

Articoli/2

Nudità e vita

di Carlo Salzani

Articolo sottoposto a peer review. Ricevuto il 01/04/2014. Accettato il 08/05/2014

Abstract: Taking the cue from a reading of Agamben's essay *Nudity* (2009), the text analyses the most famous notion of his vocabulary, «bare» or «naked life», and attempts to understand the meaning of life's 'nudity' within the whole project begun with *Homo Sacer*. By attempting to disclose and deactivate the theological signature that determines, in our culture, the concept of 'nudity' in exclusively privative terms, *Nudity* provides both an instrument for the analysis of life's nudity in the sovereign ban, and the model for a philosophical practice structured on a 'denudation' of the signatures and apparatuses which determine and imprison our life.

«La nuda vita» è senza dubbio l'espressione più popolare e popolarizzata del vocabolario filosofico agambeniano¹. Fin dalla pubblicazione di *Homo sacer* nel 1995 essa costituisce il «protagonista» dell'intero progetto che dal libro prende il nome, ed è in seguito diventata uno dei fuochi imprescindibili del dibattito etico-politico contemporaneo, per quanto troppo spesso fraintesa e ridotta a formuletta a effetto. È anche uno dei punti più criticati del progetto di Agamben, e da una serie di prospettive diverse (femminista, foucauldiana, marxista, post-marxista, ecc.). È proprio l'indeterminatezza che Agamben ha conferito a questo concetto ciò che l'ha esposto a critiche che a tratti diventano feroci. È sembrato quindi che, con la pubblicazione del saggio *Nudità* nel 2009, Agamben volesse in qualche modo rispondere alle critiche e gettare un po' di luce su quella nudità della vita che costituisce il tratto più ambiguo e inesplorato del sintagma «nuda vita». Tuttavia, tratto comune del suo stile, Agamben affronta il tema in modo obliquo e rifiuta quasi di fornire una 'definizione' o una 'spiegazione' nel senso tradizionale, «chiara e distinta», o di rispondere in modo diretto alle critiche e questioni sollevate. In questo modo forse – e senza dubbio dalla prospettiva della 'teoria politica' tradizionale – non fa che dare conferma a chi lo accusa di oscurità o addirittura snobismo, e in qualche modo prolunga il fraintendimento del suo progetto analitico e soteriologico. Se letto però, per così dire, in filigrana, e collocato non solo all'interno dell'«economia» del progetto iniziato con *Homo sacer*, ma dell'intero percorso filosofico di Agamben, *Nudità* può illuminare

¹ Il presente saggio riprende e corregge (in effetti rovescia) le tesi proposte in C. Salzani, *The Notion of Life in the Work of Agamben*, in «CLCweb: Comparative Literature and Culture», 14.1, 2012: <<http://docs.lib.purdue.edu/clcweb/vol14/iss1/1>>.

non solo il senso e significato del sintagma «nuda vita», ma anche quello dell'intera sua proposta filosofica e politica.

1. La nuda corporeità

Un evento puntuale e specifico sta all'origine del saggio *Nudità*: una performance dell'artista italiana Vanessa Beecroft, l'8 aprile 2005, alla Neue Nationalgalerie di Berlino, che Agamben commenterà in un breve articolo apparso pochi giorni dopo sul quotidiano tedesco «Frankfurter Allgemeine Zeitung»¹. Questo articolo presenta già le tesi portanti che poi *Nudità* svilupperà ed elaborerà, la prima della quali è che, nella performance di Beecroft – cento donne nude che stavano in piedi immobili, esposte allo sguardo dei visitatori – «[q]ualcosa che sarebbe potuto e, forse, dovuto accadere, non aveva avuto luogo»². Questo «qualcosa» è «la semplice nudità»³, e non perché le donne 'esposte' in realtà indossavano collant trasparenti (come nelle altre performances di Beecroft: le donne non sono mai interamente nude), ma perché la nudità del corpo umano, nella cultura occidentale, è già da sempre prigioniera di un dispositivo culturale e teologico – un dispositivo di potere – che la mette fondamentalmente in questione e la rende impensabile.

Nella nostra cultura, scrive Agamben, la nudità «è inseparabile da una segnatura teologica»⁴. «Segnatura» è un termine foucauldiano centrale per l'intera metodologia agambeniana, a cui è dedicato in particolare il saggio *Teoria delle segnature*⁵, ma che già *Il Regno e la Gloria* così definiva:

qualcosa che, in un segno o in un concetto, lo marca e lo eccede per rimandarlo a una determinata interpretazione o a un determinato ambito, senza, però, uscire dal semiotico per costituire un nuovo significato o un nuovo concetto. Le segnature spostano e dislocano i concetti e i segni da una sfera all'altra [...] senza ridefinirli semanticamente⁶.

È proprio la segnatura che rende il segno «efficace», che lo fa parlare, e la nudità, nella nostra cultura, 'parla' solo il linguaggio del dispositivo teologico. Le sue prime parole sono quelle della Genesi (3, 7), in cui Adamo ed Eva si accorgono di essere nudi solo dopo il peccato, e questo perché, prima di peccare, non erano nudi, ma coperti di una veste di grazia che aderiva loro come un abito glorioso. La nudità esiste perciò solo *negativamente*, «come

¹ Cfr. G. Agamben, *Das verlorene paradiesische Kleid. Theologie der Nacktheit: Vanessa Beecrofts Berliner Performance*, trad. ted. di Andreas Hiepko, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung» 84, 12 aprile 2005, p. 37.

² G. Agamben, *Nudità*, in Id., *Nudità*, Roma 2009, p. 83, corsivo nell'originale.

³ *Ivi*, p. 85.

⁴ *Ibid.*

⁵ G. Agamben, *Teoria delle segnature*, in Id., *Signatura rerum. Sul metodo*, Torino 2008, pp. 35-81.

