

## Beni comuni e uso delle cose

Ernesto Calogero Sferrazza Papa

### Introduzione

Michel Foucault, nel suo corso del 1978-1979 sulla *Naissance de la biopolitique*, riassume le istanze fondamentali del liberalismo nella domanda: «qual è il valore di utilità del governo, e di tutte le azioni del governo, in una società in cui è lo scambio a determinare il vero valore delle cose?»<sup>1</sup>. Secondo la celebre tesi di Foucault l'arte moderna di governare nasce nel momento in cui si afferma, all'interno del discorso sulle tecniche di governo, una nuova razionalità, che consiste nel valutare le modalità di gestione del rapporto governanti-governati riferendosi unicamente alla prassi di governo. È all'interno di questo ambito che rientrano le famose analisi foucaultiane sulla ragion di stato e sulla *Polizeiwissenschaft*, interpretate come le tappe fondamentali che portano dalla pastorale cristiana alla moderna teoria di governo. In questo senso, l'apparato statale non può essere considerato come monolitico e intoccabile, bensì come una "pratica" che rimanda necessariamente «all'insieme delle pratiche che lo hanno fatto divenire effettivamente una maniera di governare, una maniera di fare». Il passaggio biopolitico decisivo avviene con l'introduzione di un approccio economico neoliberale, ovvero con la creazione di un discorso, di una narrazione di senso, che correla mediante metodi di analisi economici razionali le vite degli individui e i processi di soggettivazione che investono gli stessi. Un discorso, quello neoliberale, la cui legittimità, specie dinanzi alla crisi economica che pare segnare in maniera permanente il passaggio fra i due millenni, deve essere dimostrata e non assunta come una sorta di dogmatica. Specialmente se pensiamo, come fanno ad esempio Latouche<sup>2</sup> e Fourquet, al discorso economico come ad un *discorso*, ovvero come alla «fabbricazione dei propri oggetti», fabbricazione che comporta sempre il

<sup>1</sup> M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, tr. it. di M Bertani e V. Zini, Fetrinelli, Milano 2012, p. 53.

<sup>2</sup> Cfr. S. Latouche, *L'invenzione dell'economia*, tr. it. di F. Grillenzoni, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

rischio di «finire per credere all'esistenza esterna degli esseri fantastici che ha essa stessa generato»<sup>3</sup>.

Come ha mostrato in un recente testo Giovanni Leghissa, in un'ottica neoliberale le condotte individuali «possono acquisire senso, visibilità, plausibilità, possono venir narrate e condivise, solo se sottoposte a una griglia di intelligibilità che rimanda alla razionalità economica»<sup>4</sup>. Il paradigma della discorsività economica diventa, dunque, il modello di veridizione entro il quale verificare della liceità, della giustezza, della correttezza di un determinato comportamento. È in questo senso che ci sembra legittimo affermare che la prestazione moderna della biopolitica consista nell'essere diventata a tutti gli effetti una bioeconomia, ovvero un sistema di poteri, di norme, di atti, ma soprattutto di discorsi, che catturano la vita dell'individuo, il suo corpo biologico, all'interno di dinamiche unicamente economiche. I sistemi di cattura dei corpi, gli apparati di inclusione delle “nude vite” all'interno di ordinamenti politici-giuridici-economici, nell'età neoliberale sono rappresentanti in maniera equivocabile da entità che fanno riferimento alle logiche economiche (il sistema debito-credito, la finanza, le compagnie assicurative, i prestiti ad onore, ecc.), giacché è la stessa età neoliberale ad autorappresentarsi come l'insieme di questi metodi e di queste pratiche. Ciò che si propone il seguente saggio è la proposta, a partire da alcune riflessioni portate avanti da Giorgio Agamben sulla scia dell'insegnamento foucaultiano, di un rifiuto dell'attuale trionfo dell'economico e della riduzione dell'uomo a *homo economicus* in favore di un differente concetto di vita e di uso dei corpi. Dopo aver ricostruito la posizione agambeniana proporremo di inserire, all'interno del quadro teorico che tratteremo, il dibattito sui beni comuni come possibile forma di controcondotta e di resistenza dell'individuo, e del sistema politico *tout court*, alla logica della razionalità economica neoliberale.

### 1. Dalla bio-politica alla bio-economia

Michel Foucault ne *La volonté de savoir*, il primo volume della trilogia *Histoire de la sexualité*, identificava il potere sovrano come «diritto di prendere»<sup>5</sup>, ovvero come la capacità del potere di catturare le cose e i corpi sino all'estrema *ratio* di questa prassi: il diritto di vita o di morte, «il diritto di *far morire* o di *lasciar vivere*»<sup>6</sup>. La macchina occidentale ha, a partire dall'età classica, spostato i dispositivi del potere dal diritto di dare la morte a quello di gestire la vita. Questo decisivo spostamento avviene su due binari: da un lato vi è una «anatomia-politica del corpo umano»<sup>7</sup>, l'integrazione dei corpi umani all'interno di sistemi di controllo che ne indirizzano e ne modulano la

<sup>3</sup> F. Fourquet, *Richesse et puissance. Une généalogie de la valeur*, La Découverte, Paris 2002, p. 284 (legg. mod.).

<sup>4</sup> G. Leghissa, *Neoliberalismo. Un'introduzione critica*, Mimesis, Milano-Udine 2012, p. 59.

<sup>5</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere*, tr. it. di P. Paquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1978, p. 120.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 123.

docilità, che li riconducano ad una razionalità economica e ne catturino le potenzialità; dall'altro lato si sviluppa una «bio-politica della popolazione»<sup>8</sup>, un controllo e una regolazione del corpo-specie atto a gestire la popolazione, il corpo politico nel suo insieme (salute pubblica, demografia, teoria della razza). In questo senso con bio-politica si può indicare tutto ciò che «fa entrare la vita ed i suoi meccanismi nel campo dei calcoli espliciti e fa del potere-sapere un agente di trasformazione della vita umana»<sup>9</sup>. Sulla scia del pensiero foucaultiano si sviluppa la riflessione di Giorgio Agamben.

