

Forma-di-vita tra uso e povertà Snodi francescani in Agamben

Leopoldo Sandonà

Abstract

I concetti di uso e povertà, riletti in Altissima povertà attraverso la prospettiva del francescanesimo, rivestono nella logica di Homo sacer un ruolo centrale. Essi infatti definiscono il superamento del dispositivo biopolitico dell'Occidente, massimamente espresso dalle forme del diritto, per giungere ad una proposta paradossale di deposizione e inoperosità.

Parole chiave: Uso; povertà; forma-di-vita; diritto; deposizione

The concepts of use and poverty, read in Highest poverty through Franciscanism's perspective, hold a central role in Homo sacer's aim. They indeed settle the overcoming of West's biopolitical operative part, especially expressed in Law, toward a paradoxical proposal of deposition and inoperative praxis.

Keywords: Use; Poverty; Form-of-life; Law; Deposition

1. Introduzione

Tutti gli esseri viventi sono in una forma di vita, ma non tutti sono (o non sempre sono) una forma-di-vita. Nel punto in cui la forma-di-vita si costituisce, essa destituisce e rende inoperose tutte le singole forme di vita¹.

Forma vitae designa, in questo senso, un modo di vita che, in quanto aderisce strettamente a una forma o modello, dal quale non può essere separato, si costituisce per ciò stesso come esempio².

Nel compimento del progetto di *Homo sacer*, segnato dalla potenza destituente e deponente, rifulge la prospettiva francescana enucleata in *Altissima povertà*. La forma-

¹ G. Agamben, *L'uso dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2014, p. 350.

² Id., *Altissima povertà. Regole monastiche e forme di vita*, Neri Pozza, Vicenza 2011, p. 120.

di-vita³ di Francesco, incompresa per certi versi dallo stesso francescanesimo, non si dà come «forma di vita migliore o più autentica»⁴, ma come esempio⁵ di un superamento della prospettiva solo giuridica nella «revocazione di tutte le vocazioni fattizie»⁶.

Nell'immersione all'interno del paradigma francescano – tra regola, uso e forme-di-vita – è così possibile non solo enucleare il significato profondo di tali categorie⁷, ma anche inserirle all'interno del dispositivo messo in atto da Giorgio Agamben. Ciò consentirà di apprezzare lo snodo fondamentale ed insostituibile rappresentato da Francesco nel prospettare per l'Occidente sentieri rinnovati a livello etico come politico, integrando ed insieme superando la proposta di Agamben stesso⁸.

2. *Paupertas e Inappropriabile*

Il senso profondo del Francesco di Agamben può essere collocato in quella che è stata definita un'ontologia francescana⁹, in grado di aprire processi oltre la legge e i poteri riconosciuti, non in contrasto con essi ma rendendoli inoperosi, nel significato propriamente paolino di *katargein*¹⁰. Pensare ontologicamente il francescanesimo significa concentrarsi primariamente sul tema della *povertà*, vero snodo della vita e del paradigma francescani, pensandola «come categoria ontologica

³ Per la duplice scrittura di forma di vita con o senza trattino si veda C. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, Il Melangolo, Genova 2013, p. 135.

⁴ G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 350.

⁵ Nel senso precipuo indicato da Id., *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, p. 14: «né particolare né universale, l'esempio è un oggetto singolare che, per così dire, si dà a vedere come tale, *mostra* la sua singolarità. Di qui la pregnanza del termine che in greco esprime l'esempio: *para-deigma*, ciò che si mostra accanto (come il tedesco *Bei-spiel*, ciò che gioca accanto)». Nella radicale apertura linguistica dell'esempio si cela tuttavia anche la sua insuperabile ambiguità, nel riportare il caso singolare ad un "qualunque". Così, in riferimento al linguaggio pittorico e iconografico, anche M. Cacciari, *Doppio ritratto. San Francesco in Dante e Giotto*, Adelphi, Milano 2012³, p. 73: «la singolarità di Francesco – quella straordinaria, paradossale singolarità di chi non si vuole "singolo" – continua ad esistere oltre queste immagini, e ogni altra, esattamente come quella del suo Modello resiste oltre ogni "cristianesimo"».

⁶ G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 350.

⁷ Non sfugge lo sforzo sperimentale in termini linguistici, con finalità etiche, percorso da Agamben specie nella prima parte della sua opera, così C. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, cit., pp. 48-51.

⁸ Il lascito più profondo del francescanesimo sarebbe rappresentato dal tentativo di «pensare una forma-di-vita, cioè una vita umana del tutto sottratta alla presa del diritto e un uso dei corpi e del mondo che non si sostanzia mai in un'appropriazione», G. Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forme di vita*, cit., pp. 9-10. La centralità della prospettiva monastica prima e francescana poi per delineare tradizioni al di fuori del paradigma della sovranità è riconosciuta in C. Colebrook, J. Maxwell, *Agamben*, Polity, Cambridge, Malden 2016, pp. 79-81.

⁹ L. Chiesa, *Giorgio Agamben's Franciscan Ontology*, in «Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy», V, n. 1, 2009, pp. 105-116: 115.

¹⁰ G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., pp. 345-346.

