

La “nuda vita” in Aristotele

A partire da Giorgio Agamben

Giulia Angelini

Abstract: This paper focuses on the Agambenian interpretation of Aristotle, which arises from the analysis of the relation between “ζωή” and “βίος” and of the figure of the slave. The aim of the work is the following: on the one hand, we will follow Agamben and his revision of the Aristotelian thought, which leads him to elaborate the crucial notion of “bare life”; on the other hand, we will verify whether the possibility to trace such a notion back to Aristotle is legitimate.

Keywords: Agamben; “Bare Life”; Aristotle; ζωή; βίος; Slave.

Preambolo

Anche se in maniera eterogenea, è ormai da tempo che si è imposto nel dibattito pubblico il concetto di ‘nuda vita’ (*bloßes Leben*), utilizzato perlopiù in contrapposizione a una vita politicamente riconosciuta e che, quindi, ha valore. La ‘nuda vita’ è la vita offesa, che non può porre alcuna resistenza di fronte alla violenza del diritto statale – quella *Gewalt* dove, in un’endiadi mancata, si trovano racchiusi entrambi i termini. Infatti, per la depoliticizzazione e spoliticizzazione a cui viene sottoposta, essa è la vita sacrificabile – in un perverso meccanismo per cui, se uccisa, non comporta nessuno spargimento di sangue dato che il suo portatore (l’anima che la abita) non fa più parte di un ordine costituito. Se non si commette un vero e proprio delitto nei suoi confronti, è perché non c’è nessuna persona a cui si sta arrecando danno. La “persona” stessa non è altro che una *factio* giuridica che può essere data a un corpo, ma anche toltavi con piena arbitrarietà.

Al di là della sua effettiva paternità¹, il pensatore che più di tutti ha contribuito alla diffusione di quest’idea è stato Giorgio Agamben: da *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* (1995) fino ad *Altissima povertà. Regole monastiche e forme di vita* (2011), passando per *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell’economia e del governo* (2007), la posizione, differenziale e differenziata, tra una vita qualificata e una sacrificabile, è centra-

Università degli Studi di Padova (giulia.angelini@phd.unipd.it)

1 Ovviamente, il riferimento è a Benjamin (1977), dove se ne ha una prima formulazione.

le, tant'è che tutte le categorie che Agamben sviluppa nelle opere di mezzo, ma anche in quelle successive, prendono il via da essa. Si sta pensando, ad esempio, sia a *L'uso dei corpi* (2014) che a *Stasis. La guerra civile come paradigma politico* (2015), dove il nodo del controllo che il potere costituito opera sulle esistenze umane, è fondamentale.

Sulla base di un'archeologia molto particolare, ciò che ci interessa veramente però è che, solo nel momento in cui mette in campo la scansione aristotelica tra ζωή e βίος, Agamben riesce a porre, nella sua archetipicità, la “nuda vita”².

Limitandoci a una loro descrizione preliminare, a cui segue il tentativo della loro conflittualizzazione³, si può per il momento affermare questo: se la ζωή è la mera vita animale, quella che si ha in comune con gli altri viventi e non ha nessun attributo specifico, la seconda – come è chiarissimo in Aristotele – è la vita propriamente umana, grazie alla quale un essere biologicamente uguale all'uomo può dirsi uomo, cioè, assumerne la forma. Il cittadino, modello di quel βίος che è opposto, per sottrazione, alla “nuda vita”, non esiste di per sé, ma, se si arriva a postularlo, è per un atto eminentemente razionale, così come, sulla scorta di Aristotele, lo sono tutti i βίοι che compaiono in una comunità. In questo senso, anche se la ζωή appartiene, biologicamente, a qualsiasi animale, essa dà origine alla “nuda vita” solo se si contrappone al βίος del cittadino⁴.

Se questo è ormai assodato, lo è altrettanto che il fatto che, con una forte eco del pensiero di Walter Benjamin e Carl Schmitt, questo discorso si concluderà solo dopo più di un millennio con la logica dello “stato di eccezione” (*Ausnahmezustand*), che è coestensiva a qualsiasi Stato di diritto (*Rechtsstaat*): esso corrisponde a quella zona in cui lo Stato ha piena disponibilità di una vita proprio perché non c'è nessun diritto che possa essere fatto valere in sua difesa contro lo Stato – al di là dei diritti che esso stesso concede e che, quindi, può ritirare. Se questo succede, è perché lo “stato di eccezione” non è una vera *Ausnahme* – nel rimando all'eccezionalità della

2 La stessa idea di biopolitica, che è strettamente collegata a quella di ‘nuda vita’, è formulata su una scansione simile.

3 Di questo, si darà ampiamente ragione nel corso dell'articolo.

4 Al di là dei punti che passeremo ad analizzare, il debito che Agamben nutre nei confronti di Aristotele non si esaurisce qui: la stessa elaborazione di un potenza destitutente che punta a un agire inoperoso parte da *Pol. I 4*, 1254 a 2, dove si parla di «τὸ κτῆμα πρακτικόν». Proprio questa affermazione aristotelica, offre la possibilità di capovolgere e, quindi, rompere le griglie categoriali con cui si è soliti rapportarci nel/al mondo. Se alla formulazione «τὸ κτῆμα πρακτικόν» di *Pol. I 4*, 1254 a 2 ci si riferisce, è proprio per le risorse che essa racchiude.

pratica del termine –, ma è la regola che caratterizza qualsiasi costruito di tal fatta, che si può attivare a discrezione dello Stato stesso.

Ora, senza approfondire questo scenario, in questo articolo ci si vuole porre un'unica domanda, che è anacronistica solo fino a un certo punto: si può effettivamente parlare di “nuda vita” in Aristotele?

Al di là di un'analisi storico-filosofica, la posta in gioco è molto alta: per Agamben il riferimento ad Aristotele non è solo possibile, ma è necessario per il fatto che così si può istaurare un precedente filosofico a partire dal quale riscrivere la stessa storia del pensiero occidentale, che, non a caso, si darebbe sulla scorta del suo lento ma costante dispiegamento. Infatti, Aristotele non fornisce ad Agamben solamente il bagaglio terminologico per portare avanti la sua proposta, ma esso corrisponde al fondamento della sua stessa tesi, con la conseguenza che, se venisse meno, lo stesso rapporto tra l'antico e il moderno che qui si istaura, deve essere per forza di cose rilanciato su un altro piano. O meglio, si riapre di contro alla determinazione precisa che Agamben gli conferisce.

1. Lo schiavo

1.1. Agamben legge Aristotele e viceversa (parte I)

Prendendola alla larga, bisogna osservare come Agamben abbia sempre attribuito una grande importanza alla figura greca dello schiavo: lo schiavo è colui che è condannato a vita a svolgere questo ruolo ed è il suo impiego che permette al padrone di fuoriuscire dall'*οἶκος* ed entrare nella comunità politica vera e propria. L'unica vita propriamente detta è quella del cittadino (il padrone pensato nell'ambito della *πόλις* e non più in quello dell'*οἶκος*), che può prendere delle decisioni all'interno della *πόλις* e partecipare, attivamente e passivamente, al suo governo. Quindi, è l'unico elemento politico in senso stretto, anche perché lo schiavo deve limitarsi a eseguire i suoi ordini in ogni ambito della sua esistenza, proprio perché solo così il padrone può realizzarsi come cittadino.

Ora, dato che si è deciso di indagare la possibilità della “nuda vita” in Aristotele, in questo articolo si ripercorrerà abbastanza fedelmente la trattazione agambeniana, problematizzandone però la lettura in una maniera un po' particolare per poter arrivare a questa conclusione: essendo che lo schiavo è letto come archetipo della “nuda vita”, si vuole provare a smontare quest'affermazione tramite l'analisi della *κοινωνία* aristotelica, che è ciò che permette di inquadrare lo stesso schiavo in maniera diversa. Tenendo

conto di come per Aristotele a ogni κοινωνία appartenga una determinata logica, si vuole dimostrare come lo schiavo non possa essere assunto ad archetipo della “nuda vita” proprio perché la struttura di questo raggruppamento non ammette una simile eventualità

Ad ogni modo, cominciando dall’inizio, se Agamben tiene in particolare considerazione la figura greca dello schiavo, è però solo nella trattazione aristotelica che quest’ultimo acquista una fisionomia più precisa: innanzitutto, l’ἔργον dello schiavo è, per Aristotele, «ἡ τοῦ σώματος χρήσις»⁵, cioè, l’uso del corpo. In altri termini, la sua funzione specifica corrisponde all’utilizzo (la χρήσις) del suo σῶμα, quando invece l’ἔργον di tutti gli altri uomini coincide con l’esercizio del λόγος. «Che lo schiavo sia e resti un uomo è, per Aristotele, fuori questione». Ma il problema è che con esso si crea l’anomalia di «uomini il cui *ergon* non è propriamente umano o è diverso da quello degli altri uomini»⁶. Se accade questo, è per il totale schiacciamento di questo tipo d’uomo alla χρήσις della sola materia da cui è composto – senza che venga presa in considerazione nessun’altra istanza più spirituale, a cui rimanda proprio il λόγος.