Ogni autore ha un testo che introduce alla propria opera. Esso è, solitamente, l'apripista del proprio percorso teorico, il testo che getta le basi dell'opera che verrà, opera che andrà dunque letta utilizzando le lenti focali costituite dal testo che ne ha dato il via. Questo testo che potremmo definire “programmatico” è, per Giorgio Agamben, sicuramente *Homo sacer, Il potere sovrano e la nuda vita. La tesi agambeniana* è che il nucleo originario del potere sovrano coincide con «l'implicazione della nuda vita nella sfera politica»<sup>10</sup>. Il potere sovrano per funzionare ha bisogno di produrre un corpo bio-politico, ovvero un corpo reso docile dai dispositivi di controllo: le tecniche politiche da un lato e le tecnologie del sé dall'altro, secondo l'insegnamento di Foucault. La politica è, in questo senso, ciò che sorge mediante la scissione fra *bíos* e *zōé*, ovvero fra la forma di vita di un individuo e il semplice vivere biologico, la nuda vita, e la loro con-fusione nello stato di eccezione, condizione che diviene la cifra e il luogo nel quale misurarsi con il dispositivo del potere sovrano. Quale figura può essere assunta come paradigma di questa condizione originaria? *L'homo sacer*, ovvero quella vita nella quale si congiungono «l'impunità dell'uccisione e l'esclusione dal sacrificio»<sup>11</sup>, vita che appartiene a tutti gli uomini soggetti all'azione del potere sovrano. Il potere è, in questo senso, quell'insieme di tecniche, di modelli giuridici, di forme di controllo economico, che trasformano gli individui in *homines sacri*. Alcune tappe segnano questo movimento di progressiva «politicizzazione della vita»<sup>12</sup>: l'*Habeas corpus* del 1679, la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* del 1789, fino a giungere allo Stato totalitario e all'esperimento nazista. Proprio l'introduzione da parte del programma nazista nella storia della politica di un nuovo elemento, il campo come spazio di eccezione permanente, ovvero «un pezzo di territorio che viene posto fuori dell'ordinamento giuridico normale [...] la struttura in cui lo stato di eccezione, sulla cui possibile decisione si fonda il potere sovrano, viene realizzato stabilmente»<sup>13</sup> segna il punto di non ritorno dell'inclusione della nuda vita all'interno di logiche politiche, giuridiche, economiche. La stessa crisi economica che viviamo

---

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> Ivi, p. 126.

<sup>10</sup> G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005, p. 9.

<sup>11</sup> Ivi, p. 90.

<sup>12</sup> L'espressione è utilizzata per la prima volta da Löwith nella sua critica al decisionismo di Schmitt. Cfr. K. Löwith, *Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt*, in Id. *Marx, Weber, Schmitt*, tr. it. di A.M. Pozzan, Laterza, Roma-Bari 1994.

<sup>13</sup> G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 190.

da diversi anni, crisi che viene oramai presentata come una condizione stabile e permanente, deriva dall'assunzione del campo come paradigma della modernità. Affermare che la modernità è rappresentata dalla figura del campo significa constatare come lo stato di eccezione, di crisi, catturi la vita biologica dell'individuo, il nudo fatto di esistere. La crisi economica funziona precisamente in questo modo: a fronte di una emergenza che è oramai la normalità, vengono richiesti agli individui, ai governi, alle popolazioni enormi sacrifici. Quando Mario Monti, l'ex Presidente del Consiglio italiano, vara una manovra finanziaria che, per utilizzare le sue stesse parole, comporta lacrime e sangue, inconsapevolmente assume una prospettiva biopolitica e bioeconomica: le lacrime e il sangue, l'inclusione, per quanto metaforica, della sfera emozionale e della sfera biologica all'interno di una manovra economica, non sono altro che il coinvolgimento effettivo della nuda vita nella sfera dell'economico. Il potere sovrano ha, insomma, oramai mutato faccia: non risiede più nel rigido codice di diritto romano, non si mostra più nella magnificenza del doppio funerale del sovrano medievale, non è più incarnato dal Leviatano, il mostro mitologico che trova con Hobbes una teorizzazione paradigmatica per la modernità. La logica della sovranità appartiene, oramai, a metafisici mercati finanziari, ad assetti uffici nei quali vengono prese decisioni sulle politiche dei mercati europei; essa si nasconde nel brulicare frenetico delle Borse, nei fantasmagorici schermi, colorati e cangianti, che definiscono in termini economici la vita o la morte di una nazione; è, in maniera ancora più subdola, celata nel sistema debito-credito, nella logica economica che vuole ridurre qualsiasi esperienza umana in termini di costi e vantaggi, nelle assicurazioni sanitarie che, spesso, sono la variabile fra un corpo che merita di essere curato e uno che bisogna, perché i fondi nazionali non permettono una riforma sanitaria, a malincuore lasciar morire. Questo meccanismo di cattura della nuda vita dipende, tuttavia, appunto da quale concetto di vita adoperiamo. Se una via d'uscita da questa logica economica è possibile, allora essa comporterà una ridefinizione della vita, un venir meno di quella distinzione fra vita e forma di vita che segna e permette l'applicarsi della logica della sovranità. E Agamben ritrova un simile tentativo in un'esperienza temporalmente lontana ma che, come mostreremo, rappresenta un'istanza di emancipazione economica che ancora può parlarci e mostrarci che la via che l'Occidente ha intrapreso non è a senso unico: l'esperienza francescana.

## 2. *Forma-di-vita e uso delle cose*

Una delle tappe decisive all'interno del percorso di Agamben di *Homo sacer* è la pubblicazione, nel 2007, della seconda parte della seconda sezione del piano dell'opera: *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. In questo testo Agamben, partendo dalla considerazione che la società occidentale si assesti a partire da un doppio paradigma, teologico-politico e teologico-economico, ricostruisce la genealogia del paradigma della teologia economica, ovvero quel

