

Recensione

G. Agamben, *Il Regno e il Giardino*

Neri Pozza 2019

Juan Cruz Aponiuk

Hoy, que no parece haber alternativa al Apocalipsis secularizado, cuando parece inevitable la catástrofe climática que está llevando adelante la extinción de millones de especies de vivientes y promete incluso la de la especie humana, quizás sea urgente poner en cuestión el mitologema que subyace a nuestro horizonte, aquel que señala que todo destino de felicidad y justicia terrenal culminará en el fracaso debido al pecado original. El libro de Agamben cuestiona dicho material mitológico a partir de una arqueología del Jardín, que delinea el pasaje del Jardín de las delicias en cuanto alegoría de una beatitud terrenal hacia la expulsión del Jardín, que ahora protegido por el querubín con la espada de fuego (*Génesis*, 3, 24), deviene inhabitable y alegoría de la imposibilidad de la felicidad terrenal, como justificación de la necesidad de la Iglesia. Tal arqueología está entrelazada con la del Reino, en la que resulta determinante el pasaje del Reino mesiánico de los débiles hacia su institucionalización e identificación con la Iglesia, como su anulación en un eterno diferirse. El Jardín y el Reino son tomados por Agamben, según la dialéctica de Benjamin, como elementos de un mismo fenómeno, la naturaleza humana, escindida en su prehistoria y su posthistoria, formando así un campo bipolar en tensión.

Clave para la arqueología es la secularización. La genealogía propuesta desarrolla así la tesis de Walter Benjamin, que sostiene que Marx secularizó en la sociedad sin clases la idea teológica del paraíso. A su vez, la discusión en torno a la importancia de la Iglesia para la salvación de la naturaleza caída de la humanidad y así alcanzar el paraíso, es análoga al debate en torno a la necesidad del partido que conduzca eventualmente al comunismo y la liberación de las masas alienadas. Se trata de un libro que es fruto de una notable erudición y que logra, a través de una exégesis sumamente lúcida y original, mostrar la actualidad del mitologema del pecado original, como pensar alternativas a él.

El primer capítulo, «El jardín de las delicias», abre con un comentario al cuadro homónimo de Jheronimus Bosch, especialmente, al paraíso del panel

central del tríptico que encontramos en la portada del libro. Retomando a Wilhelm Fraenger, explica que el cuadro había sido comisionado e inspirado por Jacob van Almaengien, quien pertenecía a los hermanos del Espíritu libre. Se trataba de una comunidad heterodoxa que creía que el Paraíso coincidía con su vida terrenal enteramente consagrada a Dios, rechazando así la salvación del Reino en un más allá. Un ejemplo hereje que da con el tono del libro: la esperanza en el Jardín y el Reino como experiencias del habitar en el presente humano, en los márgenes de una vida clandestina y de catacumbas.

Encontramos a lo largo de todo el libro, por no decir algo que hace ya al estilo y pensamiento de Agamben, líneas que se abren y multiplican pero que no se cierran, sembradas como semillas para que otros las cosechen. Por ejemplo, desarrolla una historia de la palabra paraíso, que para nosotros suena familiar, es un intraducible proveniente del avéstico, de la cultura persa-iraní. El registro más temprano es el de Jenofonte, que en vez del griego *kepos* para jardín, usa *paradeisos*, del avéstico *pairidaeza*. En la *Cyropaedia*, una novela etnográfica, él llama *paradeisos* al jardín en el cual cazaban a los animales salvajes como preparación para la guerra. Eventualmente el uso de Jenofonte traspasa a la traducción de los Setenta del hebreo *gan* por *paradeisos*.

Luego, retornando al hilo de Ariadna, Agamben explica cómo de modo incipiente en Ambrosio, maestro de Agustín, ya el Jardín comienza a perder su carácter de delicia e inocencia para pasar a ser el lugar donde la sombra de la muerte se confunde incesantemente con la vida a partir del pecado original, que se intensifica decisivamente en Agustín.

El segundo capítulo, «El pecado de la naturaleza», expone el dispositivo agustiniano del pecado original, clave para justificar un paradigma económico en el que la Iglesia se vuelve imprescindible para la salvación, aún en los casos de que sea infante o nunca la haya conocido, con interesantes pasajes sobre Anselmo y la reelaboración agustiniana de la *Carta a los Romanos*. Agamben lo desarrolla principalmente en el debate contra los pelagianos, donde Agustín fundamenta la *natura lapsa*, naturaleza corrompida a partir del pecado original contra los pelagianos que señalaban la ausencia de un pecado natural. Los pelagianos, a su vez, señalan sus inconsistencias: si hay pecado natural, entonces un acto humano es capaz de corromper la naturaleza creada por Dios, pero no de salvarse, asignando así Agustín la relevancia de la Iglesia. En cuanto elemento impolítico, la *natura lapsa* deviene un pueblo como *massa peccatorum*, secularizada en la masa alienada que requiere de la rebelión de las masas de la que habló Ortega y Gasset (pp. 40-43). Prosiguen las críticas: si el pecado es un acto y no una sustancia, «¿cómo ha podido aquello que está privado de sustancia corromper o cambiar la naturaleza humana?» (p. 32); y si el pecado deviene necesario e inevitable, entonces no es un pecado; y si el pecado no es necesario, depende de la voluntad, por lo que se puede vivir sin pecado. Pelagio, entonces, afirma que la gracia inhiere a la naturaleza humana en cuanto posibilidad de no pecar que recibimos de Dios. Es así que de Adán y Eva nos queda la mortalidad, por la cual virtualmente podemos pecar, pero no un pecado natural.

