

TOPOGRAPHIA PARADISII: LO SPAZIO EDENICO COME LUOGO UMANO

Alessandra Cislaghi

Università di Trieste

acislaghi@units.it

Abstract: The text elaborates an interpretation of the idea of Edenic space, seen in the backlight, both with respect to the physical place (natural or built) we know in the experience, and to the non-places that the currentity proposes or re-proposes. In Thomas Aquinas, we take the view that only Eden is the proper place of human living, the enhanced life space. In that fantastic space, of biblical invention, the conditions are therefore authentically adapted to the expectations of good life. In the analysis conducted here we echo the Heideggerian question - what is dwelling? - but proceeding meta-physically.

Key Words: space; human; myth; nature; life.

I dwell in Possibility –
[...] To gather Paradise –
(E. Dickinson, *Poems*)

Le désir métaphysique est désir d'un pays où nous ne naquîmes point.
(E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*)

1. *Non-luoghi e utopie*

L'antropologo e sociologo francese Marc Augé ha dato fortuna letteraria al termine “non-luogo”, per designare gli spazi in cui non si abita e non ci si riconosce.¹ Inautentici, ripetibili, anonimi, questi territori, limitati al transito e al consumo, risultano funzionali al nomadismo globalizzato. In maniera più drammatica appaiono omologanti i luoghi deputati a circoscrivere i disagi

¹ M. Augé, *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Seuil, Paris 1992; tr. it. di D. Rolland, *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Elèuthera, Milano 1996. Dal concetto di postmoderno o postmodernità, che ha attraversato vari campi del sapere (filosofia, lettere, architettura) e che fu reso celebre a partire dal volume di J. F. Lyotard del 1979, *La condition postmoderne* (Les Editions de Minuit, Paris; tr. it. di C. Formenti, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1981), il dibattito ha accolto negli ultimi decenni le idee di ipermodernità e di surmodernità, atte a indicare non il superamento della modernità bensì il suo essere portata all'eccesso attraverso, per esempio, l'enfatizzazione delle nuove tecnologie e la pretesa di superamento dei limiti naturali: cfr. G. Lipovetsky, *Les temps hypermodernes*, Grasset, Paris 2004. Dinanzi alla conclamata fine del postmoderno e alle nuove sfide della scienza e della storia, constatiamo ora l'esigenza di una diversa ripresa del moderno: cfr. R. Mordacci, *La condizione neomoderna*, Einaudi, Torino 2017.

sociali (campi-profughi, carceri, ospizi, complessi urbani degradati). Anche in questo senso più ampio, i non-luoghi sono il contrario dello spazio umano, secondo le aspirazioni di una vita buona. Curiosamente il neologismo “*non-lieu*”, uno dei contrassegni ipermoderni, ha la medesima costruzione semantica della bella parola “*utopia*” (ou “non” e “*topos*” luogo), significando però l’opposto, in quanto definisce un luogo reale che non è mai una meta, mentre *utopia* indica il luogo ideale come quello che non c’è.² La negazione, in questo secondo caso, esibisce l’essenza: *utopia* manca fattualmente, per ragioni accidentali, ma è concepita come luogo adatto all’umano. Il luogo negato è allora quello che propriamente dovrebbe esserci per poter vivere bene, felicemente e secondo giustizia. *Utopia* è il luogo che manca e che si desidera con slanci idealistici; al contrario, il non-luogo della surmodernità esiste realmente, seppur sempre solo come copia. Al non-luogo ci si arrende o si resiste; a *utopia* si aspira, come all’originario.

I creatori di utopie sono sempre apparsi, quali ingenui visionari, architetti dell’irrealizzabile o cercatori dell’irraggiungibile, somiglianti pertanto all’uomo ridicolo di dostoevskiana memoria, che pretendeva d’essere stato su di un pianeta del tutto simile alla nostra terra ma senza il male.³ Quel personaggio, giudicato folle e deriso perché racconta l’inesistente, sa tuttavia con certezza di attestare la verità, avendo intuito la profonda corrispondenza tra il desiderio di ciò che dovrebbe essere e la consistenza di un luogo che fonda quella medesima aspirazione. Il fatto che le utopie non abbiano luogo nulla toglie alla coerente lungimiranza dell’immaginazione, che le scopre come principi fondativi. A loro resta la forza trasformatrice dei sogni, che alludono all’originario e vi anelano con indefinite approssimazioni.