paradigma che sostituisce all'idea della correlazione fra trascendenza divina e potere sovrano «l'idea di un' *oikonomia*, concepita come un ordine immanente – domestico e non politico in senso stretto – tanto della vita divina che di quella umana»<sup>14</sup>. Secondo la tesi agambeniana, radicale e senza dubbio discutibile, da questo paradigma deriverebbe «l'attuale trionfo dell'economia e del governo su ogni altro aspetto della vita sociale»<sup>15</sup>. Questa onnicomprensività dell'economico trova, nuovamente, il proprio terreno di incubazione nella disarticolazione operosa di *bíos* e *zōé*: il compito della filosofia è riuscire a pensare la *vita*, intesa nella doppia accezione greca, fuori dall'economico, dal politico, dal giuridico. Per riassumere, bisognerebbe immaginare una vita che non riceva la propria forma dai dispositivi (il dispositivo del diritto, il dispositivo dell'economia, ma anche il dispositivo della medicina come ha spiegato Foucault in *Nascita della clinica*) che ne catturano il corpo, ma che sia in grado di dare a se stessa la propria forma: una vita che sia forma-di-vita. Che il problema di “pensare la vita” sia al centro della riflessione di Agamben emerge con chiarezza da una rapida scorsa ai suoi testi fondamentali. Nel primo volume di *Homo sacer* Agamben, rifacendosi al concetto di «nuda vita»<sup>16</sup> descritto da Benjamin nel saggio *Per la critica della violenza*, parlava della sovranità come di quel dispositivo in grado di catturare la nuda vita del vivente. Il concetto di forma-di-vita, ripreso in numerosi luoghi da Agamben ma che sta divenendo sempre più la componente predominante della sua produzione, viene introdotto proprio al fine di neutralizzare la potenzialità dell'autorità e del potere sovrano. La forma-di-vita è, come Agamben si esprime in un breve scritto del 1996, «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»<sup>17</sup>. La forma-di-vita è il tentativo di scoprire una vita in grado di disarticolare i dispositivi del potere che intendono catturarne la nudità: la forma-di-vita, in questo senso, non è altro che il rifiuto degli apparati di cattura dei corpi come paradigma politico. Questo tentativo di elaborare una forma-di-vita come forma di resistenza segna, come vedremo, l'esperienza monastica e francescana.

Tra la fine del III e gli inizi del IV secolo un fenomeno religioso rivoluzionario interessa il mondo cristiano: il monachesimo. Il riaffermarsi dei principi evangelici e spirituali, all'indomani della libertà religiosa concessa da Costantino nel 313 ai cristiani, comportò lo sviluppo di un'esperienza di vita religiosa che ancora oggi, in forma quantomeno di eco, interessa la società occidentale. A questo fenomeno Agamben dedica la prima parte della quarta sezione di *Homo sacer. Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*. Come nota Agamben, l'introduzione del monachesimo venne accompagnata, cosa alquanto inedita, dalla nascita di un nuovo genere letterario: la regola. Viene alla luce un nuovo modo di

<sup>14</sup> G. Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, p. 13.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in Id., *Angelus novus*, a cura di F. Desideri, Einaudi, Torino 2010, p. 26.

<sup>17</sup> Id., *Mezzogiorno senza fine*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, p. 13.

concepire la vita, affiancato da nuovi orizzonti di discorso e nuove pratiche testuali. Sottolineare questo aspetto è decisivo in quanto la regola, mediante la particolare forma con la quale è descritta, determina il passaggio dalla vita alla vita/forma-di-vita. In che senso avviene questo passaggio, a detta di Agamben, nella vita monastica? «Tutta la vita del monaco – scrive – è modellata secondo un’implacabile e incessante articolazione temporale»<sup>18</sup>. La vita dei monaci dunque, giacché dopo un’iniziale avventura desertica il monachesimo si stabilizza come vita comune (Girolamo parlerà dei cenobiti come di coloro che «*in commune viventes*»<sup>19</sup>), è quella vita che è radicalmente segnata dalla regola, vita integralmente codificata, perfettamente scandita. Questa particolare condizione è nominata dal sintagma *regula vitae* (*Regola dei quattro padri*). L’impossibilità nel distinguere la funzione oggettiva o soggettiva del genitivo in questione suggerisce che il movimento del sintagma non vada né dalla regola alla vita, né dalla vita alla regola, bensì segni una condizione per la quale «la regola non si applica alla vita, ma la produce e, insieme, si produce in essa»<sup>20</sup>. Vita e regola entrano, in questo modo, in una soglia di indifferenza nella quale non solo continuamente trapassano l’una nell’altra, motivo per cui non è possibile affermare che un monaco stia vivendo in quanto monaco a dispetto della regola, bensì più radicalmente non sono distinguibili in quanto si fondano su un terzo che ne rappresenta la condizione di possibilità. Vedremo più avanti il “nome” di questo terzo.

A cavallo fra l’XI e il XII secolo si sviluppano in Europa, in particolare in Francia e in Italia, movimenti religiosi che fanno proprio, riadattandolo alle nuove condizioni sociali, economiche e politiche del tempo, lo stile di vita dei primi compilatori di regole<sup>21</sup>. Quale elemento, per il nostro tema, è davvero fondamentale in questi nuovi movimenti religiosi? La rivendicazione della povertà come stile di vita. La povertà praticata da questi movimenti non è tanto una tappa (come vorrebbe ad esempio san Tommaso) verso la perfezione evangelica, quanto piuttosto un’autentica forma di vita alla quale l’individuo deve conformarsi. Proprio questa rivendicazione costò ai movimenti francescani le inimicizie della Chiesa che, con la bolla *Ad conditorem canonum* redatta da Giovanni XXII, ne mise in crisi l’assetto istituzionale e tentò di minarne le fondamenta filosofiche. Cosa vi è di scandaloso nell’*altissima paupertas* praticata dai francescani? A cosa conduce e cosa permette la vita *secundum formam* dei fratelli francescani? La regola francescana non consiste, evidentemente, nell’«applicare una forma alla vita»<sup>22</sup>, ma parla di una vita che coincide con la sua stessa forma, una vita che è una forma-di-vita. Da un punto di vista giuridico la forma-di-vita si può realizzare solamente attraverso l’*abdicatione omnis*

<sup>18</sup> G. Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Neri Pozza, Vicenza 2011, p. 33.

<sup>19</sup> Citato in *ivi*, p. 21.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 89.

<sup>21</sup> Cfr. F. Lazzari, *Monachesimo e valori umano tra XI e XII secolo*, Ricciardi, Napoli 1969; si veda inoltre l’importante volume *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122): atti della quarta settimana internazionale di studio*, Mendola, Vita e Pensiero, Milano 1971.

<sup>22</sup> G. Agamben, *Altissima povertà*, *cit.*, p. 124.