⁶ G. Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Vicenza 2007, p. 16.

privazione della veste di grazia e come presagio della risplendente veste di gloria che i beati riceveranno in Paradiso»⁷. Ciò che la segnatura della nudità dice è che nella nostra cultura «non esiste una teologia della nudità, ma solo una teologia della veste»⁸. Con il peccato l'essere umano perde la gloria divina e nella sua natura diventa ora visibile un corpo senza gloria: «il nudo della pura corporeità, il denudamento della pura funzionalità, un corpo a cui manca ogni nobiltà, perché la dignità ultima del corpo era racchiusa nella perduta gloria divina»⁹. Ciò significa che la «nuda corporeità» pre-esiste all'abito glorioso ed è semplicemente resa visibile dalla denudazione del peccato. Che la grazia possa essere aggiunta e tolta come una veste significa che «la natura umana è costituita già sempre come nuda, è già sempre 'nuda corporeità', ma, allo stesso tempo, anche che è l'«addizione [della veste] [che] ha costituito in origine la corporeità umana come 'nuda' e la sua sottrazione torna sempre di nuovo a esibirla come tale»¹⁰. La nuda corporeità è il portatore *oscuro* della grazia divina, che scompare sotto di essa e viene solo rivelata come *natura lapsa* nella denudazione del peccato. Il dispositivo teologico, mettendo in relazione nudità e veste, natura e grazia, situa in questa relazione la possibilità del peccato; esso, dice Agamben, qui funziona proprio come il paradigma biopolitico:

Come nel mitologema politico dell'*homo sacer*, che suppone come un impuro, sacro e, per questo, uccidibile presupposto una nuda vita che è stata prodotta soltanto da esso, così la nuda corporeità della natura umana è soltanto l'opaco presupposto di quell'originario e luminoso supplemento che è la veste di grazia e che, nascosto da questa, riemerge alla vista quando la cesura del peccato divide nuovamente la natura e la grazia, la nudità e la veste¹¹.

Il peccato non ha introdotto il male nel mondo, ma l'ha solo rivelato: il peccato è consistito essenzialmente nella rimozione di una veste. Quindi «[l]a nudità, la nuda corporeità, è l'*irriducibile* residuo gnostico che insinua nella creazione un'imperfezione costitutiva e che si tratta, in ogni caso, di coprire»¹². Tuttavia, proprio come per la nuda vita, la corruzione della natura rivelata nel peccato non pre-esisteva a esso, ma viene invece prodotta in esso. La nudità è dunque, nella nostra cultura, «solo l'*oscuro*, *inafferrabile* presupposto della veste»¹³. Non è che un'*ombra* della veste, una mera *privazione*.

Una delle conseguenze dell'indissolubile legame teologico che mette insieme nudità e veste è che la nudità non è uno *stato*, ma invece un *evento*, che appartiene al tempo e alla storia, e non all'essere e alla forma: «[n]ell'esperienza che possiamo averne, la nudità è, cioè, sempre denudamento

⁷G. Agamben, *Nudità*, cit., pp. 86-87, corsivo mio.

⁸*Ivi*, p. 87.

⁹*Ivi*, p. 88.

¹⁰*Ivi*, p. 93.

¹¹*Ivi*, p. 95.

¹²*Ibid.*, corsivo mio.

¹³*Ibid.*, corsivo mio.

e messa a nudo, mai forma e possesso stabile. In ogni caso, difficile da afferrare, impossibile da trattenere»¹⁴. *La nudità è allora definita dalla non nudità, dalla veste di cui è stata spogliata*. Essa è quindi *impossibile*: esiste solo la denudazione, solo la messa a nudo, e il corpo nudo rimane ostinatamente *irraggiungibile*. Di nuovo l'analogia con la biopolitica è rivelatrice: «[l]a nuda corporeità, come la nuda vita, è soltanto l'oscuro, *impalpabile* portatore della colpa. In verità, vi è solo la messa a nudo, solo la gesticolazione infinita che toglie al corpo e la veste e la grazia»¹⁵.

L'ambito semantico della nudità è quindi marcato dalla *negatività*: essa sussiste solo come *privazione*, come *ombra*; è *oscura*, *opaca*, *irriducibile*, *inarrivabile*, *irraggiungibile*, *impalpabile*, *impossibile*, ed è definita solo dal suo opposto, dalla *non nudità*.

2. La nuda vita

La stessa terminologia caratterizza le determinazioni della «nuda vita». Nell'opera di Agamben il sintagma «nuda vita» appare per la prima volta nella conclusione di *Il linguaggio e la morte* (1982), in un'analisi della sacralità e del sacrificio, ma è inserita in un discorso 'politico', per quanto sbrigativamente e ambiguamente, solo in *La comunità che viene* (1990)¹⁶. La nudità della vita non viene però mai definita, ma, come ha notato Andrew Norris, la nuda vita viene di norma presentata attraverso esempi: in *Homo sacer*, per esempio, questi sono le *Versuchspersonen*, Karen Quinlan, le persone in oltrecoma, i rifugiati, il *Muselman*¹⁷. Essa è nondimeno definita come il «protagonista» di *Homo sacer* (come libro e come progetto)¹⁸, la cui implicazione nella sfera politica, nella forma dell'esclusione inclusiva, costituisce il nucleo originario – seppur *celato* – del potere sovrano.

Le poche determinazioni che incontriamo non definiscono mai la nudità della nuda vita. Essa è definita all'inizio precisamente come «esclusa»: è «ciò sulla cui esclusione si fonda la città degli uomini»¹⁹. È poi descritta come *sacra*, e cioè, come la vita dell'*homo sacer* che può essere uccisa ma non sacrificata: «[p]rotagonista di questo libro è la nuda vita, cioè la vita *uccidibile e insacrificabile* dell'*homo sacer*, la cui funzione essenziale nella politica moderna abbiamo inteso rivendicare»²⁰. È quindi descritta come la

¹⁴ *Ivi*, pp. 96-97.

¹⁵ *Ivi*, p. 111, corsivo mio.

¹⁶ Cfr. G. Agamben, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Torino 1982, p. 133; Id., *La comunità che viene*, Torino 1990, pp. 52, 68.

¹⁷ A. Norris, *The Exemplary Exception: Philosophical and Political Decisions in Giorgio Agamben's Homo Sacer*, in *Politics, Metaphysics, and Death: Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer*, a cura di A. Norris, Durham & London 2005, p. 270.

¹⁸ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino 1995, p. 11.

¹⁹ *Ivi*, p. 10.

