

Discussione

Tra due paradisi

La nuova archeologia filosofica di Giorgio Agamben

Ana Suelen Tossige Gomes, Andityas Soares de Moura Costa Matos

L'ultimo libro di Giorgio Agamben – *Il regno e il giardino* – pubblicato quest'anno da Neri Pozza, si aggiunge alle incursioni del filosofo italiano nella teologia cristiana, cercando di dimostrare ancora una volta come il potere occidentale può essere compreso, archeologicamente, attraverso paradigmi teologico-politici. L'opera è divisa in sei capitoli che dialogano tra di loro attraverso analogie. Il tema del regno e del giardino è considerato in un ampio contesto che va dalla letteratura teologica tardo-antica e medievale (e da alcuni dei suoi critici eretici) fino ad arrivare alla *Divina Commedia* di Dante, senza dimenticare spunti di storia dell'arte e di filosofia politica.

Congiungendo la figura edenica del giardino – del paradiso terrestre – con quella del regno – argomento centrale del celebre *Il regno e la gloria* (2007)¹ –, Agamben ricostruisce un paradigma che è stato lasciato ai margini della tradizione occidentale². Come dice l'autore:

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. Anche quando, com'è avvenuto più volte, gruppi di uomini hanno cercato di trarne l'ispirazione per un modello di comunità decisamente eterodossa, la strategia dominante ha vegliato ogni volta a neutralizzarne le implicazioni politiche. E, tuttavia, come l'ipotesi di Fraenger suggerisce, non soltanto non è possibile separare il Giardino dal Regno, ma essi si sono anzi così spesso e così intimamente intrecciati, che è probabile che proprio un'indagine

¹ Cfr. G. Agamben, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Milano, 2007.

² G. Agamben, *Il regno e il giardino*, Vicenza, 2019, p. 10.

sui loro incroci e sulle loro divergenze finirebbe col ridisegnare in misura significativa la cartografia del potere occidentale³.

Agamben comincia il suo percorso dall'interpretazione di Wilhelm Fraenger del trittico di Jheronimus Bosch – *Il giardino delle delizie* –, dipinto che per altro si trova sulla copertina alla prima edizione del libro. Fraenger sostiene che Bosch avrebbe elaborato tale opera d'arte nel contesto dell'eresia del Libero Spirito, secondo cui 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. Fraenger nomina il dipinto centrale del trittico *Il regno millenario* invece de *Il giardino delle delizie*, perché collega il regno all'abitazione di Adamo nel paradiso terrestre, incrociando, in questo modo, regno e giardino⁴.

Il termine 'paradiso' sarebbe apparso per la prima volta nell'opera di Senofonte che, attraverso un neologismo dal greco-iraniano, prende dall'avestico la parola *pairideza*, che significa «ampio giardino recintato» o murato. Così, la parola 'paradiso' avrebbe origine propriamente nell'idea di giardino, ed ecco la ragione per cui le traduzioni bibliche, fin dalla *Septuaginta*, hanno preferito *paradeisos*⁵. 'Eden' è reso inoltre non soltanto come il nome del luogo, ma anche come *tryphe*, cioè, delizia. E pare che sia esattamente qui, dice Agamben, il motivo per cui il grande dottore della Chiesa, San Girolamo, ha tradotto 'Eden' con *voluptas*⁶.

C'è tuttavia una trasformazione radicale nell'interpretazione del paradiso, da posto della delizia e della giustizia originaria a luogo della caduta, del peccato e della corruzione. E quest'interpretazione sarà decisiva per il paradigma del giardino e, con esso, della natura umana. Nella *Genesi* la questione per eccellenza non è il giardino, ma l'esclusione dell'uomo da esso. Essendo stato escluso dalla sua abitazione specifica – il giardino –, l'uomo perde il suo posto originario, la sua dimora, il suo *habitat*. Per questo l'uomo è l'essere vivente che si trova nel mondo «doppiamente *peregrinus*: non soltanto perché la sua vita eterna sarà nel paradiso celeste, ma anche e innanzitutto perché è stato esiliato dalla sua patria edenica»⁷.