[...] non soltanto in relazione all'essere, ma anche e soprattutto in relazione all'essere»¹¹. Non si tratta dunque di pensare la povertà come rinuncia¹², ma come un'assenza radicale che consente di essere in relazione con ciò che libera, come una forma-di-vita che, «in quanto si tiene in relazione con un inappropriabile, è sempre già costitutivamente fuori del diritto, non può mai appropriarsi di nulla»¹³. Senza tale concezione della povertà come radicale inappropriabilità del reale ogni uso diverrebbe utilizzo (o non utilizzo) strumentale, mentre l'uso nella prospettiva francescana significa «tenersi in relazione con un'inappropriabile»¹⁴, cioè essere poveri, imitando il Figlio, trasfigurando la prospettiva che legge la povertà in termini soltanto sociali ed economici, aprendosi così alla relazione con l'Unico necessario, non mancando quindi di nulla¹⁵.

Del povero, che diviene tale alla scuola del Figlio, il *Regno* è già attualmente¹⁶. Non si tratta di ipotizzare un regno futuro, magari in cui la povertà sarà bandita o assente, ma il Regno, nelle Beatitudini, è al presente per il povero e solo per lui. Tale provocazione non può che mettere in discussione un'accomodante lettura della figura di Francesco e con essa del suo messaggio dirompente nei confronti dell'istituzione ecclesiastica nella sua mondanità. Forza dell'azione e tensione oppositiva ma non distruttiva sono i poli generativi di un'esistenza spesa tra accadimento interiore e forma esterna¹⁷. La vita francescana¹⁸ non vive di principi

¹¹ Id., *La povertà e il regno*, in «Cristianesimo nella storia», XXXIII, n. 1, 2012, pp. 117-125: 118.

¹² Né povertà può essere rappresentata semplicemente come umiltà e obbedienza che trionfano invece nella Basilica inferiore di Assisi, cfr. M. Cacciari, *Doppio ritratto. San Francesco in Dante e Giotto*, cit., p. 54.

¹³ G. Agamben, *La povertà e il regno*, cit., p. 123. Tenersi in relazione con un bene inappropriabile è la definizione di povertà proposta da Agamben alla scuola dell'*Unnötige-superfluo* heideggeriano e dello *besitzlos-privo di proprietà* benjaminiano. Si veda anche Id., *L'uso dei corpi*, p. 115.

¹⁴ Id., *La povertà e il regno*, cit., p. 123. Francesco è così «interamente riferito a Dio, perfettamente libero per lui. Pertanto sgombro da ogni possesso – e “possesso” qui non significa soltanto denari e beni, ma anche scienza, accortezza mondana, legami, diritti, privilegi», R. Guardini, *San Francesco*, Morcelliana, Brescia 1999, p. 37. La relazione con qualcosa d'inappropriabile ha tuttavia anche una declinazione singolare-individuale, specie nell'Agamben più maturo; in proposito sul corpo come inappropriabile R. Panattoni, *Giorgio Agamben*, Feltrinelli, Milano 2018, p. 48.

¹⁵ M. Cacciari, *Doppio ritratto. San Francesco in Dante e Giotto*, cit., pp. 61-62. Il fuoco bruciante della questione relativa alla *paupertas* mette in gioco la possibilità o meno «di realizzare una vita e una prassi umane assolutamente al di fuori delle determinazioni del diritto», G. Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forme di vita*, cit., p. 137.

¹⁶ G. Agamben, *La povertà e il regno*, cit., pp. 124-125; M. Cacciari, *Doppio ritratto. San Francesco in Dante e Giotto*, cit., p. 61. Per il significato messianico del sabato e per l'entrata del messia attraverso l'esperienza del povero, contrapposta all'antimessianicità degli scribi, cfr. K. Appel, *La festa, il sabato e l'avvento del messia. Accogliendo qualche pensiero di Giorgio Agamben*, in «Teologia», XXXVI, n. 2, 2011, pp. 271-275: 273.

¹⁷ R. Guardini, *San Francesco*, cit., pp. 25-30. Da questa libertà profonda dell'esperienza di Francesco deriva lo sguardo umano-divino che riconosce ogni essere come un “tu” nel riflesso del “Tu” eterno. In quest'ottica, per nulla panteistica né paganeggiante, il creato loda autenticamente il creatore, cfr. M. Cacciari, *Doppio ritratto. San Francesco in Dante e Giotto*, cit., p. 39. Nel cammino monastico la vita perfetta, come perfetta leggibilità del mondo, è scandita proprio dalla lettura

teorizzati, ma di spinta all'azione che a sua volta impone forma alla vita, sommamente reale e prossima al profano¹⁹, testimonianza che dall'interiorità introflessa si riflette simultaneamente nell'estroflessione dell'apertura all'altro, *hostis* che diviene *hospes*, fosse anche il Sultano²⁰.

