

Ritorno al Paradiso. Considerazioni sul Giardino come allegoria politica a partire da Giorgio Agamben.

Alessandro Carrieri

Abstract:

Il presente saggio intende approfondire il rapporto tra Eden e giardini terrestri e, più in generale, quello tra potere e giardino, a partire da alcune delle tesi enunciate da Giorgio Agamben in *Il Regno e il Giardino*. L'intento è quello di dimostrare che, a differenza di quanto egli sostiene, il Giardino non è affatto estraneo al potere profano e ne rappresenta piuttosto il più fedele riflesso: la superficie dove affiorano segni del suo dominio e del suo declino. Come si vedrà, inoltre, il potere e la religione capitalistica hanno inglobato il paradigma del Giardino, riducendolo a merce e coinvolgendolo nello stesso destino colpevole dell'uomo. Pertanto, è solo in virtù del suo indissolubile legame con il potere che il Giardino può essere assunto come una efficace allegoria politica capace di offrire una prospettiva critica sull'esistente.

Parole chiave: Giardino; Regno; Teologia politica; Agamben; Paradiso perduto

This essay aims to explore the relationship between Eden and earthly gardens and, more generally, those between power and Garden, by starting from some of the theses stated by Giorgio Agamben in *Il Regno e il Giardino*. The intention is to demonstrate that, unlike what he claims, the Garden is not extraneous to the profane power and represents rather its most faithful reflection: the surface where signs of its domination and decline emerge. As we will see, moreover, power and capitalistic religion have incorporated the paradigm of the Garden, reducing it to a merchandise and involving it in the same culpable destiny of man. Therefore, it is only because of its indissoluble bond with power that the Garden can be assumed as an effective political allegory able to offer a critical perspective on the real.

Keywords: Garden, Kingdom, Political Theology, Agamben, Paradise Lost

1. Il Regno e il Giardino

Agamben ritiene che all'interno della tradizione teologica cristiana sia possibile rintracciare una corrente di pensiero – che va da Pelagio a Dante Alighieri, passando

per Giovanni Scoto Eriugena – del tutto antitetica a quella, tuttora dominante nella dottrina cattolica, istituita da Agostino e che restituisce una prospettiva completamente alternativa sul tema del Paradiso terrestre. Prima di Agostino, natura e grazia, Paradiso terrestre e Paradiso celeste non erano ancora separati. Secondo il filosofo, infatti, la dottrina del peccato originale, così come si è tramandata, non sarebbe altro che una forzatura interpretativa operata da Agostino nel tentativo di sancire l'incorreggibile corruzione dell'uomo e di inscrivere il peccato e la colpa nella sua stessa natura. Secondo questa prospettiva, il Giardino terrestre sarebbe perduto per sempre e del tutto inattingibile, mentre quello celeste, trasposto nell'aldilà, diviene appannaggio di chi abbia vissuto nella fede di Dio – purché, beninteso, abbia ricevuto i sacramenti. Tutti gli altri, peccatori, pagani, eretici e atei, inquinati da una natura lapsa, sono attesi tra le fiamme dell'Inferno.

Secondo Agamben, l'idea del Giardino come *paradigma* teologico-politico – ossia quale «forma di conoscenza né induttiva, né deduttiva, ma analogica, che si muove dalla singolarità alla singolarità»¹, come egli lo definisce in *Signatura rerum* – sarebbe del tutto estranea alla principale teologia cristiana, sebbene sia possibile individuare una tradizione che pone in relazione il Paradiso terrestre e il Regno di Dio, soprattutto nella letteratura apocalittica del tardo giudaismo e nella prima patristica. Nella tradizione ebraica, infatti, il Regno di Dio non è che il regno terrestre, che coincide con il settimo e ultimo millennio, che precede la fine dei tempi. «Il regno è necessario, perché gli uomini devono ritrovare nella loro stessa condizione terrena quella felicità di cui furono in essa privati»². Tuttavia, con l'affinarsi del potere temporale della Chiesa, con la sua progressiva gerarchizzazione e istituzionalizzazione, la teologia del Regno della prima patristica, con tutte le sue implicazioni politiche, viene gradualmente e opportunamente neutralizzata. «Il Regno, tra il “già” e il “non ancora” perde così la sua realtà e si trasforma in una sorta di fase di transizione in un processo il cui compimento tende a essere infinitamente differito»³. Agamben cita – quale contraltare profano di un tale, programmatico differimento – l'esempio del socialismo e dei totalitarismi, ma vengono alla mente altresì le critiche mosse dall'intelligenza russa di fine '800, da Berdjaev a Rozanov a Dostoevskij, nei confronti del marxismo positivista e scientifico: la felicità delle generazioni future non può fondarsi sul sacrificio e la sofferenza di quelle presenti. «Le nostre tasche non possono pagare un così caro prezzo per l'ingresso»⁴; se la conquista o l'edificazione di una tale felicità comporta la sofferenza anche di «un solo piccolissimo essere», tuonava Ivan Karamazov, «mi affretto a restituire il mio biglietto»⁵. Walter Benjamin, in modo analogo, aveva messo in guardia dall'estensione indefinita della fase transitoria e dallo slittamento

¹ G. Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Einaudi, Torino 2008, p. 32.

² Id., *Il regno e il giardino*, Neri Pozza, Firenze 2019, p. 110.

³ Ivi, p. 117.

⁴ F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, Rizzoli, Milano 1968, vol. I, p. 331.

⁵ *Ibidem*.

delle aspettative di liberazione, capace di privare la tradizione degli oppressi (vero soggetto della storia) del «nerbo migliore della sua forza», poiché esso si alimenta «all'immagine degli avi asserviti, e non all'ideale dei liberi nipoti»⁶.

Nella tradizione esegetica di matrice agostiniana, nella dottrina del peccato originale – come sottolinea Agamben –, l'esclusione dal Paradiso finisce infatti per acquisire più importanza del Paradiso stesso; entro un simile contesto l'uomo è ridotto a quel «vivente che è stato espulso dalla sua dimora propria, che ha perduto il suo luogo originario»⁷. Egli, la cui natura è intrinsecamente e irrimediabilmente lapsa e corrotta, è condannato a non trovare mai la beatitudine in vita, ma dovrà necessariamente affidarsi all'economia della salvezza offerta dalla Chiesa nella speranza di accedere, dopo la morte, al Paradiso celeste. In fondo, «la dottrina agostiniana e anselmiana [...] è una dottrina non del peccato originale, ma della *originalis corruptio* della natura umana, di cui il peccato fornisce il pretesto»⁸.