²⁰ *Ivi*, pp. 11-12. Lars Östman può dunque affermare che la nuda vita è una «traduzione» o una «versione secolarizzata» dell'*homo sacer* di Sesto Pompeo Festo (L. Östman, *Agamben. Naked Life and Nudity*, in «Danish Yearbook of Philosophy» 45, 2009, p. 73).

vita nel bando sovrano, nello stato di eccezione, che diventa indistinguibile e infine coincide con la legge stessa; è la vita che viene vissuta nel villaggio ai piedi della collina su cui sorge il castello kafkiano²¹; è la vita di Josef K., in definitiva indiscernibile dal processo che lo coinvolge²². Non semplicemente la vita naturale (*zoē*), ma una vita che è nuda perché è stata spogliata in ogni contesto di tutte quelle forme di vita che costituiscono una vita qualificata (*bios*), e che è sacra perché esposta alla morte; essa è, in quanto tale, l'elemento politico originario²³, «portatrice ultima e opaca della sovranità»²⁴. È quindi il «cardine» attorno a cui si articolano *domus* e *polis* e la «soglia» attraverso cui esse comunicano indeterminandosi l'un l'altra: «[n]é *bios* politico né *zoē* naturale, la vita sacra è la zona di indistinzione in cui, implicandosi ed escludendosi l'un l'altro, essi si costituiscono a vicenda»²⁵. Come la nudità nel dispositivo teologico, «[l]a nuda vita è un prodotto della macchina e non qualcosa che preesiste ad essa»²⁶.

Il significato della nudità della «nuda vita» emerge solo in due passi di *Homo sacer*: viene presentata, per la prima volta e senza spiegazioni, quasi fosse un semplice inciso, come la traduzione dell'espressione *das bloße Leben* di Walter Benjamin²⁷. Questo concetto appare in una serie di scritti composti da Benjamin negli anni attorno al 1920, come *Schicksal und Charakter (Destino e carattere, 1919)*, *Goethes Wahlverwandschaften (Le Affinità elettive di Goethe, 1919-1922)*, ed è uno dei cardini di *Zur Kritik der Gewalt (Per la critica della violenza, 1921)*, saggio che costituisce uno dei principali riferimenti di Agamben²⁸. *Nuda* significa dunque *bloß*, che in tedesco può significare 'nudo', ma – e questo è l'uso di Benjamin – nel senso di 'nient'altro che', 'mero'. Per quanto in tedesco l'espressione *das bloße Leben* appartenga al linguaggio comune (viene ancora oggi usata in espressioni del tipo «*das bloße* – o, più spesso, *naktes – Leben retten*», «salvare la pelle», «sfuggire a un pericolo per un soffio»), nel contesto dell'opera benjaminiana essa appartiene alla prima fase neokantiana ed è da ascrivere all'influenza della cosiddetta Scuola di Baden e in particolare di Heinrich Rickert,²⁹ anche se Benjamin le attribuirà i caratteri del *Naturwesen*

²¹ «[N]el villaggio kafkiano, la potenza vuota della legge vige a tal punto da diventare indiscernibile dalla vita», G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 61.

²² «L'esistenza e il corpo stesso di Josef K. coincidono, alla fine, col Processo, sono il Processo», *Ibid.*

²³ «Non la semplice vita naturale, ma la vita esposta alla morte (la nuda vita o vita sacra) è l'elemento politico originario», *Ivi*, p. 98. «Il soggetto ultimo, che si tratta di eccepire e, insieme, di includere nella città, è sempre la nuda vita», G. Agamben, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Torino 1996, p. 15.

²⁴ *Ivi*, p. 16.

²⁵ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 101.

²⁶ G. Agamben, *Stato di Eccezione*, Torino 2003, p. 112.

²⁷ Cfr. G. Agamben, *Homo sacer*, cit., pp. 74-75.

²⁸ Cfr. W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, a cura di Rolf Tiedemann and Hermann Schwepenhäuser, Frankfurt a.M 1974 seg., rispettivamente vol. II/1., pp. 171-78; vol. I/1., pp. 123-201; e vol. II/1., pp. 179-203.

²⁹ Si veda in particolare H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen 1920. Rickert usa l'espressione *das bloße Leben* in particolare nella prefazione e nella conclusione.

di Hermann Cohen (colpa, sottomissione al fato), esponente invece della Scuola di Marburgo³⁰. Il contesto è comunque quello di una critica della *Lebensphilosophie* da una prospettiva neokantiana, e quindi *das bloße Leben* significa qui semplicemente – e nel senso della *Lebensphilosophie* – «mera vita», nient'altro che vita³¹. Agamben decontestualizza il concetto benjaminiano e lo inserisce in un discorso che, per quanto 'ispirato' da Benjamin, lo frammista a una serie di suggestioni diverse ed eterogenee che lo portano lontano dal suo significato originale. Inoltre il fatto che Agamben non discuta né descriva mai il concetto di Benjamin – e la sua traduzione³² – porta il lettore a credere che i due concetti siano identici³³.

La seconda – e forse la sola – definizione di nuda vita si trova nella terza «soglia» che conclude *Homo sacer*:

«Nuda», nel sintagma «nuda vita», corrisponde qui al termine greco *haplōs*, con cui la filosofia prima definisce l'essere puro. L'isolamento della sfera dell'essere puro, che costituisce la prestazione fondamentale della metafisica dell'occidente, non è, infatti, senza analogie con l'isolamento della nuda vita nell'ambito della sua politica. A ciò che costituisce, da una parte, l'uomo come animale pensante, fa riscontro puntualmente, dall'altra, ciò che lo costituisce come animale politico. In un caso, si tratta di isolare dai molteplici significati del termine «essere» (che,

³⁰ Contrariamente a Rickert, Cohen non usa l'espressione *das bloße Leben*, ma usa invece *Naturwesen*, che comunque presenta i caratteri che Benjamin attribuirà a *das bloße Leben*. Si veda H. Cohen, *Ethik des reinen Willen*, vol. 7 di Id., *Werke*, a cura di H. Holzhey, Hildesheim 1981, in particolare pp. 363-64.

³¹ Nitzan Lebovic nota che il termine *bloßes Leben* venne in effetti popolarizzato, nell'ambito della *Lebensphilosophie*, dal libro di Georg Simmel *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel* (München 1918), uno dei bersagli principali della critica di Rickert. Cfr. N. Lebovic, *The Philosophy of Life and Death: Ludwig Klages and the Rise of a Nazi Biopolitics*, New York 2013, p. 185.