Per arrivare all'altissima povertà francescana è necessario transitare dalle *Regole monastiche*, come tentativo di tenere insieme forze contrapposte ed in tensione nel rapporto tra regola e/o vita²¹. Se da un lato l'*et* come il *vel* sembrano indicare alternatività, dall'altro questo spazio aperto indica la dimensione futuribile della proposta di vita cristiana, tanto nelle forme monastiche quanto nella torsione francescana. La regola che tende alla vita comune²² anticipa una forma-di-vita che tende alla perfezione, unificando l'abitare in comune con l'averne un comune *habitus*²³. L'archeologia della prospettiva monastica²⁴ indica per Agamben tanto l'anticipazione della prospettiva francescana quanto la cesura nei confronti della posizione ecclesiastica²⁵: mentre quest'ultima separa la liturgia dall'ufficio del lavoro, dicotomizzando l'esperienza religiosa in forme separate, il monaco unifica l'esistenza di fronte a Dio, lavoro e preghiera, come *opus Dei*²⁶ ed insieme etimologicamente come *servizio per il popolo*²⁷. Pur nelle differenze, tale configurazione appare anticipatrice della forma di vita francescana, che apre uno spazio di tempo profano, devoto a Dio in quanto fedele alla terra, nell'irruzione rispetto al *chronos* ordinario di un *kairos*, «attimo in cui l'uomo decide della propria libertà, si “libera” dal tempo, e apre un luogo alla felicità»²⁸. Una rappresentazione icastica ed insieme

quotidiana della Regola che fa coincidere oralità e scrittura: G. Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forme di vita*, cit., pp. 38-40.

¹⁸ Per una risposta francescana alla provocazione di Agamben cfr. K.K.P. Vanhoutte, *Chi ha paura della filosofia contemporanea continentale? Per una prospettiva di dialogo con il francescanesimo*, in «Antonianum», XC, n. 1, 2015, pp. 125-143: 138-141.

¹⁹ M. Cacciari, *Doppio ritratto. San Francesco in Dante e Giotto*, cit., p. 19.

²⁰ Ivi, pp. 25-28.

²¹ G. Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forme di vita*, cit., p. 8.

²² Ivi, p. 16. Cenobio indica letteralmente proprio *koinos bios*. Da notare come la massima regolatività della vita monastica possa essere paragonata, senza contrasto, al tempo scandito – verso l'autodistruzione – nelle *120 giornate di Sodoma* del marchese De Sade, Ivi, pp. 17-19. Insieme la vita comune nell'uso del tempo richiama il consumo dei corpi perfettamente ordinato dal meccanismo consumistico della società occidentale. Tale “verità” del sadomasochismo è ripresa in G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 61 ss.

²³ Id., *Altissima povertà. Regole monastiche e forme di vita*, cit., p. 27; 76.

²⁴ Giustamente A. Patat, *Intorno al concetto di “forma-di-vita” di Giorgio Agamben*, in «Antonianum», XCI, n. 4, 2016, p. 985-997: 987 sottolinea due diverse modalità archeologiche in Foucault e Agamben, la prima maggiormente vicina all'antico e al moderno, la seconda più attenta alla tradizione tardo-antica e medievale.

²⁵ Francesco è continuamente a rischio di essere racchiuso in una regola precisa, proprio mentre la sua esistenza si dipana come forma aperta in grado di trasfigurare in vita evangelica ogni legge, così M. Cacciari, *Doppio ritratto. San Francesco in Dante e Giotto*, cit., p. 48.

²⁶ G. Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forme di vita*, cit., p. 35.

²⁷ Ivi, p. 107. Tale infatti è il significato letterale di liturgia.

²⁸ C. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, Il Melangolo, Genova 2013, p. 34.

francescanissima di tale apertura è quella del presepe²⁹, quale «interruzione del *continuum* del tempo lineare e vuoto del mito e del sacro, che sola può aprire lo spazio “profano” e propriamente umano della felicità»³⁰.

Francesco è totalmente umano, per nulla utopista, non estremizzando il rapporto con la povertà come gli spirituali³¹, né limitandolo come nella prospettiva conventuale. La forma di vita cristiana, anche quando non si contrappone frontalmente alla prospettiva del diritto, indica una strada, a partire dai presupposti teologici, in grado di sovrastare il diritto stesso³². La regola e la vita vengono a coincidere così tanto nella proposta francescana da entrare in una soglia d'indistinzione. Dalla sfera dell'etica, la sfida viene estesa alla forma di vita *tout court* compiendo ed insieme superando l'indicazione originaria della regola stessa³³. Nella prospettiva francescana la vita perfetta è rappresentata da Cristo stesso, quasi appiattendosi sulla *sequela Christi* tutta la precedente complessità del rapporto tra esistenza che si dà una forma e forma, anche giuridica, che plasma la vita. Al di là delle *questioni storiche*, che hanno visto dividersi i francescani al loro interno e in opposizione alle gerarchie prima e dopo la morte di Francesco³⁴, il Poverello ha sperimentato la problematica di chi crea, «il quale non coincide con il proprio essere reale, ne è più grande, e contemporaneamente più piccolo»³⁵, forse per questo lasciando indeterminata la prospettiva giuridica della nuova vita di fede intendendo il «vivere *sine proprio* in un senso assai ampio, che mette in questione persino la possibilità di qualcosa come una volontà propria»³⁶. Nell'esistenza crocifissa, che culmina nel mistero della Verna, Francesco tuttavia non vuole spaccare la chiesa ma anzi vivere ancora più in profondità l'unità di una chiesa non «come puro coordinamento giuridico, con la costruzione esteriore»³⁷ ma come chiesa «oggettiva, forma di totalità indipendente dal singolo»³⁸.

