

Recensione

G. Agamben, *Il Regno e il Giardino*

Neri Pozza 2019

Luca Di Viesto

In uno studio ormai classico, *I fanatici dell'apocalisse*, Norman Cohn ha scritto che «l'eresia del Libero Spirito ha [...] diritto a un posto in ogni rassegna dell'escatologia rivoluzionaria; e ciò rimane vero anche se i suoi adepti non furono rivoluzionari sociali» (Milano 1965, p. 179). Un'affermazione a prima vista incongruente, ma che aiuta in realtà a varcare la soglia dell'ultimo libro di Giorgio Agamben proprio in forza della tensione che la descrive. *Il Regno e il Giardino*, infatti, non solo si apre con un riferimento programmatico ai fratelli del Libero Spirito – per i quali «la perfezione spirituale coincideva con l'avvento del Regno e con la restaurazione dell'innocenza edenica di cui l'uomo aveva goduto nel paradiso terrestre» (p. 9) – ma intende in primo luogo, benché implicitamente, ribadire possibilità e aspirazioni di quello che, in fondo, è stato l'obiettivo teorico ultimo del ventennale progetto *Homo sacer* (obiettivo non lontano dalle correnti spirituali che spesso hanno agitato il cristianesimo), vale a dire una *rivoluzione inoperosa* in cui l'escatologia possa completamente riassorbirsi in un messianesimo, per così dire, differenziale. È in tale prospettiva che Agamben, attraverso il consueto metodo ereditato da Walter Benjamin – di cui dice: gli devo «la capacità di estrarre a forza dal suo contesto storico ciò che mi interessa per restituirgli vita e farlo agire nel presente» (*Autoritratto nello studio*, nottetempo, Milano 2017, p. 103) – costruisce pezzo dopo pezzo un'efficace macchina ossidionale, con cui delineare genealogia e potenzialità politiche di un paradigma teologico «tenacemente rimosso ai margini della tradizione del pensiero dell'Occidente» (p. 10). Questo paradigma è il Giardino piantato in Eden, luogo di giustizia e felicità originaria, quel *paradisus* terrestre che etimologicamente denota proprio un «ampio giardino recintato» (p. 11).

Il nodo cruciale attorno al quale ruota tutta la riflessione di Agamben sono i diversi modi in cui il paradiso terrestre si è costituito a sostegno teologico per la definizione della natura umana e delle sue possibilità di salvezza e felicità.

Come non poteva essere altrimenti, decisiva è qui l'estensione assegnata al peccato originale, ossia – nei termini della scolastica – alla presenza o meno di un nesso tra *peccatum originale originans* e *peccatum originale originatum*. Se, infatti,

la colpa del peccato originale, compiuto da Adamo ed Eva nell'Eden (*peccatum originale originans*), non ricadesse sui soli protogenitori ma venisse ereditata dall'intera umanità (*peccatum originale originatum*), da una parte, il peccato si convertirebbe in natura trasformando l'umanità in una *massa perditionis* che mai potrà più accedere alla propria «patria originaria» (p. 42), dall'altra, il paradiso terrestre assumerebbe nell'economia del disegno divino un che di pleonastico, di immotivato: «se il suo solo senso è di aver fornito l'occasione del peccato, per tutto il resto il Giardino delle delizie è stato creato inutilmente» (p. 46). Tale, scrive Agamben, è per sommi capi la posizione di Agostino d'Ippona, poi affermata come ortodossa nella successiva tradizione ecclesiastica. E ciò perché, nella sua polemica contro Pelagio e Celestio, a partire da un'analisi letterale del libro della Genesi, Agostino interpretò il peccato originale non come una colpa individuale, bensì come un'irreversibile corruzione ontologica dell'intera natura umana: un crinale su cui poi affermare con forza la necessità di una mediazione sacramentale (cfr. p. 29). Ma cosa rimane, per Agamben, al fondo di questa prospettiva? Oltre alle numerose contraddizioni che il libro mette sapientemente in luce, e che Agostino tentò senza successo di arginare abbracciando il traducianesimo, rimane una sostanziale antropologia negativa, in cui, perso definitivamente ogni contatto con la giustizia originaria del paradiso terrestre, l'uomo, ormai dimezzato, è costretto a mendicare salvezza e felicità alle porte della Chiesa, così come per Hobbes è costretto a frequentare le corti del grande Leviatano, che non a caso è anche chiamato il «dio mortale».