Inoltre, ricollegandoci sempre a questa ripresa⁷, il padrone non esercita sullo schiavo un governo politico (πολιτική ἀρχή), ma un vero e proprio governo dispotico (δεσποτική ἀρχή), che sfocia nel dominio. Esso è rivolto all’esclusivo utilizzo di questo tipo d’uomo senza che le istanze di quest’ultimo vengano minimamente prese in considerazione. Infatti, alla base di questo rapporto non c’è una vera e propria guida politica. La πολιτική ἀρχή prevede la continua armonizzazione di diverse tensioni, che non possono essere semplicemente controllate, dato che l’ἀρχή πολιτική fuoriesce dal mero dominio per crearsi esclusivamente grazie all’accordo tra i cittadini. All’opposto, con la δεσποτική ἀρχή si ha l’asservimento di esseri pensati come inferiori, i quali sono a totale disposizione di chi è in posizione di comando.

Pur con questi pochi elementi, si può già iniziare a capire il vero ruolo dello schiavo, su cui si fa pian piano strada il fantasma della “nuda vita”: se, da una parte, lo schiavo sta alla base di una considerazione solo corporale di un’umanità che è stata spogliata di tutto, dall’altra fornisce il modello per il controllo di questa corporalità, cioè, per l’effettivo dominio che si può esercitare su essa. Non si potrebbe comandare politicamente su un corpo, così come non si potrebbe dominare un cittadino, se i due orizzonti non si implicassero già automaticamente. Infatti, lo schiavo è quell’umano

5 Cfr. *Pol.* I 5, 1154 b 18.

6 Agamben (2014, 23).

7 Per quanto riguarda il riferimento ad Aristotele, cfr. *Pol.* I 3.

a cui viene continuamente tolta qualsiasi umanità, che si presta a tutti gli usi proprio perché, al di fuori di qualsiasi governo politico, questo è il tipo di dominio, a monte del suo darsi stesso, che esso subisce.

Utilizzando altri termini, che però si ricollegano a quelli del preambolo, si potrebbe dire anche questo: lo schiavo non è una semplice espressione della ζωὴ di contro al βίος, ma egli si muove in quella zona grigia tra la ζωὴ e il βίος che si genera dalla negazione della seconda per la prima. Nonostante debba avere un βίος, allo schiavo è di fatto precluso quest’orizzonte, con la conseguenza che a esso non appartiene una ζωὴ in generale, ma quella ζωὴ che deriva proprio dall’esclusione del βίος. Quindi, non si tratta tanto di pensare allo schiavo come a una mera ζωὴ, ma di porlo in quella zona grigia generata dalla tensione interna tra la ζωὴ e il βίος, che tendono sì ad escludersi, ma anche a permettere questo meccanismo⁸.

In questo senso, com’è affermato ne *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell’economia e del governo*, non è un caso che poi si arrivi a quest’ulteriore conclusione, che, a partire dall’approfondimento della δεσποτική ἀρχή, vuole fugare ogni dubbio sulla possibile politicità dello schiavo: sullo schiavo si esercita solo una gestione economica di un ente ridotto alla sua corporalità, o meglio, si ha a che fare con una considerazione meramente corporale di esso. «L’*oikonomia* si presenta qui come un’organizzazione funzionale, un’attività di gestione che non è vincolata ad altre regole che l’ordinato funzionamento della casa (o dell’impresa in questione)». Inoltre, «è questo paradigma ‘gestionale’ che definisce la sfera semantica del termine *oikonomia* (come del verbo *oikonomein* e del sostantivo *oikonomos*)»⁹, dove la “gestionalità” deriva proprio dall’aver di fronte del materiale, cioè, lo schiavo, assolutamente plasmabile¹⁰.

Ora, fermandoci per il momento con l’analisi, che pure continua cercando di mostrare le potenzialità nascoste in questa figura¹¹, noi vogliamo

8 Di nuovo, questa è la stessa logica che sottende il darsi della “nuda vita”.

9 Agamben (2007, 32-33).

10 Anche se il problema dell’interpretazione agambeniana non si annida solo in questo, è importante fare subito la seguente precisazione: per quanto la δεσποτική ἀρχή sia una parte dell’οἰκονομία, quest’ultima non si riassume solo nella prima perché contempla anche i rapporti che si istaurano tra marito-moglie e genitori-figli, rapporti che, a differenza di quello padrone-schiavo, non generano una δεσποτική ἀρχή, ma dei legami che sono definiti γαμική, da una parte, e dall’altra, τεκνοποιητική. In questo senso, dato che prende in considerazione anche le moglie e i figli, oltre a tutta la questione della proprietà, l’οἰκονομία ha un raggio di interesse molto maggiore rispetto alla sola assunzione della δεσποτική ἀρχή. Per questa considerazione, cfr. *Pol.* I 3 1253 b 5-10.

11 Infatti, Agamben si arrischia a dire anche questo: leggendo la sua figura a partire dal binomio δύναμις/ἐνέργεια, lo schiavo contiene anche la possibilità di creare l’unica potenza destituente che è in grado di farci uscire dalle secche in cui ci troviamo, oltre ad avere un’incredibile potenzialità ontologica, la quale, se portata alle estreme conseguenze,

complicare quanto emerso con una lettura dei testi aristotelici, che ci offrono un quadro diverso della situazione.

1.2. Agamben legge Aristotele e viceversa (parte II)

Procedendo con ordine, non bisogna assolutamente nascondersi che, nel momento in cui Aristotele si occupa dello schiavo, incorre in non poche difficoltà¹²: dal punto di vista filologico, sono numerosi i passi in cui fa una determinata affermazione sullo schiavo per poi sostenere l'esatto opposto da un'altra parte. Se in *Pol.* I 4, 1253 b 32 chiama lo schiavo uno strumento "animato" (ἐμψυχον), in *Eth. Nic.* V 9, 1136 b 30 lo schiavo diventa una "cosa" – che, come termine, non è di per sé in contrapposizione con "strumento" –, ma "inanimata" (ἄψυχον). Se in *Eth. Eu.* VII 10, 1242 a 28-31 e in *Eth. Nic.* VIII 11, 1161 b 1-3, Aristotele afferma che non può esservi né giustizia né tantomeno amicizia nel rapporto padrone-schiavo, in *M. M.* I 33, 1194 b 19-21 accenna a un "giusto economico" che, in alcuni casi, si può instaurare tra i due.

Tuttavia, è anche dal punto di vista filosofico che la schiavitù fa problema¹³: nel momento in cui Aristotele cerca di giustificarla sulla base di una presunta inferiorità dello schiavo in ordine al suo identificarsi nell'"animale razionale", nega di fatto l'essenza che attribuisce, in generale, all'essere umano. "Animale razionale" è la definizione (ὀρισμός) dell'uomo in senso ontologico: "animale" è il genere prossimo, mentre "razionale" è la sua differenza specifica, cioè, ciò che lo distingue da tutti gli altri enti che, come lui, sono degli "animali"¹⁴. Quando Aristotele dà questo ὀρισμός all'uomo, ne segue che non sono ammesse altre differenze specifiche tali da determinare uno scarto ontologico tra gli uomini, motivo per cui tutti gli uomini,

è capace di ribaltare le categorie con cui si interpreta il mondo. Egli può mettere in crisi il rapporto δύναμις/ἐνέργεια, proprio perché lo stesso viene meno a partire da un esame più attento del suo dispiegarsi.

12 Oltre a Berti (2008 a), che tende a un approccio più unitario, per un approfondimento di questa questione cfr. Fermani (2015), dove si mantengono aperte le varie tensioni che i testi presentano.

13 Rispetto a quello che si dirà, si ha la stessa lettura agambeniana dello schiavo per cui, se il suo ἔργον da schiavo è dato dall'uso del suo corpo, il suo ἔργον da essere umano si ritrova nell'esercizio della ragione, cosa che però viene negata ogniqualvolta lo schiavo si comporta da schiavo, o meglio, viene utilizzato in questo senso. Il suo ἔργον specifico, infatti, si scontra con quello di ogni uomo, mettendo in dubbio questa stessa attribuzione.

