

Il Regno e il Giardino
 Giorgio Agamben
 Recensione di N. Di Vita

«Tutti riceviamo in dono qualcosa di prezioso,
 che poi perdiamo irrevocabilmente».

(Giorgio Caproni)

Nel piccolo giardino (*kēpidion* o *hortulus*) che Epicuro aveva acquistato ad Atene per sé e per i suoi amici, un solo frutto valeva la pena di essere coltivato in comune, la felicità: «chi dice che non è ancora giunta l'età di filosofare, o che l'età è già passata», scriveva Epicuro nella celebre lettera a Meneceo, «è simile a chi dice che la felicità non è ancora giunta o è già passata l'età»; per questo, «bisogna meditare su ciò che procura la felicità», e il giardino, discosto e riparato dalla città, è il luogo naturale dei «principi fondamentali di una vita felice» (*ep. ad Men.*, 122-23).

Sorprendentemente, non vi è traccia del giardino di Epicuro nell'ultimo libro di Giorgio Agamben, *Il Regno e il Giardino* (Neri Pozza, 2019). La ragione non può che risiedere nell'urgenza, cui l'Autore ha da tempo abituato i suoi lettori, di liberare anzitutto la figura in questione – qui il giardino, dimora di vita felice – dall'illeggibilità e dalla sfera separata a cui una tenace tradizione l'ha costretta.

Occorre – scriveva Agamben in *Nudità*, testo che su molti punti anticipa e annuncia questo nuovo lavoro – «risalire archeologicamente a monte» delle rappresentazioni e delle separazioni che abbiamo ereditato, «ma non per attingere uno stato originale precedente alla scissione, ma per comprendere e neutralizzare il dispositivo che l'ha prodotta» (*Nudità*, 2009, p. 98).

Nella tradizione teologica cristiana quel dispositivo è il peccato originale. Nel racconto di *Genesi*, il Giardino è il luogo in cui, per il breve tempo di sei ore, Adamo ed Eva dimorarono felici prima di esserne scacciati, a causa del peccato commesso.

Che la questione che un tale evento pone sia sotto ogni riguardo filosofica è testimoniato dal fatto che, come l'Autore si premura subito

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

a precisare, al peccato originale spetta un posto «a parte nella storia dell'etica occidentale» (p. 31).

Nella «sommaria genealogia» che lo studio si propone, infatti, in questione non è più soltanto il meccanismo di attribuzione di una “colpa” alle azioni umane – che Agamben aveva già da tempo riconosciuto come il fulcro dell'etica e del diritto, «l'enigma cui l'umanità deve ancora venire a capo» (*Karman*, 2017, p. 17) –; bensì ne va del modo in cui la tradizione ha pensato il dispositivo di una colpa originaria e inestirpabile, una colpa che si insedia nella stessa natura umana, e che dal primo uomo si «propaga», inarrestabile, all'intera umanità. Che cosa significa, per un uomo, essere colpevole per natura? In che misura ciò definisce e determina la condizione umana, la vita dell'uomo sulla terra?

Una ricostruzione puntuale delle dottrine più rappresentative del canone teologico latino (Agostino, Anselmo, Tommaso) mostra come questa colpa originaria – il peccato di Adamo – sia immediatamente connessa all'impossibilità, per l'uomo che abita il mondo, di ogni felicità. *Impossibile est igitur in hac vita hominem totaliter esse felicem*, scriveva Tommaso: l'Eden, luogo della vita naturalmente beata – *deliciarum patria* per Dante, *locus voluptatis* nelle Scritture –, appare irrimediabilmente perduto, inaccessibile alla natura segnata dalla colpa. Come l'Autore precisa fin dalle prime pagine, non il paradiso, ma «la sua perdita costituisce il mitologema originario della cultura occidentale» (p. 19). E se la felicità era, fin da Aristotele, il fine di ogni uomo, suo «sommo bene» (*to ariston*), si comprende come questa espulsione e questa separazione abbiano costituito un «traumatismo», un solco profondo per la cultura cristiana e moderna.

La conseguenza più grave di questa imputazione e di questa perdita non è, tuttavia, la sola privazione di una vita felice, quanto piuttosto, per l'uomo, l'impossibilità in ogni senso decisiva di avere accesso alla sua stessa natura. È forse su questo aspetto che si misura la prestazione filosofica più originale e più significativa dello studio di Agamben.

Se per noi è così difficile definire che cosa sia un uomo, quale la sua natura propria e in cosa consista una vita pienamente felice, ciò è forse dovuto a questa duratura rappresentazione di una perduta beatitudine originaria e di una natura non sfigurata dalla colpa.

Come nel caso esemplare di Agostino, la cui «ecclesiale» e «fragile» argomentazione è qui ricostruita pazientemente, la natura umana appare immedicabilmente divisa: sdoppiata storicamente in un prima e

in un dopo, separata cioè tra una natura edenica che precede la caduta, e una natura *lapsa*, corrotta, che fa seguito al peccato e che appartiene a ogni uomo sulla terra.

Il peccato, scriveva Agostino, «si contrae nascendo» (*peccatum nascendo trahitur*): esso non compete alle opere e al libero agire del singolo, ma, con Adamo, si insinua nel corpo «mortale» degli uomini – al punto che anche i *parvuli*, i bambini non battezzati, sono irrimediabilmente dannati, «non ammessi al regno dei cieli». Se l'uomo può corrompere così definitivamente la sua natura, egli però non può risanarla: questa resta, per lui, inaccessibile e remota, indefinibile nella sua veste originaria, inguaribilmente scissa. Sulla terra, la natura umana si dà come nient'altro che l'«oscuro portatore della colpa» (37).