Le utopie sono ideate in regioni sconosciute, raggiungibili al di fuori di rotte programmate; vi si approda per accidente, come si guadagna una meta inaspettata. L’esempio risale ad Aristotele, filosofo niente affatto utopista, ma che apre, tuttavia, l’esplorazione concettuale oltre la catena di cause ed effetti, proprio grazie al pensiero dell’“accidente”:⁴ nell’incidente di un naufragio, che

² Le utopie hanno tuttavia pur sempre mostrato una connotazione limitativa nella loro quasi inevitabile deriva ideologica o settaria nel momento del passaggio dall’immaginazione alla costruzione reale. La storia ha ogni volta ridimensionato la spinta utopica nella riduzione alle vicende particolari, oppure ha straziato l’utopia distorcendola in tirannide, o eliminandone l’ideatore o rendendo a lui impossibile una buona attuazione. Il termine *utopia* fu coniato, come nome di un paese ideale, da Tommaso Moro: *Libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus de optimo rei publicae statu, deque nova insula Utopia* (1516). *Utopia* è la *Città del Sole* di Tommaso Campanella (1602), lo era innanzi tutto lo stato ricercato da Platone. Anche Francesco Bacone delineò un luogo sconosciuto in cui si sarebbe vissuto saggiamente e al passo con la scienza: la *Nuova Atlantide* (1626- incompiuta).

³ F. Dostoevskij, *Il sogno di un uomo ridicolo* (1877), tr. it. di G. Lombardo, Mondadori, Milano 1995. Cfr. anche, U. Galimberti, *La terra senza il male*, Feltrinelli, Milano 1984.

⁴ Aristotele, *Metafisica*, V, 1025a.

si rivelerà poi fortunato, si può dare il caso di scoprire l'inimmaginabile e l'inatteso. La felice coincidenza di trovare ciò che neppure si cercava e che supera perciò ogni aspettativa, è dicibile nella lingua inglese con il termine *serendipity*, il cui etimo conserva una risonanza geografica, essendo Serendip il nome di una favolosa isola, la cui realtà trascolorava nei racconti dei viaggiatori di secoli andati.⁵ La scoperta, per grazia, del non-cercato, eccede l'intenzione e suscita quindi una gioia che conferma il desiderio mentre lo sopravanza.

Il ritrovamento dell'inatteso, attestato nell'invenzione dei miti, esibisce l'istanza desiderante di luoghi di felicità, svelando così la tensione che attraversa la realtà, mai ovvia, né paga di sé. Di questo anelito sono espressione i miti dell'età dell'oro, ricorrenti in molte culture, cantati dai poeti, ripresi dai filosofi.⁶ Anche Platone rammenta quell'età dell'oro in cui il dio guidava come buon timoniere l'ordine dell'universo;⁷ allora, stante una rotazione inversa dei corpi celesti, la realtà umana si trovava in uno stato completamente differente: la terra offriva spontaneamente i suoi frutti e l'uomo ringiovaniva con il passare del tempo. L'andamento presente appare quindi come un rovesciamento caotico, che necessita di venir governato politicamente, poiché l'ordine originario è stato smarrito. Perduta l'armonia iniziale, la sopravvivenza della specie umana fu garantita dai doni divini, tra i quali valse sopra tutto la speranza.