*iuris*, ovvero la rinuncia a qualunque forma di diritto. L'unica prassi che può essere mantenuta, in quanto ne va della stessa sopravvivenza dell'individuo, è l'uso delle cose. L'uso si contrappone con una radicalità inaudita alla proprietà in quanto non rappresenta un diverso modo di possedere, bensì è la teorizzazione di un rapporto con il mondo che prescinde dal paradigma dell'appropriazione. Ciò a cui tende il francescanesimo è un'esistenza fuori dal diritto, ovvero un'esistenza per la quale il corpo dell'individuo non possa essere mai catturato dal dispositivo giuridico, un corpo in-disponibile. Per far ciò è necessario, come abbiamo ripetuto più volte, che la vita venga in-formata dalla vita stessa, non permetta cioè a dispositivi esterni di poterne catturare la nudità. Non esiste, per i francescani, una forma di vita economica né una forma di vita giuridica: esiste semplicemente una forma-di-vita che rende impossibile l'appropriazione ma solo l'uso. Il terzo che non eravamo in grado di nominare in precedenza è, dunque, l'uso: la soglia nella quale vita e forma si confondono è precisamente l'uso delle cose. In questo senso l'*usus pauper*, l'*usus facti*, il *simplex usus*, non sono altro che sintagmi che descrivono il rapporto di non appropriazione che l'individuo deve avere con il mondo. Ciò che i francescani non furono in grado di concepire (è questo, secondo Agamben, il motivo del fallimento del loro tentativo) è come sia possibile che l'uso, «una relazione al mondo in quanto inappropriabile»<sup>23</sup>, si possa tradurre in una forma-di-vita. In altre parole: quale ontologia l'uso comporta? I francescani non erano stati in grado di fornire un'ontologia dell'uso, limitandosi a definirlo e a caratterizzarlo in contrapposizione al diritto e alla proprietà. Ciò che la filosofia deve fare è riaccostarsi al discorso francescano al fine di indagarne in maniera più approfondita i dispositivi concettuali che lo determinano.

Fin qui Agamben. Ora, prima di proporre alcuni spunti di riflessione che legano le considerazioni agambeniane sul concetto di uso alla condizione economica contemporanea, è doveroso sottolineare alcune problematiche che appartengono alla prospettiva teorica testé presentata. Premettendo che questi punti, a nostro parere, non inficiano in maniera decisiva la nozione centrale con la quale vogliamo confrontarci, ovvero il concetto di uso, ci sembra quantomeno utile notare come la ricostruzione agambeniana sia viziata da alcuni pregiudizi storici. A fronte della bontà e della originalità della ricostruzione filologica e concettuale, da un punto di vista storico Agamben commette infatti alcune inesattezze. In primo luogo è da evidenziare una certa omogeneità nella considerazione delle regole monastiche, omogeneità per la quale non si riescono a cogliere le differenze fra le regole del IV secolo e quelle, ad esempio, del XII secolo<sup>24</sup>. Questo trattamento per così dire

---

<sup>23</sup> Ivi, pp. 177-178.

<sup>24</sup> Il problema della differenza fra le prime regole e le regole dei secoli XI e XII è stato trattato in importanti contributi di carattere storico: cfr. C.B. Bouchard, *Holy entrepreneurs: Cistercians, knights, and economic Exchange in twelfth century Burgundy*, Cornell University Press, Ithaca 1991; G. Cantarella, *I monaci di Cluny*, Einaudi, Torino 1993; G. Constable, *The reformation of the twelfth century*, Cambridge University Press, Cambridge 1998. Ciò che emerge da questi testi è il sinolo fra l'evoluzione storica dei vari movimenti religiosi e il mutamento teorico delle regole che, a partire dai processi politici

univoco del concetto di regola trova, tuttavia, una giustificazione nel momento in cui la regola, intesa come testo che indirizza la vita a tal punto da confondersi con essa, è soggetta non tanto ad una riflessione di carattere storico bensì ad una di carattere filosofico e concettuale. In secondo luogo Agamben connota di una valenza probabilmente eccessiva le considerazioni svolte da Giovanni XXII nella bolla *Ad conditorem canonum*. Questo momento critico della storia del francescanesimo non andrebbe letto, a nostro parere, come un momento di scontro fra la Chiesa e il movimento francescano. La contingenza storica della critica di Giovanni XXII invoglierebbe a leggere la sua presa di posizione come un momento di scontro fra la Chiesa alle soglie del XIV secolo e i rivoluzionari francescani, e dunque ad isolare in quegli anni la visione negativa che la chiesa ebbe dei francescani. A riprova di ciò basti pensare alla rinascita monastica ottocentesca ad opera dell'abate francese Prosper Guéranger con il monastero di Solesmes e al corrispondente tedesco dell'abbazia di Beuron, promossa dai fratelli Mauro e Placido Wolter. Tuttavia, a difesa della radicalità della posizione di Agamben si potrebbe argomentare discutendo (operazione che lo stesso Agamben compie) la critica di Giovanni XXII da un punto di vista filosofico. E, in effetti, tutta la bolla papale ruota intorno ad un problema di natura squisitamente ontologica, ovvero l'identificazione di un campo di oggetti, gli oggetti consumabili, nei quali proprietà e uso sono inseparabili, distruggendo in questo modo le fondamenta teoriche e filosofiche del francescanesimo. La critica più forte che si possa muovere al testo agambeniano riguarda, a nostro parere, il concetto di *abdicatione omnis iuris* e dunque parallelamente, riferendoci al paradigma economico, la corrispondente tesi sulla fuoriuscita dall'economico. È vero che, come sottolinea ad esempio Ugo di Digne nella *Expositio Hugonis super regulam fratrum minorum*<sup>25</sup>, i frati minori tecnicamente, rinunciando al diritto di proprietà, vanno considerati *alieni iuris*. Non è vero tuttavia che questo rapporto con il mondo vada inteso nel senso di una completa fuoriuscita dallo spazio del diritto, ed è forse questo il vero limite invalicabile del monachesimo del XIII secolo che Agamben non riconosce appieno. Alla radicalità del pensiero monastico non si accompagna, difatti, una prassi di non cattura dei corpi all'interno della sfera del diritto, per rimanere all'interno del "lessico agambeniano". Sono stati Clément Lenoble e Valentina Toneatto, in una recente recensione al testo di Agamben, ad evidenziare questo aspetto:

Nonostante la definizione di Agamben del rapporto tra regola e vita sia interessante e stimolante, non è tuttavia sicuro che la vita dei monaci medievali permetta realmente di

---

innescati in Occidente dalla riforma del XI secolo, vennero elaborate in maniera sempre più funzionale agli apparati produttivi che stavano sorgendo nell'economia occidentale: su questo tema si veda il bel volume di G. Todeschini, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Il Mulino, Bologna 2004.

<sup>25</sup> Cfr. A. Sisto, *Figure del primo francescanesimo in Provenza. Ugo e Douceline di Digne*, Olschki, Firenze 1971.

immaginare una vita e un uso di sé e del mondo emancipati dall'azione del diritto e delle istituzioni<sup>26</sup>.