Con un gesto che è forse il tratto distintivo della sua archeologia, e che qui appare come amplificato, Agamben scompone dall'interno il meccanismo che sostiene l'intero congegno dell'argomentazione teologica. Se, con Agostino, all'uomo può accadere di accedere al paradiso celeste, in un futuro dislocato e imprevedibile, ciò non rende la sua natura meno manchevole: la grazia, che solo Dio a suo arbitrio concede, è il precisamente quel dispositivo che mantiene indisponibile per l'uomo il suo giardino. Quando allora Tommaso, spingendo ai limiti il discorso sulla grazia, iscriverà la stessa «giustizia» che regnava in origine nell'Eden ai doni «soprannaturali» – la stessa natura primigenia dell'uomo a un «dono» e non a ciò che è creato *in puris naturalibus* –, egli non farà che mobilitare, ancora una volta, l'operatore della grazia contro quello della natura: «se si considera la natura umana secondo i suoi principi naturali, non vi è dubbio che essi sono dei difetti naturali» (*Super Sententiis*, II, d. 30).

La natura umana non è che un residuo: essa è ciò che resta dopo che la grazia, per effetto del peccato, è stata tolta. Come un corpo nudo è qualcosa di diverso da un corpo denudato delle sue vesti, così la natura dell'uomo dopo il peccato non coincide con il suo modo di essere prima di indossare la veste della grazia. Questa natura è, come la semplice nudità, inaccessibile: «vi è soltanto – scrive Agamben, riprendendo le fila di un vecchio lavoro – la sua messa a nudo, esiste solo la natura corrotta» (p. 93).

E – si potrebbe aggiungere – come la natura umana, così il tempo in cui essa è pensata: la caduta è stata considerata a tal punto irreversibile, che non solamente l'uomo ha smarrito la sua natura, ma il Paradiso stesso è, per lui, un passato inafferrabile – un tempo separato,

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

diviso da uno scarto incolmabile, e di cui in nessun modo il presente può tornare a godere. Alla frattura della natura umana corrisponde così una frattura, per l'uomo impossibile da ricucire, del tempo e della storia.

La questione, filosofica e insieme intimamente politica, in cui culmina allora il testo è la seguente: che cosa può un corpo mortale – un corpo «puramente animale», integralmente umano? Un corpo che, come quello di Adamo che Agostino definiva «anima vivente», sia compiutamente al di qua e non abbia semplicemente perduto le vesti coprenti della grazia?

Agamben articola sapientemente alcuni momenti della letteratura cristiana medievale in cui il Giardino sembra essere stato pensato in forme e con presupposti differenti dal canone dominante. In Scoto Eriugena e in Dante, in particolare, sembra intravedersi la possibilità di una natura umana non scissa e non difettiva nei confronti della grazia: «l'uomo» scriveva Eriugena a proposito della caduta, «non cessa di essere uomo», e la sua natura dimora «inseparabile in sé stessa», sempre tutta «nello stesso istante», «libera e sciolta da ogni peccato». Sicché il Paradiso è nient'altro che questa terra, ed esso non è che figura, a ben vedere, della stessa natura umana. In questo senso, il Giardino come la natura sono ciò a cui – con le parole di Agamben – «l'uomo deve far ritorno senza esservi mai veramente stato» (p. 61).

Non due luoghi separati, un qui dannato e un altrove redento, né due tempi differenti, un passato inattingibile o un futuro del quale da qui non si dispone, bensì un solo luogo e un solo tempo, in cui ciò che conta è – così ancora Eriugena, con un'illuminante precisazione – «la diversità del modo di soggiornarvi».

È in questo senso che, strappando Dante alle interpretazioni correnti che lo vorrebbero un pedissequo prosecutore di dottrine altrui (a partire da Tommaso), Agamben ripensa il Giardino come luogo in cui il paradiso incontra la selva terrena – «l'antica foresta» della *Commedia*, in cui il poeta si è smarrito, è, con un'immagine «decisamente nuova, se non eretica» (p. 66), lo stesso Giardino in cui dovrà ritrovarsi.

Una sola è la foresta; e se uno dei fini dell'uomo è la beatitudine celeste, l'altro tuttavia è, secondo una decisiva formulazione del *De monarchia*, la *beatitudo huius vitae*, la felicità di questa vita terrena, una felicità «civile» e non semplicemente individuale – la cui «figura» è proprio il paradiso terrestre.

N. Di Vita, *Il regno e il giardino* di G. Agamben

Nella cartografia del potere occidentale, il Giardino, luogo in cui la tradizione teologica ha pensato la natura umana, appare estraneo, lasciato fin da subito ai margini della costruzione politica, rimosso o intentato nella sua potenza politica. In suo luogo, il Regno, che già nell'opera del 2007 (*Il Regno e la Gloria*) Agamben individuava come una *oikonomia*, ovvero una «macchina provvidenziale» per il «governo degli uomini» (*Homo sacer*, ed. integrale 1995-2015, Quodlibet 2018, p. 525) – ha agito e continua ad agire storicamente come paradigma politico dominante.

In continua e inesauribile articolazione con esso, Agamben invita ora a pensare a un Giardino che non sia né perduto per sempre e inatingibile, né dislocato in un futuro imperscrutabile e indisponibile, bensì qui e ora, terreno ed essente nel modo di ciò che è «adveniente», che, come la salvezza nella tradizione messianica ma oltre i suoi limiti e le sue utopie, si compie al di fuori del *continuum* storico dei tempi, situandosi nella tensione tra una pre- e una post-storia. È la «assoluta simultaneità» con cui, attraverso le parole di Fraenger, il libro si apre nella descrizione del trittico di Bosch (p. 10) – ed è ciò che è possibile opporre contro chi, come suggeriva già Epicuro nel suo Giardino, «dice che la felicità non è ancora giunta o è già passata».