Se il capitolo su Agostino si può definire come la *pars destruens* de *Il Regno e il Giardino*, i capitoli su Scoto Eriugena e Dante ne costituiscono senza dubbio la *pars construens*. Secondo un gesto che gli è proprio, per sottrarsi alla tradizione agostiniana, Agamben percorre di contropelo la storia del pensiero alla ricerca di «un'immagine assai diversa» (p. 47) del Giardino, un'immagine che possa in primo luogo restituire all'uomo la sua natura. Ed è appunto in Dante ed Eriugena che egli rintraccia gli elementi chiave di un'antropologia positiva – di un'antropologia della potenza pura –, la cui importanza, posizionandosi alla base di tutti gli sforzi propositivi del filosofo romano, va in realtà ben oltre i confini di questa sua genealogia del paradiso terrestre. Per fare un esempio qui particolarmente calzante (in forza del riferimento al pauperismo francescano, spesso in odore di eresia), quando in *Altissima povertà* e ne *L'uso dei corpi* Agamben descrive le caratteristiche della forma-di-vita – vera *summa* del suo pensiero –, la sottintesa condizione di possibilità è che l'uomo, benché ancora assoggettato al *katechon* del diritto, sia effettivamente libero e capace, per sua natura, di giustizia e felicità in modo del tutto autonomo; non sarebbero giustificabili, altrimenti, i tratti specifici della forma-di-vita, la quale è generata continuamente dal suo solo modo di essere ed è quindi in ogni istante responsabile di sé stessa al di là di ogni costrizione o sostegno, se non quello di una strenua volontà. In tal senso, bisognerebbe allora invertire l'ordine cronologico di pubblicazione dei lavori di Agamben e leggere quest'ultimo libro come sua opera prima, o quanto meno leggerlo come introduzione ai nove volumi di *Homo sacer*, poiché ne costituisce,

per così dire, la premessa ideale, uno dei luoghi in cui si esplicitano con chiarezza i presupposti della ricerca.

Per quanto riguarda Scoto Eriugena, ciò che il libro lascia nel non detto è che, agli albori del Libero Spirito, il suo *Periphyseon* fu decisivo per lo sviluppo del pensiero di Amalrico di Bène (del cui panteismo Agamben si è brevemente occupato in *Che cos'è la filosofia?*), cosa che ne comportò la condanna da parte di Onorio III, quasi tre secoli e mezzo dopo la sua prima stesura. Del resto, come Agamben non si perita di mostrare, l'attitudine all'eterodossia di Eriugena è ben riconoscibile già sul versante del peccato originale, dove egli, secondo un pelagianesimo latente, «nega alla radice la dottrina agostiniana della natura corrotta e *facta peccatrix* una volta per tutte dalla colpa di Adamo» (p. 58). Interpretando infatti il paradiso terrestre come un'allegoria della natura umana, Eriugena arrivò a sostenere la «tesi inaudita», secondo cui «l'uomo non ha in verità mai dimorato nel paradiso» (p. 57): tutto ciò che accade da *Gen. 2, 15* a *Gen. 3, 23* è da intendersi come avvenuto al di fuori del paradiso, compreso il peccato originale. La *natura hominis* è dunque «già sempre salva» (p. 63), incontaminata e incorruttibile, poiché il peccato – ad essa estraneo in quanto ascrivibile alla sola volontà – non ne ha mai intaccato lo statuto ontologico, che, celato sotto le vesti allegoriche del Giardino, «permane come modello intatto del bene anche nel continuo abuso che l'uomo ne fa» (p. 63). È questa radicale avversione al *peccatum originale originatum*, poi confluita in una variante dell'apocatastasi origeniana, a costituire, per Agamben, la grandezza del maestro irlandese. Egli si rivolge a Eriugena innanzitutto perché l'uomo, nel suo *Periphyseon*, è un essere libero che ha il paradiso *in potenza*, un essere che ha la possibilità – sempre a portata eppure così distante – di redimersi coi soli mezzi fornitigli da Dio *ab origine*.