Además, Agamben profundiza en las disimetrías internas a la obra agustiniana: en su obra temprana hay una lectura alegorizante del jardín (en *De Genesi contra Manichaeos*) que señala que es posible comer del árbol de la vida a través del amor (*per caritatem* ivi, 23, 26) y soportando las penas temporales, frente a la tardía, que propone una lectura literal (en *De Genesi ad litteram*). Tal reescritura de sus maestros implica una reinterpretación de las escrituras que Agamben muestra por momentos arbitraria. Una vez que Agustín interpreta el Génesis literalmente, el jardín parece haber sido «hecho inútilmente» (*frustra factum esse*), el lugar para el habitar terrenal de la naturaleza inocente y beata deviene inhabitable mediante el pecado original. Quizás haya una reivindicación de la alegoría; ella permite tomar al Jardín y al Reino como modos del habitar terrenal sin sustancializar el pecado como escisión en el cuerpo e infierno.

El tercer capítulo, «El hombre no estuvo todavía en el paraíso», el autor propone desarrollar el *Peryphiseon* de Eriúgena, que junto a Dante constituyen los dos autores en los que Agamben más se demora para exponer un acercamiento heterodoxo al Jardín. Eriúgena lee la tradición de la Iglesia desde una interpretación platónica, que parte de un movimiento vital (*motu vitale*) o una vida general del mundo (*generalem mundi vitam*) que atraviesa a los elementos, los vivientes, e incluso a los muertos.

Partiendo así de la unidad de toda la naturaleza y el espíritu, Eriúgena se interroga sobre la pregunta acerca de por qué solamente el hombre ha sido creado a imagen de Dios. Responde que el hombre es animal y que el hombre no es animal, retomando en el último los conceptos de la tradición, y sutilmente, logra cancelar la diferencia. En cuanto al hombre como animal, Agamben subraya que llega a anular la diferencia entre el hombre y el animal a partir de la insistencia en que el hombre «ha sido creado en el género universal de los animales» (*in universali animalium genere homo conditus est* – 751a), y la única superioridad que enuncia, es que todos los animales están en él, como él en todos los animales.

Aún más, si se señalara que el alma del hombre es inmortal, y al mismo tiempo, se dijera que el del resto de los animales no lo es, se caería en la contradicción de que el género animal es uno, y al mismo tiempo, se divide en una especie que perezca y otra que es inmortal. Por ello, Eriúgena postula la inmortalidad del alma de todos los animales, y llega a que todo el género animal ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, anulando así la jerarquía entre el hombre y el animal.

A diferencia del acercamiento *ad litteram* de Agustín hacia el Jardín, la lectura de Eriúgena es alegórica. Lo que se narra del paraíso es una figura de la naturaleza humana hecha a imagen de Dios. La naturaleza humana es inocente y salva, incorruptible. Para Eriúgena el hombre está más bien en salida del paraíso, *descendens*, y peca por defecto de potencia y abuso de los bienes mediante su voluntad, pero no por naturaleza, precediendo así a Spinoza. Si la naturaleza humana no está corrompida, tampoco hay un infierno para castigarla eternamente ni un plan de salvación administrado exclusivamente por la Iglesia. Por último, el paraíso celeste coincide con el retorno a la naturaleza terrenal

que está siempre presente como modelo del bien y de la justicia a pesar de que pequemos; el paraíso es una diferencia en el habitar y en la beatitud antes que otro mundo diverso espacialmente.