14 A tal proposito, cfr. *Eth. Nic.* I 6, 1098 a 7 e *Top.* V 4, 132 b 1-3.

schiaivo compreso, devono essere considerati tali proprio perché hanno, quindi, una qualche razionalità¹⁵.

Di fronte a questi indugi, non è assolutamente strano che, come Agamben legga la figura dello schiavo in una certa maniera, la stessa si presti alle più svariate interpretazioni, che continuano ad affastellarsi le une sulle altre proprio per le difficoltà che i testi presentano¹⁶.

Tuttavia, limitandoci solo ad Agamben, non ci interessa tanto che la sua posizione non sia totalmente aderente ad Aristotele¹⁷, ma che il punto di massima incomprensione si annidi, come vedremo, proprio in ciò che la fonda, cioè, nella più precisa tematizzazione della ζωή e del βίος.

Al di là di quello che può sembrare inizialmente, Agamben gioca di continuo su due piani, sempre sullo sfondo della conflittualizzazione di queste categorie: da una parte, la ζωή e il βίος sono separate in ordine al tipo di vita che descrivono, essendo che per Agamben i due termini non sono solo «semanticamente e morfologicamente distinti», ma la ζωή è «la semplice vita naturale»¹⁸, che, nella sua mancanza del plurale, indica come sia diversa da quei tipi di vita – il riferimento è al βίος – che appartengono alla vita umana in senso stretto e che corrispondono a una vita specifica. Sempre per Agamben, la ζωή è una vita senza nessun attributo, che è sempre equivalente a se stessa, mentre il βίος è il tipo di vita organizzato al suo stesso interno.

15 Per un approfondimento di questa questione, Berti (2008 b, 149-150).

16 Tra le tante, rimandiamo a Goldschmidt (1979), che si ritrova poi in Agamben (2014, 27-28): di sicuro essa ha il merito di distinguere i vari tipi di schiavitù, da quella di guerra a quella naturale, ma il problema è che, a tratti, la schiavitù naturale viene letta a partire da un'assunzione biologistica della stessa natura. Non basta infatti definire la schiavitù naturale sulla base della differenza rispetto a quella di guerra, ma essa deve essere analizzata anche in sé, senza un'assunzione pregiudizievole, cioè, biologistica, del dato naturale.

17 Ad esempio, con una grande enfasi Agamben contrappone nel pensiero aristotelico la κοινωμία τῆς ζωῆς alla κοινωμία πολιτική: la prima è «una comunità del semplice vivere», mentre la seconda è la vera e propria «comunità politica» (Agamben 2014, 251), dove tra i due tipi di comunità ci sarebbe una piena inconciliabilità. La κοινωμία τῆς ζωῆς è interpretata come l'unione di semplici viventi, senza nessuna qualifica precisa, qualifica che, invece, possiede la comunità politica. Se Agamben può arrivare ad affermare questo, però, è per una totale decontestualizzazione del passo a qui si ricollega, ovvero, *Pol.* III 6, 1278 b 16. In quest'ultimo, infatti, si afferma la necessità di identificare i vari tipi di ἀρχή a seconda della κοινωμία a cui ci si sta riferendo, con la conseguenza che, per richiamare le varie comunità senza indicarne una specifica, è necessario far riferimento alla κοινωμία τῆς ζωῆς, che è il minimo comun denominatore tra tutte queste comunità. Per questo, essa non costituisce una vera e propria alternativa ad esse: la κοινωμία πολιτική è una κοινωμία τῆς ζωῆς, ma la κοινωμία τῆς ζωῆς può realizzarsi anche in altre forme, che non sono necessariamente politiche. Ciò che conta è che non c'è una contrapposizione così netta tra le due.

18 Agamben (1995, 3).

Dall'altra, la ζωή si oppone anche spazialmente al βίος – in quella spazializzazione della vita comune che non è neutrale. Se per Agamben la ζωή si riferisce, per negazione, all'οἶκος, il βίος si dà nella πόλις, in un procedimento che non pone solo una netta inconciliabilità tra i due tipi di vita, ma che fonda un divario tra le due formazioni a cui essi rimandano. In riferimento alla ζωή, che non può essere politica proprio perché emerge da questa sottrazione della stessa politicità, Agamben afferma che «la semplice vita naturale è, però, esclusa, nel momento classico, dalla πόλις in senso proprio e resta saldamente confinata, come mera vita riproduttiva, nell'ambito dell'οἶκος». Questo perché ci si pone «ogni cura nel distinguere l'οἰκονόμος (il capo di un'impresa) e il despótēs (il capofamiglia), che si occupa della riproduzione della vita e della sua sussistenza, dal politico»¹⁹, cioè, dal tipo di vita che appartiene al cittadino. Solo il βίος è politico, in altri termini, con la conseguenza che sono politiche esclusivamente le figure che orbitano nella πόλις.

È così che il discorso agambeniano sullo schiavo si completa, permettendogli di essere la scaturigine della “nuda vita”: per Agamben non è sufficiente creare un determinato tipo d'uomo per poterla postulare, né lo è specificare il tipo di comando che esso subisce, ma è necessario leggere la stessa realtà in maniera dicotomica tramite la delimitazione di zone politiche da zone che, per sottrazione, non lo sono. Agamben ha ben chiaro che senza il rapporto di polarità/tensione tra i vari campi, lo schiavo non potrebbe prestarsi a essere l'archetipo della “nuda vita”. Ovverosia, relegato a *essere* – e non già ad *avere* – un'esistenza senza nessun attributo preciso. Senza un ambito privo e continuamente privato di politicità come quello dell'οἶκος, non si potrebbe leggere lo schiavo solo sulla base della sua corporalità. È la sua determinazione come negazione di quello che è il tipo di vita propriamente politico, che permette di porre, archetipicamente, questo tipo d'uomo come “nuda vita”.

Ora, con la speranza di essere il più chiari possibile, la situazione in Aristotele è un po' più complicata: per quanto la ζωή e il βίος siano effettivamente diversi, essi non sono in così forte contrapposizione. Anzi, questa diversità non si dà nei termini sopraesposti, dato che la ζωή e βίος possono anche compenetrarsi.

Per capire questo punto, è necessario aprire una breve parentesi sulla κοινωνία aristotelica, che, anche se è stata nominata solo velocemente, è la vera chiave di volta della situazione²⁰: la κοινωνία non è solo l'insie-

19 Ivi.

20 Per approfondire questa questione, oltre ad Accattino (1986), si rimanda anche ad Angelini (2017), dove si è sviluppato con più particolari questa precisa tesi.

me dove l'uomo si dà, ma è ciò che, più propriamente, lo forma. Questo deve essere inteso in senso letterale, perché la κοινωνία preesiste allo stesso uomo. Tra la κοινωνία e l'uomo vi è lo stesso rapporto logico e ontologico che c'è tra l'insieme e la parte, per cui, se nessun uomo può essere pensato al suo di fuori, la comunità stessa si costituisce come somma di determinati elementi. Una parte fuori dal suo insieme, infatti, si priva della sua specificità e non può nemmeno più essere considerata in quanto tale. Per questo motivo, la κοινωνία precede logicamente e ontologicamente l'uomo, visto che, al suo di fuori, nessun uomo è concepibile. Quest'ultimo è propriamente un suo prodotto, dato che corrisponde a quella parte che si dà solo in un insieme²¹.

A tal proposito, è importante questa citazione, che pure si riferisce solo alla πόλις:

È dunque chiaro che la città è per natura e che è anteriore all'individuo (ὅτι μὲν οὖν ἡ πόλις καὶ φύσει πρότερον ἢ ἕκαστος) perché, se l'individuo, preso da sé, non è autosufficiente (αὐτάρκης), sarà rispetto al tutto nella stessa relazione in cui lo sono le altre parti (ὁμοίως τοῖς ἄλλοις μέρεσιν ἔξει πρὸς τὸ ὅλον).²²

Per quanto riguarda la sua composizione²³, si ha una radicale differenza tra la πόλις greca e lo Stato moderno: se in quest'ultimo tutti i cittadini sono liberi e uguali e cedono la propria volontà allo Stato, che è il rappresentante, la comunità è formata dalla somma di vari gruppi, che sono tali – e vengono mantenuti così – perché distinti l'uno dall'altro. Essi precedono il governo che si esercita su di loro e, per far ciò, devono essere qualcosa di determinato, mentre la concettualità statale presuppone l'indeterminatezza a monte della sua riflessione. In base alla comunità di riferimento, ogni differenza è necessaria essendo che contribuisce a fare sì che l'insieme ci sia. L'insieme non è formato da elementi casuali – o identici l'uno all'altro come nello Stato –, ma da parti specifiche che sono necessitate dalla logica del raggruppamento. Se il moderno si fonda sull'annullamento delle differenze, nella πόλις greca esse sono ben salde, oltre a essere riconosciute in ogni momento del dispiegarsi della vita comune. Il governo consiste proprio nel costante tentativo di armonizzarle.