Non solo le organizzazioni monastiche spesso sono in rapporti frequenti con la comunità civica e con i dirigenti locali, ma ancora più radicalmente il monachesimo crea figure autoritarie, come nel caso dell'abate, che non permettono di interpretare questi movimenti mediante la chiave di lettura dell'uscita dal diritto. Studi recenti hanno, inoltre, dimostrato come la stessa prospettiva economica dei francescani sia perfettamente integrata nell'ambiente socio-economico dell'epoca<sup>27</sup>. Anzi, proprio nel francescanesimo possiamo rinvenire modelli economici tuttora presenti nell'economia contemporanea, contro il luogo comune e il pregiudizio storico del cristianesimo francescano come luogo immune dalla dimensione economica e monetaria.

### 3. *Le cose di nessuno*

Al netto delle critiche che da un punto di vista storico il testo di Agamben evidentemente solleva, da un punto di vista filosofico esso ci fornisce un importante dispositivo concettuale: l'uso. Nell'ultima parte del saggio mostreremo come il concetto di uso rappresenti il ponte fra la riflessione francescana (monastica in generale) e l'attuale dibattito intorno ai beni comuni come possibile forma economica di resistenza alla condizione bio-economica di cattura dei corpi e del mondo all'interno di prassi puramente economiche.

Una esplicita teoria dell'uso delle cose vede la luce per la prima volta con il trattato aristotelico sulla *Politica*. Dopo aver distinto fra amministrazione familiare e crematistica, Aristotele propone una fenomenologia dell'uso delle cose:

Ogni oggetto di proprietà ha due usi: tutt'e due appartengono all'oggetto per sé, ma non allo stesso modo per sé: l'uno è proprio, l'altro non è proprio dell'oggetto: ad es. la scarpa può usarsi come calzatura e come mezzo di scambio. Entrambi sono modi di usare la scarpa: così chi baratta un paio di scarpe con chi ne ha bisogno in cambio di denaro o di cibo, usa la scarpa in quanto scarpa, ma non secondo l'uso proprio, perché la scarpa non è fatta per lo scambio (*Politica*, I A, 9, 1257 a).

Dunque, secondo Aristotele, un oggetto può essere utilizzato per ciò che è in sé (ad esempio: l'acqua può essere bevuta, la terra può essere coltivata, così come la scarpa può essere indossata) oppure non per ciò che è in sé (l'acqua può essere venduta, una scarpa utilizzata come merce di scambio, i terreni possono diventare oggetto di

<sup>26</sup> C. Lenoble, V. Toneatto, *La pauvreté comme acte de résistance?*, in <http://www.laviedesidees.fr/La-pauvrete-comme-acte-de.html>.

<sup>27</sup> Cfr. P. Spufford, *Power and Profit: the Merchant in Medieval Europe*, Thames & Hudson, London 2002 e G. Todeschini, *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologna 2002. In controtendenza rispetto a questi testi si veda di G. Penco, *Il monachesimo*, Mondadori, Milano 2000.

contrattazione in risoluzioni belliche). Secondo Aristotele da un punto di vista naturale un uso legittimo è da assegnare solo alla prima forma di uso delle cose, giacché la seconda forma è finalizzata solamente ad un accrescimento delle ricchezze e non all'utilizzo proprio dell'oggetto. Vi sono, dunque, un uso primario e un uso secondario delle cose, ma solamente all'uso primario, essendo esso un uso proprio, non viene aggiunto un valore fittizio mediante la logica economica dello scambio. L'altissima povertà francescana, con il suo uso del mondo, conserva in sé questo originario significato, con una fondamentale differenza: mentre *l'altissima paupertas* francescana presuppone una inappropriabilità del mondo, la teoria aristotelica è pienamente inserita in una prospettiva proprietaria. La differenza è fondamentale in quanto per i teorici francescani l'*usus pauper* delle cose coincide con l'utilizzo senza appropriazione delle stesse. Ecco dunque che una prospettiva di *usus pauper*, di *usus facti*, ovvero di semplice utilizzo del mondo, rigetta l'idea della possibilità di appropriazione del mondo. Il mondo, per poter essere usato, non può essere proprietà di nessuno: se vi fosse un proprietario, allora l'uso del mondo risulterebbe alieno per chi non fosse in possesso del bene da utilizzare. Balena, improvvisamente, l'idea dell'esistenza di beni che appartengono a tutti in quanto non possono appartenere a nessuno, e per questo motivo sono soggetti ad un uso comune: queste cose possiamo definirle beni comuni.

Un bel testo del sociologo Franco Cassano fornisce, a partire dal titolo, la cifra del discorso intorno ai beni comuni: *Homo civicus: la ragionevole follia dei beni comuni*<sup>28</sup>. Il sintagma “ragionevole follia” tenta di nominare un differente tipo di razionalità, una razionalità che è disposta a rinunciare al paradigma economico dello stato proprietario e, proprio per questo motivo, «capace di incarnare i profondi cambiamenti profondi che stiamo vivendo e che investono la dimensione sociale, economica, culturale, politica»<sup>29</sup>. Il tema dei beni comuni è da sempre uno dei problemi con i quali la politica ha dovuto confrontarsi. Esso chiama in gioco un certo modo di vivere la politica, di intendere la cosa pubblica, di pensare la tutela del privato: in parole povere, i beni comuni chiamano l'individuo ad una riflessione sull'uomo e sulla sua posizione nella società e, più radicalmente, sul ruolo stesso della società. Gli stessi padri nobili dell'economia si sono confrontati con il tema dei beni comuni: Adam Smith nelle *Lectures on Jurisprudence* parla esplicitamente di «alcune cose che per spirito di equità debbono continuare a restare comuni»<sup>30</sup>, a

<sup>28</sup> F. Cassano, *Homo civicus: la ragionevole follia dei beni comuni*, Dedalo, Bari 2004. Una bibliografia, senza dubbio parziale, delle più recenti riflessioni sul tema dei beni comuni potrebbe includere L. Lessig, *The future of ideas: the fate of the commons in a connected world*, Random House, New York 2001; E. Ostrom, *Governare i beni collettivi* (1990), tr. it. di G. Vetrutto e F. Velo, Marsilio, Venezia 2006; J. Boyle, *The public domain: enclosing the commons of the mind*, Yale University Press, New Haven 2008; U. Mattei, *Beni comuni: un manifesto*, Laterza, Roma-Bari 2011; L. Pennacchi, *Filosofia dei beni comuni: crisi e primato della sfera pubblica*, Donzelli, Roma 2012; A. Lucarelli, *La democrazia dei beni comuni: nuove frontiere del diritto pubblico*, Laterza, Roma-Bari 2013; S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Roma-Bari 2013; E. Vitali, *Contro i beni comuni: una critica illuminista*, Laterza, Roma-Bari 2013.