Il paradiso dapprima uno e benevolo appare quindi diviso in un paradiso terrestre (perso per sempre) e un paradiso celeste (lontano e futuro). E questo «traumatismo originario» porta delle conseguenze profonde per la cultura cristiana e moderna, alla quale importa meno il paradiso in sé stesso della sua perdita da parte dell'uomo. Ecco la ragione per cui l'esclusione del paradiso assume il rango di mitologema centrale nella genesi cristiana, diventando «l'evento determinante della condizione umana e il fondamento della sua economia della salvezza»⁸.

³ Ivi, pp. 10-11.

⁴ Ivi, pp. 9-10.

⁵ Come traduzione del termine ebraico *gan*.

⁶ Ivi, pp. 11-14.

⁷ Ivi, pp. 17-19.

⁸ *Ibid.*

Se l'uomo è «il vivente che può corrompere la sua natura, ma non risanarla», la grazia divina trasmessa dai sacramenti della Chiesa diventa fondamentale⁹.

Tale cambiamento semantico nel paradigma del giardino non sarebbe stato possibile senza la presenza di certi dispositivi teologici. Tra questi, Agamben classifica come «il più implacabile» quello del peccato originale, giacché è esso che condanna la natura umana a una corruzione impossibile da espiare¹⁰. Attraverso la dottrina del peccato originale, sviluppata soprattutto da Agostino, l'essere umano viene compreso come sempre già colpevole, poiché anche il più innocente degli infanti porta in sé la macchia del peccato originale, trasmesso geneticamente dal suo primo progenitore, Adamo.

Dal punto di vista di Agostino, soltanto attraverso la grazia l'uomo può raggiungere la salvezza. E così egli finisce per contraporre natura e grazia: l'uomo sarà sempre peccatore ma, per mezzo della grazia, trasmessa dai sacramenti, può salvarsi. Il cattolicesimo diventa, così, la condizione fondamentale per la (futura) vita eterna nel paradiso.

Sarà un eretico come Pelagio a criticare questo dualismo. Secondo il suo pensiero teologico, la grazia consisterebbe proprio nella possibilità di non peccare, un dono che l'essere umano avrebbe ricevuto da Dio e che sarebbe una conseguenza del libero arbitrio. Sarebbe, dunque, qualcosa di inerente alla natura umana e questa, dal canto suo, in quanto derivata da colui che l'ha creata, non potrebbe essere priva di grazia, poiché sarebbe qualcosa «che appartiene propriamente a Dio»¹¹. Appartenendo a Dio, è piena e non carente di grazia.

La risposta di Agostino sarà, ancora una volta, una bipartizione nella natura umana, che sarebbe stata secondo lui causata dal peccato: l'uomo disponeva nella sua condizione paradisiaca della possibilità di non peccare, ma tale possibilità è stata persa dal momento in cui «la sua natura è stata corrotta e si è estraniata dalla grazia». Perciò, d'ora in poi, l'uomo necessita della grazia distribuita dalla Chiesa così «come un corpo malato di una medicina»¹².

Mentre per Pelagio l'anima umana conserva la possibilità di non peccare, restando così in relazione con la giustizia originaria che aveva avuto nel paradiso terrestre, per Agostino si tratta di estirpare qualsiasi legame con la giustizia edenica. Questo perché, se lo stesso Agostino diceva che i fatti descritti nella *Genesi* dovrebbero venire interpretati non in senso allegorico, ma in senso letterale¹³, ammettere la possibilità di non peccare per l'uomo implicherebbe accettare che il Giardino – un luogo fisico reale sulla Terra – potrebbe essere a qualsiasi momento riattualizzato. Così, il paradiso terrestre deve rimanere, secondo Agostino, per sempre vuoto, affinché si mantenga la promessa di un paradiso celeste, destinato agli eletti¹⁴.

⁹ Ivi, p. 32.

¹⁰ Ivi, p. 21.

¹¹ Ivi, pp. 32-33.

¹² Ivi, pp. 32-34.

¹³ Nel *De genesi ad litteram*.

¹⁴ Ivi, pp. 42-46.

