Rivista di Studi Indo-Mediterranei IX (2019)
Plurilingual e-journal of literary, religious, historical studies. website: http://kharabat.altervista.org/index.html
Rivista collegata al Centro di Ricerca in "Filologia e Medievistica Indo-Mediterranea" (FIMIM) Università di Bologna
cod. ANCE (Cineca-Miur) E213139 ISSN 2279-7025

Recensione

GIORGIO AGAMBEN, *Il Regno e il Giardino*, Vicenza, Neri Pozza, 2019, 123 pp., € 14,50.

Come *Il Regno e la Gloria*, confluito nell'edizione integrale di *Homo sacer* pubblicata lo scorso anno da Quodlibet, si poneva nell'orizzonte di un'indagine sulla genealogia del potere dal punto di vista della «regalità cerimoniale e liturgica»[1], così anche *Il Regno e il Giardino*, appena uscito nella collana «La Quarta Prosa» di Neri Pozza, rappresenta per Agamben un momento di riflessione in ogni senso decisivo circa un «paradigma teologico-politico» altrettanto tenacemente rimosso: quel Giardino in Eden – παράδεισον ἐν ᾽Εδὲμ secondo la locuzione greca che la Settanta utilizzò per tradurre l'ebraico עדן גן di *Gen* 2, 8 – che pur essendo presente «fin dall'inizio in posizione eminente nella riflessione teologica» ha però visto trascurate, se non addirittura annullate, le proprie implicazioni politiche:

> Mentre il Regno, con la sua controparte economico-trinitaria, non ha mai infatti cessato di influenzare le forme e le strutture del potere profano, il Giardino, malgrado la sua costitutiva vocazione politica (era stato "piantato" in Eden per la felice abitazione degli uomini), è rimasto sostanzialmente estraneo ad esso.

In realtà «così spesso e così intimamente intrecciati» nella storia delle mentalità, Regno e Giardino, come chiarito in precedenza da Agamben, contribuiscono entrambi a rendere intellegibile «un intero

[1] G. AGAMBEN, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Vicenza, Neri Pozza, p. 10. Cfr. appunto la sez. II di *Homo sacer (1995-2015)*, Macerata, Qudolibet, 2018.

e più vasto contesto storico-problematico»[2]; e ciò a partire, ovviamente, dal più implacabile dei loro dispositivi: la dottrina del peccato originale che da sempre «caso a parte nella storia dell'etica» caratterizza lessico e cultura dell'Occidente «quasi che ogni uomo fosse ogni volta cacciato dal paradiso». Dalla sua tematizzazione[3], infatti, l'idea stessa di *natura hominis* si è trovata strettamente conchiusa all'interno di un destino di salvezza, di un sistema eteronomo di «inseparabile divisione» dalla grazia divina. È da questa prospettiva, per così dire *governamentale* (nel significato puntuale espresso da Foucault), che la cacciata dal Paradiso acquista, secondo Agamben, il suo significato più autentico: soltanto l'economia trinitaria dell'Uno, fenomenologia della gloria e della glorificazione, ed «economia delle economie», costituisce un'effettiva possibilità di riscatto per l'uomo: «La *massa damnata* [...] per definizione non può liberarsi da sé, ma solo attraverso un intervento divino», mediante cioè quel *donum* che la Chiesa cattolica, con i suoi sacramenti, sarebbe in grado di dispensare.

Entro tale tradizione, prevalsa nell'ecclesiologia patristica latina nonostante le esegesi meno oltranziste ad esempio del *Periphyseon* eriugeniano, Agamben mette per l'appunto in evidenza la particolarità del termine 'massa' assumendolo come un'esatta applicazione del principio schmittiano[4] secondo cui tutte le categorie politiche moderne sarebbero in fondo categorie teologiche secolarizzate (l'agostiniana *massa luti* o *massa perditionis*). Condannando dunque non già l'azione del singolo ma la natura nell'interezza delle sue funzioni, la vicenda edenica ha agito e agisce tuttora come segreto *mitologema*, «traumatismo originario» fortemente operante sulle società: «l'uomo è il vivente che può corrompere la sua natura, ma non risanarla»; per questo motivo «i ripetuti tentativi di emancipazione delle masse nel tempo non potevano che fallire». Scissi tra uno stato di innocenza originaria e uno stato di corruzione conseguente all'espulsione dal Giardino, gli individui – esseri in sé parziali seppure paradossalmente duplici – divengono infatti, per necessità, preda «di capi e di partiti» che se ne servono nella realizzazione dei propri fini: «la natura umana, che ha perduto ciò che non era natura (la grazia), è diversa da come era prima che le fosse stata aggiunta la grazia. La natura è ora definita dalla non-natura [...] così come il corpo che è stato messo a nudo è definito dalla veste di cui è stato spogliato»[5].

Sono queste le stesse conclusioni cui era giunto, tra gli altri, Deleuze nei testi dedicati alla filosofia nicciana. Ricorrendo al tema centrale della dialettica come ideologia del risentimento, quale lo aveva desunto dalla *Genealogie*, le sue osservazioni si erano del resto indirizzate a comprendere «l'archetipo dell'organizzazione sociale», e in tal modo aveva riconosciuto nella sanzione adamitica lo strumento caratteristico di cui la cultura, intesa nell'accezione generica di eticità dei costumi, si era costantemente servita per dominare le forze attive degli individui: «la cultura viene chiamata *giustizia* e lo strumento stesso *castigo*. Danno provocato = dolore subìto, equazione del castigo che determina un rapporto [...] *tra creditore e debitore*»[6]: i progenitori e gli altri *uomini del risentimento*

---

[2] G. AGAMBEN, *Signatura rerum: sul metodo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, p. 11.