Nell'avvincente capitolo su Dante, Agamben esplicita le conseguenze politiche dei presupposti teologici individuati con l'Eriugena. Il paradiso terrestre posto sulla vetta del Purgatorio, dove Dante incontra l'enigmatica Matelda, non è altro, infatti, che «una figura della "beatitudine di questa vita"» (p. 69), della felicità individuale e collettiva che l'uomo può raggiungere qui e ora – «senza alcun impedimento» (p. 75) – grazie alla sua natura insieme libera e originariamente giusta. Una beatitudine che, col relativo riassetto politico, non deriva tuttavia da una serie di azioni positive, da una ridda di azioni determinate che si pongano come fine questa stessa beatitudine, ma dal continuo, incessante esercizio di ciò che contraddistingue, al suo nucleo, la natura umana: il pensiero colto nella sua inesauribile potenza di pensare. Così come per il Kafka di Benjamin la giustizia è raggiungibile soltanto attraverso lo studio, per il Dante di Agamben la beatitudine coincide «con l'attuazione di questa potenza intellettuale» (p. 74), che si autoalimenta in ogni atto e, così facendo, si mantiene in costante rapporto di tensione con la pura fatticità. Si tratta, del resto, di un tema che ricorre in Agamben al minimo dal suo breve saggio-manifesto *Forma-divita*, apparso nel 1993 e poi compreso in *Mezzi senza fine* (dove è anche presente un riferimento al *De Monarchia* dantesco ripreso nei medesimi termini da *Il*

Regno e il Giardino). Ma che si presenta qui con un'aggiunta non trascurabile. Agamben sottolinea ora come, per Dante, l'uso del pensiero – la beatitudine – coincida senza resti con «un atto di amore» (p. 71): «intelletto e amore sono per lui indistinguibili» (p. 70). Questa precisazione è importante, perché, com'è chiaro, non si tratta di un amore autoreferenziale, narcisistico, attraverso cui l'uomo si smarrirebbe nelle sue aspirazioni di felicità, come Dante nella selva oscura all'inizio della *Commedia*. È, al contrario, un amore che si mantiene aperto sull'alveo delle possibilità, strappando l'uomo a qualsiasi forma imposta, alle convenzioni e alle partizioni che ne definiscono il vivere quotidiano. È in altri termini una variazione sul tema dell'eros del pensiero (*Symp.*, 202d-204c) e sulla sua indispensabile funzione emancipante, con cui Agamben prosegue, per vie traverse, nella sua personalissima rilettura dell'opera di Platone (confronto che è sempre più evidente, almeno dalla pubblicazione de *L'uso dei corpi*). In questa prospettiva, dunque, Agamben sembrerebbe alludere a Gianni Carchia – autore per cui nutre profonda stima – e al suo *Amore del pensiero*, dove è per l'appunto il movimento demonico di Eros a definire la fisionomia del pensiero, e dove, inoltre, filosofia e poesia risultano unite, proprio come in Dante, secondo un nesso inscindibile.

L'urgenza al centro di questo bel libro di Agamben è così quella, irrinunciabile, «di una realtà terrena della redenzione» (p. 110), di una realizzazione politica – il Regno – della possibile felicità intrinseca alla natura umana – il Giardino. Agamben deve tuttavia prendere atto che, entro l'ambito dell'ortodossia, «il paradiso terrestre non costituisce in alcun modo per i teologi un paradigma politico» (p. 106). Le correnti chialistiche che animavano il primo cristianesimo – secondo le quali il Regno era prossimo a realizzarsi – vennero infatti lentamente ma inesorabilmente abbandonate, in concomitanza col progressivo consolidarsi della struttura ecclesiastica. Come si legge nell'ultimo capitolo, decisiva non fu soltanto la lettura agostiniana di *Ap.* 20, 7-9, che neutralizzava il Regno identificandolo con «l'esistenza storica della Chiesa» (p. 115), quanto anche ogni esegesi progressiva, per cui, come nell'interpretazione socialdemocratica della società senza classi di cui Benjamin parla nelle *Tesi*, il Regno tendeva «a essere infinitamente differito» (p. 117). Eppure, afferma Agamben, «che il Regno sia nei Vangeli una realtà attuale [...] è un fatto che nessun teologo si sentirebbe di negare» (p. 116): è Gesù stesso ad affermare che esso è «*entos hymon estin* [...]», «a portata di mano, nell'ambito dell'azione possibile» (ivi). Perciò la domanda sul Regno, se posta radicalmente, non è relativa al *quando*, ma inerente al *come*. Si tratta di comprendere come, nell'azione adeguata, quella che ha di mira la beatitudine del Giardino, il Regno possa essere presente in quanto compimento e, al contempo, caratterizzato da una feconda latenza, da una costante virtualità che lo mantiene sempre in potenza, mai realizzato una volta per tutte. È dunque con Paolo, e con la sua *parousia* come *para-ousia* – essere accanto –, che Agamben sceglie di concludere il suo libro (in accordo con quello che si potrebbe definire, con qualche cautela, il suo personale *panenteismo dell'immanenza*). Riprendendo quasi alla lettera le argomentazioni de *Il tempo che resta*, in cui l'evento messianico