³² La traduzione di *bloß* con *nuda* merita un discorso a parte, visto che una traduzione più 'corretta' sarebbe 'mera' (e infatti così lo rendono le più recenti traduzioni dei saggi benjaminiani). Dobbiamo notare però che Agamben prende semplicemente la traduzione, elegante ma ambigua, da *Angelus novus*, la prima antologia italiana di scritti benjaminiani curata da Renato Solmi e apparsa nel 1962, che, come dice in un'intervista, l'ha introdotto a Benjamin (A. Sofri, *Un'idea di Giorgio Agamben*, intervista a Giorgio Agamben, in «Reporter», 9-10 novembre 1985, pp. 32-33). Di fatto Agamben ha poi sviluppato e trasformato il sintagma fino a renderlo qualcosa di indipendente da quello benjaminiano: Hubert Thüring, traduttore tedesco di *Homo sacer*, dopo un'analisi del contesto e del campo semantico, ha così deciso non di ritradurre «la nuda vita» come «*das bloße Leben*», ma di renderlo invece come «*das nackte Leben*». Cfr. H. Thüring, *Anmerkungen zur Übersetzung und zur Zitierweise*, in G. Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, trad. ted. di H. Thüring, Frankfurt a.M. 2002, p. 199.

³³ Bisogna comunque notare che uno dei cardini della metodologia di Agamben, su cui insiste fin quasi da sempre, è che «l'elemento genuinamente filosofico in ogni opera, sia essa opera d'arte, di scienza o di pensiero, è la sua capacità di essere sviluppata, che Fierbach definiva *Entwicklungsfähigkeit*. Proprio quando si segue un tale principio, la differenza fra ciò che spetta all'autore dell'opera e ciò che va attribuito a colui che la interpreta e sviluppa diventa altrettanto essenziale quanto difficile da afferrare» (G. Agamben, *Signatura rerum*, cit., p. 8; si vedano anche le interviste di A. Sofri, *Un'idea di Giorgio Agamben*, cit., p. 33; e di F. Ferrari, *Un libro senza patria: intervista a Giorgio Agamben*, in «Eutopia» 1, 2001, p. 45). L'originalità di un pensiero, e in particolare di quello di Agamben, sta nello 'sviluppare' (*entwickeln*) l'elemento filosofico presente nelle fonti utilizzate, fino a renderlo qualcosa di proprio e indipendente.

secondo Aristotele, «si dice in molti modi»), l'essere puro (*on haplōs*); nell'altro, la posta in gioco è la separazione della nuda vita dalle molteplici forme di vita concrete. L'essere puro, la nuda vita – che cos'è contenuto in questi due concetti, perché tanto la metafisica che la politica occidentale trovino in essi e in essi soltanto il loro fondamento e il loro senso? Qual è il nesso tra questi due processi costitutivi, in cui metafisica e politica, isolando il loro elemento proprio, sembrano, insieme, urtarsi a un limite impensabile? Poiché, certo, la nuda vita è altrettanto indeterminata e impenetrabile dell'essere *haplōs* e, come di quest'ultimo, così si potrebbe dire di essa che la ragione non può pensarla se non nello stupore e nell'attonimento³⁴.

Qui Agamben si riferisce al libro VI (Epsilon) della *Metafisica*, in cui Aristotele definisce la «filosofia prima» come quella scienza che è «teoretica» ma, a differenza di fisica e matematica (le altre due scienze teoretiche), è anche «universale», in quanto il suo oggetto è la sostanza sovrasensibile, separata e immobile, l'Essere in quanto essere (*on hē on*), l'Essere in generale (*on haplōs*) (1026a 31-33)³⁵. Metafisica e politica sono mostrate da Agamben come fundamentalmente intrecciate nella ricerca di un fondamento e di un senso che sono costitutivamente legati. L'Essere puro e la nuda vita, come questo fondamento e senso, come l'«elemento proprio» di metafisica e politica, sono costruiti da Agamben – diversamente che da Aristotele – come il limite *impensabile* contro il quale entrambe cozzano; essi sono concetti «vuoti» e «indeterminati», ma «sembrano custodire saldamente le chiavi del destino storico-politico dell'occidente», e sono a un tempo «il compito e l'enigma» di ontologia e politica³⁶.

Luciano Ferrari Bravo, in una delle prime recensioni a *Homo sacer* (1996), notava che il peso dell'argomentazione è posto sul secondo componente del sintagma «nuda vita»: la vita³⁷. Il fuoco del progetto che comincia con *Homo sacer* è infatti la vita, ed è proprio il concetto di *vita* che costituisce l'enigma. In *Mezzi senza fine* (1996), che raccoglie studi preparatori per *Homo sacer*, Agamben insiste sull'intrinseca *indicibilità* e *impenetrabilità* che caratterizza la vita nelle sue forme basilari (biologica, nuda, corporea):

La vita biologica, forma secolarizzata della nuda vita, che ha in comune con questa indicibilità e impenetrabilità, costituisce così le forme di vita reali letteralmente in forme di *sopravvivenza*, restando in esse indelibata come l'oscura minaccia che può attualizzarsi di colpo nella violenza, nell'estraneità, nella malattia, nell'incidente³⁸.

In ogni istanza, la vita biologica o nuda costituisce un'ombra *inviolabile, oscura, minacciosa* che minaccia di divenire attuale; essa è,

³⁴ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 203.

³⁵ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, 3 vol., saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale, Milano 1995, vol. 2, p. 273.

³⁶ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., pp. 203, 210-11.

³⁷ Cfr. L. Ferrari Bravo, *Homo Sacer. Una riflessione sul libro di Agamben* (1996), in Id., *Dal fordismo alla globalizzazione. Cristalli di tempo politico*, Roma 2001, p. 280.

³⁸ G. Agamben, *Mezzi senza fine*, cit., p. 17.

afferma Agamben, «il sovrano invisibile che ci guarda dietro le maschere ebeti dei potenti»³⁹.