²⁹ G. Agamben, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino 1979, p. 137.

³⁰ C. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, cit., p. 35.

³¹ M. Cacciari, *Doppio ritratto. San Francesco in Dante e Giotto*, cit., p. 44.

³² G. Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forme di vita*, cit., pp. 61-63.

³³ Ivi, pp. 80-81. Del resto la stessa etica, coniata da una forma di vita che non impone le regole come principi estrinseci, diviene luogo di apertura che definisce quei caratteri ricostruttivi e propositivi da Agamben per lo più solo evocati.

³⁴ La figura di Francesco è colta nella sua massima lacerazione in rapporto all'ufficialità ecclesiastica anche in R. Guardini, *San Francesco*, cit., p. 35.

³⁵ Ivi, p. 16. In tale paradosso si cela il senso del morire per portare frutto, testimoniando con la perdita della propria vita qualcosa che sarebbe andato oltre di lui. Tale elemento *kenotico*, se debitamente valorizzato, rappresenta una strada propositiva per deporre i vincoli di un certo diritto in vista di una liberazione di forme-di-vita autentiche.

³⁶ G. Agamben, *La povertà e il regno*, cit., p. 118.

³⁷ R. Guardini, *San Francesco*, cit., p. 36.

³⁸ *Ibidem*. Va notato inoltre come Francesco, evitando lo scontro con l'istituzione, nel distinguere «*forma vitae* e *officium*, [...] era riuscito a fare della vita minorile non una liturgia incessante, ma un elemento la cui *novitas* sembrava del tutto estranea al diritto, tanto civile che canonico», G. Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forme di vita*, cit., p. 149.

Francesco non è rivoluzionario, anzi in un certo senso è restauratore di una tradizione viva del cristianesimo³⁹. Tradizione e presente, passato e futuro sono interconnessi armonicamente⁴⁰. Il fulcro essenziale della proposta francescana, come lo snodo di ogni contrasto con le istituzioni ecclesiastiche e all'interno dell'Ordine⁴¹, è rappresentato dalla *povertà*, come vita assolutamente fuori dalla prospettiva del diritto, quasi inattuabile perché in relazione all'Inattuabile, ma insieme prossima e "naturale"⁴².

3. Uso e forma-di-vita a partire da Francesco

Per comprendere pienamente i significati di uso e forma-di-vita nella cornice francescana è necessario inserire tali elementi dentro il dispositivo della *nuda vita*, intesa, sulla scia di Benjamin, come la vita «dell'uomo che non ha più alcun accesso alla sfera giuridica, e che viene ridotto ad una *zoè* apparentemente scissa dalla *bios*, ma in realtà frutto di una esclusione politica»⁴³. Il tentativo di superare la soglia della *nuda vita* richiede una messa in questione radicale della «macchina ontologico-biopolitica dell'Occidente»⁴⁴.

Uso e forma-di-vita vengono dunque ad essere momenti fondamentali della revocazione del meccanismo biopolitico. La *forma-di-vita* si situa come «una vita che non può mai essere separata dalla sua forma, una vita in cui non è mai possibile isolare qualcosa come una *nuda vita*»⁴⁵. In questo contesto la radice rinnovata

³⁹ In ben altro senso Francesco sarebbe per Agamben rivoluzionario, attraverso la proposta di una potenza destituente, così A. Patat, *Intorno al concetto di "forma-di-vita" di Giorgio Agamben*, cit., p. 986.

⁴⁰ M. Cacciari, *Doppio ritratto. San Francesco in Dante e Giotto*, cit., p. 46. Non sorprende così che la lode di Francesco sia cantata nella *Commedia* dal domenicano "rivale" Tommaso, il primo tra i sapienti del Medioevo, ad indicare tradizioni mendicanti complementari e non alternative, ma anche tradizione di sapere che si fa povero ed umile di fronte al Poverello d'Assisi *alter Christus*; cfr. Id., *Doppio ritratto. San Francesco in Dante e Giotto*, cit., pp. 20-22. Per l'impianto filosofico di Dante, le influenze di pensiero insieme domenicane e francescane come per l'impianto etico-pratico della *Commedia* si rimanda a L. Cappelletti, *L'impianto teoretico del pensiero di Dante tra francescanesimo e scuola domenicana*, in «Vivens Homo», XXIX, n. 1, 2018, pp. 73-97.

⁴¹ C. Salzani, *Il proprio e l'inattuabile. Dialettica dell'uso*, in A. Lucci, L. Vigliani (a cura di), *Giorgio Agamben. La vita delle forme*, Il Melangolo, Genova 2016, pp. 35-50: 36 vede nella posizione di fuoriuscita dal diritto ma non propositivo-costruttiva dei successori di Francesco la ragione di una facile liquidazione della profezia francescana. Così già G. Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forme di vita*, cit., pp. 167-168 e Id., *L'uso dei corpi*, cit., p. 114.

