

Recensioni

Recensione

Giorgio Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer, II, 2*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, pp. 333.

Giacomo Pezzano

1. Il percorso genealogico nella soglia che congiunge e al contempo separa politica e vita umane inaugurato da Agamben con *Homo sacer*¹ trova in quest'opera² uno snodo fondamentale, in quanto vengono investigate modalità e ragioni per cui il potere in Occidente «è andato assumendo la forma di una *oikonomia*, cioè di un governo degli uomini» (RG, p. 9). Se le democrazie contemporanee, sostiene Agamben, operano secondo un paradigma *gestionale* (dunque *economico*), ciò accade perché *ereditano il dispositivo trinitario* e di *governo divino del mondo* elaborato nei primi secoli della teologia cristiana nella forma di una vera e propria *oikonomia* che *articola la duplicità dell'unitaria macchina governamentale*. Se le democrazie contemporanee – *società dello spettacolo* – si nutrono dell'*acclamazione* e del *consenso dell'opinione pubblica*, messa in scena e amministrata dai *media*, è solo perché esse ripropongono il dispositivo teologico della *lode* e della *Gloria* (RG, pp. 10-11, 190-191 e 278-279)³. Se la sovranità dinastica di

¹ Cfr. G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.

² D'ora in poi RG in corpo testo con il numero di pagina della citazione.

³ Riallacciandosi ad alcune importanti affermazioni schmittiane: «la votazione individuale segreta, che non è preceduta da alcun dibattito pubblico regolato tramite procedura, annienta proprio le possibilità specifiche del popolo unito. Infatti la vera attività, capacità e funzione del popolo, il nucleo di ogni espressione popolare, il fenomeno democratico originario, ciò che anche Rousseau ha prospettato come vera democrazia, è l'acclamazione, il grido di approvazione o di rifiuto della massa riunita. Il popolo acclama una guida, l'esercito (qui identico al popolo) il generale o l'imperatore, i cittadini oppure i comuni rurali una proposta (dove rimane aperta la questione se davvero venga acclamata la guida o la proposta nel suo contenuto); il popolo grida viva o abbasso, esulta o brontola, butta giù qualcuno e proclama capo qualcun altro, acconsente a una deliberazione con una parola qualsiasi o nega la sua acclamazione con il silenzio. [...] La scoperta scientifica dell'acclamazione è il punto di partenza per una descrizione delle procedure della democrazia diretta o pura. Non si può trascurare il fatto che, dovunque ci sia un'opinione pubblica come realtà sociale e non solo come pretesto politico, in tutti i momenti decisivi in cui il senso politico può affermarsi,

diritto divino deriva dal paradigma teologico-politico, quella popolare da quello teologico-economico, dal dispositivo provvidenziale che riformula e svolge l'*oikonomia* teologica (RG, pp. 159-160 e 303):

lo Stato moderno eredita entrambi gli aspetti della macchina teologica del governo del mondo, e si presenta tanto come Stato-provvidenza che come Stato-destino. Attraverso la distinzione fra potere legislativo o sovrano e potere esecutivo o di governo, lo Stato moderno assume su di sé la doppia struttura della macchina governamentale. Esso indossa di volta in volta le vesti regali della provvidenza, che legifera in modo trascendente e universale, ma lascia libere le creature di cui si prende cura, e quelle losche e ministeriali del fato, che esegue nei dettagli i dettami provvidenziali e costringe gli individui riluttanti nella connessione implacabile delle cause immanenti e degli effetti che la loro stessa natura ha contribuito a determinare. Il paradigma economico-provvidenziale è, in questo senso, il paradigma del governo democratico, così come quello teologico-politico è il paradigma dell'assolutismo (RG, pp. 159-160).