Attraverso la ricostruzione fantastica di spazi e tempi, armonici in rapporto alla natura e giusti in riferimento alle interrelazioni, i miti dell'origine raffigurano la pienezza di felicità come lo stato proprio dell'uomo, quello in cui l'uomo è pienamente se stesso. Il mito dell'origine si mostra così anche più forte dell'utopia, che è invece costretta al confronto serrato e ridimensionante con la

⁵ La prima ricorrenza nota del termine *serendipity* risale alla lettera di Horace Walpole, datata 28 gennaio 1754, nella quale lo scrittore inglese si richiama a una fiaba persiana (tradotta da Cristoforo Armeno, *Peregrinaggio di tre giovani figliuoli del re di Serendippo*, 1557; a cura di R. Bragantini, Roma, Salerno Editrice, 2000), i cui protagonisti scoprivano per caso e per intelligenza quel che non stavano cercando. A Serendip (antico nome persiano dello Sri Lanka) è collocato anche il mito dell'esilio e della sepoltura di Adamo ed Eva. Sul tema delle terre perdute, e fra queste il paradiso terrestre, cfr. U. Eco, *Storia delle terre e dei luoghi leggendari*, Bompiani, Milano 2013, in particolare pp. 141-181.

⁶ Cfr. Esiodo, *Le opere e i giorni* (vv. 166-173), sull'età dell'oro sotto il regno celeste di Crono, nonché i celeberrimi versi di Virgilio, Lucrezio, Ovidio. Sulla ricorrenza del mito di un inizio paradisiaco, dall'ebraismo al cristianesimo, dall'Islam alle religioni dell'Oriente, cfr. H. Krauss, *Das Paradies. Eine kleine Kulturgeschichte*, C.H. Beck Verlag, München 2004, tr. it. di M. Mastroddi, *Il Paradiso. Storia e cultura*, Donzelli, Roma 2005, nonché *L'età dell'oro. Mito, filosofia, immaginario*, a cura di C. Chiurco, Marsilio, 2017; sulla presenza del mito in tradizioni diverse (cinese, indiana, egizia, iranica, semitica), A. Graf, *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*, introd. di M. Guglielminetti, Mondadori, Milano 2002.

⁷ Cfr. Platone, *Politico*, 268d-275a.

storia, mentre il mito prorompe esibendo la forza primigenia delle possibilità d'essere.⁸

Nell'inizio poeticamente inventato, l'ideale presentito è celebrato in contrapposizione alla realtà vissuta. L'esperienza di accettazione dei limiti del reale risulta seconda rispetto alla primarietà dell'intuizione di felicità, che accompagna il principio di un'umanità coerente coi propri impulsi e con la propria struttura fisiologica. Come in un sogno a occhi aperti, il mito dell'innocenza primigenia ricolloca l'essere umano a suo agio, a casa propria, là dove si percepisce vivente, senza la distorsione molteplice del male (violenza, debolezza, miseria, vessazione, malattia, morte). Mediante il mito, il vagheggiamento di uno stato di giustizia e di armonia, dunque di realistica integrità fisica e relazionale, è posto in un inizio temporale immemoriale.

Riconosciuta astorica e fuori dall'esperienza umana fattuale, la felicità sognata è spostata su di un piano inattuabile, per questo chiamato divino. Valga ad esempio l'Olimpo: luogo riservato agli dei, che tali appaiono perché raffigurano individualità compiute, che vivono beatamente. Nella mitologia greco-latina i Campi Elisi e le Isole dei beati sono altre rappresentazioni spaziali di assoluta serenità, concessa ai migliori tra i mortali. Un verso omerico menziona la pianura Elisia, ponendola ai confini della terra (πείρατα γαιης; *peirata gaies*), dove la vita fluisce magnificamente.⁹ Le sedi degli dei e quelle dei beati hanno in comune con le terre dell'età dell'oro l'amenità dei luoghi, lussureggianti, fioriti, ombrosi, ricchi d'acque. La prima prospera età degli umani era detta dorata perché splendidamente pacifica e opulenta; la terra stessa offriva spontaneamente ogni sorta di beni, escludendo a un tempo la fatica del lavoro e lo sfruttamento del suolo¹⁰.