Sebbene la dottrina agostiniana del peccato originale si sia imposta nel pensiero medievale, è anche vero che essa conviveva con voci dissonanti, le quali non concepivano la natura umana come macchiata dal peccato. Esempi di queste voci sono Scoto Eriugena e Dante Alighieri¹⁵. Il primo negava l'esistenza di qualsiasi divisione tra natura e anima, fisiologia e psicologia, e così comprendeva l'anima come una e indivisibile. Riteneva inoltre il paradiso non come un posto reale, ma come la propria natura umana. Ma se per Eriugena «il Giardino non è che la stessa natura umana, allora l'uomo non è mai entrato nella sua natura o ne è sempre già uscito»¹⁶. Così,

La natura umana creata nel genere animale a immagine di Dio (cioè il paradiso) è – tale è il senso ultimo della tesi eurigeniana – sempre già presente nella sua integrità e, tuttavia, l'uomo non è ancora entrato in essa o ne è sempre già uscito. Ciò che si chiama peccato è questa uscita, che precede in realtà ogni atto peccaminoso¹⁷.

Dante, dal canto suo, avrebbe descritto la divina foresta come un'allegoria del paradiso terrestre, in cui l'esercizio della virtù – la felicità – coincide con «l'uso della cosa amata», cioè coincide con un atto d'amore. Perciò il paradiso terrestre secondo Dante – figura della beatitudine terrena e della felicità – è anche il luogo della giustizia originale della natura umana¹⁸. Nel *De monarchia*, Dante aveva affermato che se Cristo non ci avesse redento dal peccato di Adamo, saremmo «figli dell'ira per natura». In tal senso, l'incarnazione di Cristo sarebbe stata sufficiente per cancellare il peccato, essendo prescindibili, dopo la sua venuta, i sacramenti della Chiesa¹⁹.

Come afferma Agamben, il tema del paradiso terrestre in Dante è in realtà una profezia sulla libertà dell'uomo, tema presente in tutta l'opera dantesca: «la 'divina foresta spessa e viva' è, cioè, per Dante, una profezia che concerne la possibile salvezza dell'uomo *per arbitrii libertatem*, fino al raggiungimento qui e ora di quella beatitudine, che consiste 'nel uso della cosa massimamente amata'». Così, la dottrina del paradiso terrestre come figura della beatitudine contraddice la tesi scolastica, riaffermata da Tommaso d'Aquino, secondo cui non è possibile all'uomo in questa vita la felicità²⁰.

Nelle discussioni sul paradiso terrestre è sempre stato incluso il problema della natura umana. C'è ancora una volta qui, come dice Agamben, una separazione tra natura umana e grazia. Ancora una volta, Agamben rivela la funzione delle diadi, come quando parla, in altre opere, di regno e governo, *zoé* e *bíos*, *nómos* e anomia ecc. Natura umana e grazia si presuppongono l'una l'altra, ma la natura umana esisterebbe soltanto come resto, in quanto separata dalla grazia. Secondo i teologi della grazia, questa sarebbe come una veste, e perciò

¹⁵ Ivi, p. 47.

¹⁶ Ivi, p. 58.

¹⁷ Ivi, pp. 59-60.

¹⁸ Ivi, pp. 70-72.

¹⁹ Ivi, pp. 77-78.

²⁰ Ivi, pp. 84-85.

«Adamo e Eva prima del peccato non si accorgevano della loro nudità, non per innocenza, ma perché questa era ricoperta da una veste di grazia»²¹. Il dispositivo che manterrebbe uniti natura e grazia dopo la caduta sarebbe proprio il peccato. Da un lato la natura non è altro che quel che resta dopo che l'uomo è stato spogliato della grazia. Dall'altro lato, la grazia si affermerebbe soltanto nel suo non esistere più, per opera del peccato. Perciò afferma Agamben che

[...] il vero senso della dottrina del peccato originale è quello di scindere la natura umana e di impedire che in essa natura e grazia possano mai coincidere in questa vita. Come è evidente nel titolo del trattato antipelagiano di Agostino, «natura» e «grazia» non sono che i due frammenti che risultano dalla cesura operata dalla trasgressione adamitica²².

Il dispositivo teologico separa l'ambito della vita dell'uomo dagli atti che egli può realizzare per natura: «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». Ossia, l'aporia consiste nell'invenzione della grazia (come opera divina, non intrinseca alla natura umana) e nella sua contemporanea esclusione per mezzo dell'esistenza del peccato. Quindi, in conformità con il *modus operandi* dell'eccezione, la grazia è inclusa e immediatamente esclusa, e questo fa sì che la propria natura dell'uomo diventi insufficiente²³.