21 Tenendo conto di come questi studi rientrano nella cosiddetta mereologia, in Aristotele ciò si esprime con una precisa formula, dove il “tutto” e la “parte” sono, rispettivamente, l’“ὅλον” e il “μέρος”. Per questa questione, cfr. Rini (2015).

22 Cfr. *Pol.* I 2, 1253 a 25-28.

23 Per approfondire questa questione, che costituisce la premessa di quest'analisi, si rimanda a Biral (1999), Chignola, Duso (2008) e Duso (2007), che, a partire da una comune riflessione, sottolineano la differenza storico-concettuale tra le due formazioni, che qui si è costretti a lasciare sullo sfondo.

Ora, rispetto al quadro appena delineato, bisogna osservare come, iniziando ad aprire l'idea di politicità in Aristotele, è pur vero che la πόλις è la κοινωμία per eccellenza, ma, seppure in termini diversi, lo è anche l'οἶκος²⁴: anche se l'οἶκος rientra di fatto nella πόλις, esso rimane una κοινωμία. Ha una sua organizzazione interna, così come una sua tenuta, motivo per cui, come la πόλις è una κοινωμία, lo stesso οἶκος può dirsi tale. Il fatto di confluire nella πόλις non toglie la sua specificità, che si manifesta proprio nella particolare struttura che lo forma.

Se questo punto è importante, è perché, al di là della tipologia precisa, all'interno di ogni κοινωμία non si ha mai un uomo generale, ma sempre qualcosa di specifico, come il "padrone", i "cittadini", gli "artigiani", i "difensori", i "religiosi" e così via. Ognuno di essi è una parte del tutto e quindi è ineliminabile, ma lo è proprio perché corrisponde a una parte determinata in un certo modo. Non si tratta di pensare a una κοινωμία a partire da uomini senza nessun attributo e, per questo, identici – questo scenario si dà solo in un'estrema astrazione. Ciò che si deve mettere alla base della comunità sono proprio quei gruppi in cui poi ogni uomo, a seconda del ruolo che ha, è ricompreso. Per questo, non vi si può trovare l'uomo in generale, ma sempre e solo un determinato tipo, che non si esaurisce nel "padrone", nei "cittadini", negli "artigiani", nei "difensori", nei "religiosi" e così via. Di volta in volta, gli uomini prendono le loro caratteristiche dalla struttura della κοινωμία in cui sono, con la conseguenza che, a seconda della stessa, si danno diverse determinazioni²⁵.

In questo senso²⁶, per quanto possa sembrare paradossale, non è caso che i testi di Aristotele permettano quest'ulteriore tesi, che è ovviamente agli antipodi di quella di Agamben: è pur vero che il cittadino è l'unico che può esercitare la politica in senso stretto, ma ciò non toglie che anche lo schiavo sia, in senso ampio, uno ζῶον πολιτικόν. Essendo che solo le bestie e gli dei vivono al suo di fuori, l'essere uno ζῶον πολιτικόν appartiene a tutti gli uomini che si danno in una κοινωμία e, in questo senso, lo è anche lo schiavo, che ne è una parte necessaria e che esiste, tra l'altro, solo

24 Che una κοινωμία possa essere formata anche da un'altra κοινωμία, è evidente in *Pol. I* (in particolare, 2, 3, 12 e 13), dove si arriva a sostenere che anche le coppie più particolari come formano l'οἶκος sono κοινωμία.

25 Cfr. Biral (2012), che, approfondendo questo punto, finisce per sancire la totale diversità tra la concezione aristotelica dell'uomo e quella che si svilupperà, ad esempio, con Thomas Hobbes: se in Aristotele l'uomo è uno ζῶον πολιτικόν, in Hobbes è un individuo, che non ha nemmeno bisogno dell'altro uomo per darsi. L'uomo come ζῶον πολιτικόν rimanda alla necessità di un contesto plurale e differenziato, contesto che l'individuo hobbesiano inevitabilmente non contempla.

26 Per la famosa definizione dell'uomo come ζῶον πολιτικόν, che per Aristotele appartiene proprio a tutti gli uomini, cfr. *Pol. I 2*, 1253 a 3-10.

in essa. Che poi solo il cittadino possa ricoprire delle cariche politiche ed essere il vero e proprio uomo politico, indica semplicemente un senso più stretto di politicità, dove il senso più ampio, che include anche lo schiavo, è proprio quello dato dall'essere uno ζῶον πολιτικόν, cioè, dall'essere una parte imprescindibile di quel tutto che è la κοινωνία. Rimandare alla bestie e agli dei per indicare chi non è tale, indica proprio che l'uomo come ζῶον πολιτικόν sia da riferirsi a tutti gli uomini che vivono in un raggruppamento, senza cui non ci potrebbero nemmeno essere. Da qui, il senso ampio di politicità, che non vuole prendere il posto del politico che è espresso dal cittadino, ma sottolinearne semplicemente un altro risvolto²⁷.

Ad ogni modo, senza contrapporre un'interpretazione a un'altra, ma cercando di entrare nel merito di quella agambeniana, nella duplice conflittualizzazione che si fa tra la ζωὴ e il βίος, che fonda quella tra l'οἶκος e la πόλις, ciò che viene totalmente distorto è proprio il fatto che l'οἶκος sia più vicino alla πόλις di quanto possa sembrare.

Scendendo più nei particolari, come insieme entrambi devono essere autosufficienti e, almeno in questi termini, non ha senso contrapporli. Dato che il fine della πόλις è l'εὖ ζῆν, a essa sono necessari dei determinati tipi d'uomo, che per forza di cose sono diversi da quelli dell'οἶκος. Lo scopo di quest'ultimo è solo lo ζῆν, cioè, quel vivere che assomiglia molto di più alla sopravvivenza, dato che non ha la bellezza della vita cittadina vera e propria. Anche se lo ζῆν è meno complesso dell'εὖ ζῆν, ciononostante abbisogna di un costrutto che va al di là della mera vita naturale, proprio perché, per permettere la vita tra gli uomini, c'è bisogno di un οἶκος con una forte organizzazione interna. Infatti, nel loro diverso tipo di autosufficienza, sia la πόλις che l'οἶκος sono due insieme ben definiti e non si può conflittualizzarli tra loro in base ai tipi di vita che dovrebbero rispettare. Ogni uomo al loro interno ha delle determinazioni che servono proprio per raggiungere il fine di questi due insieme (l'εὖ ζῆν, da una parte, e dall'altra lo ζῆν), che, essendo diverso, presuppone per forza di cose dei diversi tipi d'uomo.

In questo senso, da un punto di vista strettamente interpretativo, non è un caso che, a partire dalle sue premesse *ad hoc*, Agamben sia costretto a eludere due punti fondamentali del discorso aristotelico, che, se smentiscono la sua lettura, avallano quella appena proposta: da un parte, Agamben

27 A tal proposito, permettendoci sempre di rimandare ad Angelini (2017, 142) non è assolutamente un caso che in Eth. Eud. VII 10, 1242 a 25 si affermi che l'uomo è uno ζῶον κοινωνικόν: la sua politicità, nel senso ampio del termine, deriva dalla struttura stessa della κοινωνία, motivo per cui la κοινωνία è il campo in cui pensare questa senso ulteriore del politico.

non fa mai riferimento alla κώμη, il villaggio²⁸, che per Aristotele stesso è l'organizzazione di mezzo tra l'οἶκος e la πόλις. Essa però si può pensare – cosa che Agamben non può evidentemente fare – solo se si rinuncia a una visione conflittuale degli stessi. Infatti, se le uniche due realtà ammesse, antitetiche ma esaustive dell'intera realtà, sono queste due, non c'è spazio per un'altra, come la κώμη, che, proprio per il suo essere un terzo elemento, spezza di fatto il binomio tra l'οἶκος e la πόλις e la conflittualità, così netta, tra le due²⁹.