Secondo l'interpretazione proposta da Pelagio e ripresa da Eriugena, invece, il sacrificio di Cristo avrebbe riparato la colpa e il peccato di Adamo e riscattato la natura umana – la quale, divenuta mortale, è stata certamente corrotta nella sua temporalità, ma non macchiata da una colpa inestinguibile ed ereditaria. Il Paradiso, di conseguenza, si troverebbe già sulla Terra e sarebbe da sempre possibile attingervi o farvi ritorno; ma soprattutto, l'uomo potrebbe migliorare la propria condizione e raggiungere la beatitudine già in questa vita. Il Paradiso terrestre, entro una simile cornice interpretativa, è concepito «non come un passato perduto, né come un futuro a venire, ma come la figura ancora e sempre presente e attuale della natura umana e della giusta dimora degli uomini sulla terra»⁹, esso è il «da-sempre-già-stato»¹⁰ sulla terra ed è perciò sempre attingibile. In questa prospettiva, secondo Agamben, Paradiso e Regno non sarebbero altro che «le due frazioni che risultano dal tentativo dei teologi di pensare la natura umana e la sua possibile beatitudine»¹¹. Pertanto, poiché entrambe le frazioni «risultano dalla scissione di un'unica esperienza del presente»¹², è solo nel presente che esse potranno ricomporsi. Il Regno, da un'interpretazione letterale dei Vangeli, sembrerebbe infatti «a portata di mano», «in mezzo agli uomini» e «nell'ambito dell'azione possibile»¹³. In fondo, direbbe Benjamin, «il Profano non è, dunque, una categoria del Regno, ma una categoria – e certamente una delle più pertinenti – del suo più sommosso approssimarsi»¹⁴; laddove, non a caso, l'idea di questo *sommosso approssimarsi* è

⁶ W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, in Id., *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1995, p. 82.

⁷ G. Agamben, *Il Regno e il Giardino*, cit., p. 19.

⁸ Ivi, p. 37.

⁹ Ivi, *Prefazione*.

¹⁰ W. Benjamin, *I passages di Parigi*, Einaudi, Torino 2010, p. 519.

¹¹ G. Agamben, *Il Regno e il Giardino*, cit., p. 119.

¹² Ivi, p. 120.

¹³ Ivi, p. 116.

¹⁴ W. Benjamin, *Il concetto di critica nel Romanticismo tedesco* (Scritti 1919-1922), Einaudi, Torino 1982, p. 171.

mutuata da Benjamin dal *Paradiso perduto* di John Milton. Sebbene, come afferma Alessandro Scafi, «per Milton non [fosse] importante il luogo dell'Eden. Quello che contava era la ricerca personale di un paradiso spirituale»¹⁵.

Agamben, che tenta di ricomporre una breve genealogia di questa diatriba esegetica, ritiene che Dante si debba inscrivere nella tradizione *ante e contra* Agostino. A ben vedere, infatti, se gli accessi del Paradiso dantesco, diversamente da quelli dell'esegesi agostiniana, non sono in alcun modo sbarrati – e soprattutto, non vi sarebbe alcuna traccia del Cherubino con la spada infuocata a sorvegliarli –, la *foresta divina* non è affatto diversa dalla *selva oscura*, al punto che, come suggerisce Agamben, potrebbe trattarsi, in fondo, del medesimo luogo. Il suo Paradiso è «allegoria di quella beatitudine della vita umana che Dante altrove chiama [...] “civile”»¹⁶. Anche i membri dell'Eresia del Libero Spirito, che potrebbero aver ispirato il Giardino delle Delizie di Hieronymus Bosch, «solevano chiamare “Paradiso” la loro vita comunitaria devota, interamente consacrata a Dio, e con questo termine intendevano la “quintessenza dell'amore”»¹⁷. Lo stesso Eriugena, d'altra parte, era persuaso che «il Paradiso, come già Origene e Ambrogio avevano suggerito, non [fosse] un luogo reale, terreno e boscoso, ma [fosse] da intendere allegoricamente con la stessa natura umana»¹⁸. Analogamente, Cosma Rosselli, nel suo *Thesaurus Artificiosae Memoriae* (1579), concepiva il Paradiso come un *locus communis*, nella molteplice accezione – assai diffusa durante il Rinascimento – di *locus* come luogo fisico o topico, ma anche come luogo mentale o addirittura bibliografico¹⁹. Rosselli, infatti, assegna al Giardino celeste un valore prettamente allegorico, quale modello esemplare per la progettazione e l'edificazione della città ideale. Persino il suo contraltare infernale – la *città nefasta* quale “teatro dei supplizi” – ne avrebbe mutuato, secondo Rosselli, la struttura perfettamente ordinata, così come lo stesso Dante descrive l'Inferno, e andrebbe concepito nel suo significato simbolico; del resto, afferma Agamben, il Paradiso, nel suo *stato di cose*, è del tutto equivalente all'Inferno, seppure di segno opposto²⁰.

Da queste due contrapposte letture interpretative del Giardino – la prima, e più antica, essenzialmente allegorica, la seconda, post-agostiniana, fondata sul «disincantato rifiuto di ogni lettura allegorica»²¹ –, come è evidente, dipende non solo l'intero significato politico che si assegna alla dottrina evangelica, ma anche ogni possibilità di felicità umana sulla terra. Agamben – che non a caso in *Homo sacer*

¹⁵ A. Scafi, *Alla scoperta del paradiso: un atlante del cielo sulla terra*, Sellerio, Palermo 2011, p. 247.

¹⁶ G. Agamben, *Il Regno e il Giardino*, cit., p. 68.

¹⁷ Ivi, p. 9.

¹⁸ Ivi, p. 58.

¹⁹ Per quanto riguarda le relazioni tra giardino e mnemotecnica – che meriterebbe un'appendice dedicata – si vedano l'esautivo volume di K. Kuwakino, *L'architetto sapiente. Giardino, teatro, città come schemi mnemonici tra il XVI e il XVII secolo*, Leo S. Olschki, Firenze 2011.

²⁰ Cfr., G. Agamben, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 1990.

²¹ Id., *Il Regno e il Giardino*, cit., p. 43.

afferma che «la relazione politica originaria è il bando»²² – ha senza dubbio ragione nel sostenere che l'espulsione dal paradiso sia divenuta, mediante una complessa e articolata elaborazione teorica da parte della teologia cristiana, «l'evento determinante della condizione umana e il fondamento della sua economia della salvezza»²³. In tal senso, è significativo che – come egli nota ne *L'aperto. L'uomo e l'animale* – dopo il peccato originale e la cacciata di Adamo ed Eva, la vita animale *tout court* sia stata bandita dall'Eden. Il Cherubino, infatti, sorveglia un giardino vuoto e disabitato, affinché nessuno vi entri mai²⁴.