è definito dalla tensione redentiva tra due tempi eterogenei, *kairos* e *chronos*, uniti ma non cumulabili, egli può affermare che il Regno «è presente qui e ora, ma è, insieme, sempre in atto di venire, sempre ad-veniente, senza che questo possa implicare una dilazione» (p. 118): al di là di qualsivoglia obiettivazione, è solo da un'indefettibile presenza dell'uomo a sé stesso che può scaturire la salvezza, ovvero la deposizione delle forme e dei dispositivi che ogni giorno catturano la vita di ognuno; nient'altro, insomma, che la felicità individuale e collettiva.

Con questo suo ultimo, agile libro, che qualche secolo orsono avrebbe potuto tranquillamente essere messo all'indice insieme a quelli dei più noti eresiarchi, Agamben ritorna *per speculum et in aenigmate* sui nodi teorici a lui più cari, e, così facendo, li illumina da una diversa, singolare prospettiva. Occupandosi del Giardino, l'immagine alta di quella *silva ingens* che è la natura umana, Agamben continua nella sua analisi critica dei paradigmi – teologici, politici, giuridici – decisivi non solo per comprendere le contraddizioni della contemporaneità, ma anche per tentare di indicarne una via d'uscita. Già il riferimento iniziale alla perfezione spirituale dei fratelli del Libero Spirito – lontani tanto dalle efferatezze degli anabattisti, quanto dalle esplicite rivendicazioni sociali di Müntzer – è, in questo senso, più che eloquente. Come *Il Regno e il Giardino* chiarisce al di là di ogni dubbio, l'antropologia positiva di Agamben, la sua fiducia nella potenza del pensiero, è talmente radicale da escludere la necessità di un intervento diretto contro i vari sistemi secondari, siano questi economici o politici. Agamben sembra così prendere alla lettera Schmitt, che, nel quarto capitolo della sua *Teologia politica*, individuava nell'antropologia positiva il discrimine tra reazionari e rivoluzionari. Ma la sua "rivoluzione" è una rivoluzione che si posiziona – parafrasando Artaud – esclusivamente nelle fibre dell'essere, è una rivoluzione a conflittualità ridotta, poiché si basa sull'assunto che *ogni* uomo ha, in sé, l'ineliminabile possibilità di risvegliarsi alla giustizia (non ci sono cioè condizioni economiche, politiche o sociali capaci di corrompere *in toto* la natura del singolo): come scrive in *Creazione e anarchia*, «un potere non cade quando non è più o non è più integralmente obbedito, ma quando cessa di dare ordini» (Neri Pozza, Vicenza 2017, p. 96). Per Agamben, affrettare un rivolgimento sociale prima di questa radicale svolta spirituale sarebbe, per quanto necessario, un azzardo dagli esiti tutt'altro che incerti. In definitiva, dunque, se Badiou non ha avuto tutti i torti nel definire Agamben un «francescano dell'ontologia», dopo questo libro, in cui il suo pensiero fa in conti con sé stesso, lo si potrà anche definire, con un contegno per certi versi differente, un *pelagiano della politica*.

Luca Di Viesto

✉ luca.diviesto@gmail.com