada pelo mero exercício da função: “O que resta é um paradigma ético paradoxal, no qual o nexos entre o sujeito e sua ação se rompe” (AGAMBEN, 2013, p. 89). A *fuga mundi* constituiu-se, no monacato primitivo, numa tática para circundar a estratégia do poder imperial. A *fuga mundi* tornou-se uma prática de resistência que concomitantemente se propunha criar uma forma-de-vida autenticamente

evangélica, em contraste com a vida funcional a que o evangelho estava sendo reduzido.

Agamben se interessou por reconstruir a genealogia da forma-de-vida do monacato dos primeiros séculos porque via nessa prática um lampejo de nosso presente. O autor não pretende objetivos teológicos, mas, seguindo a Walter Benjamin, percebe que há na teologia cristã um rico instrumental conceitual e de práticas de vida que, entre outros aspectos, podem iluminar nossa práxis no presente (DICKINSON, 2021). Neste caso, Agamben pesquisa a forma-de-vida do monacato cristão como uma prática que muito tem a dizer às atuais sociedades de controle biopolítico. Os dispositivos biopolíticos, cada vez, mais capturam no detalhe os comportamentos humanos e as condutas dos sujeitos para produzir estratégias de controle dessas condutas e até dominação dos estilos de vida. Frente a isso, os discursos clássicos do iluminismo como a liberdade, a justiça, a igualdade, a isonomia, ficam nisso, em discursos, sem uma efetividade prática que neutralize ou confronte os dispositivos biopolíticos. Na prática, a única via de resistência está na possibilidade de criar formas-de-vida singulares que desativem a operosidade dos dispositivos biopolíticos sobre a vida dos sujeitos. As formas-de-vida, em que a vida não é separada de sua forma de viver por um dispositivo qualquer, desativam o poder das formas de controle. A constituição de uma forma-de-vida é uma tática ética com capacidade de resistência política. Este é o aspecto ético-político que interessa a Agamben na pesquisa da forma-de-vida do monasticismo cristão dos primeiros séculos, pois essa prática mostra um paradigma de constituição de forma-de-vida.

As pesquisas de Agamben lançam uma luz nova sobre os significados ético-políticos da forma-de-vida do monasticismo cristão primitivo. Independentemente dos outros objetivos de Agamben, a sua pesquisa também traz à luz alguns aspectos teológicos de grande relevância para nosso tempo. A forma-de-vida dos monges tinha por objetivo viver uma forma-de-espiritualidade em que houvesse a maior sintonia possível entre o que se fazia e como se fazia; entre o agir e o sentir; entre o viver e orar. Por isso, como também ressalta Agamben, o objetivo final da forma-de-vida dos monges era tornar toda a vida uma liturgia, fazer de todo viver uma forma de agradecer a Deus, transformar cada gesto num louvor. “Neste contexto

problemático, 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” (AGAMBEN, 2014, p. 93).

Essa sintonia tensa do agir e o viver exigia, entre outras técnicas — *askeses* — uma nova experiência da relação com o tempo. O tempo cronológico é um tempo vazio, porque só passa; ele foi capturado pela lógica do utilitarismo na modernidade sob a forma do disciplinamento produtivo do tempo em quase todas as nossas instituições. Em contraposição ao tempo linear do *cronos*, a temporalidade da forma-de-vida monástica deveria ser eminentemente uma experiência *kairótica*. O que se exige do monge não é produtividade, mas intensidade de vida; essa intensidade só pode ser vivida quando se faz de cada ato uma vivência densa, ao ponto de transformar as vivências em experiências marcantes. A intensa escanção da vida no tempo que o monasticismo realizou não tinha objetivos produtivos — como ocorre em nossas instituições modernas —, senão que era a *askese* que possibilitava ao monge ter uma relação significativa com seu agir, fazendo de cada instante uma experiência densa, sendo desafiado a viver a eternidade do instante como reflexo da incomensurável presença divina no mundo.

Referências

- AGAMBEN, G. *Meios sem fim: Notas sobre a política*. São Paulo: Boitempo, 2015.
- AGAMBEN, G. *Altíssima pobreza*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- AGAMBEN, G. *Opus Dei. Genealogia do ofício*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- DECAROLI, S. What Is a Form-of-Life? Giorgio Agamben and the Practice of Poverty. In: McLOUGHLIN, D. *Agamben and Radical Politics*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017. p. 207-233.
- DICKINSON, C. *Theological Poverty in continental Philosophy*. New York: Bloomsbury Academic, 2021.
- FOUCAULT, M. *Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martin Fontes, 2006.
- GRÜN, A. *No ritmo dos monges*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2007.
- GRÜN, A. *O céu começa em você: A sabedoria dos padres do deserto para hoje*. 22. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

LACARRIÈRE, J. *Padres do deserto: Homens embriagados de Deus*. São Paulo: Loyola, 1996.

NASCIMENTO, D. Regra, vida, forma de vida: Investida de Giorgio Agamben. *Princípios*, v. 19, n. 32, p. 205-227, 2012.

PAPA, H A. Relações de poder entre bispo e imperador: uma proposta interpretativa acerca da oficialização do cristianismo a partir de Gregório de Nissa e Teodósio I (século IV). *História (São Paulo)*, Franca, v. 35, e93, 2016. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-90742016000100311&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 25 abr. 2021.

POHLMANN, J. F. *Uma identidade cristã-nicena: Graciano e Valentiniano II sob a pena de Ambrósio, bispo de Milão (374-392 d.C.)*. 2016. Tese (Doutorado em História) — Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2016. Disponível em: <https://www.prppg.ufpr.br/siga/visitante/trabalhoConclusaoWS?idpessoal=12350&idprograma=40001016009P0&anobase=2016&idtc=8>. Acesso em: 25 abr. 2021.

SAIDEL, M. Form(s)-of-Life. Agamben's Reading of Wittgenstein and The Potential Uses of a Notion. *Trans/For/Ação*, Marília, v. 37, n. 1, p. 163-186, jan./abr. 2014.

RECEBIDO: 02/06/2021

APROVADO: 19/08/2021

RECEIVED: 06/02/2021

APPROVED: 08/19/2021