D'altra parte, però, bisognerebbe affermare – sulla scia delle hegeliane *Lezioni di filosofia della storia*²⁵ – che tale espulsione costituisce anche il principio di ogni attività umana, di ogni progetto di dominio della natura, assoggettata proprio nel tentativo di ritrovare – o ricostruire –, mediante la tecnica, quel paradiso perduto. A ben vedere, infatti, «quando Jahvé-Elohim fece la terra e il cielo, ancora nessun cespuglio della teppa vi era sulla terra, né ancora alcuna graminacea della steppa vi era spuntata, perché Jahvé-Elohim non aveva fatto piovere sulla terra e non vi era [ancora] Adamo che lavorasse il terreno»²⁶.

Come ha acutamente osservato Harrison, infatti, la perdita del giardino edenico avrebbe spinto gli uomini ad assumere una responsabilità che nel Paradiso terrestre gli era costitutivamente negata: quella che compete al *giardiniere*, la stessa che Epicuro, nel suo testamento, affida ai suoi discepoli e ai loro eredi, «perché anch'essi mantengano il Giardino nella maniera che parrà più sicura»²⁷. Dio, afferma Harrison, avrebbe inizialmente concepito Adamo ed Eva come «i beneficiari del Giardino, esentandoli da quell'impegno che spinge il giardiniere a dedicarsi al proprio giardino»²⁸, ossia da quella stessa attività cui sembra invece dedito Cristo, che appare a Maria Maddalena quale custode del Giardino della Resurrezione. Una simile prospettiva – oltre a rappresentare un modello esemplare per la definizione schmittiana del sovrano come di colui che dispone del *potere di esenzione* – reca seco significative implicazioni politiche: prendersi cura del giardino terrestre e profano, infatti, significa proiettarlo «fuori dall'Eden per riportarlo sulla terra mortale, dove grazie alla propensione dell'uomo alla cura nascono giardini che però non sono immuni dagli assalti delle intemperie, delle malattie, del decadimento e della morte»²⁹. Al contrario, come recitano i versi di Angelo Poliziano nel suo *Stanze* (1478),

²² Id., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, p. 202.

²³ Id., *Il Regno e il Giardino*, cit., p. 19.

²⁴ Cfr., Id., *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

²⁵ Cfr. G. W. F. Hegel, *Lezioni di filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina e L. Schirollo, Laterza, Roma-Bari 2017.

²⁶ Genesi 2:4-24, in *La Bibbia. Nuovissima edizione dai testi originali*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1991.

²⁷ Epicuro, *Opere*, Einaudi, Torino 1960, p. 12.

²⁸ R. P. Harrison, *Giardini. Riflessioni sulla condizione umana*, Fazi Editore, Roma 2009, p. 10.

²⁹ Ivi, pp. 13-14.

*ne mai le chiome del giardino eterno
 tenera brina e fresca neve imbianca;
 ivi non osa entrar ghiacciato verno,
 non vento o l'erbe o gli arbusti stanca;
 ivi non volgon gli anni il loro quaderno;
 ma lieta Primavera mai non manca*³⁰.

Se per Agamben il Paradiso, in ultima istanza, non è che la dantesca «beatitudine di questa vita»³¹, Harrison – il cui Paradiso presenta non poche analogie con il *campo* del filosofo romano – ritiene che la caduta creaturale rappresenti un vero e proprio «ritorno in patria»³², la fine dell'esilio dal mondo dei vivi e dell'isolamento dalla *vita activa* della *polis*. Del resto, «la bellezza della terra mortale contiene una promessa di felicità non peritura che ci è intimamente familiare, sebbene la prospettiva di acquisirla sfugga continuamente, lasciando al suo posto “gli agi del sole”, “agri frutti”, “ali d'oro verde”, e altre “cose da amare come l'idea del cielo”»³³. Harrison, fine conoscitore della lingua e della letteratura italiana, propone infatti una lettura dell'opera dantesca non dissimile da quella di Agamben:

Dante è un poeta squisitamente umano perché in fondo il giardino de lo 'mperio gli interessa più dell'Eden o della candida rosa. Se non siamo in grado di custodire il nostro giardino, se non siamo in grado di prenderci cura del nostro mondo mortale, allora il cielo e la salvezza sono vani³⁴.

Se Ernst Bloch, nel suo *Ateismo nel Cristianesimo*, aveva già mostrato come il rafforzamento dell'organizzazione ecclesiastica fosse stato direttamente proporzionale all'epurazione degli elementi più “rivoluzionari” della dottrina cristiana – primo fra tutti il suo fondamentale antiautoritarismo –, Agamben, analogamente, sottolinea come la negazione di un Regno terreno escluda in modo categorico la possibilità di una restaurazione mondana della condizione paradisiaca. Del resto, considerando una «favola ridicola» l'idea di una «santa vacanza alla fine di seimila anni di tribolazioni»³⁵, Agostino sancisce la coincidenza tra tempo del Regno e tempo della Chiesa; così, «risolvendo in questo modo un evento escatologico in un periodo storico, ha ucciso l'aspettazione del Regno»³⁶. Proponendo una lettura dai tratti inconfondibilmente benjaminiani, infatti, Agamben sostiene che la

³⁰ A. Poliziano, *Stanze di Messer Angelo Poliziano cominciate per la giostra di Giuliano de' Medici*, a cura di V. Pernicone, Loescher, Torino 1954, I, p. 72.

³¹ G. Agamben, *Il Regno e il Giardino*, cit., p. 120.

³² R. P. Harrison, *Giardini*, cit., p. 13.

³³ Ivi, pp. 22-23.

³⁴ Ivi, p. 14.

³⁵ Agostino, *De Civitate Dei*, XX, 7, I, in G. Agamben, *Il Regno e il Giardino*, cit., p. 113.

³⁶ G. Agamben, *Il Regno e il Giardino*, cit., p. 115.

neutralizzazione del Regno, ad opera di Agostino, abbia consentito la nascita e l'affermazione di una tradizione storiografica cristiana, la quale «ha eliminato da sé un elemento fortemente eterogeneo, che avrebbe introdotto nella cronologia una rottura irriducibile»³⁷, risolvendo, cioè, la storia in un «tempo omogeneo e vuoto»³⁸.