[3] Rinvio al testo in oggetto, p. 21: «Gli studiosi discutono ancora oggi se essa debba essere considerata come un'invenzione di Agostino o in che misura abbia invece precedenti patristici e scritturali. L'insistenza con cui lo stesso Agostino, citando non sempre fedelmente Ilario (in realtà l'Ambrosiaster), Ambrogio e Cipriano, suggerisce che la sua dottrina sia da sempre quella della Chiesa cattolica, negando contro ogni evidenza di aver professato in passato un'opinione più sfumata, lascia pensare che egli fosse in realtà consapevole della novità della sua tesi».

[4] Cfr. C. SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922), Duncker & Humblot, München-Leipzig, 1934[2], p. 49.

[5] Si veda, a tal proposito: G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995.

[6] G. DELEUZE, *Nietzsche et la Philosophie*, Paris, Puf, coll. «Bibliothèque de philosophie contemporaine», 1962, trad. it. di F. Polidori, *Nietzsche e la filosofia*, Torino, Einaudi, 2002, pp. 202-203.

finivano così per rendersi partecipi, a loro insaputa, di un medesimo meccanismo di esclusione e successiva ricerca di inclusione.

«Strettamente intrecciate» sebbene «chiaramente divise», natura e grazia restano, anche per Agamben, inaccessibili all'uomo se non in quanto cifre ed operatori della restrizione della sua integrità originale. Ancora una volta il fattore decisivo è il peccato, il sigillo dell'*expoliatio*, la cesura operata dalla trasgressione edenica che squalifica la natura umana ed impedisce una perfetta corrispondenza di essa con la beatitudine nella vita presente:

> Il catalogo più o meno minuzioso degli atti che l'uomo può compiere *in naturalibus* («coltivare i campi, mangiare, bere, avere amici, vestirsi, costruire case, prendere moglie, allevare il bestiame e apprendere le arti delle cose utili, in una parola volere il bene che concerne la vita presente») coincide con l'ambito stesso della vita degli uomini sulla terra – e, tuttavia, il dispositivo teologico li separa in una sfera circoscritta e carente. E lo fa non togliendo, ma aggiungendo qualcosa: la grazia, in modo che, una volta che questa sia stata sottratta attraverso il peccato, la vita e le azioni umane si trasformano in *pura naturalia*, segnati da lacune e difettività. *La sua stessa natura diviene così per l'uomo insufficiente*.

Seguendo poi gli slittamenti legati a contesti specifici – da Pietro Lombardo a Tommaso sino alla *Commedia* dantesca – in una sorta di agile epitome delle maggiori trattazioni medievali sul tema del Paradiso, l'esposizione approda, nell'ultimo capitolo, ai *Commentaria* di Suárez al *De Deo effectore* dell'Aquinate, lì dove il teologo gesuita, ragionando per ipotesi, immagina quale potrebbe essere la condizione degli uomini se Adamo non avesse peccato. Con ogni probabilità ci troveremmo allora in una «società perfetta», dove l'unione e la conservazione delle componenti si manterrebbe non per *dominium proprietatis*, proprio del padrone sul servo, ma per *dominium iurisdictionis*, qual è quello tra buon marito e moglie, buon principe e sudditi: «Quella potestà di governo», chiarisce Suárez, «non sarebbe stato pertanto un potere coattivo, attraverso il quale i sudditi sono assoggettati alle pene, ma ordinato a dirigere a un bene più grande e alla pace della comunità» (VII, 12). Eppure, si tratta qui, per Agamben, di un'evidente rimozione della politica dalla teologia; di una prova ulteriore che il paradiso terrestre «non costituisce in alcun modo per i teologi un paradigma politico».

È d'altronde significativo che, rispetto alla letteratura apocalittica del tardo giudaismo, come pure alla teologia millenaristica del Libero Spirito, a cui rimanderebbe lo stesso trittico di Bosch (*Il giardino delle delizie*) che inaugura il volume, l'organizzazione istituzionale cattolica abbia invece progressivamente abolito il Regno, «appiattito sulla Chiesa e in questo modo neutralizzato, [...] proiettato nel futuro e spostato nei cieli». Elemento post-storico ed inattingibile, il Regno ha perso così la propria insita potenzialità – di qui, dunque, la constatazione finale di una felicità mondana politicamente irrealizzabile – senza potersi davvero risolvere né concretizzare in una realtà politica attuale, trasformato piuttosto in un processo etereo il cui compimento tende anzi ad essere tutto proiettato verso un altrove esterno al decorso storico e di conseguenza continuamente differito: «Una fondazione *compiuta* dell'umanità in se stessa», si era d'altronde già espresso Agamben a termine de *Il linguaggio e la morte*, «dovrebbe, invece, significare la definitiva eliminazione del mitologema sacrificale»[7].

Andrea Di Biase

[7] G. AGAMBEN, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività* (1982), Torino, Einaudi, 2008[3], p. 133.