Inoltre, facendo sempre leva sull'apertura dell'idea di politicità in Aristotele³⁰, che è impraticabile proprio nel momento in cui ci si concentra solo sul cittadino..., vi è anche dell'altro³¹: dato che Agamben interpreta il βίος come quell'unico modo di vita che è politico perché si riferisce alla πόλις – mentre la ζωὴ non lo è –, ciò che non prende in considerazione sono tutti quei luoghi in cui Aristotele parla di quegli ζῶα πολιτικά che sono tali senza nemmeno appartenere alla specie umana – come l'ape, la vespa, la formica e la gru. Per vivere, essi hanno sempre bisogno di un insieme organizzato in cui stare simile ma non uguale alla κοινωνία – insieme che però non si concretizza mai nella πόλις. In ogni caso, ciò che conta è che, se possono dirsi ζῶα πολιτικά, è perché la politicità non appartiene solo al βίος. O meglio, alla lettura che Agamben fa del βίος. Infatti, se per Aristotele anche l'ape, la vespa, la formica e la gru sono degli ζῶα πολιτικά, è perché vivono all'interno di un raggruppamento ben determinato, senza cui, replicando la logica della κοινωνία, non potrebbero nemmeno esistere. La politicità è a monte del loro darsi proprio perché va a formare la precisa modalità in cui esistono³².

28 Per una trattazione di questo punto in Aristotele, cfr. *Pol.* I 2, 1252 b 15-30.

29 A ben guardare, quest'assenza la si ha anche in Nicole Loraux, cioè, nella pensatrice a cui Agamben si riferisce nel momento in cui teorizza il conflitto tra l'οἶκος e la πόλις. Nell'opera della Loraux, come in quella di Agamben, la κώμη non solo non risulta essere mai assunta in senso forte, ma di essa non c'è nemmeno traccia – anche se pensare al conflitto tra l'οἶκος e la πόλις senza porsi il problema dell'ordinamento che è il vero collegamento tra i due, risulta effettivamente problematico. Per questa questione, oltre ad Agamben (2015), cfr. Loraux (1997).

30 In questo caso, i passi di riferimento sono *Pol.* I 2, 1253 a 7-10 e *Hist. anim.* I 1, 488 a 1-33.

31 Per l'ipotesi che presentiamo, oltre a Mulgan (1974), cfr. Kullmann (1989 e 1992), che è uno dei più importanti interpreti aristotelici a parlare della politicità in questa precisa direzione.

32 Senza entrare nei particolari, quello che ci interessa è questo: porre la politicità di alcuni animali rappresenta un concreto caso – e quindi un palese contro-esempio della proposta agambeniana – di come la stessa ζωὴ, al di là del βίος, possa essere politica, motivo per cui nei testi di Agamben non si trova alcuna loro tematizzazione. Pensare la

Ad ogni modo, tornando a noi, lo schiavo non può essere assunto a prototipo della “nuda vita”, anche perché non è assolutamente sacrificabile come quest’ultima: non solo il padrone non potrebbe governare se non ci fosse lo schiavo che gli offre il tempo libero per farlo, ma senza lo schiavo l’οἶκος stesso si disgregherebbe, cosa che succederebbe anche se venisse meno qualsiasi altra sua parte. La dipendenza che lo schiavo ha rispetto all’οἶκος in cui è inserito, deriva dal fatto che, tolto il caso del padrone, anche l’insieme stesso ne abbisogna radicalmente.

1.2. La χρῆσις

Ora, se questa è la situazione, a ben vedere Agamben potrebbe rimanere ancora d’accordo, insistendo però sul fatto che, alla maniera dell’*ex-ceptio* latina, lo schiavo è, sì, “dentro” la κοινωμία, ma lo è a partire dalla sua assunzione come “fuori”, cioè, a partire da una sua negazione, sullo sfondo dell’indistinzione totale dei due piani, che non si escludono come ci si potrebbe aspettare, ma si compenetrano. L’*ex-ceptio* è ciò che è preso dentro mantenendosi, però, come alterità – dove quest’ultima è data proprio dalla logica della κοινωμία che la produce.

In questo senso, per indagare sempre la possibilità della “nuda vita” in Aristotele, è necessario ritornare sull’espressione “ἡ τοῦ σώματος χρῆσις” riferita allo schiavo, che, portando all’estremo il ragionamento fin qui condotto, non può più lasciare incertezze.

In risposta alle innumerevoli ricerche foucaultiane sull’ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ³³, ne *L’uso dei corpi* la χρῆσις è assunta come categoria dominante: a differenza della cura, l’uso di sé costituisce la dimensione primaria in cui si costituisce lo stesso essere umano, oltre al fatto che lo stesso uso non ha un significato univoco, ma cambia a seconda del termine che accompagna. Paradossalmente, esso racchiude al suo interno le due dimensioni più proprie dell’umano – tanto la ποίησις quanto πρᾶξις, che, nell’ossimoro che compongono, ne determinano la specificità. Se la cura di sé si riferisce solo al singolo e alla sua costruzione, la χρῆσις si apre in direzione della ποίησις e della πρᾶξις andando a riguardare ogni ambito della vita umana.

politicità in generale al di là dell’umano e al di là del βίος umano, non è tanto difficile in sé, ma lo è perché costringe a politicizzare la stessa ζωή, cosa che Agamben però non può concedersi.

33 Ad esempio, si sta pensando a Foucault (1984 e 2001).

È proprio perché ha un significato di per sé neutro, che può indicare anche la stessa realizzazione di uomo³⁴.

Riallacciando le fila del discorso, è però indubbio che nel darsi dello schiavo solo come ἡ τοῦ σώματος χρήσις, ci sia da parte di Agamben una connotazione volutamente negativa: quest'uso logora lo schiavo per il fatto che, così, gli si toglie la stessa umanità. L'uso coincide con un totale sfruttamento della sua parte corporale, con la conseguenza che lo schiavo può essere associato a un qualsiasi altro strumento, cioè, a una qualsiasi cosa impiegata per ottenere un fine non suo. Non c'è una valorizzazione delle sue peculiarità, ma soltanto lo sfruttamento, costante e prolungato nel tempo, della sua fisicità, che, proprio per il cambiamento del fine, porta alla lunga lo schiavo a non essere più uomo.

Lasciando sullo sfondo altri nodi per prendere in considerazione solamente la struttura della κοινωμία, ciò però non determina il confinamento dello schiavo in quella zona grigia tra la ζωὴ e il βίος, ma una continua compenetrazione tra i due, che è fattibile proprio per la logica di ogni κοινωμία. Senza quest'ultima non si avrebbe nessun uso del corpo dato che verrebbe meno la stessa necessità sottesa a questo utilizzo. Accantonando qualsiasi zona grigia, la κοινωμία suppone un'interazione tra la ζωὴ e il βίος proprio perché, senza l'una o senza l'altra, essa stessa verrebbe meno. Non c'è infatti lo schiacciamento da parte del βίος sulla ζωὴ, o viceversa, ma sempre e comunque l'unione tra questi due tipi di vita.

Con una considerazione di ampio respiro, il padrone non utilizza (il rimando è alla "χρήσις") il σῶμα di un uomo generico – e quindi una ζωὴ –, ma quello di uno schiavo, cioè, di un uomo ben determinato in un βίος. Il fatto che si impieghi il suo corpo – che implica la ζωὴ –, non vuol dire che esso sia pura materia, bensì che è una materia organizzata in un determinato modo e che non è intercambiabile. Lo schiavo non esiste di per sé e, anche se la sua χρήσις lo riduce a una cosa, ciò non toglie che questo utilizzo è possibile solo nel momento in cui si pensano insieme la ζωὴ e il βίος. Senza la comunità di riferimento, non ci potrebbe essere nessuna χρήσις perché la stessa χρήσις ha bisogno di un fine superiore in cui essere sussunta³⁵.

Per mettere meglio a fuoco la questione, ci si può riferire a Senofonte, il quale, piuttosto che concentrarsi su una determinata πόλις, ci offre il

34 Per i vari significati del verbo "χρησθαι", che vengono in realtà ripresi da Redard (1953), cfr. Agamben (2014, 49).

35 Ovviamente, questa considerazione deve valere per chiunque si trovi in una κοινωμία.

particolare caso dello scontro in guerra tra due πόλεις, che vedrà la vincita di una e la sconfitta di un'altra:

È una legge eterna tra tutti gli uomini (νόμος γὰρ ἐν πᾶσιν ἀνθρώποις αἰδιός ἐστιν) che, se una città viene conquistata in guerra, i corpi (τὰ σώματα) di quelli nella città (τῶν ἐν τῇ πόλει) e i loro beni (τὰ χρήματα) appartengano ai conquistatori³⁶.