In *L'aperto. L'uomo e l'animale* (2002) Agamben ripete quest'argomentazione: nella nostra cultura, scrive, il concetto di 'vita' non è mai definito come tale, rimane *indeterminato*, eppure è ogni volta articolato e diviso attraverso una serie di cesure e opposizioni che «lo investono di una funzione strategica decisiva» negli ambiti più diversi: la vita è allora «ciò che non può essere definito, ma che, proprio per questo, deve essere incessantemente articolato e diviso»⁴⁰. La vita è sempre «soltanto giocata, mai posseduta, mai rappresentata, mai detta», ma è proprio per questo che «essa è il luogo possibile, ma vuoto, di un'etica, di una forma di vita»⁴¹. È sul perno di questo luogo indeterminabile e vuoto che ruota tutta la proposta agambeniana di una nuova politica e di una nuova etica.

Ma è proprio questa costitutiva indeterminatezza che ha attirato le maggiori critiche al suo progetto. Già nel 1996 Ferrari Bravo faceva notare l'ambiguità del centrarsi meno sulla vita che sulla sua nudità, più sulla *negatività* che sulle potenzialità positive della vita; questa enfasi sulla negatività rischia, per Ferrari Bravo, di trasformarsi in un'enfasi sulla negazione della vita, e cioè sulla morte⁴². Il problema fondamentale è che, in questo modo, Agamben confina all'inaccessibilità la vita stessa e la sua materialità, e blocca così, come ha ripetutamente sostenuto Catherine Mills, ogni possibile questione sul corpo e la sua storia, genere, razza, sessualità o classe⁴³.

Il problema della 'storicità' della vita e del suo denudamento è stato sottolineato da diversi interpreti, tra gli altri Philippe Mesnard e Claudine Kahan, Robert Eaglestone, Neil Levi e Michael Rothberg, e Oliver Marchart.⁴⁴ Non esiste alcuna vita che sia priva di storia, e costruire la supposta nudità originaria della vita come il limite impensabile contro il quale cozza la filosofia politica, come l'enigma al centro della politica

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino 2002, p. 21, corsivo nell'originale.

⁴¹ G. Agamben, *L'autore come gesto*, in Id., *Profanazioni*, Roma 2005, p. 75.

⁴² L. Ferrari Bravo, *Homo Sacer*, cit., pp. 280-81.

⁴³ Cfr. C. Mills, *The Philosophy of Agamben*, Stocksfiel 2008, pp. 33-37; dello stesso autore cfr. anche *Linguistic Survival and Ethicality: Biopolitics, Subjectification, and Testimony in Remnants of Auschwitz*, in *Politics, Metaphysics, and Death*, a cura di A. Norris, cit., pp. 198-221; e *Biopolitics, Liberal Eugenics, and Nihilism*, in M. Calarco e S. DeCaroli (a cura di), *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, Stanford 2007, pp. 180-202. Per altre critiche dalla prospettiva del *gender* cfr. anche E. Plonowska Ziarek, *Bare Life on Strike: Notes on the Biopolitics of Race and Gender*, in «The South Atlantic Quarterly» 107.1, 2008, pp. 89-105, e P. Deutscher, *The Inversion of Exceptionality: Foucault, Agamben, and «Reproductive Rights»*, in «The South Atlantic Quarterly» 107.1, 2008, pp. 55-70.

⁴⁴ Cfr. P. Mesnard e C. Kahan, *Giorgio Agamben à l'épreuve d'Auschwitz*, Paris 2001; R. Eaglestone, *On Giorgio Agamben's Holocaust*, in «Paragraph: Journal of Modern Critical Theory» 25.2, 2002, pp. 52-67; N. Levi e M. Rothberg, *Auschwitz and the Remains of Theory: Towards an Ethics of the Borderland*, in «Sympløke» 11.1-2, 2004, pp. 23-38; O. Marchart, *Zwischen Moses und Messias: Zur politischen Differenz bei Agamben*, in J. Böckelmann e F. Meier (a cura di), *Die gouvernementale Maschine: Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens*, Münster 2007, pp. 10-28.

occidentale, significherebbe garantirne l'inappropriabilità, l'indicibilità, l'impenetrabilità. Secondo queste letture, nulla può essere veramente detto della nuda vita, e affermazioni come «la produzione della nuda vita è [...] la prestazione originaria della sovranità»⁴⁵ sono in definitiva indecidibili: niente può confermarle, articularle o invalidarle. Dal punto di vista della 'filosofia politica', lo *stupore* e l'*attonimento*, in cui sia l'*on haplōs* che la nuda vita sono pensati⁴⁶, non costituiscono prospettive utili attraverso le quali condurre e articolare ricerche empiriche, analizzare eventi o fenomeni; essi non permettono la comprensione, non rendono possibile la ricerca, e ancor meno spingono all'azione. Per Toni Negri, che in un certo senso sistematizza queste interpretazioni e può quindi essere preso a rappresentarle, la nuda vita è allora una forma di «ideologia», una «mistificazione», perché assolutizza la nudità e la assimila agli orrori dei campi nazisti, reiterandone in questo modo il denudamento. Il potere sovrano *ha bisogno* di mostrarci questa nudità per terrorizzarci; prendendo la nudità a rappresentare la vita, l'ideologia della nuda vita neutralizza le potenzialità della vita e le sue capacità di resistenza: è «l'esaltazione dell'umiliazione, della pietà, è cristianesimo medievale»⁴⁷. Essa, in definitiva, reitera il denudamento operato dal potere sovrano.

3. *Denudatio perfecta*

E tuttavia, il fine dell'intera analisi agambeniana, e in particolare della sua lettura della nudità (e della vita), è proprio quello di svelare e disattivare il dispositivo che costruisce l'intera ontologia occidentale sulla negatività e l'indeterminatezza. L'obiettivo esplicito di *Nudità* è quello di «liberare del tutto la nudità dagli schemi che ci permettono di concepirla soltanto in modo privativo e istantaneo»⁴⁸, non per tornare a uno stato 'originale', prelapsario, ma, letteralmente, per 'spogliare' la nudità della sua negatività. «Un'indagine che intenda confrontarsi seriamente col problema della nudità», scrive ancora Agamben, «dovrebbe pertanto innanzitutto risalire archeologicamente a monte dell'opposizione teologica nudità-veste, natura-grazia, ma non per attingere uno stato originale precedente alla scissione, ma per comprendere e neutralizzare il dispositivo che l'ha prodotta».⁴⁹ Certo, dal punto di vista della 'filosofia politica', la strada scelta da Agamben è per lo meno singolare o atipica: la seconda metà di *Nudità*, per trovare

⁴⁵ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 93.

⁴⁶ *Ivi*, p. 203.