2. Potere e giardino

Secondo Agamben,

mentre il Regno, con la sua controparte economico trinitaria, non ha mai [...] cessato di influenzare le forme e le strutture del potere profano, il Giardino, malgrado la sua costituzione politica (era stato “piantato” in Eden per la felice abitazione degli uomini), è rimasto sostanzialmente estraneo ad esso³⁹.

Egli ritiene infatti che ogni tentativo di assumere il Giardino come paradigma politico sia stata, di volta in volta, represso dalla «strategia dominante»⁴⁰. Tuttavia, parafrasando Benjamin, è legittimo domandarsi «se la definizione sia effettivamente felice»⁴¹, o se non dovremmo, forse, indagarne l'immagine speculare, chiedendoci se una tale *strategia dominante* non abbia, piuttosto, fagocitato e metabolizzato il paradigma del Giardino, impossessandone e tramutandolo in merce. Se, infatti, la società tecnologica dei consumi – che si autopromuove come realizzazione terrena del Paese di Cuccagna – si regge sulla promessa, costantemente infranta, di un'esistenza edenica e immortale, il potere tecnocratico e il mito del progresso che la presiedono si fondano essenzialmente su un progetto di secolarizzazione della beatitudine celeste – la stessa operata dal Grande Inquisitore dostoevskijano. Entro una simile prospettiva, dunque, l'architettura dei giardini profani andrebbe considerata non solo come il tentativo mai sopito, e storicamente determinato, di ritrovare o riedificare il Paradiso perduto, ma anche e soprattutto come il più immediato riflesso delle culture e delle società. A ben vedere, infatti, il giardino – lungi dall'essere estraneo al potere profano – rappresenta, a un tempo, l'oggettivazione spaziale del potere politico e dei progetti di dominio della natura e la manifestazione più appariscente dell'erosione di quel potere e del fallimento di quei progetti.

Sebbene non sia in linea di principio possibile, qui, condurre per esteso una storia del giardino – ed è indicativo, in tal senso, il fatto che Agamben, nel suo *Il Regno e il Giardino*, scelga di non relazionarsi con la sterminata letteratura sul tema –, è doveroso ribadire perlomeno alcune tappe fondamentali nella sua evoluzione. Come sintetizza efficacemente Matteo Vercelloni,

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, cit., p. 83.

³⁹ G. Agamben, *Il Regno e il Giardino*, cit., p. 10.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ W. Benjamin, *Opere complete*, vol. V, Einaudi, Torino 2003, p. 112.

nella storia del giardino, all'origine era la *foresta*, luogo incontaminato e sconosciuto. Presto essa si trasformò in un *bosco*, che è il primo esempio di domesticazione della natura da parte dell'uomo. Ancora, nella lingua degli antichi germani e dei celti il concetto di santuario si esprimeva con quello di *radura nel bosco*, il luogo in cui si svolgevano i riti druidici e i culti della natura. Infine, nel persiano antico il *paradiso* è un luogo protetto in cui si accudisce alla natura attraverso attività fortemente acculturate. I greci e i romani sottolineavano questo significato, mentre la cultura ebraica ne fece una metafora religiosa [...]. Il *paradiso terrestre* è dunque il *giardino*, espressione di civiltà raggiunta all'interno del divenire del rapporto natura/cultura⁴².

Il termine *paradiso*, infatti, nella sua accezione originale, è composto dai due lemmi della lingua avestica⁴³, *pairi* – «attorno» – e *daeza* – «muro» –, e designa letteralmente un luogo *circondato da un muro*⁴⁴. La parola greca *parádeisos*, come rileva anche Agamben, compare per la prima volta nei testi di Senofonte, che la utilizza per descrivere i giardini dei Persiani, veri e propri parchi concepiti come riserve di caccia e luoghi di svago per i componenti della famiglia reale. Durante l'antichità, i giardini «tendevano a ricostruire astrattamente, simbolicamente, l'ambiente fisico in cui vivevano ed operavano le divinità, cui i vari santuari erano dedicati (i boschetti sacri ad Apollo, per esempio), piuttosto che assolvere a possibili, autonome, esigenze di carattere spirituale, od anche artistico ed estetico, dell'uomo greco»⁴⁵. L'*hortus* rappresenta senza dubbio uno strumento di emancipazione dalla natura, ma accanto ad esso si fa strada un'altra idea di giardino: come ricorda Venturi, infatti, già «nel *Fedro* è presente lo spazio aperto, salutare, opposto alla città, il giardino-paesaggio»⁴⁶. Tuttavia, scrive Baldassarre Conticello, «l'irrompere glorioso del giardino, che diverrà parte essenziale della cultura urbanistica greco romana, avviene, in maniera significativa, solo a partire dall'esplosione dell'architettura ellenistica, privata e pubblica»⁴⁷. In questa fase, il giardino – finora concepito quale luogo funzionale a uno scopo o inteso nella sua funzione simbolico-religiosa – assume una nuova significazione «laico-individualistica (il giardino di casa); più o meno come ai nostri giorni»⁴⁸. Secondo Conticello, tra la fine del IV e gli inizi del III secolo a.C., si assiste ad una vera e propria «transizione del giardino dal pubblico al privato, e [alla] nascita

⁴² M. Vercelloni, *Il paradiso terrestre. Viaggio tra i manufatti del giardino dell'uomo*, Jaca Book, Milano 1986, p. 7.

⁴³ Si tratta della lingua indoeuropea di ceppo iranico in cui è redatta l'*Avesta*, complesso dei libri sacri della religione di Zoroastro.

⁴⁴ Per una storia generale del paradiso e della sua etimologia si veda il celebre testo di J. Delumeau, *Storia del Paradiso. Il giardino delle delizie*, Il Mulino, Bologna 1994.

⁴⁵ B. Conticello, *Sull'evoluzione del giardino nell'antichità classica*, in *Rivista di Studi Pompeiani*, Vol. 6, L'Erma di Bretschneider, Roma 1994, p. 7.

⁴⁶ M. Venturi Ferriolo, *Giardino e filosofia*, Guerini e Associati, Milano 1992, p. 30.

⁴⁷ B. Conticello, *Sull'evoluzione del giardino nell'antichità classica*, cit., p. 8.

⁴⁸ *Ibidem*.

del giardino di piacere»⁴⁹.