<sup>29</sup> S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, cit., p. 107.

<sup>30</sup> A. Smith, *Lezioni di Glasgow*, a c. di E. Pesciarelli, Giuffrè, Milano 1989, p. 24.

fronte dello spirito del tempo che vorrebbe tutto il mondo ricondotto all'interno della logica del dominio proprietario. Il tema dei beni comuni deve la propria riscossa contemporanea all'economista statunitense Elinor Ostrom e ai suoi lavori sul problema della *governance*, ovvero l'insieme delle regole e dei modi di gestione di una società. Premio Nobel per l'economia nel 2009, la Ostrom ha illustrato nella sua opera più famosa, *Governing the Commons: The Evolutions of Institutions for Collective Actions*, le proprie critiche all'impostazione data al problema da Hardin, rifiutando modelli classici come quelli del "dilemma del prigioniero" e dei *free rides*. In linea generale, il lavoro della Ostrom è volto a studiare «il modo in cui un gruppo di soggetti economici che si trovano in una situazione di interdipendenza possono auto-organizzarsi per ottenere vantaggi collettivi permanenti», giungendo alla conclusione che solamente l'analisi empirica dei vari casi e non la fissa rigidità normativa può condurre ad un utilizzo funzionale dei beni collettivi, superando in tale modo la dicotomia Stato/Mercato a favore di una serie di regole generali che vanno dalla definizione dei limiti fisici della risorsa in questione al controllo dell'utilizzo fattone dagli appropriatori, dal disciplinamento del controllo della risorsa all'organizzazione su più livelli della gestione del bene collettivo. Il riconoscimento internazionale del lavoro della Ostrom è sintomatico di una certa insofferenza proprio da parte del mondo economico per l'impostazione neoliberista e prettamente proprietaria assunta dal sistema economico contemporaneo. In Italia tale insofferenza è stata accompagnata da un fiorire di lavori interdisciplinari sul problema del bene comune. Alcuni esempi: Ugo Mattei, politicamente attivo sin dal 2009 sulla questione del referendum per l'acqua bene comune, pubblica nel 2012 un fortunato testo dall'esemplare titolo *Beni comuni, Un manifesto*; Laura Pennacchi traccia nello stesso anno un profilo teorico e filosofico del problema dei beni comuni rispetto alla crisi della sfera pubblica in *Filosofia dei beni comuni*; Stefano Rodotà dedica una consistente parte del suo volume *Il diritto di avere diritti* al problema dei beni comuni. Proprio con Rodotà, a nostro parere, la rivendicazione dei beni comuni assume il valore paradigmatico di rottura radicale con un'impostazione economica e sociale avvertita come socialmente ingiusta. Già negli anni Ottanta in *Il terribile diritto*<sup>31</sup> Rodotà esprimeva coraggiosamente la tesi di un retroterra non proprietario sul quale far convergere le istanze di garanzia del soddisfacimento dei bisogni primari degli individui. Ora, in maniera ancora più radicale, Rodotà sostiene la tesi secondo la quale «l'astrazione proprietaria si scioglie nella concretezza dei bisogni, ai quali viene data evidenza collegando i diritti fondamentali ai beni indispensabili per la loro soddisfazione»<sup>32</sup>. Per tracciare la via dei beni comuni è, dunque, necessario rompere lo schema dualistico proprietà pubblica/proprietà privata, a favore di un "terzo" che è appunto l'uso del mondo. La domanda decisiva che Kant formula nei *Principi metafisici della dottrina del diritto*,

<sup>31</sup> S. Rodotà, *Il terribile diritto. Studi sulla proprietà privata e i beni comuni* (1981), Il Mulino, Bologna 1990.

<sup>32</sup> Id., *Il diritto di avere diritti*, cit., p. 109.

«come è possibile un diritto su una cosa?»<sup>33</sup>, trova una risposta convincente all'interno del paradigma economico di una teoria dei beni comuni ma solo nel momento in cui, in maniera certo radicale, intendiamo “comune” non nel senso di “pubblico”, ma nel senso di “di nessuno”. L'unico diritto che, in questo senso, si potrebbe legittimamente professare è quello dell'uso comune della cosa. In linea generale si può affermare che in un'economia dei beni comuni i processi di soggettivazione che investono l'individuo, ovvero il costituirsi del soggetto in quanto tale all'interno di pratiche economiche, si sottraggono alle logiche economiche dello schema proprietario. In particolare all'individuo viene garantita la possibilità di divenire-soggetto attraverso il libero accesso ai beni necessari per la sopravvivenza, ai beni necessari per la formazione culturale, ai beni necessari per la creazione di legami sociali. Tutte queste categorie di beni, che si sottraggono al libera mercato in quanto interessano zone di senso indispensabili per l'autocostituzione dell'individuo, possono essere a nostro parere sussunte sotto la macrocategoria di beni comuni. Ecco che, in questo modo, la nuda vita di cui parla Agamben in *Homo sacer*, esemplificata perfettamente dalle lacrime e dal sangue richiesti da Mario Monti, diviene un terreno intoccabile, venendo sottratta a quel meccanismo di cattura dei corpi che definisce la condizione bio-economica della modernità. Dunque il filo rosso, inavvertito, che lega la prospettiva francescana accolta da Agamben con una teoria radicale dei beni comuni (nella quale, ripetiamolo, comune equivale a “di nessuno”) è l'apparato concettuale dell'uso. La silenziosa resistenza del dispositivo della povertà francescana, l'uso comune delle cose, rappresenta una delle possibili alternative alla condizione neoliberale dominante.