⁴⁷ A. Negri, *Il mostro politico. Nuda vita e potenza*, in A. Negri, U. Fadini, and C. T. Wolfe (a cura di), *Desiderio del mostro. Dal circo al laboratorio alla politica*, Roma 2001, pp. 193-95. La critica di Negri appare anche, per quando in forma ridotta, nelle opere scritte con Michael Hardt; cfr. *Empire*, Cambridge 2000, p. 366, e *Commonwealth*, Cambridge 2009, pp. 57-58. Sulla critica di Negri (e Hardt) ad Agamben, cfr. B. Neilson, *Potenza Nuda? Sovereignty, Biopolitics, Capitalism*, in «Contretemps» 5, 2004, pp. 63-78.

⁴⁸ G. Agamben, *Nudità*, cit., p. 96.

⁴⁹ *Ivi*, p. 98.

un modo di disattivare e rendere inoperativo il dispositivo teologico della nudità, si rivolge alla teoria della rappresentazione e all'immagine, usando il concetto heideggeriano di illatenza, quello kantiano di sublime, e quello benjaminiano di bellezza.

La nudità, Agamben qui scrive, è per Adamo ed Eva il solo contenuto della conoscenza del bene e del male: quando mangiarono il frutto dell'albero proibito «si aprirono gli occhi di tutti e due e si accorsero di essere nudi» (*Gen.* 3:7). Ma la conoscenza della nudità, come abbiamo visto, è la conoscenza di una privazione, la conoscenza del fatto che qualcosa di invisibile e insostanziale (la veste di grazia) è stato perso. Tuttavia, Agamben sostiene che questa assenza di contenuto, questa privazione, rivela che questa non è conoscenza di qualcosa, ma piuttosto conoscenza di una pura conoscibilità; conoscendo la nudità non conosciamo un oggetto, ma solo un'assenza di veli, solo una possibilità di conoscere:

La nudità, che i primi uomini videro in Paradiso quando i loro occhi si aprirono, è, allora, apertura della verità, dell'illatenza (*a-letheia*, «non-nascondimento») che sola rende possibile la conoscenza. Il non essere più coperti dalla veste di grazia non rivela l'oscurità della carne e del peccato, ma la luce della conoscibilità. Dietro la presunta veste di grazia non vi è nulla e proprio questo non aver nulla dietro di sé, questo essere pura visibilità e presenza, è la nudità. E vedere il corpo nudo significa percepirne la pura conoscibilità al di là di ogni segreto, al di là o al di qua dei suoi predicati oggettivi⁵⁰.

Agamben riproduce qui un suo vecchio argomento, che costituisce la terza 'stanza' del suo secondo libro, *Stanze* (1979): la teoria del fantasma, e cioè della conoscenza, nella poesia erotica del tardo medioevo. Nella filosofia e nel misticismo medievali il processo di conoscenza è presentato come una progressiva *denudatio*, in cui il fantasma (la forma o immagine che gli oggetti sensibili imprimono nei sensi) viene spogliato di tutti gli accidenti materiali, fino a che non resta che la forma nuda nell'atto finale di intellesione razionale. Il processo comincia nei sensi, che tuttavia non possono spogliare la forma sensibile *denudatione perfecta*; l'immaginazione la spoglia ulteriormente *denudatione vera*, ma senza riuscire a liberarla dagli accidenti materiali; quindi vengono palesate le intenzioni non sensibili (bontà, malizia, convenienza, ecc.), e solo a questo punto, quando tutto il processo del senso interno è giunto a compimento, l'anima razionale può essere informata dal fantasma completamente denudato⁵¹.

In *Nudità* Agamben allora ripete: «[n]ell'atto dell'intellezione, l'immagine è perfettamente nuda [...]. La conoscenza compiuta è contemplazione in una nudità di una nudità»⁵². La conoscenza del corpo umano è il suo fantasma, la sua immagine, e cioè ciò che lo rende conoscibile ma che deve restare, in sé, *inafferrabile*. Agamben così conclude:

⁵⁰ *Ivi*, pp. 115-16.

⁵¹ Cfr. G. Agamben, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino 1977, in particolare pp. 92-93.

⁵² G. Agamben, *Nudità*, cit., p. 118.

l'immagine non è la cosa, ma la sua conoscibilità (la sua nudità), essa non esprime né significa la cosa; e, tuttavia, in quanto non è che il donarsi della cosa alla conoscenza, il suo spogliarsi dalle vesti che la ricoprono, la nudità non è altro dalla cosa, è la cosa stessa⁵³.

Di nuovo, Agamben riproduce qui un argomento che aveva già presentato per la prima volta nel saggio del 1984 intitolato proprio *La cosa stessa*. In questo saggio analizzava il significato dell'espressione *to pragma auto*, la cosa stessa, e si centrava in particolare sulle definizioni di Platone e Aristotele. Semplificando al massimo un'esposizione assai complessa, l'argomento del saggio si impernia sull'assunzione che «la cosa stessa è ciò che, pur trascendendo in qualche modo il linguaggio, è, tuttavia, possibile solo nel linguaggio e in virtù del linguaggio: la cosa del linguaggio, appunto»⁵⁴. In quanto tale, essa non è semplicemente l'essere nella sua oscurità e come oggetto presupposto dal linguaggio, ma invece «ciò per cui esso è conoscibile, la sua stessa conoscibilità e verità»⁵⁵. La cosa stessa è il medium stesso della sua conoscibilità, la sua automanifestazione e annunciazione alla coscienza. La dicibilità stessa rimane tuttavia non detta in ciò che viene detto, e la conoscibilità stessa è persa in ciò che viene conosciuto: nel linguaggio presupponiamo sempre e allo stesso tempo dimentichiamo la stessa apertura che è in questione nel linguaggio, e il compito dell'esposizione filosofica diventa allora «quello di venire con la parola in aiuto alla parola, perché, nella parola, la parola stessa non resti supposta alla parola, ma venga, come parola, alla parola», o, in altri termini, quello di «[r]endere alla cosa stessa il suo luogo nel linguaggio»⁵⁶.

