

**Giorgio Agamben, *Il Regno e il Giardino*, Neri Pozza, Verona 2019, pp. 128, € 14.50, ISBN 9788854518575**

*Erika Peixoto, Universidade do Vale do Rio Sinos – Università degli Studi di Padova*

Il Giardino dell'Eden è il paradigma teologico affrontato da Giorgio Agamben nel suo libro *Il Regno e il Giardino* (2019). Tracciando una genealogia dell'idea costruita attorno a questo paradiso, Agamben intende discutere l'allegoria dell'espulsione dell'uomo dal paradiso e il mito del peccato originale. Tali concezioni sono alla base di un dispositivo che ha plasmato la natura dell'uomo e legato la sua capacità di agire alle idee di crimine, di colpa e di imputabilità. D'altra parte, l'autore prende in esame la separazione operata dalla tradizione cristiano-teologica tra il Giardino e il Regno millenario, creando un campo di tensione bipolare, la cui connessione potrebbe rimodellare la cartografia del potere occidentale.

L'opera di Agamben è divisa in sei capitoli e porta sulla copertina il dipinto di Jheronimus Bosch, *Il Giardino delle delizie*, da cui trae il nome il primo capitolo del libro. Per la riflessione di Agamben, assumono singolare importanza gli studi realizzati da Wilhelm Fraenger. La novità delle sue analisi risiede nella considerazione dell'influsso che ebbero, sull'opera di Bosch, le idee di Jacob van Almaengien, il quale l'aveva ispirato con le credenze di una società eterodossa di cui era membro, il Libero Spirito. Fraenger descrive come la restaurazione dell'innocenza edenica dell'uomo in un Paradiso terrestre trovi la sua origine in un'interpretazione priva della rottura cronologica tra l'Eden, l'origine di tutto, e il "Paradiso", dove al contrario essi costituiscono "[...] l'assoluta simultaneità di uno stesso stato di coscienza" (p.10). Un'ipotesi singolare, nella misura in cui suggerisce l'impossibilità di separare il Giardino dal Regno e, diversamente dalla tradizione teologica medievale, concepisce questi concetti come "intimamente intrecciati" (p.11).

Per Agamben, il Regno, con la sua controparte economica e trinitaria, non ha mai smesso di influenzare le forme e le strutture del potere profano. Tuttavia, il Giardino, che ha una decisiva vocazione politica nella sua costituzione, era sostanzialmente estraneo a questo. Pertanto, è importante riprendere questa connessione e le sue differenze.

Indagando le origini della parola “paradiso”, Agamben analizza come essa sia stata presa in prestito da una lingua all'altra, come se, per qualche motivo, fosse intraducibile o si volesse a tutti i costi evitare una parola più evidente. Il termine greco *paradéisos*, in latino *paradisus*, appare per primo in Senofonte e viene a significare, complice anche la sua derivazione avestica (*pairidaēza*), ‘grande giardino recintato’ “(da *pairi* – ‘intorno’ – e *daeza* – ‘muro’)” (p.11). Tuttavia, decisiva fu, per Agamben, la scelta di tradurre, nella *Bibbia dei Settanta* (prima traduzione greca del *Vecchio Testamento*), il termine ebraico *gan* in *Genesi* con la parola *paradéisos*, un giardino recintato e, quindi, di accesso esclusivo agli eletti, al posto del comune *kepos*, che indica semplicemente un giardino. Questi riferimenti mostrano, secondo Agamben, il valore tecnico della scelta del termine “Giardino di Dio” nella *Genesi*.

La dottrina del paradiso, per mezzo di una tradizione esegetica, è stata interpretata da Ambrogio come un'allegoria dell'anima umana. Il paradiso inizia a perdere il carattere di innocenza ed è convertito in un'allegoria, dove Adamo ed Eva rappresentano due facoltà dell'anima, “l'intelletto (*nòus*) e la sensazione (*aìsthesis*)” (p.16). L'uomo fu posto nel paradiso, sottolinea Ambrogio, con il compito di preservare “il dono della perfetta natura e la grazia della piena virtù” (p.17). Per Agamben, Ambrogio esprime il nucleo di quello che diventerà il paradiso, il rapporto tra l'idea di giustizia divina e punizione.