Dopo la caduta e la disintegrazione dell'Impero Romano, tuttavia, il giardino si rinchiude, in fuga dalle invasioni barbariche, tra le mura dei monasteri abbandonando per lungo tempo la sua dimensione pubblica. Esso risorgerà con la *renovatio* carolingia, verso la fine del VII secolo d.C., quando fu ordinata la costruzione di giardini pubblici e passeggiate destinati allo svago dei sudditi. Nel IX secolo il giardino riconquistò appieno la propria dignità, conobbe nuova diffusione e divenne oggetto di studi e ricerche, come dimostra il breve ma rilevante poema del teologo Valafrido Strabone (808-849 d.C.), il *Liber de cultura hortorum* (o *Hortulos*), dedicato alla cura dei giardini. Per quanto riguarda il Medioevo, poi, Cardini vi individua la comparsa di una vera e propria *teologia imperiale*, che assegna al giardino un ruolo essenziale.

È un fatto che Federico II si servisse dei suoi *solatia*, come dei suoi serragli di animali esotici (un'altra componente di rilievo dei giardini) e dei suoi parchi per impressionare gli ospiti, ostaggi e prigionieri illustri e per riproporre con forza la sua immagine di Nuovo Adamo e di Nuovo Cristo – al centro, quindi, di un “nuovo Eden” –, ch'era fondamento della sua teologia imperiale⁵⁰.

Lo stesso, più in generale, si può dire dei giardini fra Due e Trecento, che «continuarono ad esser concepiti anzitutto come segni, metafore e corredo del potere (ecclesiastico, regale o feudosignoriale che esso fosse)»⁵¹.

Quanto all'ubicazione e alla ricerca del paradiso terrestre, ancora nel 1442, come ha evidenziato Scafi ne *Alla scoperta del paradiso*, il navigatore veneziano Giovanni Leardo – autore una delle mappe più accurate ed esaustive del mondo allora conosciuto, supportata da una ricerca rigorosa e puntuale condotta sulle fonti più variegate – colloca nella sua mappa «una città fortificata e l'indicazione “paradiso terrestre”»⁵², ubicata nei pressi dell'attuale India. Tuttavia, con il Rinascimento – soprattutto tra gli animatori e i membri dell'Accademia neoplatonica, si pensi a Pico della Mirandola e a Marsilio Ficino –, va declinandosi l'ipotesi che il paradiso si collochi da qualche parte sulla terra e si diffonde l'idea che esso corrisponda, piuttosto, ad uno stato spirituale e mentale, alla beatitudine raggiungibile con la *sofia*. A partire da questo momento, il giardino è concepito certamente «come segno-insegna di potere ma al tempo stesso come luogo privilegiato di meditazione, *hortus conclusus*, spirituale, magari anticipazione del Paradiso proprio in quanto sereno e austero *memento moris*»⁵³. Accanto ai giardini monastici e a quelli officinali, già ampiamente diffusi durante tutto il Medioevo, sorgono ovunque giardini privati

⁴⁹ Ivi, p. 10.

⁵⁰ F. Cardini, *Il giardino del cavaliere, il giardino del mercante. La cultura del giardino nella Toscana tre-quattrocentesca*, in *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge*, tome 106, n.1, Roma 1994, p. 264.

⁵¹ Ivi, p. 265.

⁵² A. Scafi, *Alla scoperta del paradiso*, cit., p. 18.

⁵³ F. Cardini, *Il giardino del cavaliere, il giardino del mercante*, cit., p. 266.

dove hanno luogo le prime sperimentazioni di orto-botanica⁵⁴. Sul versante orientale – dove la tradizione dei giardini persiani, anche dopo la caduta di Babilonia, non cessò mai di sortire la propria influenza – è esemplare il caso della dinastia degli Imperatori Mogul, presso la quale l'arte del governo e del giardinaggio erano quasi del tutto coincidenti, come testimoniano le dettagliate descrizioni – veri e propri trattati – lasciateci dall'imperatore Babur (1483-1530) sui giardini da lui stesso ideati⁵⁵. Sono gli anni in cui, per la prima volta, il sapere – soprattutto quello tecnico-artigianale – poteva tradursi in un potere concreto e immediato. Di nuovo, dunque, l'uomo sceglie di perseguire la via conoscenza, a dispetto delle eventuali conseguenze, nella speranza di ottenere e disporre di un maggiore potere. Ancora una volta, il giardino rappresenta il *setting* dell'umano conoscere, non solo ne costituisce lo sfondo, ma – secondo la prospettiva umanista – lo determina. Scostandosi dalla diagnosi agambeniana, allora, Cardini direbbe che durante il Rinascimento «l'aurea proles era stata, a lungo, anche un ideale politico»⁵⁶.

Con Lorenzo de' Medici, infatti,

il giardino acquista la sua vera e propria dimensione filosofica. Da una parte abbiamo così il giardino interpretato come Eden rinnovato, come luogo di una recuperata armonia tra il divino, l'umano e la natura; dall'altra il giardino come luogo privilegiato dell'insegnamento e dell'apprendimento ispirati alle verità neoplatoniche⁵⁷.

Come ha efficacemente dimostrato Giorgio Grimaldi, infatti,

il giardino rinascimentale non fonda certo il rapporto dominanti/dominati, ma, secolarizzandolo, lo esplicita. E tuttavia, il giardino medievale e rinascimentale non mostra elementi di verità solo *a contrario*: in entrambi [...] vi è una tensione verso un equilibrio, un'armonia fra uomo e natura, vissuti e interpretati con sensibilità secolarizzata o meno, che traluce dagli elementi e dai simboli propri dei giardini: dell'arte è il compito di suggellare il potere ma anche di prefigurare il *novum* e custodire il vero per i tempi a venire⁵⁸.

Verso la fine del XVI secolo, afferma Harrison, «come il cittadino cedeva il passo al suddito, il “giardino” diventava di proprietà esclusiva del principe e il suo sfarzo serviva soprattutto a celebrarne la gloria»⁵⁹. Scafi – che nel suo magistrale *Il paradiso in terra* ripercorre le tappe che hanno segnato lo sviluppo della cartografia

⁵⁴ Come è noto, il primo *orto botanico* dell'Europa moderna, destinato alla coltivazione di piante medicinali, fu istituito nel 1545 a Padova. Si veda, a tal proposito, *Il giardino e la memoria del mondo*, a cura di G. Baldan Zenoni-Politeo e A. Pietrogrande, Leo S. Olschki, Firenze 2002.

⁵⁵ Cfr., *The Babur-nama. Memoirs of Babur, Prince and Emperor*. Tradotto, curato e annotato da W. M. Thackston, New York 2002.

⁵⁶ Ivi, p. 273.