Dato l'importanza attribuita alla κοινωρία³⁷, non è un caso che, se quest'ultima non c'è più, i suoi abitanti sono solo σώματα – cioè, corpi spogliati da qualsiasi particolarità: il “padrone”, i “cittadini”, gli “artigiani”, i “difensori”, i “religiosi” e così via, sono tali proprio grazie all'insieme di cui sono parte. Al suo di fuori, sono solo materia, cioè, totalmente identificati con il loro σώμα. Qualsiasi caratteristica ulteriore, gli deriva proprio da quell'aggregazione che, però, è stata appena tolta. Si tratta di pensare a un insieme che ha lasciato orfane le sue parti. O meglio, si tratta di pensare alle parti fuori da un tutto – cosa che ci costringe a non poterle pensare perché senza un insieme cadono nell'indeterminato e, quindi, perdono la loro vera e propria fisionomia. Il “padrone”, i “cittadini”, gli “artigiani”, i “difensori”, i “religiosi” e così via, ci sono solo in una comunità. Senza quest'ultima non ci sarebbero nemmeno degli uomini perché si precipiterebbe nell'indistinzione per il prevalere totale del σώμα.

In questo senso, lo schiavo non è un “fuori” della comunità, perché non è semplicemente un corpo, né lo si vuole far diventare. È proprio la χρῆσις del σώμα, che permette allo schiavo di far parte dell'ordine comunitario – a partire da un'istanza superiore che non è meramente biologica per il fatto che la comunità punta a determinati fini che poi la informano dalle fondamenta. Un corpo fuori dalla comunità non può nemmeno essere utilizzato, nel senso che non ci sarebbe nemmeno la χρῆσις del σώμα essendo che non c'è nessuna istanza che presiede il suo utilizzo, istanza che, scavalcando la biologia come qualsiasi fine fa, fornisce solo la comunità. L'essere “dentro” va al di là della precisa modalità in cui lo si è e, per lo schiavo, ciò non viene smentito da nessuna sua manifestazione³⁸.

36 Senofonte, *Ciropedia* VII 5, 73, traduzione mia.

37 Qui, assumiamo di nuovo la πόλις non tanto in sé, ma come una specificazione della κοινωρία.

38 Tra l'altro, a essere bene attenti, la stessa δεσποτική ἀρχή esercitata sullo schiavo si può dare solo in una κοινωρία, perché è indice di un rapporto ben preciso. È solo nel caso in cui non c'è un'ἀρχή, che la κοινωρία vien meno. Infatti, la stessa δεσποτική ἀρχή è una manifestazione di quell'ἀρχή necessaria per qualsiasi raggruppamento, con la conseguenza che, al di là del fatto che lo schiavo è costretto a subirla, la δεσποτική ἀρχή è un'ennesima manifestazione della κοινωρία e dell'importanza che lo schiavo riveste al suo

2. La donna

Prima di giungere alla conclusione di questo articolo, si vuole aprire una parentesi sulla trattazione aristotelica della donna, che, sebbene non compaia con forza nei testi di Agamben, è una figura molto importante per approfondire il nostro stesso tema.

Infatti, tenendo conto di come il nostro *focus* sia la possibilità della “nuda vita” in Aristotele, non basta escludere che essa sia rintracciabile nello schiavo, ma bisogna smontarne il meccanismo alla radice. Che lo schiavo aristotelico non sia “nuda vita”, non prova infatti ancora che quest’ultima non si possa mai avere, proprio perché lo si può definitivamente affermare solo andando a scomporre la logica su cui essa si fonda.

Da un punto di vista biologico, la donna è, per Aristotele, un “maschio menomato”³⁹, nel senso che, se l’essere umano è rappresentato dal maschio, la donna si costituisce come devianza rispetto a esso. In tutte le specie animali, la femmina è sempre l’elemento più debole e meno perfetto, proprio perché il suo corpo non si è sviluppato appieno come quello della sua controparte. In altri termini, per Aristotele esse sono quei viventi che non hanno avuto la forza di portare a termine il loro processo di crescita a livello meramente fisico (il loro corpo è freddo: non genera abbastanza calore per potersi sviluppare). Per questo motivo, la donna non è uguale al maschio e gli è inferiore. Tra l’altro, è la sua stessa elaborazione che permette l’emergere del maschio vero e proprio, dato che la donna, che, per l’appunto, è un “maschio menomato”, si costruisce come suo contraltare per creare, nel contrasto, la norma dell’essere umano in generale.

Ora, riprendendo lo studio fondamentale di Silvia Campese⁴⁰, ciò che bisogna ulteriormente notare è che la sua funzione sociale si dà esclusivamente nella sua capacità di riprodurre la specie, senza che essa sia utilizzata per quale altro scopo. «La donna ha un ventre capace di generare, e [...] è ciò che richiede la città», dato che ogni πόλις ha bisogno, ogni volta, di una nuova generazione di uomini. Infatti, alla donna non è dato nessun’altro compito se non quello che deriva dal suo essere femmina. «Essa non si confronta direttamente con la città e con le regole di accesso al potere, ma la sua condizione è solo il riverbero di quella del maschio»⁴¹. Deve riprodurre la πόλις, ma non può entrare nel suo ordinamento vero e proprio.

interno. Per un approfondimento di questa questione si rimanda sempre a *Pol.* I dove, appunto, anche il rapporto tra padrone e schiavo è letto in questa direzione.

³⁹ Per questa definizione, cfr. *De gen. anim.* II 3, 737 a 26-737 b 3.

⁴⁰ Oltre a Campese (1983), che citeremo con forza, si può far riferimento anche a Campese (1997).

⁴¹ Campese (1983, 16).

Da qui, rispetto al rapporto con il marito, che è sempre quel padrone dell'οἶκος che poi diventa il cittadino della πόλις, si ha il paradosso che la donna rimane, in qualsiasi κοινωμία, una γυνή⁴², cioè, si identifica con il suo elemento biologico senza prendere altre determinazioni: «la figura femminile si costruisce all'interno di una lineare consequenzialità» nel senso che «la funzione sociale deriva dal biologico senza interventi di violenza su cui produrre un discorso normalizzatore»⁴³. Infatti, lo stesso ruolo di moglie è funzionale a quello di madre – cioè, di nuovo, alle peculiarità date dall'essere femmina. Questo è stigmatizzato dalla logica della κοινωμία e assunto come tale, senza che si cerchi di utilizzare la donna per nessun'altro scopo rispetto al suo essere moglie e, quindi, madre.

A dimostrazione di ciò, sono degni di nota due fatti, che raramente vengono sottolineati: innanzitutto, nell'antica Grecia esiste la ginecologia e non l'andrologia e, anzi, uno dei primi trattati medici che ci sono giunti, risalente addirittura al 1800 a.C. (il papiro ginecologico di Kahun), si riferisce propria a essa, così come molte pagine dei testi di Ippocrate. Ciò si spiega facilmente: dato che l'essere umano è rappresentato dal maschio, la medicina cura già di per sé tutte le sue patologie – quelle che adesso rientrerebbero nell'andrologia, che è nata solo a metà del 1900 e che porta un nome greco per esclusiva volontà del suo ideatore, tedesco. Viceversa, essendo la donna una devianza, serve una branca del sapere apposta che curi se stessa in quanto tale. La medicina si occupa solo dell'essere umano e, quindi, del maschio, con la conseguenza che, per definizione, essa è coestensiva in tutto e per tutto con quella che oggi è l'andrologia⁴⁴.

Poi, con una testimonianza che ci è consegnata proprio dalle pagine aristoteliche⁴⁵, per quanto la riproduzione costituisca il segno distintivo della donna, essa lo fa in una maniera molto particolare: a partire da una sua totale passività, all'atto della procreazione la donna fornisce la materia, informe, a cui poi dà, letteralmente, la forma il maschio. Se la donna è pas-

42 A livello comunitario, l'uomo, o meglio, il maschio non viene considerato solo in quanto tale, ma egli assume le varie determinazioni a seconda del ruolo che occupa. In questo senso, è sicuramente degno di nota che la donna rimanga una donna, nel senso che il suo ruolo è già determinato dal suo essere femmina, cosa che con il vero e proprio uomo, che è quel maschio che si dà in contrapposizione con la femmina, non accade.

43 Campese (1983, 16).

44 Per quanto riguarda l'andrologia, come scienza a sé stante essa è nata solo alla fine degli anni '60 per opera del dermatologo Carl Schirren, che fondò un giornale sull'argomento (per l'appunto, *Andrologia*, che ricalca il greco “ginecologia”). Sei anni più tardi, nel 1975, nasce finalmente negli USA l'A.S.A., *American Society of Andrology*, che costituisce il riconoscimento di questa disciplina a livello della comunità internazionale.