I tratti bucolici sono costanti letterarie nella descrizione del *locus amoenus*, in cui avvengono epifanie e si svelano verità: nel *Fedro* platonico, ad esempio, Socrate, immerso in un incantevole paesaggio, pronuncia parole ispirate¹¹. Molti sono gli scenari dell'*Odissea* che accolgono Ulisse e gli palesano la grazia di un intervento celeste e il fascino dell'amore;¹² simili archetipi paesaggistici fanno da sfondo alle figure mitiche di Psiche e Narciso o a quelle fiabesche di Dafni e Cléo e si ripropongono anche nel moderno con Armida, con *Paul et Virginie*,

⁸ La nostalgia di un passato di completa libertà e di conseguente felicità, senza le restrizioni che ogni sistema sociale e culturale comporta, rinvia al pensiero di uno stato più consono alla vita umana. Cfr. S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, Internationaler psychoanalytischer Verlag, Wien 1930; tr. it. di E. Ganni, a cura di S. Mistura, *Il disagio nella civiltà*, Einaudi, Torino 2010.

⁹ Cfr. Omero, *Odissea*, libro IV, vv. 563-568; analoghi rimandi all'Eliso in Virgilio, *Eneide*, libro V, 731-737 e VI, 535-544.

¹⁰ Cfr. Virgilio, *Bucoliche*, IV, vv. 1-25 e 46-63 e *Georgiche*, I 121-155.

¹¹ Cfr. Platone, *Fedro*, 229 A – 230 E.

¹² Nel paesaggio ameno dell'*Odissea* la natura è bella, serena, priva di tragicità, come si può osservare nella descrizione della grotta di Calipso (V, 63-74) e del giardino di Alcinoò (VII, 112-132) o della grotta di Itaca consacrata alle Ninfe (XIII, 102 ss.).

con l'Eloisa rousseauiana, il cui giardino è un Eliso privato, isola nell'isola, natura curata ad arte.¹³

I magnifici luoghi abitati dagli dei, destinati ai beati o donati agli umani al principio (ritenuto perciò dorato), sono spazi studiati da una geografica iperfisica, che travalica i confini e sposta le proprie misurazioni oltre lo spazio raggiungibile.

2. *De loco hominis, qui est paradisus*

Tra i miti d'origine che hanno influenzato la cultura d'Occidente primeggia senz'altro il racconto biblico di creazione e caduta. Il primo libro della Bibbia, *Genesi*, presenta al culmine della creazione divina un giardino, plasmato a misura d'uomo. Il sostantivo usato nella versione greca per indicare tale spazio è *παράδεισος* (*paradeisos*) e il termine rimarrà nelle tante lingue occidentali come il significante del luogo più splendido che si possa desiderare. Questo mondo di assoluta magnificenza è Eden, secondo il toponimo biblico, luogo di delizie, ricco d'acque. La versione latina della *Vulgata* ancora manteneva la specificazione "giardino di delizie" (*paradisus voluptatis*).¹⁴ La tradizione conserverà poi il nome di Eden quale localizzazione geografica, indicante una generica direzione verso oriente, intesa come la parte più nobile della terra.

A lungo i geografi s'attardarono nella ricerca di quel paradiso, ma invano; le dispute cartografiche sulle coordinate di Eden restarono senza risoluzione definitiva. Peraltro, qualunque ne fosse l'ubicazione, quello spazio stupendo restava confinato nella lontananza, destinato a rimanere irraggiungibile per le scoperte umane. Gli autori cristiani dei primi secoli e del Medioevo attestavano per lo più la realtà di Eden non solo in ragione del suo valore simbolico, ma anche della sua concreta spazialità¹⁵. Scriveva Agostino: «Si dovrà ritenere che il paradiso ove Dio collocò l'uomo, non è altro che una località, cioè una

¹³ Cfr. Ovidio, *Metamorfosi*, libro III, vv. 341-510; Longo Sofista, *Dafni e Cloe*; T. Tasso, *La Gerusalemme liberata*, canto XVI; J.H. Bernardin de Saint-Pierre, *Paul et Virginie* (1787); J.J. Rousseau, *Julie ou la Nouvelle Héloïse* (1761), parte IV, lettera XI.