⁵⁷ F. Cardini, M. Miglio, *Nostalgia del paradiso. Il giardino medievale*, Laterza, Roma – Bari 2002, p. 17.

⁵⁸ G. Grimaldi, *Il giardino: natura, storia, arte*, in *Riscritture dell'Eden. Poesia, poetica e politica del giardino*, a cura di A. Mariani, vol. VII, LED edizioni, Milano 2012, pp. 52-53.

⁵⁹ R. P. Harrison, *Giardini*, cit., p. 100.

dell'Eden⁶⁰ – ritiene che la diffusione della Riforma abbia costituito un ulteriore e significativo punto di svolta nell'interpretazione del paradiso terrestre. Secondo l'interpretazione luterana, infatti, «prima del peccato, tutta la terra era sicuramente edenica [...]. Il diluvio ha poi distrutto tutto, [...] non era più necessario rompersi la testa per cercare dove fosse il paradiso in terra»⁶¹. Tale *escamotage* esegetico, ha consentito a Lutero di affermare che «il peccato aveva non solo deturpato nell'uomo l'immagine divina, ma aveva anche alterato e inquinato la geografia e la natura»⁶². In epoca moderna, in fondo, il giardino diviene il vero e proprio biglietto da visita del potere, la *facies splendente* del *nomos* imposto dal sovrano, il *Wundergarten* in grado di suscitare l'obbedienza dei sudditi, il rispetto degli alleati e l'invidia dei nemici: si pensi a Versailles (la “giostra della politica”, secondo la celebre definizione del Duca di Saint-Simon⁶³), ai giardini barocchi di Vienna e a quelli imperiali di Tokyo o ai giardini botanici e zoologici, sorti ovunque nell'Europa dell'età coloniale, vere e proprie vetrine urbane dove esporre l'esotico bottino, animale o vegetale, delle proprie imprese di conquista. Come afferma C. Solivetti, analizzando i giardini nella Russia zarista, «l'accostamento del giardino alla semantica del potere e dell'impero si esprime compiutamente»⁶⁴ tra il XVII e il XVIII secolo, con la diffusione del giardino alla francese. Lo stesso Hegel, nella sua *Estetica*, ammette di prediligere questo modello, il cui principio architettonico «trasforma la natura stessa in una vasta abitazione sotto il libero cielo»⁶⁵.

Anche nell'epica classica, i giardini assumono spesso una forte valenza politica, come quello di Alcinoò, descritto nell'*Odissea* omerica, che racchiude due sorgenti, «una si spande per tutto il giardino, l'altra [...] scorre verso l'alto palazzo: i cittadini attingono ad essa»⁶⁶. Il potere di Alcinoò, in fondo, è fondato sul giardino stesso, ed egli lo esercita mediante il razionamento delle risorse idriche e la regolamentazione degli accessi al giardino. Analogamente, il giardino di Calipso è descritto da Omero come luogo lussureggiante e attraversato da una perenne brezza primaverile, all'interno del quale «quattro polle sgorgano in fila, di limpida acqua»⁶⁷. La dea esercita dunque su Odisseo un potere duplice: da un lato, lo tenta offrendogli l'accesso permanente al suo giardino e alle sue fonti⁶⁸ – ossia alla vita eterna –,

⁶⁰ A. Scafi, *Il paradiso in terra. Mappe del giardino dell'Eden*, Mondadori, Milano 2007.

⁶¹ Id., *Alla scoperta del paradiso*, cit., p. 193.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Cfr., L. R. Saint-Simon, *Mémoires, collationnés sur le manuscrit original par M. Chérul et précédés d'une notice par M. Saint-Benue de l'Académie Française*, Hachette, Paris 1858.

⁶⁴ Cfr. C. M. Solivetti, *Passeggiando per i giardini della letteratura russa*, in *Riscritture dell'Eden*, cit., vol. IV, pp. 187 ss.

⁶⁵ G. W. F. Hegel, *Estetica*, Einaudi, Torino 1997, vol. II, p. 783.

⁶⁶ Omero, *Odissea*, Mondadori, Milano 1982, VII, vv. 81-132.

⁶⁷ Ivi, V, v. 70.

⁶⁸ Il profondo legame tra giardino e acqua – che non è possibile, qui, trattare in modo esteso, ma per il quale si rimanda all'accurato saggio di F. Cardini, *L'acqua come simbolo nel giardino tardo medievale*, in *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age*, tome 104, n. 2, Roma 1992, pp. 545-553 – non è

dall'altro tenta di sedurlo carnalmente.

A ben vedere, perciò, sebbene l'*agorà* abbia continuato ad essere il luogo prediletto dalle attività commerciali e della politica, il giardino non solo non è rimasto estraneo alle attività mondane, culturali o ricreative delle classi dominanti, ma ne ha rappresentato spesso il centro nevralgico. Come ricorda Harrison, ad esempio, «la simbologia del giardino di Palazzo Medici a Firenze è emblematica: era un giardino chiuso molto simile a un chiostro, con motivi edenici volti a esaltare il potere del principe più che il potere di Dio»⁶⁹. Più in generale, continua Harrison, «il parallelismo tra i giardini claustrali e quelli principeschi va oltre il loro esser conclusi: in entrambi i casi vi è un principio organizzatore centrale attorno al quale ruota l'intero spazio – nel primo caso Dio, nel secondo il governante»⁷⁰. Infatti, sebbene vi sia chi, come Horst Bredekamp, nega l'identificazione tra Dio e il padrone del giardino⁷¹, è innegabile che i giardini, per la gran parte della loro storia, abbiano costituito – e soprattutto, costituiscano tuttora – una parte integrante delle geometrie del potere. Essi, sostiene Venturi Ferriolo, «rivelano il *carattere* di una nazione in quanto specchio delle sue idee come dimostrerà, fin dalle prime pagine della sua *Theorie der Gartenkunst*, il filosofo C.C. Lorenz von Hirschfeld»⁷². Come affermano Cardini e Miglio, infatti, il giardino, quale

luogo di incontro di natura e d'artificio [...] è anche luogo d'estrinsecazione della volontà sovrana. In esso il potere manifesta la sua più autentica natura e la sua più intima vocazione: giocare con la volontà dei sudditi come con gli automi, trattare lo Stato con la stessa energia demiurgica con la quale il mago tratta, nell'universo artificiale evocato dagli incantesimi, le sue creature⁷³.