compaiono in primo luogo acclamazioni di approvazione o di rifiuto indipendenti da una procedura di votazione, poiché tramite una simile procedura esse potrebbero venire minacciate nella loro genuinità, in quanto l'immediatezza del popolo riunito che definisce queste acclamazioni viene annullata dall'isolamento del singolo votante e del segreto elettorale» (C. Schmitt, *Democrazia e liberalismo. Referendum e iniziativa popolare – Hugo Preuss e la dottrina tedesca dello Stato* (1927), a cura di M. Alessio, Giuffrè, Milano 2001, pp. 62-63); «popolo è un concetto che diventa esistente solo nella sfera della pubblicità [*Öffentlichkeit*]. Il popolo appare solo nella pubblicità, esso produce anzi la sfera pubblica. Popolo e pubblicità coesistono: nessun popolo senza pubblicità e nessuna pubblicità senza popolo. E precisamente il popolo produce la pubblicità con la sua presenza. Solo il popolo effettivamente riunito e presente è popolo e produce la pubblicità. Su questa verità si basa la giusta opinione implicita nella celebre tesi di Rousseau, secondo cui il popolo non può essere rappresentato. Non può essere rappresentato, perché deve essere presente e solo qualcosa di assente, di non presente, può essere rappresentato. Come popolo presente, effettivamente riunito, esso esiste nella democrazia greca come *ekklesia* nel mercato; nel foro romano; come truppa riunita o esercito; come assemblea degli elettori svizzeri [...]. Solo il popolo effettivamente riunito è popolo e solo il popolo effettivamente riunito può fare ciò che è specificamente proprio dell'attività di questo popolo: esso può acclamare, cioè esprimere con un semplice grido la sua approvazione o il suo rifiuto, gridare viva o abbasso, salutare con giubilo un capo o un progetto, fare un evviva al re o a chiunque altro, rifiutare l'acclamazione con il silenzio o il mormorio. [...] Se appena il popolo è effettivamente riunito, non importa a quale scopo (purché non appaia come un gruppo di interessi organizzati), più o meno come avviene nelle dimostrazioni di strada, nelle feste pubbliche, nei teatri, all'ippodromo, allo stadio, questo popolo acclamante è presente ed è, almeno potenzialmente, una grandezza politica. [...] *L'opinione pubblica è la forma moderna dell'acclamazione.* [...] Proprio nel fatto che essa possa essere intesa come acclamazione si trova la sua essenza e il suo significato politico. Non c'è nessuna democrazia e nessuno Stato senza opinione pubblica, come non c'è nessuno Stato senza acclamazione. [...] In ogni democrazia ci sono sempre partiti, oratori e demagoghi, dai *prostatai* della democrazia ateniese fino ai *bosses* della democrazia americana, oltre a stampa, *films*, e altri metodi di manipolazione psicotecnica delle grandi masse. Tutto ciò si sottrae a una disciplina completa. Esiste perciò sempre il pericolo che forze sociali invisibili e irresponsabili dirigano la pubblica opinione e la volontà del popolo» (Id., *Dottrina della costituzione* (1928), a cura di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano 1984, pp. 319-320 e 323-324).

2. La teologia cristiana, pertanto, dà vita a due distinti paradigmi politici, «antinomici ma funzionalmente connessi» (RG, p. 13), quello della *teologia politica*, «che fonda nell'unico Dio la trascendenza del potere sovrano» (*ibidem*), e quello della *teologia economica*, «che sostituisce a questa l'idea di un'*oikonomia*, concepita come un ordine immanente – domestico e non politico in senso stretto – tanto della vita divina che di quella umana» (*ibidem*): se dal primo «derivano la filosofia politica e la teoria moderna della sovranità» (*ibidem*), dal secondo – sul quale Agamben si concentra in quest'opera, in un serrato corpo a corpo soprattutto con i testi teologici dei primi due secoli d.C. – invece deriva «la biopolitica moderna fino all'attuale trionfo dell'economia e del governo su ogni altro aspetto della vita sociale» (*ibidem*). La vita umana e la storia dell'umanità sono concepite dalla teologia come un'*economia* sin da subito: la storia è vista come una faccenda di *gestione* e di *governo*, l'essere divino è colto come *prassi ordinatrice*, la *regalità* divina come *governamentalità*. *Oikonomia*, secondo quanto tratteggiato già da Senofonte e da Aristotele, è l'*amministrazione* della casa, di un *organismo complesso nella sua unità di fondo*, sulla base di *decisioni* e *disposizioni* che riguardano un *ordine funzionale (taxis)* che *mette in relazione* le diverse parti: la casa va governata alla stregua di un esercito o di una nave, esercitando un *controllo episcopale (episkepsis)*, una *sovrintendenza* che *gestisce l'ordine* senza subordinarsi ad altre regole che non siano quelle della funzionalità all'ordine stesso. L'*economia*, in poche parole, è una faccenda di *dispensatio* e di *dispositio* di diverse parti implicante *diairesis* e *taxis* (RG, pp. 31-35)⁴.