Eriugena e Dante contestano radicalmente tale dottrina. Per Eriugena, Dio ha creato l'uomo come genere animale perché ha voluto ricreare in lui tutta la natura: l'uomo è in tutti gli animali e tutti questi sono nell'uomo. Nelle parole di Agamben:

Vi è un unico «moto vitale» che pervade tutti i viventi, ognuno dei quali è in se stesso integralmente vita, poiché le tre potenze vitali di Aristotele (vegetativa, sensitiva e intellettuale) sono in realtà una sola potenza. La natura umana, senza bisogno dell'aggiunta della grazia, è «tutta a immagine di Dio nel suo essere animale e tutta animale nell'immagine di Dio». Il peccato che è un atto della volontà, non può perciò mai contaminare la natura, che è in sé «libera e tutta sciolta da ogni peccato», così come è immune da ogni punizione, che riguarda l'azione e non la natura²⁴.

In modo simile, ma con tonalità politica, quello che viene punito nella *Commedia* di Dante non è la natura, bensì le azioni umane. La natura, secondo Dante, è – in Cristo – innocente e libera e, dunque, rimane incorruttibile. Perciò, dal suo punto di vista, contrastante con la teologia scolastica e con Tommaso²⁵, l'uomo può rientrare sempre nel giardino e lì trovare Matelda, la

²¹ Ivi, p. 92.

²² Ivi, p. 96.

²³ Ivi, p. 100.

²⁴ Ivi, p. 101.

²⁵ Come afferma Agamben, è paradossale interpretare l'opera di Dante sulla base della teologia di Tommaso d'Aquino e della teologia scolastica, come è stato fatto dalla tradizione, poiché «il

figura dell'amore, della beatitudine, della felicità e della giustizia originale che possono realizzarsi nel paradiso terrestre.

Nel sesto e ultimo capitolo del libro, Agamben torna a discutere il tema del regno. Già studiato ne *Il regno e la gloria* secondo la prospettiva dell'economia teologico-politica trinitaria, il tema del regno viene ora trattato nella sua relazione col tema del paradiso.

Il teologo spagnolo Francisco Suárez si è domandato quale sarebbe stata la condizione umana se Adamo non avesse peccato. Egli si è chiesto, per esempio, come gli uomini governerebbero sé stessi e il mondo in una simile condizione d'innocenza. Agamben s'interessa proprio a questa domanda. Secondo Suárez, il problema è quello di pensare una società politica laddove non ci sono nemici e la familia basta a sé stessa per soddisfare i propri bisogni. A detta del teologo, la società politica apparirebbe comunque, perché «l'unione degli uomini in uno stato non avviene solo per un accidente o per la corruzione della natura, ma conviene agli uomini in qualsiasi condizione e concerne la loro perfezione»²⁶.

Nella condizione paradisiaca e d'innocenza non ci sarebbe tuttavia il dominio proprietario di uno sull'altro e tanto meno la schiavitù, ma soltanto il dominio della giurisdizione. Così come l'uomo dei tempi medievali aveva il potere di governo sulla moglie, occorrerebbe un governante – come un principe – per guidare i sudditi. Questo potere di governo non sarebbe derivato dal peccato, ma intrinseco alla natura della comunità, e sarebbe presente, pertanto, sia nello stato di innocenza, sia in quello di corruzione. Sommettersi a un governo non renderebbe così i sudditi privi del libero arbitrio, ma consisterebbe in realtà una condizione perfetta di vita²⁷.

La questione mossa qui da Agamben è se il paradiso terrestre rappresenta un paradigma politico per i teologi del cristianesimo e soprattutto, in questo caso, per Suárez. La risposta del filosofo italiano a tale domanda è negativa. Eppure, ricorda anche che «un'antica tradizione, che i teologi non potevano ignorare, aveva messo in relazione il paradiso terrestre con il contenuto fondamentale dell'annuncio evangelico: la *basileia tou theou*, il Regno di Dio»²⁸. In tal senso, in due dei tre passaggi nei quali il termine 'paradiso' appare nel *Nuovo Testamento*, esso appare in relazione col regno. Come sottolinea Agamben:

paradiso terrestre di Dante è la negazione del paradiso dei teologi» (G. Agamben, *Il regno e il giardino*, Vicenza, 2019, pp. 101-102).