Già nella Roma arcaica l'idea di una *res* che fosse al contempo *communis* è ben presente. Basti pensare all'*ager compascuus*, terreno coltivabile da tutti i Quiriti e, dunque, effettivamente *extra commercium*. In particolare all'interno della *res publicae* vanno distinte, secondo il diritto romano nella formalizzazione delle *Institutiones* di Gaio, le *res in commercio* dalle *res extra commercium*. Quello che il diritto romano non riesce a pensare, complice anche il carattere bellico delle prime popolazioni romane, è una classe di oggetti che non sia passibile di appropriazione, nemmeno pubblica. È vero che la *res in publico usu*, concetto elaborato dai giuristi latini intorno al V secolo a.C., confina concettualmente con il moderno uso del sintagma “beni comuni”. Tuttavia questa definizione non è immune da quel paradosso oggetto di un famoso saggio di Garrett Hardin, *The tragedy of the Commons*, apparso su *Science* nel dicembre del 1968. La soluzione che proponeva Hardin, ovvero la statalizzazione o la privatizzazione del bene comune, aggira a nostro parere il problema, che è invece di natura squisitamente filosofica: la determinazione ontologica di un campo di oggetti per i quali, indipendentemente dalla loro valenza politica, sia pensabile solamente un uso. Forse non è possibile definire questo campo di oggetti se non, appunto, a

---

<sup>33</sup> I. Kant, *Principi metafisici della dottrina del diritto* (1797), in Id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, tr. it. di G. Solari e G. Vidari, Utet, Torino 1965, p. 451.

partire da una connotazione politica degli stessi: la ricerca di Agamben probabilmente si muoverà in questa direzione, avendo egli annunciato un volume conclusivo della serie *Homo sacer* che dovrebbe avere come argomento l'uomo e l'uso delle cose. Tuttavia ci sembra interessante tentare quantomeno un approccio che vada nel senso di una giustificazione puramente filosofica del semplice uso del mondo. Ed è nuovamente il diritto romano, questa inesauribile fonte di suggestioni, a darci materiale per approfondire la nostra ricerca. Accanto ai concetti giuridici di *res publicae*, *res in publico usu*, *res communes omnium*, i latini hanno a disposizione come categoria autonoma quella di *res nullius*. Dopo aver diviso tutte le cose in appartenenti al diritto divino e al diritto umano, Gaio scrive: «*Quod autem divini iuris est, id nullius in bonis est*» (*Digesto*, 1. 8. 1. pr). Una *res nullius*, fondamentalmente, è tale in quanto appartenente alla divinità, tant'è che all'interno delle *res nullius* vengono annoverate le *res sacrae et religiosae*. La difficoltà nell'utilizzo di un dispositivo giuridico ambiguo come quello di *res nullius* è ben presente nella riflessione intorno alle terre americane portata avanti, ad esempio, da Francisco de Vitoria, in particolare nella *Releccio de Indis*. La categoria di *res nullius* è sottesa anche alle riflessioni lockiane sulla proprietà privata quando, nel secondo dei *Two treatises of Government*, per sottrarre le terre dall'uso comune Locke parla del lavoro come di ciò che aumenta il valore di una terra sottraendolo dal «comune stato in cui la natura l'ha lasciato»<sup>34</sup>, permettendo in questo modo un legittimo diritto di proprietà. Lo stesso problema viene indagato da Kant quando, discutendo l'acceso dibattito intorno al *mare liberum* e al *mare clausum* che vide protagonisti Grozio e Selden, costruisce una fenomenologia del possesso che esclude la categoria della *res nullius*<sup>35</sup>. Questi esempi testimoniano dell'immensa portata filosofica che, troppo spesso, le elaborazioni sui beni comuni non accolgono. La difficoltà, che a tratti appare come paura, nell'uso del concetto di *res nullius* deriva, a nostro parere, non da un problema di natura ontologica/filosofica ma da un problema di natura pragmatica: se una cosa è *nullius*, non ha proprietari, essa può appartenere secondo il diritto romano al primo che si dimostri in grado di appropriarsene (*ius occupationis*). Da questa difficoltà, tuttavia, non ci sembra legittimo inferire l'impossibilità di considerare alcuni beni come assolutamente non appropriabili. Una teoria dei beni comuni dovrebbe assumere come sostanziale la differenza fra “comune” e “di nessuno”, dove se nel primo caso l'accento viene messo sulla proprietà di tutti, nel secondo caso l'attenzione verte sul

<sup>34</sup> J. Locke, *Due trattati sul Governo* (1690), in Id., *Due trattati sul Governo e altri scritti politici*, tr. it. di L. Pareyson, Utet, Torino 1982, p. 251.

<sup>35</sup> «Il mio possesso si estende fin dove io, a partire dal luogo in cui risiedo, ho mezzi meccanici per difenderlo contro l'assalto degli altri (per esempio fin dove arriva la portata dei cannoni che guardano la sponda), e il mare sin là è chiuso (*mare clausum*). Siccome però in pieno mare non è possibile nessun domicilio, così il possesso non può essere esteso sin là, e l'alto mare è libero (*mare liberum*). ma gli uomini e le cose a loro appartenenti che vengono a naufragare sulla riva, essendo il naufragio involontario, non possono essere considerati come diritto d'acquisto del proprietario della sponda, perché qui non si commette alcuna lesione (non vi è anzi nessun fatto in generale), e la cosa naufragata su un terreno, il quale appartiene a qualcuno, non può essere considerata da questi come *res nullius*» (I. Kant, *Principi di metafisica del diritto*, cit., p. 451).