Agamben dimostra come l'idea del peccato originale si trasformi in una sorta di ombra proiettata sulla natura umana, costituendo un “mitologema originale della cultura occidentale” (p. 19). La narrazione dell'espulsione dell'uomo dal Giardino costituisce una specie di trauma, che lo ha condannato all'insuccesso nella ricerca della felicità sulla terra. Tuttavia, esso è la condizione per consolidare un dispositivo strategico della teologia cristiana, *l'economia della salvezza*, all'interno della quale la concezione del peccato originale, inteso come ciò che corrompe incurabilmente la natura umana, è essenziale.

Il tema del secondo capitolo, *Il peccato della natura*, analizza il contributo essenziale di Sant'Agostino nella dottrina del peccato originale. Molti studiosi discutono l'origine di questo concetto nella tradizione teologica cristiana. Secondo Agamben, la chiave per comprendere l'origine di questo discorso si trova nei testi di Agostino, il quale si servì di passaggi di Ilario, Ambrogio e

Cipriano (non sempre fedelmente), per giustificare la propria teoria (p.21).

Nell'interpretazione della *Lettera ai Romani*, Agostino afferma l'idea del peccato originale associato alla *natura hominis*, alla semplice esistenza, alla vita naturale. Per sottolineare l'incoerenza della lettura agostiniana, Agamben ritorna al dibattito con i Pelagiani, i quali affermavano esattamente il contrario, ossia che Adamo non trasmise il peccato agli uomini, bensì la mortalità del corpo.

Di conseguenza, motivi ecclesiali e teologici si mescolano nella dottrina del peccato originale di Agostino. Per Agamben, questa premessa è utilizzata per giustificare sacramenti come il battesimo, facendo sì che "i bambini che non hanno potuto essere battezzati sono irrimediabilmente dannati" (p.30).

La critica dell'autore affronta non solo le concezioni del peccato originale, ma lo svuotamento della liturgia cristiana e dei suoi sacramenti. Quando Agostino fonda la natura corrotta dal peccato originale, egli consente, nella lettura di Agamben, di intravedere il funzionamento del dispositivo trinitario della *oikonomia*. Ciò sarà oggetto delle sue indagini nel lavoro *Il Regno e La Gloria* (2005), che sviluppa una *archeologia teologica del governo e dell'economia*.

Ritornando ad un brano di *Mezzi senza fine* (1996), Agamben descrive il mezzo che rende possibile questa degenerazione di tutta la natura umana attraverso il termine "massa". Il vocabolo neotestamentario *phyrama*, tradotto dal latino come "massa", designa la miscela con cui il vasaio forma tutti i suoi vasi. In Agostino, il risultato dell'atto di Adamo è una *massa perditionis*. Il termine "massa" in Agostino designa la condizione dell'umanità dopo la caduta, costituendo un paradigma teologico-politico che nella modernità riscopre il proprio sentimento. Ciò renderebbe, per Agamben, ancora più attuale la locuzione schmittiana secondo cui "[...] tutte le categorie politiche moderne sono categorie teologiche secolarizzate [...]" (p.41). La *massa damnata*, per definizione, può liberarsi solo attraverso l'intervento divino. Agostino esclude qualsiasi possibilità di giustizia sociale connessa con quella giustizia originale che esisteva in Paradiso. La natura umana è stata irrevocabilmente corrotta dal peccato di Adamo e ogni pretesa di mantenere un rapporto con la giustizia edenica è riprovevole e illusoria.

Contro questa visione agostiniana, nel capitolo tre, *L'uomo non è ancora mai stato in paradiso*, Agamben convoca due opere: "Il

*Periphyseon* di Scoto Eriugena e la *Commedia* di Dante” (p.47). Insieme, Eriugena e Dante hanno costituito la più radicale confutazione della dottrina agostiniana.

Secondo la tesi di Eriugena, sostiene Agamben, l’uomo non ha mai vissuto nel paradiso: la vita di Adamo in paradiso deve essere compresa come riferita al futuro e non al passato. Come Origene e Ambrogio avevano suggerito, Eriugena pensa il paradiso allegoricamente, negando la dottrina della natura corrotta attraverso la colpa di Adamo. Per Agamben, Eriugena anticipa la dottrina di Spinoza, dove il male non è un elemento legato alla natura, bensì “un difetto di potenza” (p.61). Ciò che può essere punito è un movimento della volontà umana e non la natura dell’uomo.