3. Economico, in tal senso, sarà l'*incarico* che Dio *affida* a Paolo, come *apostolo* («inviato») e *oikonomos* («amministratore incaricato» – «amministratore delegato», potremmo azzardare), ossia l'*attività* da *adempiere* ed *eseguire* per *amministrare* la «grande casa» del mondo in quanto *ministro fiduciario* che *organizza*, *ordina* e *dispone funzionalmente* e *armonicamente* le sue diverse componenti (RG, pp. 36-42). *La stessa articolazione trinitaria avviene originariamente in termini economici*: dio è unitario in quanto alla sua *dynamis* e alla sua *ousia*, alla sua *potenza*, al suo *essere* e alla sua *sostanza*, triplice in quanto alla sua *oikonomia*, ai suoi *modi di essere* e all'*articolazione della sua prassi*: se *omogenei* sono l'essere e l'*ontologia*, *eterogenei* sono l'*agire* e la *prassi*, e la trinità *articola* non l'essere divino, ma la sua *prassi*, che assume così le vesti di un'*economia*, del *mistero dell'economia* (RG, pp. 42-64). È lo stesso mistero della *pronoia*, della *provvidenza volontaria e libera* divina, della sua *eccezionalità* (termine che gioca un ruolo centrale nella riflessione dell'autore)⁵: l'*economia* riguarda il problema delle *relazioni divine con il creato*, della *conciliazione della trascendenza dell'essere divino con l'immanenza del suo intervento sul e nel mondo* (con la storia).

⁴ È però proprio per questa estrema tensione verso l'ordine unitario che l'economia cancella la politica, perché «se il processo di unificazione viene spinto oltre a un certo punto, non vi sarà più alcuna *polis*. Una città è per natura un che di molteplice, e se diventa troppo una sarà piuttosto un'*oikia* che una *polis*» (Aristotele, *Politica*, II, 2, 1261a 17-20): «la politica è una poliarchia, l'economia è una monarchia» (Aristotele, *Economico*, I, 1, 1343a 3-5).

⁵ Cfr. soprattutto G. Agamben, *Stato di eccezione. Homo sacer*, II, 1, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

4. La *scissione*, pertanto, non riguarda tanto l'essere divino, quanto l'attività divina, perché la triplicità divina è una *faccenda economica*: eppure questo significa, evidenzia Agamben, che la *frattura* riguarda il suo essere e la sua azione, l'ontologia e la prassi, la sostanza e la sua articolazione – è quel *tra* che in Dio separa e congiunge essenza ed esistenza, necessità e modalità. Se il dio aristotelico muove senza volontà, in modo tale che in lui essere e prassi non si distinguono, il dio cristiano muove *volontariamente* e *liberamente*, e dunque *distingue* e *separa* il proprio essere dalla propria prassi, per rendere possibile il governo del mondo: la prassi divina (e il figlio di Dio che media tra lui e il mondo) rivela un carattere *an-archico*, di in-fondatezza, caratteristiche che adombrano ogni forma di potere, di gestione dell'ordine delle cose (RG, pp. 69-80). È *qui*, secondo l'autore, che nasce il *problema politico*, il problema del *governo del mondo*, della sua possibilità, della sua necessità e della sua *legittimazione*. La *sovranità* (l'*auctoritas* e la *Gewalt* – l'essere come *archè*) viene scissa dal *governo* (la *potestas* e la *Macht* – la prassi come *dynamis*): la prima è la *fonte di legittimazione* del secondo, ma allo stesso tempo il secondo è la *possibilità di articolazione* della prima⁶. L'unità della *macchina governamentale* è investita di questa duplicità: ciò che rende possibile l'esercizio del potere (che dunque *regna*) è esterno al potere stesso, ma è allo stesso tempo non può esplicitarsi se non attraverso di esso, pena l'impossibilità dell'ordinamento del mondo – senza regno nessun governo, ma senza governo nessun regno: il re rischia di rimanere completamente inoperosa, mentre il governante rischia di esercitare un'egemonia infondata e dunque inefficace (RG, pp. 83-94)⁷. Trascendenza e immanenza (secondo un'ambiguità già presente nel libro X della *Metafisica* di Aristotele) risultano dunque non semplicemente distinte come *superiore* e *inferiore*, perché sono *articolate insieme quasi a formare un unico sistema*, in cui il *bene separato* e l'*ordine immanente* costituiscono una macchina che ha proprio il compito di conciliare le due dimensioni che si alimentano a vicenda: «le cose sono ordinate in quanto stanno fra loro in una determinata relazione, ma questa relazione non è che l'espressione della loro relazione al fine divino; e, viceversa, le cose sono ordinate in quanto stanno in una certa relazione con Dio, ma questa relazione si esprime soltanto attraverso la loro relazione reciproca. Il solo contenuto dell'ordine trascendente è l'ordine immanente, ma il senso dell'ordine immanente non è che la relazione al fine trascendente» (RG, p. 102). L'ordine è una *faccenda di relazioni fra le cose*, mentre il bene trascendente è qualcosa di *assolutamente sostanziale*, ciò però comporta che la relazione è il modo in cui la sostanza è presente nel mondo, vale a