⁴² Id., *Altissima povertà. Regole monastiche e forme di vita*, cit., pp. 137 ss. Non sorprende come in una vita ricondotta alla naturalità del non possedere i frati siano spesso paragonati agli animali, non certo in senso dispregiativo.

⁴³ A. Patat, *Intorno al concetto di "forma-di-vita" di Giorgio Agamben*, cit., p. 988. Sulla coppia *zoè/bios* comprese alla luce del tema della separazione, nella sua ascendenza religiosa che si fa poi chiara nelle dinamiche governamentali politico-economiche dell'Occidente, cfr. D. Gentili, *Il mistero della separazione*, in A. Lucci, L. Vigliani (a cura di), *Giorgio Agamben. La vita delle forme*, cit., pp. 51-65.

⁴⁴ G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 259.

⁴⁵ Id., *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, p. 13. Per una ricostruzione in prospettiva del concetto si veda A. Lucci, *L'opera, la vita, la forma. La filosofia delle*

dell'uso⁴⁶ sta nel comprenderlo come relazione a Dio che dona un sovrappiù oltre la logica del possesso⁴⁷. Anzi proprio a partire dalla relazionalità divina il tema dell'uso appare strettamente connesso con l'inappropriabilità come impossibilità di possedere pienamente qualcosa⁴⁸. In tale luce anche l'etica può essere riletta come «*il semplice fatto della propria esistenza come possibilità o potenza*»⁴⁹ e la maniera in cui l'essere «passa dal comune al proprio e dal proprio al comune si chiama uso – ovvero *ethos*»⁵⁰. L'uso, determinando una «neutralizzazione del tipico movimento per opposizione tra potenza e atto, essere e agire, materia e forma [...] ha [...] una virtualità propria a cui niente si deve aggiungere per renderla virtuosa»⁵¹. Anche attività e passività dell'agente e del paziente sono «disattivati e resi inoperosi»⁵².

Solo transitando da una differente ontologia è possibile mettere in questione l'*edificio onto-etico-politico occidentale*⁵³: da qui la prospettiva di un essere «*che dimora nell'uso*»⁵⁴. Il fenomeno tecnico è compreso entro la

dimensione di una medialità e di una disponibilità propriamente illimitate, perché, pur mantenendosi in rapporto con la propria azione, lo strumento si è qui reso autonomo rispetto ad essa e può riferirsi a qualsiasi finalità estrinseca.⁵⁵

Lo strumento acquisisce da un lato la forza dell'agente/soggetto, dall'altro una propria finalità estrinseca alla finalità data dal soggetto. Nel concetto di uso entrambe queste dimensioni vengono superate, così come la prospettiva di una soggettività autonoma nel senso precipuamente moderno. Si sbaglierebbe tuttavia a

forme-di-vita di Giorgio Agamben, in A. Lucci, L. Vigliani (a cura di), *Giorgio Agamben. La vita delle forme*, cit., pp. 69-89.

⁴⁶ È possibile transitare dai testi più originari di Agamben per sottoporre anche il concetto di uso, come altri concetti, ad uno scavo archeologico, così C. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, cit., pp. 158-160.

⁴⁷ M. Cacciari, *Doppio ritratto. San Francesco in Dante e Giotto*, cit., p. 84: «è Dio stesso che si dona a chi in tal modo di Lui gode, in sovrappiù, attraverso le sue creature, come anche *utilitas*».

⁴⁸ C. Salzani, *Il proprio e l'inappropriabile. Dialettica dell'uso*, cit., p. 38.

⁴⁹ G. Agamben, *La comunità che viene*, cit., p. 39. Sulla contemplazione della propria potenza di agire come uso di sé R. Panattoni, *Giorgio Agamben*, cit., pp. 24-27; G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 59.

⁵⁰ G. Agamben, *La comunità che viene*, cit., p. 22. Per la connessione di questi passaggi con l'influenza holderliniana – e heideggeriana – si veda C. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, cit., p. 65.

⁵¹ R. Panattoni, *Giorgio Agamben*, cit., p. 54. In tale passaggio si condensa lo snodo ancora una volta ontologico, presente per esempio in G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 96. Se dietro ogni forma politica ne va di questioni ontologiche, queste si pongono come indispensabili per comprendere, non in termini ontologicamente tradizionali, le forme-di-vita, C. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, cit., pp. 8-9.

⁵² G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 55.

⁵³ Id., *L'uso dei corpi*, cit., p. 102; 104. Nell'associare in poche pagine la strumentalità insita nell'ontologia sacramentale con il dispositivo tecno-economico dell'Occidente, Agamben riprende, nel passaggio finale del suo percorso, l'analisi liturgica di Id., *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*, Bollati Boringhieri, Torino 2012 e teologico-politica, Id., *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Neri Pozza, Vicenza 2007.

⁵⁴ Id., *L'uso dei corpi*, cit., p. 86.

⁵⁵ Ivi, p. 105.

concepire l'uso come qualcosa di indeterminato perché in sé ha elementi polari, «da una parte appropriazione e abito, dall'altra perdita ed espropriazione. Usare [...] significa incessantemente oscillare tra una patria e un esilio: abitare»⁵⁶.