²⁶ Quest'affermazione va incontro alla massima aristotelica secondo cui la migliore realizzazione possibile per la comunità politica, la città, è allo stesso tempo il suo *tèlos*: «Quindi ogni stato esiste per natura, se per natura esistono anche le prime comunità: infatti esso è il loro fine e la natura è il fine: per esempio quel che ogni cosa è quando ha compiuto il suo sviluppo, noi lo diciamo la sua natura, sia d'un uomo, d'un cavallo, d'una casa. [1253a] Inoltre, ciò per cui una cosa esiste, il fine, è il meglio e l'autosufficienza è il fine e il meglio. Da queste considerazioni è evidente che lo stato è un prodotto naturale e che l'uomo per natura è un essere socievole» (Aristotele, *Politica. Trattato sull'economia*, trad. it., Roma-Bari, 1986, I (A), 2, 1252b-1253a).

²⁷ G. Agamben, *Il regno e il giardino*, Vicenza, 2019, pp. 104-105.

²⁸ Ivi, p. 106.

[...] quando (*Luca*, 23, 42) il malfattore crocifisso al suo fianco gli disse: «Ricordati di me quando andrai nel tuo Regno (*eis basileian sou*)», Gesù risponde: «Oggi sarai con me nel paradiso (*en toi paradeisoi*)», quasi che Regno e paradiso fossero sinonimi. E, in *Apocalisse*, 2, 7, lo Spirito annuncia che «al vittorioso» – cioè a colui che, avendo superato la prova escatologica, può accedere al Regno eterno – «farò mangiare dall'albero della vita che è nel paradiso di Dio»²⁹.

Possiamo aggiungere alla discussione agambeniana che tali passaggi parlano del regno come sinonimo di paradiso, eppure non si riferiscono al paradiso terrestre, ma a un paradiso ultramondano. Così, quando per mezzo della voce di un altro evangelista Gesù dice che «il mio regno non è di questo mondo» (*Giovanni*, 18, 36), l'interpretazione del regno messianico come sinonimo di paradiso non si allontana dall'esegesi dei teologi scolastici: si riafferma invece l'idea che c'è un paradiso celeste che non coincide con il giardino edenico.

Agamben dice che non è sorprendente il fatto che «nel silenzio dei teologi, i movimenti religiosi spesso rubricati come eretici, fino al Libero Spirito che avrebbe ispirato il tritico di Bosch al Prado, abbiano risolutamente identificato il paradiso terrestre col Regno». E afferma ancora che tra i primi padri della Chiesa, «la relazione fra il Giardino e il Regno è tanto più presente, quanto più questo è concepito, secondo la tradizione dell'apocalittica ebraica, come un regno terreno che precede la fine dei tempi»³⁰.

La spiegazione di Ireneo permetterebbe per esempio di superare la contraddizione esistente nell'affermazione che il paradiso celeste – il regno eterno del *Nuovo Testamento* – è diverso da quello terrestre, giacché secondo la sua teologia del regno «la beatitudine temporale sulla terra deve precedere quella eterna». In questo senso, il regno sarebbe «necessario, perché gli uomini devono ritrovare nella loro stessa condizione terrena quella felicità di cui furono in essa privati»³¹. Però, secondo Agamben, la teologia del regno di Ireneo e dei primi Padri sarebbe stata progressivamente messa ai margini in seguito al rafforzamento istituzionale della Chiesa. Si assiste allora a una «negazione del regno terreno»³². E tale negazione coinciderebbe con «l'esclusione della restaurazione della condizione paradisiaca»³³.

Neutralizzando l'idea di un regno millenario che, vicino al regno messianico ebraico non conosce una separazione tra l'avvenire e l'adesso, grandi Padri della Chiesa come Agostino finiscono per inaugurare l'idea di un unico tempo storico che rende possibile qualcosa come una storiografia cristiana³⁴. In tal modo, impediscono tuttavia qualsiasi avvicinamento alla tradizione messianica, secondo cui il regno che sta per essere stabilito è già presente qui e ora. Agamben ritiene che lo stesso *Vangelo* che annuncia la presenza immediata del regno sulla Terra,

²⁹ Ivi, pp. 107-108.

³⁰ Ivi, p. 108.

³¹ Ivi, pp. 110-111.

³² Come si vede nell'opera di Tertuliano, *De resurrectione* (Ivi, pp. 112-113).