El cuarto capítulo, «El bosque divino», propone una lectura de Dante más cercana a Eriúgena que a Tomás y Agustín; se trata de una interpretación que rechaza las reducciones históricas a biografías personales así como también la mera traducción del pensamiento dantesco al de la teología contemporánea a él. Agamben delinea la idea dantesca de jardín y beatitud, especialmente a partir del paraíso terrenal en la *Commedia* (*Purgatorio*, XVIII-XXXI) donde se encuentra con Matelda, como también su visión profética – con elementos de la Merkavah, la visión de Ezequiel y el Apocalipsis – junto a la definición de beatitud en *De monarchia* (III, XV, 7), subrayando la impronta averroísta. Es así que en la *Commedia* Dante representa a la humanidad, y su visita al paraíso terrenal, la posibilidad de una vida bienaventurada y justa ya que, «libero, dritto e sano è tuo arbitrio» (*Purgatorio*, XXVII, 140-142), y en la enunciación de Marco Lombardo «non natura che in voi sia corrotta». Dante señala que la Providencia ha especificado dos posibles fines para la humanidad: la beatitud de esta vida, en la operación de la propia virtud y figurada a través del paraíso terrestre, y un segundo fin, la beatitud de la vida eterna, que requiere de la iluminación divina. Tal virtud propia de lo humano es el ejercicio del intelecto posible, que es actualizado a través de la multitud – no un pueblo particular o un individuo – en el intelecto agente, lo cual lleva a postular la necesidad de una monarquía universal de la multitud, y a su vez, está vinculado con el uso amoroso que define en *Convivio* (IV, XXI – XXII).

El quinto capítulo, «El paraíso y la naturaleza humana», está dedicado a indagar el dispositivo que captura y divide la naturaleza humana en naturaleza y gracia, cuerpo animal y cuerpo espiritual, desnudez y vestido, *naturalia* y *gratuita*, análisis que atraviesa numerosos autores, pero se enfoca en Tomás y Agustín. Para ambos autores en el Jardín, Adán y Eva fueron creados como cuerpos animales, pero acompañados por la gracia o comiendo del árbol de la vida obtenían la inmortalidad y la juventud. Sin embargo, una vez producido el pecado original, la gracia es quitada y resta el desnudamiento, es decir, si no tenemos acceso al Jardín, “la naturaleza humana es aquello que resta si se la separa de la gracia” (p. 92), un mero residuo negativo. Por lo tanto, el dispositivo produce una signatura sobre la vida terrenal que la hace defectuosa, carente, llena de laguna, incapaz de cumplir sus fines y, aún más, de ser feliz.

El capítulo 6, «El Reino y el Jardín», concluye el libro con una arqueología que expone la cercanía entre Reino y Jardín –para evidenciarla señalemos que en *Apocalipsis* 2, 7 se lee que en el Reino se comerá del árbol de la vida, la posthistoria reintegrando así la prehistoria– y propone pensar que en cuanto experiencia de la esperanza sobre el presente, “se accede a la naturaleza humana sólo históricamente a través de una política, pero esta, a su vez, no tiene otro contenido que el paraíso” (p. 120). Desarrolla por lo menos tres posiciones con respecto al Reino. La primera indica la eventual posibilidad de una coincidencia

terrenal, entre el Jardín y el Reino, reflejado en el caso de los milenaristas que tienen su mayor exponente en Ireneo. Sostienen que en el año 7000 será la segunda venida y Cristo reinará junto a los justos que fueron esclavos por mil años. Una segunda posición sería aquella que identifica al Reino con la Iglesia, neutralizando la expectativa de su venida, que es representada por Agustín y Tomás. Y, por último una ulterior posición, que no identifica al Reino con un momento cronológico representativo defendida por el mesianismo paulino.

El libro se puede vincular principalmente con *Il Regno e la Gloria* y *L'aperto*, subrayando sin embargo que se trata de una dirección poco explorada dentro de su obra. En *Il Regno e la Gloria* la arqueología se dirigió hacia la tradición del Reino identificada con la Iglesia, y por ello, criticada por Didi-Huberman por dejar de lado las resistencias, es decir, olvidando la arqueología de las luciérnagas. En cambio, en el caso de *Il Regno e il Giardino*, parece responder a Didi-Huberman, ya que el Reino no se deja reducir a la Iglesia, abriéndose así a una genealogía de las luciérnagas. Si en *L'aperto* Agamben indagó en el Jardín como *cognitio experimentalis* que establece la división entre hombre y animal, culminando en Auschwitz, tal problema es desarrollado ampliamente en *Il Regno e il Giardino*, incluso, llegando a una cancelación de la diferencia entre el hombre y el animal en Eriúgena, que no deja de recordar al cierre y el comienzo de *L'aperto*, mencionado brevemente en el sexto capítulo, es decir al banquete mesiánico de los justos, ni animales ni humano, que se sirven de Behemot y del Leviatán.

La arqueología propuesta –en la tensión entre la heterodoxia de Eriúgena y Dante, y la tradición hegemónica de la Iglesia en Agustín y Tomás–, logra exponer cómo a partir del Jardín, que opera como arkhé, se han definido posiciones políticas y éticas, incluso con respecto al cuerpo y a la animalidad. Al mismo tiempo, constituye un valioso aporte, ya que introduce una lectura novedosa y sumamente sugerente de la tradición y sus márgenes. Una vez más la escritura agambeniana logra bordear las posibilidades del vacío y la desobra en la existencia para eventualmente abrirlas a nuevos usos.

Juan Cruz Aponiuk
✉ jcaconiuk@gmail.com