In fin dei conti, come già aveva ben compreso Benjamin, il capitalismo non è – secondo la nota definizione weberiana – religione secolarizzata, ma «si è sviluppato come un parassita del cristianesimo»⁷⁴, che ha finito per sostituirsi ad esso, al punto che, «in ultima istanza, la storia del cristianesimo è essenzialmente quella del suo parassita, il capitalismo»⁷⁵. Esso risponde alle «stesse ansie, pene e inquietudini alle quali un tempo davano risposta le cosiddette religioni»⁷⁶, alle stesse aspettative, incluse quelle derivate dalla costitutiva nostalgia di un luogo e di un tempo edenici, posti al di fuori della spirale della colpa (*Schuld*). La società consumistica – autopromuovendosi come utopia realizzata –, a ben vedere, si fonda infatti sulla

certo una prerogativa dell'Eden biblico e dei suoi quattro fiumi, ma attraversa l'intera storia della civiltà.

⁶⁹ R. P. Harrison, *Giardini. Riflessioni sulla condizione umana*, cit., p. 100.

⁷⁰ Ivi, p. 106.

⁷¹ Cfr., H. Bredekamp, *Leibniz und die Revolution der Gartenkunst. Herrenhausen, Versailles und die Philosophie der Blätter*, Verlag Klaus Wagenbach, Berlin 2012.

⁷² M. Venturi Ferriolo, *Giardino e filosofia*, cit., p. 139.

⁷³ F. Cardini, M. Miglio, *Nostalgia del paradiso*, cit., p. 169.

⁷⁴ W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, Il melangolo, Genova 2013, p. 47.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ Ivi, p. 41.

promessa di un'esistenza segnata dalla beatitudine *qui ed ora* e ha del tutto inglobato la retorica teologica del Paradiso terrestre, riducendolo a mero espediente pubblicitario, quanto mai efficace. Analogamente a quanto sostiene Agamben ne *L'uomo senza contenuto*, Scafi evidenzia come il tema del paradiso sia divenuto un paradigma turistico e commerciale, appannaggio di agenti immobiliari e di viaggio. In entrambi i casi, la promessa è quella di fornire all'utente la pace dei sensi; nel caso di Agamben si tratta della sensazione di sentirsi ovunque come a casa, sia nel luogo di destinazione che già durante il viaggio, per Scafi quella di trovarsi ovunque come in paradiso, la *prima casa* dell'uomo. Come riporta Scafi, la mercificazione del giardino – ad opera del potere capitalistico – ha raggiunto uno dei suoi culmini negli anni Settanta, quando presso Al-Qurnah, dove il Tigri affluisce nell'Eufrate, «il luogo del paradiso mesopotamico è stato trasformato in un'attrazione turistica»⁷⁷, che fu poi distrutta durante il conflitto tra Iran e Iraq – sebbene vi si trovi ancora quello che dovrebbe essere l'albero della conoscenza del Bene e del Male, ormai ridotto a un tronco secco e ricurvo.

Alla luce dell'inevitabile intreccio storico, politico e culturale tra giardino e potere, dunque, non sarebbe errato affermare che dallo stato di salute dell'uno si possa inferire quello dell'altro. Come si accennava, infatti, quale simbolo dello splendore della *Civitas Terrena*, il giardino è altresì il luogo dove si manifestano in modo più evidente la sua caducità e il suo declino – si tratti di una famiglia, di un regno o di uno Stato –, dove gli effetti del tempo, delle azioni dell'uomo e della sua *hybris* emergono in tutta la loro irreversibilità. Oggi, non a caso, è una tendenza diffusa quella di valutare l'operato di un'amministrazione sulla base della manutenzione del verde pubblico e della gestione del territorio; lo stesso paradigma si potrebbe applicare, per estensione, alla crisi ecologica attuale, quale espressione incontrovertibile di una pessima gestione del giardino "Terra". In questa prospettiva, il giardino terrestre diviene, di nuovo, un luogo di isolamento ed esclusione: non perché rappresenti un rifugio dagli affanni e dalle turbe mondane dedicato alla contemplazione e al raccoglimento interiore, ma in quanto luogo dove confinare le scorie e gli scarti – umani e materiali – della civiltà tecnologica. Harrison, nell'insistere proprio sulla dimensione sociale e politica dei giardini umani, sostiene che essi,

a differenza di quel che si crede comunemente, non danno ordine alla natura. Piuttosto, danno ordine al nostro rapporto con la natura: è il nostro rapporto con la natura che definisce quella tensione al centro della quale sta non solo il giardino, ma anche la polis umana⁷⁸.

In conclusione, si può affermare che il Giardino, come si è visto, è tutt'altro che estraneo al potere: non solo la sua costitutiva chiusura, non solo le mura che lo cingono, ma anche la sua vuotezza, la sua inattingibilità e la sua inaccessibilità hanno

⁷⁷ F. Cardini, M. Miglio, *Nostalgia del paradiso*, cit., p. 198.

⁷⁸ R. P. Harrison, *Giardini. Riflessioni sulla condizione umana*, cit., p. 49.

giocato un ruolo essenziale nell'evoluzione del potere profano e delle sue ideologie; questi aspetti, tutt'altro che marginali, si inseriscono in quella dialettica tra pubblico e privato che – come nota Conticello – non risparmia affatto, e anzi investe appieno, la genealogia del giardino e della sua filosofia e incrociano le considerazioni di Agamben sullo *stato di eccezione* quale *vacuum*, spazio vuoto e anomico⁷⁹. Come afferma Basile, lo spazio del giardino, infatti, «chiama in causa le categorie di ordine e disordine»⁸⁰. In altre parole, per dirla con Scafi, il Giardino è anche e soprattutto «uno spazio di frontiera»⁸¹, un luogo che è «dentro e fuori dal mondo»⁸². Il *paràdeisos*, letteralmente *cinto da mura*, rappresenta infatti un tassello fondamentale nell'evoluzione del concetto di *confine*, nonché un archetipo delle relazioni tra potere e spazio⁸³ – che avrà un notevole influsso anche nella formazione e nello sviluppo della città. Il Giardino, infatti, quale «regno delle interazioni nelle quali e attraverso le quali gli esseri umani, di loro iniziativa, danno forma e articolazione ai loro mondi storici»⁸⁴, è intimamente collegato alla *polis*. Non solo, si potrebbe affermare che proprio dal Giardino derivi l'idea che assegna ad uno spazio progettato e artificialmente creato la facoltà di ispirare, predisporre o indurre nell'uomo determinati atteggiamenti, stati d'animo o attività, la facoltà, cioè, di interferire con la sua stessa condotta. Questa è stata, in fondo, la persuasione di generazioni di urbanisti e utopisti, che condividevano l'idea che gli uomini si potessero cambiare – e dunque migliorare – organizzando aprioristicamente il loro spazio. Da una simile convinzione, come è noto, discende però anche un'intera tradizione architettonica, quella che oggi definiamo *securitaria*, che è da sempre profondamente intrecciata – se non del tutto coincidente – con l'ideologia dominante e con le esigenze dei «padroni di ogni volta»⁸⁵: si pensi al *Panopticon* benthamiano e alla Parigi di Haussmann, al concetto di *spazio criminogeno* e alla filosofia sottesa alla nascita della *cit * francese, o all'odierna *architettura ostile*.