Francesco manifesta il riequilibrio di entrambi i concetti attraverso l'*esempio di vita* «che si mantiene in relazione non solo alle cose, ma anche a se stessa sul modo dell'inappropriabilità e del rifiuto della stessa idea di una volontà propria»⁵⁷. È possibile una tale vita o si tratta di una prospettiva utopistica? Senza dubbio non è assente nella dinamica francescana un elemento escatologico, non tuttavia come rimando indeterminato ai tempi ultimi, ma come apparire di essi quando tutte le forme storiche vanno consumandosi⁵⁸. Se per un verso la strategia francescana dopo Francesco non riesce a rendere ragione della potenza teorico-pratica di tali dispositivi⁵⁹, l'intuizione francescana rimane senza paragoni nella storia dell'Occidente. Tale *novitas* può essere stimolo per nuove strade sia a partire dalla svolta "francescana" operata nella chiesa cattolica per aprire nuovi processi, sia in considerazione di una forte matrice francescana nei sentieri dell'economia tardo-medievale e moderna⁶⁰. Del resto già il mondo monastico aveva anticipato non solo l'abbandono dei beni di ricchi che si fanno poveri in vista di una vita perfetta⁶¹, ma anche l'economia come palestra di vita per i singoli e novità comunitaria per i territori vicini ad insediamenti monastici⁶².

4. Deposizione e inoperosità. Aperture della temporalità

L'obiettivo del passaggio conclusivo è quello di mettere in relazione le figure di forma-di-vita e uso, a partire dalla prospettiva francescana, con altri luoghi della produzione di Giorgio Agamben in grado di dar conto, anche oltre lo stesso autore, di una generatività del percorso.

⁵⁶ Ivi, p. 123. Proprio attraverso una polarità generativa è forse possibile ricostruire un'ontologia relazionale che risponda alle sollecitazioni di Agamben relative alle ipostasi trinitarie.

⁵⁷ Id., *Altissima povertà. Regole monastiche e forme di vita*, cit., pp. 171.

⁵⁸ Ivi, p. 175.

⁵⁹ Ivi, pp. 177-178.

⁶⁰ La vita economica europea sarebbe plasmata dal mistero francescano in quest'epoca di passaggio, così G. Todeschini, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Il Mulino, Bologna 2004, p. 71: «[mistero] di un potere sacrosanto e trascinate, riconosciuto e sostenuto dai poteri locali come civicamente aggregante, ma tuttavia indipendente dalla ricchezza monetata e dalle strategie di dominio». La *altissima paupertas* diviene paradossalmente la modalità di un diverso uso del mondo, che plasma la società non su un mercato rapace ma sulla capacità di scambiare senza possedere, di investire senza accumulare. L'economia monetaria rappresenterebbe il massimo momento di confronto con un'etica economica strutturale e non estrinseca, così Id., *Un trattato di economia politica francescana: il «De emptioibus et venditionibus, de usuris, de restitutionibus» di Pietro di Giovanni Olivi*, Istituto storico italiano per il Medio Evo, Roma 1980, pp. 9-10.

⁶¹ Emblematico il caso di Romualdo da Ravenna, fondatore dei Camaldolesi, ricordato in Id., *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, cit., pp. 29-31.

⁶² Id., *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed Età Moderna*, Il Mulino, Bologna 2002, pp. 40-45.

Nella figura di Francesco emerge l'apice della propria forma-di-vita come testimonianza cristiana: fin nel suo presentare la Regola ai Pontefici, Francesco manifesta una regalità che si fa servizio⁶³, una gloria che si fa spoliazione e *deposizione* di ogni potenza. Tale processo *kenotico*, che avvicina ancora di più Francesco al proprio Modello, non va (sol)tanto inteso come processo di perfezionamento individuale ovvero personale santificazione, ma come radicale svuotamento del Sé che apre alla possibilità di dar nome a tutti i volti incontrati, accolti come unici e non come anonimi⁶⁴. In questa posizione del proprio sguardo rivolto al mondo, Francesco si fa povero per poter essere in relazione con Chi non si può possedere, con Colui e coloro che si possono incontrare solo nello svuotamento delle dinamiche ordinarie. Proprio nel momento in cui viene deposto dalla croce e nel sepolcro, Cristo perde qualsiasi carattere di regalità, seppur residualmente presente nella Passione, per inaugurare «la nuova era dell'umanità redenta»⁶⁵, che può scoprire le proprie forme-di-vita rinnovate solo deponendo le forme tradizionali e quindi portando al tramonto un mondo ormai stanco.

In tale direzione diviene chiara la prospettiva, ipotizzata dal francescanesimo, di un *superamento del diritto*. La potenzialità del futuro è racchiusa nella fine del potere e in una comunità che sperimenta l'essere-senza-legge⁶⁶. Si sbaglierebbe tuttavia a vedere nel superamento del diritto una prospettiva puramente giuridico-politica. La forma francescana di vita apre, nel superamento delle forme mondane, ad una prospettiva escatologica, «la fine di tutte le vite (*finis omnium vitarum*), [...] la forma-di-vita che comincia quando tutte le forme di vita dell'Occidente sono giunte alla loro consumazione storica»⁶⁷. Deposizione assume quindi un significato propriamente giuridico, trovando l'intima sua verità oltre il diritto.