dispositivo dell'uso. Una prospettiva filosofica non ingenua, ovviamente, dovrà tenere conto del fatto che un simile discorso deve quantomeno limitare la categoria di beni che si vogliono *nullius*. Avevamo aperto il nostro discorso con il concetto di forma-di-vita, ovvero quella vita che non è in nessun modo catturabile da apparati giuridici, politici, economici. La nostra proposta è di considerare come *res nullius* tutti quei beni che si riferiscono alla forma-di-vita, ovvero quei beni che permettono all'individuo di divenire-soggetto. In linea generale tutti quei beni necessari per la sopravvivenza, per la formazione culturale e intellettuale dell'individuo, per la creazione di legami sociali e la costruzione di una comunità, possono essere considerati nella nostra prospettiva come inappropriabili e, dunque, aperti all'uso comune. L'acqua, la conoscenza, internet, l'aria, divengono in questo modo delle vere e proprie "zone di senso", dalle quali l'individuo può attingere nella sua costituzione di soggetto<sup>36</sup>. La evidente difficoltà di pensare una simile prospettiva, difficoltà che sarebbe ingenuo non riconoscere, deriva, come abbiamo affermato in precedenza, dalla logica proprietaria dalla quale la modernità non riesce ad emanciparsi. La filosofia può contribuire alla riflessione su differenti forme di economia indagando questi nessi, ormai considerati inemendabili, che agiscono sulle vite degli individui. Le riflessioni di Agamben sulla forma di vita francescana riflettono precisamente questo tentativo. Uno dei compiti della filosofia oggi, se la filosofia vuole rappresentare un modo per riflettere sulla vita degli individui, consiste nella decostruzione di logiche economiche che rendono impossibile pensare vie d'uscita da una situazione che, ironicamente ma con una certa dose di realtà, Stefano Benni ha descritto in un suo romanzo come bieconomia<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> Il problema maggiore di questo abbozzato "catalogo ontologico" che proponiamo è quello del cibo. Come considerarlo? È evidente che esso appartiene a quei beni che permettono all'individuo di costituirsi come soggetto ma, al contempo, è l'esempio paradigmatico di un bene il cui uso e la cui proprietà coincidono, come sapevano benissimo i maestri secolari (era, infatti, questa l'obiezione teorica fondamentale che opponevano agli ordini mendicanti). E il problema è davvero di ardua risoluzione, convalidando ancora una volta la prospettiva "ontologica" che intendiamo prendere in considerazione. Un'uscita "politica" dal problema è certamente condivisibile ma non ci sembra in sintonia con la nostra idea di pensare l'uso in rapporto ai beni comuni *a partire* proprio dai beni, dalle "cose stesse". Vi sono, a nostro parere, due direzioni verso le quali argomentare da un punto di vista strettamente filosofico in favore di una teoria del cibo come bene comune. Ci rendiamo conto che entrambe le direzioni sono soggette a forti contro argomenti, ma la natura *in itinere* del nostro lavoro ci spinge a proporle in ogni caso entrambe. Una prima strada sarebbe quella di distinguere nettamente, come Agamben mostra facesse Azzone nella *Summa institutionum*, fatto e diritto, il fatto del mangiare rispetto al diritto a mangiare. La seconda strada possibile da percorrere consiste nel distinguere cibo e accesso al cibo, ovvero pensare un momento precedente rispetto all'effettivo consumo del bene nel quale uso e proprietà dello stesso siano separati; un momento nel quale l'uso non si realizzi pienamente nel consumo. In questo senso sarebbe l'accesso al cibo, ovvero la potenzialità, a rientrare fra i beni comuni, mentre l'attualizzazione di tale possibilità, l'atto del mangiare, risulterebbe una questione puramente fattuale. Sul cibo come bene comune si veda ancora S. Rodota, *Il diritto di avere diritti*, cit., pp. 127-130.

<sup>37</sup> S. Benni, *Spiriti*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 26.

Ci avviamo verso la conclusione. In una recente intervista ad Alfabeta2 Slavoj Žižek ha “polemizzato” con i teorici dei beni comuni rivendicando un ruolo egemonico della politica sull’etica e mettendo in discussione la nozione stessa di “bene”:

Cos’è un bene comune oggi? Prendiamo l’ecologia. Probabilmente la maggior parte delle persone, sebbene politicamente diverse, sarebbero d’accordo sul fatto che dobbiamo tutti prenderci cura della terra. Ma se si avvicina lo sguardo, si vedrà che esistono molte ecologie su cui bisogna prendere altrettante decisioni. Detto ciò, la mia posizione è qui estremamente folle: per me la politica ha la priorità sull’etica. Non nel senso volgare, per cui possiamo fare tutto ciò che vogliamo, anche uccidere la gente e subordinare così l’etica alla politica, ma in un senso molto più radicale, per cui quello che definiamo bene comune non è qualcosa che abbiamo già scoperto: consiste, piuttosto, nel prendersi la responsabilità di definire ciò che è il nostro bene<sup>38</sup>.

La critica di Žižek è, dunque, interamente votata allo smantellamento della prospettiva “ontologica” dei beni comuni in favore di una contaminazione integralmente “politica” di questi. Ma l’argomentazione del “gigante di Lubiana”, che volteggia sopra la rinuncia a qualsivoglia prescrizione naturalistica, non ci sembra centrare in maniera precisa il punto. Se il problema è, come afferma Žižek, la nozione di “bene” è perché il termine stesso ha una connotazione etica: in questo senso Žižek, dal suo punto di vista, ha buon gioco nel richiamare la priorità della politica sull’etica. È che il problema sia questo si evince dall’esempio *par excellence* portato da Žižek a sostegno della propria tesi: Dio come Bene Supremo. Tuttavia la discussione, a questo punto, non concerne più il tema di quelli che per consuetudine definiamo beni comuni, ma si innesta su un dibattito più ampio che concerne il rapporto politica-etica. Da una tale critica, tuttavia, una prospettiva ontologica, ovvero una teoria del bene comune che parta dalle “cose del mondo”, ci sembra essere immune. Partire dalle “cose del mondo”, ovvero intendere il “bene” sempre nel senso di *res*, ci sembra essere la modalità migliore per affrontare il problema sulle risorse comuni. E, per concludere, ci sembra essere proprio questa la lezione di Agamben: assumere una prospettiva ontologica e tentare, a partire da essa, un percorso di emancipazione dell’individuo e di rottura radicale dell’ordine esistente. Gli aspetti della “via francescana” discussi da Agamben rappresentano solamente l’esempio paradigmatico di questa tensione emancipatrice, la ricerca di una forma-divita intesa come «quel puramente esistenziale che deve essere liberato dalle segnature del diritto e dell’ufficio»<sup>39</sup>. La crisi economica che l’Occidente attraversa da anni è soprattutto una crisi dell’economia occidentale, la perdita di senso di un certo modo di intendere i rapporti economici. A nostro parere è necessario ripensare, oggi più che mai, i dispositivi teorici che questi tentativi emancipatori ci forniscono; indagarne i presupposti al fine di renderli attuali e fattuali. Consapevoli delle difficoltà, sia politiche sia filosofiche, della nostra proposta, ci proponiamo

<sup>38</sup> <http://www.alfabeta2.it/2013/12/08/per-una-politicizzazione-dell'etica/>.

<sup>39</sup> G. Agamben, *Altissima povertà*, cit., p. 167. Sulle “segnature dell’ufficio” si veda Id., *Opus dei. Archeologia dell’ufficio*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

come progetto l'approfondimento degli argomenti che abbiamo presentato, e pensiamo a questo lavoro come ad un primo sforzo, un primo tassello di un percorso teorico il più lungo e fruttuoso possibile.