¹⁴ «*Plantaverat Dominus Deus paradisum voluptatis a principio*» (*Gen 2,8 Vulgata*); nella traduzione italiana della *Bibbia di Gerusalemme*: «Il Signore Dio piantò un giardino in Eden, a oriente». Sulla costruzione del mito edenico cfr. A. Magris, *Il mito del giardino di Eden*, Morcelliana, Brescia 2008. A riguardo della topografia edenica: cfr. A. Graf, *Miti, leggende e superstizioni del medio evo*, cit.; A. Scafi, *Mapping Paradise: A History of Heaven on Earth*, The British Library London, 2006; tr. it. *Il paradiso in terra: mappe del giardino dell'Eden*, Mondadori, Milano 2007.

¹⁵ Le attuali conoscenze geografiche possono collegare a qualche oasi in zona medio-orientale la leggenda di uno spazio lussureggiante di vita nominabile come Eden. Una simile oasi, servita da motivo ispiratore al narratore biblico, doveva essere delimitata rispetto all'area circostante selvaggia e desertica. Corrispettivamente lo spazio edenico è costruito come *hortus conclusus*.

contrada, dove potesse dimorare un uomo terrestre». ¹⁶ L'invenzione del paradiso restava certo sempre al di là, ma in un materiale al di là, inattuabile in ragione dei molti ostacoli frapposti (vastità dei mari, deserti invalicabili, altezza insuperabile delle montagne).

Locus amoenus per eccellenza, al paradiso terrestre doveva essere attribuito un clima perfettamente temperato e imperturbabile, sia che si trovasse, come volevano alcuni, sotto il cerchio dell'equatore oppure, come pretendevano altri, in prossimità della sfera lunare. L'importanza accordata alle condizioni climatiche corrispondeva alla dottrina della fisiologia umana: il corpo umano, corruttibile e sensibile agli agenti esterni, degenera in misura maggiore se l'atmosfera non è temperata. ¹⁷ Sarà pertanto più adeguato alla salute un luogo «splendente di un'atmosfera temperata, estremamente sottile e pura, ornato di piante sempre in fiore». ¹⁸ Così era dunque descritto il paradiso edenico, come il luogo massimamente adatto alla vita umana. ¹⁹

La domanda che Tommaso d'Aquino sollevò nella *quaestio* 102 della sua *Summa theologica* – se il paradiso sia un luogo adatto all'abitare umano – riceve risposta eminentemente affermativa: esso è il luogo proprio dell'uomo, lo è per antonomasia (*De loco hominis, qui est paradus*). ²⁰ Quello è lo spazio

¹⁶ «(...) ita et paradus, in quo eum collocavit Deus, nihil aliud quam locus quidam intellegatur terrae scilicet ubi habitaret homo terrenus» (VIII *Genesi ad litteram libri duodecim* 1.1 PL 34). Importanti nel merito le opere di Agostino: *De Genesi ad litteram* e *De civitate Dei*. Cfr. rispettivamente le traduzioni italiane di L. Carrozzini, *La Genesi alla lettera*, Città Nuova, Roma 1989 e a cura di L. Alici, *La città di Dio*, Bompiani, Milano 2001 (in particolare libro XIII).

¹⁷ Il danno ossidativo è un fattore di deterioramento accertato dalle attuali teorie fisiologiche dell'invecchiamento, secondo le quali la trasformazione degenerativa del corpo risulta essere un processo multifattoriale e complesso: cfr. C. Malabou, *Ontologie de l'accident, Essai sur la plasticité destructrice*, Léo Scheer, Paris 2009; tr. it. di V. Maggiore, *Ontologia dell'accidente. Saggio sulla plasticità distruttrice*, Meltemi, Milano 2019.