⁶ Secondo l'autore è proprio questa originaria scissione a permettere che oggi si possa governare un paese restando a esso del tutto estranei (come accade con le grandi potenze democratiche occidentali nei confronti dei paesi non considerati ancora abbastanza moderni e maturi per la democrazia autonoma) o che si possa essere turisti in qualsiasi luogo del mondo risultando però a esso completamente estranei (RG, pp. 157-158).

⁷ Vale a dire: senza trascendenza l'immanenza non può essere tenuta assieme, ma senza immanenza la trascendenza risulta abbandonata a se stessa nella sua aseità. Potremmo osare: senza regno il governo è cieco, ma senza governo il regno è vuoto.

dire che l'as-solutezza non può che entrare in contatto con il mondo (per agire in esso) se non, per così dire, nella forma della «solutezza» (RG, pp. 95-100).

5. Ecco allora che avviene la scissione tra essere e prassi, che si rende – per esempio – necessaria l'articolazione minuziosa di *providentia generalis* e *specialis, per se stessa e per accidente*, delle cause prime e seconde, prossime e remote, occasionali ed efficienti, la distinzione fra volontà generali e particolari, concorsi mediati e immediati, fra la relazione delle creature rispetto a Dio (*ordo ad finem*) e quella tra di loro (*ordo ad invicem*), nonché fra impotenza e potenza, fra potenza assoluta e potenza ordinata e fra provvidenza e fato: nello stesso momento in cui avviene la frattura fra essere e prassi, inizia il tentativo di ricomporla, distinguendo e al contempo collegando l'essere inoperoso di Dio (il *deus otiosus*) e la sua prassi operosa (il *deus actuosus*), cercando disperatamente una mediazione che possa assumere la forma di una «volontà involontaria» non mirante allo scopo e non accidentale che opera intenzionalmente tramite effetti collaterali (RG, pp. 128-150). Tale apparato di distinzioni può così essere riprodotto tanto in seno all'organismo umano quanto a quello politico: possono così esistere una zona che possiede la *dignitas* e una a cui è affidata l'*administratio*, un potere primario e uno secondario, e così via (RG, pp. 108-121). «La *potestas* è *plena* soltanto nella misura in cui può essere divisa» (RG, p. 114), e non c'è *potere che non sia vicario* in quanto non solo non sostanziale ma frutto della scissione fra sostanza e prassi (RG, pp. 155-156), giunge ad affermare l'autore: a restare, però, inindagata e non tematizzata è proprio quella soglia che permette la dis/con-giunzione fra Regno e Governo, quella faglia che rende eterogenei ma interdipendenti i due principi, quell'*Ingovernabile* (RG, p. 80) che risulta non *gestibile economicamente* ma allo stesso tempo non *sostanzialmente fondato*.