Il tema giuridico si connette così compiutamente e strettamente con il tema della temporalità e dell'escatologia, come testimoniato anche dall'attenzione posta da Agamben alla figura di Carl Schmitt⁶⁸. Pur non potendo entrare nello specifico di un

⁶³ M. Cacciari, *Doppio ritratto. San Francesco in Dante e Giotto*, cit., p. 32.

⁶⁴ Ivi, pp. 65-67.

⁶⁵ G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 350. Per un discorso economico-sociale generativo a partire dal concetto di deponenza cfr. M. Magatti, *Prepotenza, impotenza, deponenza: è possibile un'altra narrazione del nostro futuro?*, Marcianum Press, Venezia 2015.

⁶⁶ C. Colebrook, J. Maxwell, *Agamben*, cit., p. 201.

⁶⁷ G. Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forme di vita*, cit., p. 175. C. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, cit., pp. 168-173 legge esattamente nella prospettiva francescana il cuore della rinuncia al diritto.

⁶⁸ Per esempio in G. Agamben, *Introduzione*, in C. Schmitt, *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste*, Neri Pozza, Vicenza 2012², pp. 7-28: 16 con particolare riferimento al *katechon* che «sospendendo e trattenendo la fine, inaugura un tempo in cui nulla può veramente avvenire, perché il senso del divenire storico, che ha la sua verità solamente nell'*eschaton*, è ora indefinitamente differito». Per il legame del pensiero di Agamben con quello di Schmitt si veda tra gli altri C. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, cit., pp. 86-89; 91-92. Per una riflessione su questo tema cfr. anche M. Cacciari, *Il potere che frena: saggio di teologia politica*, Adelphi, Milano 2013.

tema centrale per la proposta di Agamben⁶⁹, gli elementi delineati trovano nel quadro della *temporalità escatologica* una loro riformulazione decisiva: soltanto nel *come se non* [*hōs mē*] di *1Cor* 7, 29-32 si svela il senso delle cose e, nello specifico, della comunità politica futuribile⁷⁰, rompendo l'ordine del presente, fatto di immanentizzazione biopolitica, per rendersi disponibili alla trascendenza, ancor più per rendere il tempo disponibile al massimo della trascendenza nel massimo dell'immanenza, attraverso il terzo che apre e non liquida la relazione, né la supera dialetticamente⁷¹. Il *come se non* «è una deposizione senza abdicazione, [...] significa destituire ogni proprietà giuridica e sociale, senza che questa deposizione fondi una nuova identità»⁷². La prospettiva messianica, come quella festiva, di contro al tempo cronologico della durata e della spazializzazione, apre il tempo non tanto alla sua consumazione finale, ma al sovrappiù che non è finalità estrinseca, nei termini di Agamben ad una forma-di-vita che è tutt'uno con l'uso, ad un *habitus* che è abitare il mondo. Il tempo, così inteso nella sua condizione evenemenziale, si dà come finestra di opportunità, evento che trasforma il mondo dall'interno⁷³. Le indicazioni raccolte tra deposizione, diritto e tempo messianico, indirizzano ad un necessario richiamo alla politica che deve venire, non come la novità di specifiche e nuove forme di etica e politica⁷⁴, quanto come incessante apertura del politico. Ecco perché, come nella logica francescana, il sorgere di una dinamica più-che-giuridica e

⁶⁹ Si veda soprattutto G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla "Lettera ai Romani"*, Bollati Boringhieri, Torino 2000. In merito S. Bellanda, *Filologia della salvezza e logica messianica. "Il tempo che resta" di Giorgio Agamben*, in C. Scilironi (a cura di), *San Paolo e la filosofia del Novecento*, Cleup, Padova 2004, pp. 241-266. La centralità della figura di Paolo per la filosofia del XX e di inizio XXI secolo fa parlare a ragione di un "rinascimento paolino", T. Macho, *Ritorno alle religioni? Osservazioni scettiche sulla condizione religiosa della contemporaneità*, in A. Lucci, L. Vigliani (a cura di), *Giorgio Agamben. La vita delle forme*, cit., pp. 131-142: 138.

⁷⁰ Per un riconoscimento del legame tra espressione paolina e inoperosità relativamente all'opera di Agamben cfr. I. Guanzini, *Una debole forza messianica. Motivi teologici nella filosofia di Giorgio Agamben*, in «Teologia», XXXIX, n. 2, 2014, pp. 241-266: 247-256.

⁷¹ K. Appel, *La festa, il sabato e l'avvento del messia. Accogliendo qualche pensiero di Giorgio Agamben*, cit., p. 274. L'interpretazione di un'inoperosità che disattiva il meccanismo mondano viene connessa ad una prospettiva angelologica radicata in Paolo, per esempio cfr. G. Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, cit., pp. 184-185 e la rilettura di S. Guidi, *La gloria, lo specchio, la legge. Nota sull'angelologia tra Tommaso e Agamben*, in A. Lucci, L. Vigliani (a cura di), *Giorgio Agamben. La vita delle forme*, cit., pp. 161-179.