¹⁸ Giovanni Damasceno, II *De Fide Orthodoxa* 11. PG 94, 913. Secondo questo padre della chiesa greca (VII-VIII secolo), il paradiso terrestre era regione divina, degno soggiorno di chi era a immagine di Dio: II *De Fide Orthodoxa* 11. PG 9; tr. it. a cura di V. Fazzo, *La fede ortodossa*, Città Nuova, Roma 1998.

¹⁹ La questione dell'abitare è stata argomento di riflessione del pensiero occidentale dalle sue origini, in quanto l'abitare costituisce il modo stesso in cui gli uomini stanno sulla terra: cfr. ad es. M. Heidegger, *Bauen Wohnen Denken* (1951), in *Vorträge und Aufsätze, Gesamtausgabe*, Band 7, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 2000, pp. 145-164; tr. it. di a cura di G. Vattimo, *Costruire abitare pensare*, in *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia, 1976, pp. 96-108. Tematizzando la "configurazione dello spazio" (*Raumgestaltung*), Heidegger pensa l'abitare come il tratto fondamentale dell'essere umano. Nella nostra sradicatezza, noi cerchiamo di imparare ad abitare, attendendo che ci sia ridonata la dimora per risiedere nella verità dell'essere. Al verbo *bauen* (costruire) si ricollegerebbe, secondo Heidegger, la coniugazione "ich bin" (io sono): io sono significa dunque io abito, cioè custodisco, coltivo, proteggero, liberamente, contento di me (*op. cit.* p. 149ss.; p. tr. it. 97ss.).

²⁰ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, Ia, q. 102. Per i rimandi alla *Summa Theologiae* cfr. anche la versione francese *Somme théologique* edita da Cerf, tomo I, Paris 1984 e, con il testo latino

pienamente confacente all'essere umano, poiché si dimostra adatto sia alla sua interiorità psichica (ogni anima ha desiderio di paradiso), sia alla sua costituzione corporea. L'abitare umano esige una collocazione propria, che non coincide semplicemente con gli spazi della vita animale, né con quelli ipoteticamente consoni alle creature angeliche.²¹

L'essere umano, infatti, si trova in uno stato di vita specifico, naturale e psichico insieme. Il corpo richiede condizioni determinate per la sua ottimale conservazione, mentre la psiche desidera di più dell'acquietamento di un bisogno fisico. Lo spazio edenico risulta quindi particolarmente conveniente all'essere umano, giacché, nello stato primigenio,²² ci sarebbe stato un corpo animale, retto da una psiche armoniosa. Nel paradiso terrestre il corpo si sarebbe anche sottratto alla degenerazione fisica, pur non essendo ancora incorruttibile e immortale.²³

L'immortalità è per i teologi il momento ultimo, proprio della gloria celeste, non dello stato originario. Nello spazio edenico i corpi sarebbero stati del tutto simili a quelli conosciuti nel tempo della storia umana, perciò sottoposti alla trasformazione delle sue parti organiche, ma diverso sarebbe stato lo psichismo. La forza psichica, ovvero la capacità dell'anima razionale, sarebbe stata in grado di preservare il fisico dalla caducità. L'uomo sarebbe riuscito a mantenere il perfetto funzionamento del proprio corpo. Senza essere immortale alla maniera degli dei pagani, l'uomo edenico sarebbe stato artefice della propria eterna giovinezza mediante la forza della sua capacità razionale, che avrebbe messo in perfetta sintonia mente e corpo. Inoltre, l'incorruttibilità, guadagnata razionalmente, sarebbe stata sostenuta dalle virtù terapeutiche dell'albero, che verdeggiava nel giardino supremo, i cui frutti avevano il potere di rinnovare indefinitamente la vita umana.

Il dominio psichico-mentale sulla complessione corporea è efficace quale dominio crescente della forma sulla materia. L'idea di tale capacità era già presente nella *Fisica* d'Aristotele: la natura è, secondo lo Stagirita, materia e forma, ma più forma che materia; il divenire attesta questo primato, dato il

a fronte, il volume che raccoglie le questioni 90-102, intitolato *Les origines de l'homme*, a cura di A. Patfoort e H.D. Gardeil, Cerf, Paris 1998.