6. L'*amministrazione* del mondo esige la presenza dei *funzionari angelici*, delle *schiere ministeriali* degli angeli, perché il governo ritrova al suo interno quella stessa articolazione che ha aperto la distinzione tra il regno e il governo stesso: l'esecuzione del compito razionalmente deliberato da Dio richiede una pluralità di mediatori e di ministri, di intermediari, che garantiscono la relazione fra trascendenza e immanenza possedendo una duplice natura, contemplativa e ministeriale (venendo a loro volta suddivisi in angeli contemplativi, che *assistono a Dio*, e amministrativi, che *assistono l'uomo*, suddivisione che passa ancora all'interno di *ciascun angelo*, nel processo di creazione-articolazione della *gerarchia*, una vera e propria *burocrazia celeste* sulla quale si rispecchierà quella terrena e civile). L'essenza «politica» dell'angelo viene individuata (riprendendo un breve trattato di Erik Peterson a suo giudizio troppo poco studiato) nel *canto di lode*: di conseguenza, gli uomini possono raggiungere la piena cittadinanza celeste solamente imitando gli angeli, ossia partecipando con essi al canto di lode e di glorificazione nel tentativo di accostarsi all'elemento di *ineffabilità* della sovranità e, prima ancora, di acquistare fattezze e capacità angeliche (RG, pp. 161-175).

7. L'archeologia della gloria mostra che essa è il luogo del tentativo di unificazione tra trinità immanente e trinità economica, tra essere e prassi: l'essere glorifica l'economia e l'economia glorifica l'essere, il Regno glorifica il Governo e il Governo glorifica il Regno, ma in se stessa la gloria si rivela lo *splendore del vuoto*, che *insieme vela e rivela la vacuità centrale della macchina governamentale*. La gloria è il *lato visibile* del potere che rimanda all'*invisibile* che lo fonda, è l'eco della vera Gloria divina, è il riconoscere e l'assumere la gloria che costituisce e concede di celebrare e di essere celebrata – non perché Dio ne abbia bisogno, ma proprio perché è in se stesso pura Gloria. Le creature devono glorificare quell'essere la cui sostanza non è né intaccata né aumentata dalla gloria creaturale ricevuta, perché è anzi Gloria che si espande per effondere le creature stesse e aprirle alla glorificazione – al glorificare (RG, pp. 219-260).

8. All'acclamazione angelica e umana nel mondo celeste corrisponde il *consenso* del popolo nella sua dimensione *politicamente e giuridicamente performativa* (non semplicemente «simbolica» o «accompagnatrice») nel mondo terreno: la democrazia contemporanea – in quanto *democrazia consensuale* – è una *democrazia gloriosa*, che assegna al *cerimoniale liturgico* del consenso lo stesso ruolo che possiede l'inno nella celebrazione della gloria divina. *La democrazia è un'innologia, un'innocrazia*: i gesti del *leader* di turno diventano parole, e così diventano fatti, si fanno *effettuanti*, le parole sospendono la loro funzione denotativa per farla girare a vuoto e renderla così performativa (un sorriso *fa funzionare* l'economia – o pretende di farlo –, un «*ok!»* o un «*yes, we can!»* vengono a sostituire l'«*amen*» che non dice nulla ma consente e conclude il già detto e giungono a indirizzare l'esito delle elezioni, l'applauso reiterato della folla o della *claque* televisiva produce credibilità politica). Scompare quasi la distinzione fra giuridico e religioso, fra politico e magico: è tutto consegnato alla gloria, che *immobilizza e fissa* l'operatività e l'efficacia del potere (RG, pp. 187-218). «La sfera della gloria [...] non scompare nelle democrazie moderne, ma si sposta semplicemente in un altro ambito, quello dell'opinione pubblica. [...] La democrazia contemporanea è una democrazia integralmente fondata sulla gloria, cioè sull'efficacia dell'acclamazione, moltiplicata e disseminata dai *media* al di là di ogni immaginazione» (RG, p. 279-280): *doxa* è tanto la gloria quanto l'opinione, la pubblica opinione, concentrata nei *media*, nei suoi penetranti cerimoniali e nelle sue quotidiane liturgie – messe di massa.