Per illustrare ulteriormente questo svelamento come apertura della cosa alla conoscenza, Agamben ricorre allora, in *Nudità*, alla teoria della bellezza proposta da Benjamin nella terza parte del saggio sulle *Affinità elettive* di Goethe. L'essenzialmente bello, sostiene Benjamin, si basa su un rapporto intrinseco con la sembianza [*Schein*]. In questo rapporto, la bellezza non coincide con la sembianza, ma tuttavia cessa di essere bella quando la sembianza scompare da essa: quindi «la bellezza appare in quanto tale solo in ciò che è velato»⁵⁷. La bellezza non è una sembianza, non è un velo che copre qualcos'altro, ma è invece un'«essenza» [*Wesen*], che, tuttavia, «rimane essenzialmente identica a se stessa solo quando è velata»: «il bello non è né il velo né ciò che è velato, ma invece l'oggetto nel suo velo»⁵⁸. Su queste basi, l'idea di «svelamento» [*Enthüllung*] diventa quella dell'«impossibilità dello

⁵³ *Ivi*, p. 119.

⁵⁴ G. Agamben, *La cosa stessa*, in *Id.*, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza 2005, p. 14.

⁵⁵ *Ivi*, p. 16.

⁵⁶ *Ivi*, pp. 19 e 23, corsivo nell'originale.

⁵⁷ «[Schönheit] als solche nur im Verhüllten erscheint», W. Benjamin, *Goethes Wahlverwandtschaften*, in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. I/1, p. 194.

⁵⁸ «ein solches freilich, welches wesentlich sich selbst gleich nur unter der Verhüllung bleibt»; «Denn weder die Hülle noch der verhüllte Gegenstand ist das Schöne, sondern dies ist der Gegenstand in seiner Hülle», *ivi*, p. 195.

svelamento» [*Unenthüllbarkeit*], e il rapporto tra il velo e ciò che è velato è definito come un «segreto» [*Geheimnis*]. Per l'argomentazione di Agamben il passo seguente è fondamentale: dal momento che è l'unità di velo e velato, scrive Benjamin, «il bello può essenzialmente valere solo dove la dualità di nudità e velamento non sussiste ancora: nell'arte e nelle manifestazioni della mera natura»⁵⁹; e quindi:

nella nudità senza veli l'essenzialmente bello si è ritirato e nel corpo nudo dell'essere umano si raggiunge un essere che va oltre ogni bellezza – il sublime – e un'opera che va oltre ogni creazione – quella del creatore⁶⁰.

Nella nudità dell'essere umano l'unità di velo e cosa velata scompare. La possibilità di essere denudato, glossa Agamben, condanna la bellezza umana alla sembianza, e questa cifra diventa allora la possibilità dell'essere svelato. Tuttavia questo processo ha un limite: oltre questo limite non troviamo né un'essenza che possa essere ulteriormente svelata, né la *natura lapsa*, la «mera corporealità», ma piuttosto «lo stesso velo, la stessa apparenza, che non è più apparenza di nulla»⁶¹. La nudità umana è questo indelebile residuo di apparenza, in cui nulla appare. È ciò che resta quando solleviamo il velo dalla bellezza. Ed è *sublime*, afferma Agamben, perché l'impossibilità di presentare l'idea in modo sensibile a un certo punto si trasforma, kantianamente, in una presentazione di un ordine superiore, in cui è la presentazione stessa che viene presentata, in cui l'apparenza stessa appare, e si mostra così infinitamente *inapparente*, infinitamente priva di segreto: «[s]ublime è, cioè, l'apparenza in quanto esibisce la sua vacuità e, in questa esibizione, lascia avvenire l'inapparente»⁶². Il dispositivo teologico della nudità viene così disattivato mostrando l'insostanzialità del suo presupposto negativo e del meccanismo di separazione che costruisce le opposizioni nudità-veste e natura-grazia; liberando, cioè, nudità e vita dalla loro segnatura teologica: «è proprio questo disincanto della bellezza nella nudità, questa sublime e miserabile esibizione dell'apparenza oltre ogni mistero e ogni significato, a disinnescare in qualche modo il dispositivo teologico per lasciar vedere, al di là del prestigio della grazia e delle lusinghe della natura corrotta, il semplice, inapparente corpo umano»⁶³.

Il linguaggio e la strategia adottati nella seconda parte di *Nudità* sottolineano la sostanziale continuità dell'opera di Agamben. Continuità che si può riassumere (certo riduttivamente) come una critica della 'negatività'. Già il suo primo libro, *L'uomo senza contenuto* (1970), si configurava come una critica dell'estetica proprio perché l'estetica concepisce l'arte

⁵⁹ «kann sie wesentlich da allein gelten, wo die Zweiheit von Nacktheit und Verhüllung noch nicht besteht: in der Kunst und in den Erscheinungen der bloßen Natur», *ivi*, p. 196.

⁶⁰ «in der hüllenlosen Nacktheit ist das wesentlich Schöne gewichen und im nackten Körper des Menschen ist ein Sein über aller Schönheit erreicht – das Erhabene, und ein Werk über allen Gebilden – das des Schöpfers», *ivi*, p. 196.

⁶¹ G. Agamben, *Nudità*, cit., p. 121.

⁶² *Ivi*, p. 122.

⁶³ *Ivi*, p. 127.

come «pura potenza della negazione» e il suo destino coincide in ultima istanza con quello del «nichilismo»⁶⁴; qui il giudizio estetico kantiano era definito come una «teologia negativa»⁶⁵, e la stessa accusa era ripetuta in *Infanzia e storia* (1979) a proposito del soggetto trascendentale⁶⁶; anche la critica, in *Stanze*, era appaiata all'arte e definita, hegelianamente, come un «autoannientantesi nulla», una «negatività assoluta e senza riscatto», che non rinuncia alla conoscenza, ma la marca nondimeno con questo carattere assolutamente negativo⁶⁷. Il tema della negatività può essere riassunto, in questi testi, come la ricerca di un *fondamento* che rimane vana e che sfocia necessariamente nella postulazione – *mistica* – di un «inconoscibile» (*L'uomo senza contenuto*, *Stanze*), di un «inesperibile» (*Infanzia e storia*) o di un «indicibile» (*Stanze*, *Infanzia e storia*). Questa ricerca viene sviluppata e approfondita in *Il linguaggio e la morte* (1982), che postula la necessità di un superamento della radicale negatività della metafisica occidentale⁶⁸, ma è anche implicitamente alla base di *Idea della prosa* (1985), che cerca una parola che si liberi dell'«indicibile» come presupposto negativo del linguaggio occidentale⁶⁹.