³³ Ivi, p. 113.

³⁴ Ivi, pp. 115-116.

lo relega in realtà a un tempo a venire. Il Regno appare come l'attualità degli atti di Cristo in questo mondo e allo stesso tempo è presentato come *escathon*, ovvero, come il tempo ultimo. Così, nelle parole di Agamben:

[...] la presenza del Regno si scompone in un «già» e in un «non ancora», rispetto ai quali il tempo intermedio è il tempo della salvezza, che è già iniziata ma attende ancora la sua realizzazione finale. Il Regno 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 differito³⁵.

La conclusione a cui giunge il filosofo è che Paradiso Terrestre e Regno sono due nozioni o immagini che hanno scaturito dal tentativo dei teologi cristiani di pensare la natura umana e la sua possibile beatitudine. Entrambi si scindono in un elemento pre-storico, che sarebbe il Giardino dell'Eden, e in un elemento post-storico, il Regno, che restando separati e incomunicabili, non sono accessibili all'uomo. Il Giardino, rimandato a un archi-passato, è da sempre già irraggiungibile, mentre il Regno, proiettato nel futuro, coincide con il Regno dei Cieli³⁶. Ma come afferma Agamben,

Contro questa forzata separazione dei due poli, occorre ricordare, con i chiliasti e con Dante, che il Giardino e il Regno risultano dalla scissione di un'unica esperienza del presente e che nel presente essi possono pertanto ricongiungersi. La felicità degli uomini sulla terra è tesa fra questi due estremi polari. E la natura umana non è una realtà preesistente e imperfetta, che deve essere iscritta attraverso la grazia in un'economia della salvezza, ma è ciò che appare ogni volta qui e ora nella coincidenza – cioè nel cadere insieme – di paradiso e Regno. Solo il Regno dà accesso al Giardino, ma solo il Giardino rende pensabile il Regno. Ovvero: si accede alla natura umana solo storicamente attraverso una politica, ma questa, a sua volta, non ha altro contenuto che il paradiso – cioè, nelle parole di Dante, «la beatitudine di questa vita»³⁷.

Questo contenuto non è altro che la felicità. In tal modo, la questione che si apre alla fine del libro riguarda questo mezzo (o ancora meglio, questo mezzo senza fine) della politica, il cui contenuto non è diverso dalla «beatitudine di questa vita», cioè, dalla felicità. Si ritrovano così argomenti cari all'autore, come ad esempio la politica in quanto forma-di-vita, vista sotto le prospettive del Regno e del Giardino. L'oblio del Giardino – come paradiso terrestre – e la preponderanza del Regno mettono in luce il paradigma attraverso cui l'Occidente ha finora pensato la politica: una politica teleologica guidata verso una 'pace perpetua' che verrà, ma che può soltanto essere raggiunta attraverso la morte, attraverso la negazione della vita. Pensare diversamente, reinterpretando i *Vangeli* e riflettendo in termini di una teologia politica radicale³⁸, significa

³⁵ Ivi, p. 117.

³⁶ Ivi, pp. 119-120.

³⁷ Ivi, p. 120.

³⁸ Come quella presentata in Andityas Soares de Moura Costa Matos, *Representação política contra democracia radical: uma arqueologia (a)teológica do poder separado*, Belo Horizonte, 2019.

aprirsi alla possibilità sempre latente che il paradiso, il quale non è altro che un 'cadere insieme' di Giardino e Regno, è sempre già presente. È sufficiente che, in termini benjaminiani, cambiando un elemento o un altro, il Paradiso sia abitato, e le delizie del corpo-anima possano definitivamente fondersi³⁹.

Ana Suelen Tossige Gomes, Universidade Federal de Minas Gerais
✉ anatossige@gmail.com

Andityas Soares de Moura Costa Matos, Universidade Federal de Minas Gerais ✉ andityas@ufmg.br

³⁹ In un'ontologia modale che, come sviluppata da Agamben (cfr. G. Agamben, *L'uso dei corpi*, Vicenza 2014), si collega in molti punti al pensiero ontologico di Spinoza. Cfr. A. S. Tossige Gomes; A. Soares de Moura Costa Matos, *Da unidade/diferença à modalidade: a arqueologia da ontologia no pensamento de Giorgio Agamben*, «Kriterion», CXLI, 2018, pp. 651-670.