9. Cosa avverrà dopo il Giorno del Giudizio? Le gerarchie angeliche rimarranno? Quando la storia sarà giunta alla sua fine, ed eletti e dannati avranno ottenuto beatitudine o castigo eterni, a cosa potrebbero servire i ministri angelici? Ci saranno degli angeli *inoperosi*? Come decifrare in tal caso tale «vacuità»? Agamben mostra come l'*oikonomia*, il governo provvidenziale del mondo, non è eterna, giunge a compimento nel Giorno del Giudizio, non resta cioè nient'altro che *puro Regno senza governo*, puro essere, *il potere sopravvive al suo esercizio*, resta cioè una *pura sovranità che non deve tradursi e non si traduce in potere*, analoga a quella di cui gode il capo militare che

vinta la battaglia può riposare nel *trionfo* e nella *gloria*. Alla fine dell'*economia salvifica del mondo*, alla fine della storia, la macchina governamentale *si consuma* e *si svuota*, lasciando spazio all'*inoperosità divina*, è come se Dio tornasse allo *stato* che lo contraddistingueva prima della creazione, uno stato a tutti gli effetti *impensabile* per l'uomo, figura del divino che sopravvive al governo del mondo che allo stesso tempo si presenta come il *ultimo fine* dell'uomo (come *la sua fine*). *Non resta altro che Dio, che Gloria, lode e splendore*, elementi che si nutrono anche delle pene dei dannati, in modo tale che *l'inferno sopravvive in eterno*, come un *penitenziario governato eternamente*, una *colonia penale che non conosce espiazione*, che funge da *teatro* per il *compiacimento* e il *godimento dei beati*: se gli angeli in Paradiso abbandonano ogni funzione di governo, i demoni all'Inferno sono *ministri indefettibili e carnefici eterni della giustizia divina* (RG, pp. 176-182). *A essere infernale è l'eternità del governo, di un governo che non può mai esaurirsi nel regno.*

10. La Gloria finale coincide dunque con la cessazione di ogni attività e di ogni opera: non resta altro che l'inno di gloria nella sua inoperosità, la *gloria escatologica*, «l'*amen* eterno in cui si risolve ogni opera e ogni parola divina e umana» (RG, p. 262). È l'avvento del *sabato della vita*, l'ingresso nel *Regno dei cieli*, una condizione non semplicemente di *otium*, priva di *desidia* o di *indigentia* ma ricca di gloria e di decoro: *beata inoperosità* che non è *né un fare né un non fare*, in quanto è la *sospensione di ogni fare*, il *tenerlo aperto in sospeso*. Prima e dopo il potere non c'è un governo, ma semplice maestà inoperosa, emerge cioè quella *vacuità* che *nutre e alimenta il potere* («che la macchina del potere trasforma in nutrimento»: RG, p. 265): resta l'*hetoimasia tou thronou*, il *trono vuoto*, il suo *esser pronto*, regalità sospesa che mostra la fine della necessità del governo (RG, pp. 263-268).

11. La *vacuità* centrale del dispositivo di governo del mondo altro non è che la *natura umana*, vero e proprio *sedimento e residuo della secolarizzazione*: il resto è la natura umana nel suo essere *soglia* e *vuoto* (un *vuoto promettente e provocante*) in quanto *natura artificiale*, meta-fisica, inoperosità non semplicemente inattiva. Per Agamben il potere non ha fatto mai altro che intendere catturare e inscrivere in una sfera separata l'*inoperosità centrale della vita umana*» (RG, p. 268), il suo essere «senza scopo» (RG, p. 269), un'*argia* (*assenza di scopo specifico*) che rende possibile «l'*operosità incomparabile della specie umana*» (*ibidem*): se l'uomo «si è votato alla produzione e al lavoro» (*ibidem*), se ha potuto pensare il proprio essere come *prassi* e la propria storia come *prassi autoproduttrice* (RG, pp. 60 e 106), se può aprirsi alla *volontà* e all'*etica*, all'*infondatezza della prassi* in conseguenza della mancanza nell'essere del fondamento dell'agire (RG, pp. 70-71)⁸, se può *imprimere una violenza alle cose naturali facendole andare al di là della loro spontaneità* (RG, p. 148), *ebbene*, se tutto ciò è stato ed è possibile, è solo perché il fine ultimo dell'uomo *eccede le sue facoltà naturali ed esige un ausilio oltre-*