²¹ Alla base dell'angelologia scolastica, vi sono gli scritti dell'Areopagita, cui Tommaso ricorre ampiamente: cfr. J.P. Migne, *Patrologia Graeca*, voll. III e IV. Sulla possibilità di una trattazione filosofica dell'angelologia, cfr. E. Stein, *Endliches und ewiges Sein* (1935-37), Herder, Freiburg, 1986; tr. it. di L. Vigone, *Essere finito e essere eterno*, Città Nuova Editrice, Roma, 1988.

²² Tale stato non deve essere ovviamente inteso secondo una valenza temporale: la condizione originaria, o d'innocenza (di non-nocumento), non si colloca in alcun quadro storiografico, non ha valenza archeologica alcuna, ha invece significato ermeneutico, indicando la posizione costitutiva dell'umano, la sua armonica integrità, il suo ben-essere o il suo buon funzionamento, a prescindere dalla distorsione che ogni esperienza di male porta con sé.

²³ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, Ia, q. 97, a. 1: *Utrum homo in statu innocentiae esset immortalis*.

passaggio trasformativo dalla mera materia, quale supporto semplice, alla forma complessa che s'individualizza.²⁴ Secondo l'aristotelico Tommaso, se alla forma compete il potere di trasfigurazione della materia, alla forza dell'anima, che è *forma corporis*, è connessa la capacità dell'incorruttibilità, che rifluisce sul corpo. E il corpo prende forma facendosi anima, senza distinzione di parti. Un corpo simile non si sarebbe dunque deformato fino all'annientamento.²⁵ E nemmeno sarebbe rimasto il medesimo in un mantenimento continuo dello stato terrestre, avrebbe invece esperito una dinamica trasformativa diversa da quella della corruzione fisica. Al posto della morte, vi sarebbe stato un passaggio ad altro luogo, un trasferimento escatologico verso la beatitudine piena.

La geografia iperfisica, definita sotto lo sguardo teologico, stabilisce, infatti, anche un luogo specifico per la completa felicità: esso è il cielo empireo, proprio delle intelligenze spirituali. Dopo aver soggiornato in Eden per la durata della vita animale, temporalmente dinamica, l'uomo sarebbe passato all'Empireo. Lo spazio edenico vale dunque come punto di partenza per l'umano, destinato al passaggio nella sfera celeste.

Il paradiso terrestre, con tutte le sue delizie, si conferma quale luogo conveniente ai corpi. Se a psiche è adeguata la dimensione celeste, mentre al corpo è confacente l'ambiente che permette di vivere una vita animale, all'uomo intero, che è corpo animato, razionalità compresa, è adatto il paradiso terrestre: lì la mente ha la forza di preservare il corpo dal suo disfacimento e in quel luogo era (sarebbe stata) dunque accordata all'uomo una certa maniera d'immortalità. Ora quello spazio è vuoto, nessun essere senza ragione può abitarlo.²⁶

Lo spazio edenico rispecchia le possibilità umane di felicità, configurandosi come il luogo in cui l'uomo può abitare appropriatamente, ossia essere autenticamente. Perciò occorre non perdere il giardino, che era appunto da custodire, a vantaggio degli umani. Quella custodia non sarebbe stata minacciata da nessuna aggressione esterna e ogni attività là condotta avrebbe confermato gioiosamente la potenza naturale dei corpi umani. Il significato del lavoro non sarebbe stato la fatica, poiché l'agire avrebbe coinciso con l'esperienza gioiosa e soddisfacente che l'uomo avrebbe fatto della sua forza naturale, come talora ancora accade a chi lavori la terra²⁷.

²⁴ Cfr. Aristotele, *Fisica*, 1-3 e M. Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der Physis. Aristoteles, Physik B, I* (1939), in *Wegmarken, Gesamtausgabe*, Band 9, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1976, pp. 239-301; tr. it. di a cura di F. Volpi, *Sull'essenza e sul concetto della physis. Aristotele, Fisica B I*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 193-255.