45 Per questo punto, cfr. *De. gen. anim.* II 1, 732 a 6-7 e, più in generale, *De gen. anim.* II 4.

siva, è perché genera materia umana senza poter generare uomini. Anche se li partorisce, i cittadini non sono prettamente suoi figli, ma sono figli del padre. La donna è una sorta di uomo sterile e non tanto perché non può generare, ma perché l'anima è portata dal seme del padre, dove il maschio è l'unica vera e propria parte attiva della coppia.

Al di là della *Lisistrata* di Aristofane, questa funzione della donna è esemplare nelle *Supplici* di Eschilo, che, nella loro potenza tragica, esprimono l'unico rifiuto che una donna è in grado di fare, cioè, quello della generazione – unico rifiuto loro concesso proprio perché la possibilità di essere madri è l'unica che viene loro offerta. Queste supplici, infatti, non vogliono essere il ventre gravido o da ingravidare che diventerebbero unendosi agli Egizi. Per questo, l'alternativa che le Danaidi hanno di fronte a sé è brutalmente duplice: o il suicidio, che consiste nella loro negazione totale, oppure l'offrire la loro verginità al dio, diventando sacerdotesse in un tempio. Oltre al suicidio, infatti, è accettabile solo il loro annullamento in questa eterna devozione, la quale corrisponde, come la morte, al rifiuto del loro essere madri. Questo è il destino che le attende e per cui lottano strenuamente, soprattutto perché l'unione con gli Egizi sarebbe ancora più intollerabile.

Ad ogni modo, si deve comunque riconoscere questo: la donna risulta una parte imprescindibile della κοινωμία, anche se condannata a questo ruolo. Infatti, pur relegata alla produzione di materia in-forme (vale a dire, a-morfa), la donna non è sostituibile perché è necessaria per l'ordinamento stesso. Essa produce il materiale umano su cui la κοινωμία si fonda e grazie a cui si espande. Quindi, ne è un elemento indispensabile. Essa permette la vita stessa, con l'ovvia evidenza che nessun'altra figura può prendere il suo posto all'interno di una κοινωμία⁴⁶.

3. Un confronto tra lo schiavo e la donna

Ora, se la donna non presenta nessuna particolarità in questa accezione, la sua importanza la si deve a un altro fatto.

Riallacciando le fila del discorso⁴⁷, se Agamben si concentra così tanto sullo schiavo, è per una precisa istanza teoretica che non solo è funzionale all'elaborazione della "nuda vita", ma ci sembra spingersi anche oltre nel

⁴⁶ Tenendo sempre presente il senso ampio di politicità, si può infatti affermare che anche la donna è uno ζῶον πολιτικόν.

⁴⁷ Il rimando è al primo capitolo dell'articolo.

diretto collegamento con ἡ οἰκονομία⁴⁸: lo schiavo fonda quella δεσποτική ἀρχή che tende a essere alla base di tutti i rapporti gerarchici, dove, per Agamben, il governo rischia di essere sempre dominio, cioè, esercizio arbitrario della forza. Si stratta di amministrare un “che” annullando la sua umanità per rivolgersi esclusivamente all’utilizzo del σῶμα (cioè, alla sua gestione per uno scopo ben preciso). Nel momento in cui ci si relaziona a un essere prendendo in considerazione solo l’utilizzo del σῶμα, non può che derivare anche il preciso tipo di dominio che si deve esercitare su di lui, dominio che, al di là del suo essere dispotico, è come se per Agamben descrivesse il potere insito in ogni rapporto di subordinazione.

Tenendo conto di tutto ciò, è indubbio che in un confronto tra lo schiavo e la donna, l’assoggettamento che il padrone, nella veste di marito, compie su di loro è abbastanza simile. Come lo schiavo viene utilizzato per il suo corpo, così viene utilizzata anche la donna. Anche se le due figure non sono totalmente sovrapponibili, emergono le loro somiglianze proprio nel contrasto con quel padrone che, sotto un altro punto di vista, è il marito.

A dir la verità, riprendendo un punto precedente, ci si potrebbe arrischiare nel dire che la stessa espressione «ἡ τοῦ σώματος χρῆσις» sia più radicale nella donna rispetto che nello schiavo, anche se questo non è mai stato esplicitamente affermato né da Aristotele né da Agamben: la donna è talmente legata al meccanismo passivo della procreazione che, qualora si unisca a uno schiavo, sarà lo schiavo a trasmettere la forma al nascituro – proprio perché quest’ultima la dà sempre il maschio, al di là del ruolo che riveste in una comunità. In questo senso, per quanto sottomesso, lo schiavo è attivo nell’in-formare la madre-materia: esso è almeno in grado di trasmettere la sua forma di uomo, che è una peculiarità data dal suo essere maschio, cosa che invece la passività della donna non è in grado di fare.

Ad ogni modo, senza approfondire ulteriormente questa questione, l’elemento estremamente rilevante, che poi va a smontare in maniera un po’ particolare la stessa visione agambeniana, è che nella trattazione aristotelica sulla donna non viene esercitata una δεσποτική ἀρχή, cosa che, alla fin fine, ci si aspetterebbe, ma su di essa si ha un governo quasi politico⁴⁹:

48 Com’è evidente in Agamben (1995), seppure si riconosca la differenza tra πολιτική ἀρχή e δεσποτική ἀρχή, è come se poi, con la totale dimenticanza della prima, l’unica ἀρχή degna di nota diventi la seconda.

49 Per l’importanza, riportiamo l’intero passo: «Allora tre sono le parti dell’amministrazione domestica, una padronale, di cui si è parlato prima, una seconda che riguarda il padre, una terza coniugale – infatti consiste nell’esercitare l’autorità su moglie e figli, in quanto liberi l’una e gli altri, però non lo stesso tipo di autorità, ma sulla moglie un’autorità del tipo di quella del politico (μ π), sui figli invece del tipo di quella del re» (*Pol.* I 12, 1259 a 37-1259 b 1).

la donna, in fondo, risulta essere libera alla stregua del cittadino, motivo per cui essa non può essere gestita economicamente come lo schiavo, ma nei suoi confronti si esercita un governo che è quasi come quello che i cittadini esercitano tra di loro. Anche se può sembrare strano, il fatto che la comunità la utilizzi solo per i suoi scopi, non riassume in tutto e per tutto la sua figura – che è inserita in una fitta rete di rapporti che, soli, ne configurano in ultima istanza la determinazione più precisa. Proprio facendo leva sul suo essere libera, Aristotele può ipotizzare nei suoi confronti un governo quasi politico, che non indica assolutamente il dispotismo che poi si è assolutizzato nel rapporto meramente economico⁵⁰.

In questo senso, proprio rispetto alla “nuda vita”, si spezza il legame necessario tra l'utilizzo del corpo e la δεσποτική ἀρχή⁵¹, dato che l'uso del corpo può implicare i più svariati tipi di governo. Quest'utilizzo porta a diversi risultati e non necessariamente a quel rapporto dispotico che, se fonda il dominio, permette anche la gestione economica del sottoposto. Solo il corpo di uno schiavo presuppone e genera la δεσποτική ἀρχή, ma non il corpo in generale, con la conseguenza che la paradigmaticità della figura dello schiavo vien meno. Al di là del nodo economico, l'impiego di quella materia che è il corpo, può essere sussunto anche da vere e proprie istanze politiche, dando vita a rapporti che non sono di dominio proprio perché non c'è un'assunzione pregiudizievole di questo dato. Ogni corporalità, che di per sé è nulla, acquista la sua determinazione più precisa dai legami che vengono via via stabiliti, che non sono già dati, così come non sono immutabili.

4. Oltre A.

Siamo giunti al termine di questo intervento, che ha cercato di intrecciare il pensiero di Agamben con quello di Aristotele in un rapporto di contaminazione reciproca per mettere in dialogo le due proposte.

Rispetto alla domanda di partenza, dovrebbe essere ormai chiaro che non solo che non esiste la “nuda vita” in Aristotele, ma che non si può rintracciarne in esso nemmeno l'archetipo: la ζωὴ e il βίος risultano fissamente legati e meno antitetici di quello che potrebbe sembrare, oltre al fatto che

50 Si faccia attenzione: ciò non significa che la donna potrà comandare al posto dell'uomo, ma che, pur essendo soggiogata a quest'ultimo, il governo che si esercita su di lei è simile a quello politico. Per la sua inferiorità, è sempre l'uomo che dovrà, di fatto, esercitarlo, ma, ciononostante, quest'ultimo dovrà cercare di rapportarsi alla donna sulla falsariga del governo che i cittadini esercitano tra di loro.