⁷² G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 347. In proposito si veda anche A. Lucci, *L'opera, la vita, la forma. La filosofia delle forme-di-vita di Giorgio Agamben*, cit., p. 88 e L. Chiesa, *Giorgio Agamben's Franciscan Ontology*, cit., p. 111.

⁷³ Così A. Gignac, *La temporalité narrative de 1-2 Thessaloniens. En regard de la structure du temps messianique proposée par Giorgio Agamben*, in H. Ausloss, D. Luciani (éd. par), *Temporalité et Intrigue. Hommage à André Wénin*, Peeters, Leuven, Paris, Bristol (Usa) 2018, pp. 309-319: 319: «Agamben nous rappelle que le temps messianique n'est pas une durée, mais une fenêtre d'opportunité, un temps où on ne peut s'installer. [...] Le seul temps que nous ayons, et qui nous rest, c'est celui d'aujourd'hui, où nous pouvons croître, agir et nous tenir prêts – activés par la Parole, une parole qui passe par nous et nous dépasse».

⁷⁴ C. Colebrook, J. Maxwell, *Agamben*, cit., pp. 91-115.

iper-politica non avviene attraverso la configurazione di nuove forme particolari ma nella figura, apparentemente a-politica⁷⁵, dell'inoperosità. Perché avvenga il Regno, ci si deve fare poveri relazionandosi inoperosamente all'Inappropriabile⁷⁶.

Quest'ultimo passaggio dell'itinerario appare ad un tempo frutto dell'apertura escatologico-temporale ma insieme momento di essa: inoperoso è colui che disattiva l'operatività della prospettiva economica, intesa in termini teologici come politico-operativi. Proprio il riferimento all'*inoperosità*⁷⁷, «un'operazione in cui il *come* si sostituisce integralmente al *che*, in cui la vita senza forma e le forme senza vita coincidono in una *forma di vita*»⁷⁸, indica il passaggio da una deposizione dei meccanismi della tradizione ad un'apertura che rimanda all'esito del paradigma esistenziale di Francesco. Proprio l'indeterminatezza della riforma di Francesco ha consentito di non fissare la vita francescana in una regolarità ultimamente fonte di tradimento rispetto al carisma del fondatore. Tale inoperosità, tuttavia, per non essere facilmente accusata di ricadere in un indeterminato utopismo, potrebbe caratterizzarsi per lo sviluppo di progettualità etico-politiche definite, specie attraverso la generatività di luoghi/soggetti dialogici che sperimentino forme-di-vita rinnovate. Così l'apertura di un tempo messianico, ulteriore rispetto alla prospettiva secolare, vive non di opere ma di inoperosità, da non confondere con l'inerzia o – peggio – con l'accidia, di pratiche disgiuntive più che congiuntive⁷⁹, «liberando le potenzialità che [...] erano rimaste inattuare per permetterne così un uso diverso»⁸⁰. Proprio nel momento in cui il vivente “gira a vuoto” nelle sue pratiche esistenziali ordinarie, queste lo aprono ad una prospettiva di ulteriorità contemplativa e inoperosa⁸¹. Nel compimento della festa, l'uomo porta a Dio il proprio lavoro, che viene trasformato non da una nuova operatività, ma «nella quiete della Sua presenza»⁸². Il tempo del puro lavoro e del puro diritto è tempo senza Dio; per disattivare tale dinamica e tornare ad avere un futuro possibile nella temporalità, come per Francesco non sarà una nuova opera a compiere la riforma sperata, ma una radicale deposizione di Sé che, nella passività di un'inoperosa forma-di-vita, rimbalza, quasi danzando, attraverso usi del mondo sempre differenti.

⁷⁵ Sul pensare politicamente l'inoperosità cfr. E. Stimilli, *L'uso del possibile*, in A. Lucci, L. Vigliani (a cura di), *Giorgio Agamben. La vita delle forme*, cit., pp. 17-34: 28-32.

⁷⁶ G. Agamben, *La povertà e il regno*, cit., p. 125.

⁷⁷ C. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, cit., pp. 150-154.

⁷⁸ G. Agamben, *La comunità che viene*, cit., pp. 92-93. Qui l'inoperosità è messa in relazione anche con la decreazione, menzionata in R. Panattoni, *Giorgio Agamben*, cit., p. 82.

⁷⁹ G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 344: «pensare l'umano e il politico come ciò che risulta dalla sconessione di questi elementi e investigare non il mistero metafisico della congiunzione, ma quello pratico e politico della loro disgiunzione».

⁸⁰ Ivi, p. 345.

⁸¹ Ivi, p. 351.

⁸² K. Appel, *La festa, il sabato e l'avvento del messia. Accogliendo qualche pensiero di Giorgio Agamben*, cit., p. 275. Nel contesto secolare è così possibile ri-nominare il divino, oltre il sacro, senza il rischio di cadere negli estremi opposti e solidali di un silenzio imbarazzato o di un fanatico radicalismo.