⁸ Andando così a *secolarizzare la concezione teologica dell'essere delle creature come operazione divina*: «una volta concepito l'essere come *prassi*, se si toglie Dio e si mette al suo posto l'uomo, si avrà come conseguenza che l'essenza dell'uomo non è che la *prassi* attraverso la quale egli produce incessantemente se stesso» (RG, p. 106).

naturale, ossia perché *senza ausilio l'uomo non può raggiungere il suo fine* (RG, p. 153 – la tecnica come *secolarizzazione della grazia*)⁹, è solo perché le sue azioni hanno un *carattere contingente* e dunque *aperto alla possibilità-di-non prodursi* (RG, p. 140)¹⁰, è – ancora meglio – solo perché egli «è nella sua essenza affatto privo di opera, perché egli è per eccellenza un animale sabatico» (RG, p. 269). *L'Ingovernabile altro non è che l'innaturale natura umana*: il dispositivo governamentale può funzionare solamente catturando «nel suo centro vuoto l'inoperosità dell'essenza umana» (RG, p. 269), la quale si rivela «sostanza politica dell'Occidente, nutrimento glorioso di ogni potere» (*ibidem*). *L'inoperosità*, sottolinea Agamben anche in riferimento a un passaggio aristotelico¹¹, è «costitutiva dell'umanità come tale» (*ibidem*), è ciò che rende umano l'uomo e lo differenzia dall'animale e da ogni altra creatura¹². *La vita eterna*, ricompensa per i giusti, designa «la trasformazione che la vita umana subisce nel mondo a venire» (RG, p. 270), l'ingresso nella vita che si svolge all'insegna dell'*hōs mē*, del «come non»¹³, del *rendere inoperosa ogni determinata forma-di-vita*, aprendosi alla *vivibilità* della vita in quanto tale, revocando ogni *bios* specifico per aprirlo completamente, *toti-potenzialmente* in conseguenza all'«impossibilità della vita di coincidere con una forma predeterminata» (RG, p. 272): «la vita, che rendeva inoperosa ogni forma, diventa ora essa stessa nella gloria una forma» (*ibidem*).

12. L'anima potrà così raggiungere l'*acquiescentia* in se stessa¹⁴, quella (secondo la dimostrazione della prop. 52 del libro IV dell'*Etica* spinoziana) *letizia che nasce dalla contemplazione da parte dell'uomo di se stesso e della sua potenza di agire*, della sua *inoperosità interna*, di quella «“prassi” sui generis che consiste nel rendere inoperosa ogni specifica

⁹ Il lavoro come strumento per ottenere la grazia, secondo una delle più note e controverse tesi in ambito protestante.

¹⁰ L'uomo è *padrone soltanto di ciò rispetto a cui ha il potere* (*exousian*, che richiama l'*echein*) di non farlo (RG, p. 140).

¹¹ Nella fattispecie, Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 6, 1097b 22-1098a 18, passaggio preso più analiticamente in esame in G. Agamben, *L'opera dell'uomo (Etica Nicomachea, I, 6, 1097b 22-1098a 18)*, in «Forme di vita», n. 1: *La natura umana*, 2004, pp. 117-123. Più in generale, tale tesi la ritroviamo in molti altri momenti della sua riflessione: cfr. perlomeno G. Agamben, *Mezzogiorno senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996; Id., *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, nuova ed. accresciuta, Einaudi, Torino 2001; Id., *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002; Id., *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2005; Id., *Che cos'è un dispositivo?*, nottetempo, Roma 2006; Id., *Il linguaggio e la morte. Un seminario su luogo della negatività*, Einaudi, Torino 2008; Id., *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento (Homo sacer II, 3)*, Laterza, Roma-Bari 2008; Id., *Nudità*, nottetempo, Roma 2009.