Le ricerche seguenti centrate sulla questione del 'politico', che già cominciano con *La comunità che viene* (1990), si fondano anch'esse su una critica dei *presupposti*, e cioè dell'intrinseca forma *privativa* della comunità, fondata su ciò che non è, e quindi sull'esclusione. Il progetto ventennale che comincia con *Homo sacer* ha come punto di partenza proprio la *separazione* tra *zoē* e *bios*, l'*esclusione* e a un tempo *produzione*, nella forma dell'eccezione sovrana, della nuda vita dalla vita della comunità. Anche questo progetto si fonda dunque su una critica dei presupposti negativi e sull'eliminazione dell'inconoscibile / inesperibile / indicibile: la forma-di-vita, il perno attorno a cui ruota la *pars construens* del progetto agambeniano, è una vita senza negatività, senza distinzione tra *zoē* e *bios*, senza la mistica dell'inappropriabilità, liberata dalla mortale privazione che la rende nuda e *produce* così la nuda vita⁷⁰.

Questa critica della negatività procede in ogni istanza – e non solo grazie all'eventuale adozione del metodo archeologico foucauldiano – attraverso una progressiva *denudatio*, uno 'svelamento' (nel senso di togliere i veli) delle strutture portanti della metafisica (e del potere) occidentale, tanto che William Robert ha potuto chiamare Agamben essenzialmente un «pensatore della nudità», e definire l'intero progetto di *Homo sacer* come un «pensiero della, e attraverso la, nudità»: metodologicamente, la nudità

⁶⁴ G. Agamben, *L'uomo senza contenuto*, Macerata 1994, pp. 86-87 e passim.

⁶⁵ *Ivi*, p. 68.

⁶⁶ G. Agamben, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Torino 2001, pp. 26-27.

⁶⁷ G. Agamben, *Stanze*, cit., p. xii.

⁶⁸ G. Agamben, *Il linguaggio e la morte*, cit.

⁶⁹ G. Agamben, *Idea della prosa*, Macerata 2002.

⁷⁰ Sulla forma-di-vita cfr. G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 211; G. Agamben, *Forma-di-vita*, in *Mezzi senza fine*, cit., pp. 13-19; e G. Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Vicenza 2011.

«gli serve da paradigma, legato a una segnatura, che designa un dispositivo e dà luogo a una produzione».⁷¹ Il saggio *Nudità* costituisce dunque, in un certo senso, un caso paradigmatico e un distillato emblematico della *denudatio* metodologica in realtà da sempre presente e operante nell'opera di Agamben.

4. Il corpo glorioso

Questa *denudatio* e la disattivazione della segnatura teologica che ne consegue lasciano però aperta una domanda: che cosa potrebbero essere la «semplice nudità», il «semplice, inapparente corpo umano»? Come potrebbero configurarsi un corpo liberato dalla segnatura teologica e una vita sciolta dalla sua riduzione a mera nudità? Agamben non si lascia certo sedurre da facili risposte, ma, almeno a partire da *La comunità che viene*⁷², c'è un'immagine ricorrente che marca il suo repertorio esemplare e che può forse essere qui presa in prestito per abbozzare, a mo' di conclusione, un tentativo di risposta: quella del corpo glorioso – e forse non è un caso che il saggio che segue *Nudità* nella raccolta omonima si intitoli proprio *Il corpo glorioso*. Usando a paradigma il problema teologico del corpo dei risorti in Paradiso, Agamben cerca di pensare la figura di un corpo spogliato dal suo destino biologico e della segnatura teologica che lo determinano inesorabilmente. Se il principio essenziale dei dispositivi di potere è quello della separazione⁷³ (nel caso che abbiamo esaminato, quella tra corpo e veste, natura e grazia, *zoē* e *bios*, forma e vita), allora il corpo glorioso (e la forma-di-vita) è un corpo (una vita) strappato alla separazione e in cui gli elementi separati siano portati a coincidere⁷⁴:

Il nudo, semplice corpo umano non è qui spostato in una realtà superiore e più nobile: piuttosto, è come se, liberato dal sortilegio che lo separava da se stesso, accedesse ora per la prima volta alla sua verità. [...] il corpo che contempla ed esibisce nei gesti la sua potenza accede a una seconda e ultima natura, che non è che la verità della prima. Il corpo glorioso non è un altro corpo, più agile e bello, più luminoso e spirituale: è lo stesso corpo, nell'atto in cui l'inoperosità lo scioglie dall'incanto e lo apre a un nuovo possibile uso comune⁷⁵.

Il breve articolo del 2005 sulla performance di Vanessa Beecroft si concludeva con un'immagine, che qui useremo anche noi come conclusione: secondo una parabola gnostica, i salvati, nell'ultimissimo

⁷¹ «a thinker of nudity», «a thinking of and through nudity», W. Robert, *Nude, Glorious, Living*, in «Political Theology» 14.1, 2013, p. 117.

⁷² G. Agamben, *La comunità che viene*, cit., pp. 37-38.

⁷³ A proposito della separazione come struttura portante della religione e del potere si veda G. Agamben, *Elogio della profanazione*, in Id., *Profanazioni*, cit., pp. 83-106.

⁷⁴ Per questo Eva Geulen sostiene che il progetto agambeniano, e in particolare in concetto di forma-di-vita, affonda le radici in una sorta di nostalgia romantica per una perdita 'untà'. Cfr. E. Geulen, *Giorgio Agamben zu Einführung*, seconda edizione ampliata, Hamburg 2009, pp. 119-22.

⁷⁵ G. Agamben, *Il corpo glorioso*, in Id., *Nudità*, cit., pp. 145-46.

giorno, strapperanno dai loro corpi anche la veste di luce data loro da Dio nell'ultimo giorno e si mostreranno gli uni agli altri in una nudità che non conosce né peccato né gloria: «[i]l corpo umano che sarà visto in quel giorno sarà come il corpo di quella ragazza nella Neue Nationalgalerie che ho guardato, passando, da dietro, solo per perderla subito di vista: fragile, semplice, senza nome, eppure indubbiamente nudo, e pensabile in modo non problematico»⁷⁶.

⁷⁶G. Agamben, *Das verlorene paradisische Kleid*, cit., p. 37.