51 Di questa questione si è trattato nella prima parte di questo articolo.

proprio in Aristotele l'idea di un governo dispotico derivato dall'utilizzo del corpo, viene smontata per il fatto che il corpo stesso può dar luogo anche a un governo quasi politico. Il rapporto tra la ζωή e il βίος prevede anche questo, dato che ciò che conta non è tanto il dato quel materiale rappresentato dal corpo, ma i precisi rapporti che lo circondano.

Se questa è la situazione, vogliamo abbandonare l'Autore su cui finora ci siamo concentrati per dedicarci a un'ultima suggestione, che ci permette di parlare sì di “nuda vita”, ma in termini radicalmente diversi da quelli attuali, con la conseguenza che, anche in questa sua apparente affermazione, si ha una volta di più la riprova dell'inutilizzabilità di questa categoria.

Infatti, nel nostro ripercorrimiento, ciò che ci è sembrato più simile alla “nuda vita” è stata proprio l'espressione di Senofonte, per cui, al di fuori della κοινωμία, gli uomini sono solo σώματα: i σώματα non solo appartengono a ognuno, ma rimandano a quella materialità che è privata di qualsiasi attributo più spirituale, che deriva proprio dal far parte di una κοινωμία umana. Pensare gli uomini solo come σώματα, significa negarli come uomini per riferirsi a quel loro elemento che ormai non ha più nessuna caratteristica ulteriore.

A questo punto, è forse necessaria un'ultima precisazione storico-concettuale sul cosiddetto rapporto tra l'antico e il moderno: nel moderno la “nuda vita” è esclusa sì dallo Stato, ma essa è un tipico prodotto dei suoi meccanismi. Infatti, è lo Stato che dà dei diritti a una persona e che rende, quindi, la sua vita una vita qualificata. Senza questi diritti, l'uomo si riduce a materia inerte – ma ciò che è importante è che solo lo Stato può togliere questi diritti per il fatto che è lui la vera fonte degli stessi. Lo Stato decide tutto e, più in particolare, decide sulla “nuda vita”. Nella comunità greca, invece, una vita ben determinata c'è nonostante il governo che si esercita su essa, proprio perché preesiste a qualsiasi associazione, essendo che l'associazione è la stessa unione di elementi differenti. In questo senso, il governo non può ridurre un corpo a “nuda vita” per il fatto che il governo non ha questa prerogativa: essendo che tutte le figure che si danno in una comunità sono necessarie per quest'ultima, non è nemmeno lui che può privarle delle loro determinazioni, dato che, finché c'è, ci saranno sempre dei tipi d'uomo ben precisi⁵².

In questo senso, nello scarto che Agamben mette sempre in campo tra la ζωή e il βίος, l'importanza dell'espressione di Senofonte si annida nel rigettare, in ultima istanza, questa determinata assunzione di “nuda vita”: gli uomini come σώματα sono infatti al di fuori di una κοινωμία e indi-

52 Come si è detto anche all'inizio, senza la logica dell'*Ausnahmezustand* di qualsiasi *Rechtsstaat*, la “nuda vita” non potrebbe prodursi.

cano quella vita non-vita che è stata spogliata di tutto proprio perché è fuori da un ordinamento. Finché è al suo interno, essa non può darsi e non è nemmeno nelle prerogative di un governo, al di là della sua forma, escluderla dalla κοινωμία – mentre è in quella dello Stato creare la “nuda vita”. Solo se non si appartiene più alla κοινωμία, si è mera vita, o meglio, una vita che non è più e che non è nemmeno sacrificabile proprio perché è già sacrificata. In questo senso, non è la comunità a produrre gli uomini solo come σώματα, ma è la sua assenza, mentre, rispetto alla “nuda vita”, essa deriva proprio dai meccanismi dello Stato, e non dal fatto che lo Stato non c’è più.

Bibliografia

- Accattino, P. (1986), *L'anatomia della città nella Politica di Aristotele*, Torino: Tirrenia.
- Accattino, P. (a cura di) (2013), *Aristotele. La Politica. Libro III*, Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Agamben, G. (1995), *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino: Einaudi.
- Agamben, G. (2007), *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer, II, 2*, Vicenza: Neri Pozza.
- Agamben, G. (2011), *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita. Homo sacer, IV, 1*, Vicenza: Neri Pozza.
- Agamben, G. (2014), *L'uso dei corpi. Homo sacer, IV, 2*, Vicenza: Neri Pozza.
- Agamben, G. (2015), *Stasis. La guerra civile come paradigma politico. Homo sacer, II, 2*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Angelini, G. (2017), *L'uomo come ζῶον πολιτικόν. Un'ipotesi interpretativa di un lemma fondamentale del pensiero aristotelico*, «Scienza&Politica. Per una storia delle dottrine», 30, 58: 131-154.
- Benjamin, W. (1977), *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften, Bd. II, 1*, Schweppenhäuser, H. und Tiedemann, R. (hrsg.), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 179-293.
- Berti, E. (2008 a), *I “barbari” di Platone e Aristotele*, in Id., *Nuovi studi aristotelici. Vol. 3. Filosofia pratica*, Brescia: Morcelliana, 251-267.
- Berti, E. (2008 b), *In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica*, Roma-Bari: Laterza.
- Besso, G. e Curnis, M. (a cura di) (2011), *Aristotele. La Politica, Libro I*, Roma: L'Erma di Bretschneider.

- Biral, A. (1999), *Storia e critica della filosofia politica moderna*, Milano: FrancoAngeli.
- Biral, A. (2012), *Per una storia del concetto di politica. Lezioni su Aristotele e Hobbes*, Padova: il Prato.
- Campese, S. (1983), *Madre materia: donna, casa, città nell'antropologia di Aristotele*, in Campese, S., Manuli, P. e Sissa, G. (a cura di), *Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Torino: Bollati Boringhieri, 15-79.
- Campese, S. (1997), *La cittadina impossibile. La donna nell'Atene dei filosofi*, Palermo: Sellerio.
- Chignola, S., Duso, G. (2008), *Storia dei concetti e filosofia politica*, Milano: FrancoAngeli.
- Duso, G. (2007), *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Milano: FrancoAngeli.
- Fermani, A. (2008 a), *Aristotele. Etica Eudemia*, in Id., *Aristotele. Le tre etiche*, Milano: Bompiani, 2-430.
- Fermani, A. (2008 b), *Aristotele. Grande etica*, in Id., *Aristotele. Le tre etiche*, cit., 995-1208.
- Fermani, A. (2015), *Modelli esplicativi della schiavitù in Aristotele*, in Cattanei, E., Fronterotta, F. e Maso, S. (a cura di), *Studi su Aristotele e l'Aristotelismo*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 77-92.
- Ferrari, F. (a cura di) (1995), *Senofonte. Ciropedia*, Milano: BUR.
- Foucault, M. (1984), *Histoire de la sexualité: vol III. Le Souci de soi*, Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2001), *L'Herméneutique du sujet*, Frédéric Gros (éd.), Paris: EHESS.
- Goldschmidt, V. (1979), *La teoria aristotelica della schiavitù e il suo metodo*, in Sichirollo, L. (a cura di), *Schiavitù antica e moderna: problema, storia, istituzioni*, Napoli: Guida Editori, 183-203.
- Kullmann, W. (1989), *La concezione dell'uomo nella “Politica” di Aristotele*, in Berti, E. e Napolitano Valditara, L. M. (a cura di), *Etica, Politica, Retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, L'Aquila-Roma: Japadre, 39-55.
- Kullmann, W. (1992), *Il pensiero politico di Aristotele*, Milano: Guerini e Associati.
- Lanza, D. (a cura di) (1971), *Aristotele. Riproduzione degli animali*, in Lanza, D. e Vegetti, M. (a cura di) *Aristotele. Opere biologiche*, Torino: UTET, 775-1042
- Loroux, N. (1997), *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris: Payot.

- Mulgan, R. G. (1974), *Aristotle's Doctrine That Man Is a Political Animal*, «Hermes», 102: 438-445.
- Natali, C. (a cura di) (2001), *Aristotele. Etica Nicomachea*, Roma-Bari: Laterza.
- Paduano, G. (a cura di) (2016), *Eschilo. Le supplici*, Pisa: ETS.
- Redard, G. (1953), *Recherches sur χρή, χρῆσθαι*. Étude sémantique, Paris: Champion.
- Rini, E. (2015), *Il nostro metodo consueto. Parte e tutto in Aristotele: dal continuo alle forme degli animali*, Milano: Vita e Pensiero.
- Vegetti, M. (1971), *Aristotele. Ricerche sugli animali*, in Lanza, D. e Vegetti, M. (a cura di) *Aristotele. Opere biologiche*, cit., 129-482.
- Zadro, A. (a cura di) (1974), *Aristotele. I Topici*, Napoli: Loffredo.