¹² Qui Agamben mostra di sposare in pieno il paradigma dell'antropologia filosofica del Novecento, tema che in questa sede non possiamo che limitarci a indicare.

¹³ Su questo tema l'autore è soffermato più dettagliatamente in G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

¹⁴ L'espressione *acquiescentia in se ipso*, come (come sostiene Spinoza nell'*Etica*, III, prop. 51, scolio) *laetitia, concomitante idea sui tanquam causa*, è una vera e propria *invenzione grammaticale*, che cerca di rendere *transitivo* (dunque *transitante*) un verbo di per sé *intransitivo* (*acquiescere*) *deverbalizzandolo*, *rendendolo riflessivo e preposizionale*.

potenza di agire e di fare» (RG, p. 274)¹⁵, mostrandola in tutta la sua *potenzialità* per *aprirsi all'usabilità*: «la prassi propriamente umana è un sabatismo, che, rendendo, inopere le funzioni specifiche del vivente, le apre in possibilità. Contemplazione e inoperosità sono, in questo senso, gli operatori metafisici dell'antropogenesi, che, liberando il vivente uomo dal suo destino biologico o sociale, lo assegnano a quella indefinibile dimensione che siamo abituati a chiamare politica» (*ibidem*)¹⁶. Il politico, dunque, non è né *bios* né *zōé*, perché occupa «la dimensione che l'inoperosità della contemplazione, disattivando le prassi linguistiche e corporee, materiali e immateriali, incessantemente apre e assegna al vivente. [...] *Zōé aionios*, vita eterna, è il nome di questo centro inoperoso dell'umano, di questa "sostanza"» (*ibidem*).

13. *L'uomo non ha ancora finito di diventare umano: l'antropogenesi è sempre in corso, l'azzardo di diventare umano è sempre aperto. Uomini non si nasce, si diventa*: qualcosa che già Menandro coglieva quando faceva affermare a uno dei personaggi delle sue commedie «com'è grazioso l'uomo quando è veramente umano», «com'è cosa gradita per l'uomo essere uomo, quando l'uomo è veramente tale», «che bello un uomo quando è umano».

¹⁵ L'autore prosegue affermando: «la vita, che contempla la (propria) potenza di agire, si rende inoperosa in tutte le sue operazioni, vive soltanto la (sua) vivibilità. Scriviamo "propria" e "sua" fra parentesi, perché solo attraverso la contemplazione della potenza, che rende inoperosa ogni specifica *energeia*, qualcosa come l'esperienza di un "proprio" e di un "sé" diventa possibile. Il sé, la soggettività, è ciò che si apre come un'inoperosità centrale in ogni operazione, come la *viv-ibilità* di ogni vita. In questa inoperosità, la vita che viviamo [*vitam quam vivimus*] è soltanto la vita attraverso cui viviamo [*vita qua vivimus*], soltanto la nostra potenza di agire e di vivere, la nostra *ag-ibilità* e la nostra *viv-ibilità*. Il *bios* coincide qui senza residui con la *zōé*» (*ibidem*).

¹⁶ L'*azione inoperosa* è quella che opera come il *verbo riflessivo attivo*, che esprime una *causa immanente*, un'azione in cui *agente e paziente sono una sola e stessa persona* (come conservato dal ladino *pasearse* – *passeggiarsi*, letteralmente –, ma anche da alcuni dialetti italiani contemporanei – si pensi all'espressione calabrese *baiu e me pisciu, vado a pisciarmi*, letteralmente), in cui cioè l'atto si riferisce allo stesso agente costituendolo in quanto tale e mostrandolo in quanto tale, facendo entrare agente e paziente, mezzo e fine, potenza e atto, facoltà ed esercizio, in una soglia di assoluta indistinzione e indeterminazione: la potenza coincide con l'atto e l'inoperosità con l'opera, in una vertigine (la *vertigine dell'immanenza*) che descrive il movimento infinito dell'autocostituzione e dell'autopresentazione dell'essere, lo sforzo ostinato di quel movimento immanente che resta in se stesso all'atto di variare, che però proprio così può *essere beato, godere di sé* (cfr. G. Agamben, *La potenza del pensiero*, cit., pp. 396-399).