Diversamente dalla tradizione che prevale nella Chiesa latina, che sostiene la connessione irrimediabile tra natura e peccato e la conseguente scissione della natura umana tra natura originale (ora perduta) e *natura lapsa*, Eriugena pensa la vita come un’unità, creata nell’immagine e nella somiglianza di Dio. Pertanto, la vita dell’uomo non può essere corrotta, né può essere salvata, poiché coincide con la stessa grandezza celeste.

Allo stesso modo, in contrasto con le posizioni di Agostino, nel capitolo quattro, *La divina foresta*, Agamben riprende l’opera di Dante Alighieri e verifica come egli abbia risolto il problema del peccato e del paradiso in una prospettiva eretica. Nella definizione di Dante, il paradiso terrestre non è altro che la figura della felicità umana. Di conseguenza le azioni umane, non la natura, sono la causa dell’infelicità tra gli uomini.

Questa analisi porta Agamben al problema del quinto capitolo, *Il paradiso e la natura umana*, dove egli sviluppa un’altra divisione, quella tra natura e grazia. Secondo Pietro Lombardo, Adamo non sarebbe stato creato all’interno del giardino, ma vi fu messo in un secondo momento “non per natura, ma per grazia” (p.87). L’uomo per primo ricevette i suoi doni naturali (*naturalia*), e solo più tardi, in un secondo momento, i doni della grazia (*gratuita*). Questi doni furono concessi a tutta l’umanità, ma vennero rimossi quando Adamo commise il peccato. Per Agamben, la natura umana nella tradizione teologica è concepita a partire “dalla non-natura che ha perduto, così come il corpo che è stato messo a nudo è definito dalla veste di cui è stato spogliato” (p. 92). La grazia viene rimossa e rimane il carattere residuale dell’uomo, la punizione del peccato, producendo, secondo Agamben, il dispositivo che cattura e divide la natura umana.

I teologi non solo separano la natura umana dalla grazia, ma anche il Giardino dal Regno. Questo è il tema dell'ultimo capitolo, *Il Regno e il Giardino*, in cui l'autore mette in discussione questa divisione e afferma che esiste una tradizione in cui il paradiso terrestre e la “*basileia tou theou*, il Regno di Dio”, sono collegati (p.106). Questa letteratura apocalittica si trova nel tardo giudaismo, nella visione profetica che conclude il *Testamento di Levi*, dove si sottolinea che, alla fine dei tempi, quando il Signore “abiterà in mezzo a Israele” (p.106), sorgerà un nuovo sacerdote che aprirà le porte del paradiso terrestre. L'emergere del Regno escatologico “coincide con la riapparizione dell'albero della vita e la restaurazione della condizione paradisiaca” (p.106).

In questo contesto, possiamo dire che il Regno e il Paradiso erano elementi che permettevano ai teologi di spiegare la natura umana e la sua beatitudine. Solo successivamente essi sono stati divisi in due momenti, uno preistorico, il Giardino nell'Eden, e uno post-storico, il Regno, che, tuttora, rimangono separati e incomunicabili. Contro questa separazione forzata tra questi due poli, osserva Agamben, è importante ricordare, con i chiliasti e con Dante, che il Giardino e il Regno sono due momenti di una singola esperienza del presente, che possono essere riconciliati. Entrambi sono elementi connessi, dice Agamben, poiché “solo il Regno dà accesso al Giardino, ma solo il Giardino rende pensabile il Regno” (p.120).

Infine, Agamben comprende la necessità di negare questa natura umana imperfetta, che sopporta il peso della colpa e del peccato. Bisognerebbe reinterpretare i Vangeli e ripensare la natura umana attraverso la politica, come storicamente costruita, e, a sua volta, quest'ultima come non avente altro contenuto che quello del paradiso, della “beatitudine di questa vita”, cioè della felicità. Per l'autore, “la felicità degli uomini sulla terra è tesa fra questi due estremi polari”: il Regno e il Giardino (p.120).

### **Bibliografia**

Giorgio Agamben, *Homo sacer. Edizione integrale*, Quodlibet, Macerata, 2018.

– *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino, 1996.