Nondimeno, si dovrebbe ammettere che il Giardino – sia inteso letteralmente, sia quale surrogato di aspettative utopiche e sede ideale dell'alterità – è spesso assunto, se non come paradigma, almeno come motivazione e spinta politica, dalla figura storica del terrorista. Colui che, come sosteneva Zygmunt Bauman in *Vite di scarto*, è *l'escluso* per eccellenza – la personificazione di quell'eccezione che, direbbe Agamben, giustifica tanto l'applicazione della norma, quanto la sua sospensione – agisce in virtù dell'*inclusione* in un qualche processo di salvazione. Egli è disposto anche all'estremo sacrificio pur di garantirsi l'accesso al suo paradiso o

⁷⁹ Cfr., G. Agamben, *Stato d'eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

⁸⁰ B. Basile, *L'elisio effimero. Scrittori in giardino*, Il Mulino, Bologna 1993, p. 9.

⁸¹ A. Scafi, *Alla scoperta del paradiso*, cit., p. 22.

⁸² Ivi, p. 28.

⁸³ Per quanto concerne tale rapporto, si rimanda al testo di E. C. Sferrazza Papa, *Modernità infinita. Saggio sul rapporto tra spazio e potere*, Mimesis, Milano-Udine, 2019.

⁸⁴ Ivi, p. 49.

⁸⁵ W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, cit., p. 78.

favorire la realizzazione del suo ideale politico. Il caso dell'estremismo religioso, che si iscrive nel più ampio e millenario contesto delle guerre di religione e nel concetto stesso di teocrazia, è forse il fenomeno più evidente della commistione ineludibile tra il potere profano e il Giardino – il quale, quando non ha costituito il pretesto o l'obiettivo di imprese militari e di conquista, ne ha spesso rappresentato il premio. Come afferma Harrison, ad esempio, «l'estremismo islamico anela a un giardino in cui tutto è moderazione e temperanza»⁸⁶, per quanto ciò possa apparire paradossale. Oppure, volendo dar seguito, anche da una prospettiva laica, all'interpretazione che ubica il paradiso terrestre nell'antica Mesopotamia – in quella mezzaluna fertile da sempre considerata culla della civiltà – e che lo considera come il luogo dal quale tutti gli uomini provengono, storicamente e biologicamente, appare drammaticamente significativo il fatto che quell'area geografica rappresenti ancora oggi il teatro di profondi conflitti internazionali, l'oggetto dei più svariati interessi politici e il luogo delle atroci violenze che da questi derivano⁸⁷. Infine, come afferma Harrison, dovremmo anche fare i conti con una simile ipotesi: «nel profondo di noi stessi la prospettiva di felicità – come quella offerta dall'Eden – ci riempie di paura»⁸⁸. La cultura occidentale – perennemente attraversata da una nostalgia del *tempo perduto*, declinata nelle sue più svariate espressioni –, a ben vedere, anela la felicità soltanto finché le sfugge, *perché* le sfugge.

Tali considerazioni, tuttavia, non possono e non devono tradursi in una rinuncia preventiva all'assunzione – proposta da Agamben – del Giardino come paradigma e allegoria politica, purché si tenga conto delle loro implicazioni, dell'indissolubile vincolo tra il Giardino e il potere e della facoltà di quest'ultimo di riassorbire ogni contestazione e ogni istanza che osi sfidarne lo statuto. Pertanto, ritrovare il Paradiso non può significare ri-edenizzare il mondo mediante la sottomissione definitiva della natura, né saturarlo di merci e immagini che restituiscano un'apparente ed illusoria illimitatezza di risorse. Non si tratta, nondimeno, di riprodurre tecnicamente il paradiso perduto, poiché una simile strada «è costellata di macerie, cadaveri e distruzione. Il nostro tentativo di ricreare l'Eden equivale a un attacco contro la Creazione»⁸⁹. Occorre, piuttosto, riscoprire, riabilitare e riattualizzare quella funzione allegorica – oggi quasi del tutto estinta – del Giardino quale *exemplum virtutis* e *modus vivendi*, nonché concepirlo come un luogo di apertura e non di chiusura, un luogo dove le opere umane e gli elementi naturali convivano in un rapporto di armonia e concordia e non soggiacciano alla volontà di dominio e ai capricci della razionalità strumentale. La posta in gioco, scrive

⁸⁶ R. P. Harrison, *Giardini*, cit., p.145.

⁸⁷ Altrettanto significativa, nella sua immensa gravità, è la demolizione, proprio in quell'area, di alcune delle più antiche tracce della civiltà umana da parte dei mercenari dell'Isis (si pensi alla città di Palmira), che si iscriveva in un più ampio e strutturato progetto di distruzione – fisica – della cultura degli *infedeli*.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ Ivi, p. 162.

Agamben, è il «ritorno della giustizia originaria sulla terra»⁹⁰; assumere l'allegoria del Giardino come paradigma politico – facendo irrompere, nella coscienza della collettività dormiente, l'immagine «di un mondo altro da sempre possibile, eppure costantemente rimosso e tradito»⁹¹ –, significa ricordare all'uomo che «ci deve essere quindi un paradiso presente qui e ora, accessibile in ogni momento [...]. Soltanto con una scala»⁹². Un luogo dove «la vera felicità è ancora possibile»⁹³.

⁹⁰ G. Agamben, *Il Regno e il Giardino*, cit., p. 79.

⁹¹ G. Cuozzo, *Filosofia delle cose ultime. Da Walter Benjamin a Wall-E*, Moretti e Vitali, Bergamo 2013, p. 419.

⁹² A. Scafi, *Alla scoperta del paradiso*, cit., p. 265.

⁹³ G. Cuozzo, *L'angelo della melancolia. Allegoria e utopia del residuale in Walter Benjamin*, Mimesis, Milano-Udine 2009, p. 129.