²⁵ Questa l'idea che la teologia cattolica ha pensato attraverso il dogma dell'Assunzione e che gli artisti hanno tante volte rappresentato come *dormitio Mariae*.

²⁶ Secondo gli esegeti medievali, esso è quasi vuoto: vi abiterebbero Enoch ed Elia, portati via dalla Terra e preservati dal morire (*Gen* 5,24: «Enoc scomparve, perché Dio lo aveva preso»; *2Re* 2,11: «Elia salì nel turbine verso il cielo»).

²⁷ Cfr. Agostino: «Qualsiasi diletto dunque, che può arrecare l'agricoltura, era allora certamente di gran lunga maggiore dal momento che nessuna avversità poteva accadere né da parte della terra

Le caratteristiche del luogo edenico esprimono nel loro massimo grado le condizioni armoniche per la sensibilità umana. Lo sguardo sulla natura paradisiaca mette a fuoco la peculiarità del vivere, riflettendo la disposizione umanamente più propria, che si palesa quando il male, distorsione dell'esistente, è escluso. E l'estremo dei mali, la morte, non pare mai naturale.

3. *Una vita naturalissima, cioè potenziata*

L'ipotesi di una condizione del tutto analoga a quella conosciuta, fatta esclusione della distorsione del male, implica l'idea di una costituzione fisica pressoché identica all'attuale, tuttavia, la congettura di una terra immune dal male, quale il paradiso terrestre sarebbe stato, ha presupposto l'impassibilità quale caratteristica del corpo umano, poiché la mancanza di sensibilità garantirebbe da qualunque patimento e inquietudine. L'impassibilità fisica e la corrispondente atarassia morale riflettono il desiderio di sottrarsi alla sofferenza, a costo di annullare la stessa capacità di sentire.

L'imperturbabilità non fu però ideale di Tommaso: secondo l'Aquinate, il corpo umano nella sua posizione originaria non sarebbe stato impassibile, bensì sensibile e capace di passioni. Non vi è alcun motivo per presupporre in Eden, ovvero nella nostra situazione costitutiva, una sottrazione di capacità. Piuttosto, trovandosi là nella sua posizione migliore, il corpo avrebbe usufruito di una sensibilità più intensa. Nello stato edenico non vi sarebbe (stato) meno diletto, bensì di più: (*fuisset enim tanto maior delectatio sensibilis, quanto esset purior natura, et corpus magis sensibilis*).²⁸ La capacità di avvertire il piacere in modo più intenso presuppone un corpo senziente dalla sensibilità delicatissima e libera. Tale possibilità può realizzarsi solo in una condizione di *iustitia prima*, cioè nell'assenza del male della sopraffazione, perciò il corpo avrebbe allora potuto provare piacere al suo massimo grado.

La descrizione tommasiana della fisiologia edenica si attiene alle ragioni del naturale, seguendo lo schema aristotelico che attribuisce all'anima vegetativa del vivente le funzioni della nutrizione, della crescita e della generazione. La vita animale, che qualifica il terrestre, avrebbe egualmente determinato l'esistenza nello stato primigenio, perciò nel giardino paradisiaco ci si sarebbe

né dell'atmosfera. L'agricoltura infatti non sarebbe stata un lavoro gravoso, ma un esercizio gioioso della volontà, poiché tutti i prodotti della creazione di Dio, grazie alla collaborazione del lavoro dell'uomo, sarebbero nati più abbondanti e rigogliosi; in tal modo al Creatore sarebbe stata resa una lode maggiore per aver dato all'anima posta in un corpo vivente il metodo razionale e la capacità di lavorare nella misura di quanto desiderava di fare liberamente» (VIII *Genesi ad litteram* 8.15 PL 34, in www.augustinus.it/; , tr. it. di L. Carrozzì, *La Genesi alla lettera. Opera omnia*, vol. 9/2, Città Nuova, Roma 1989).

²⁸ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 98, a. 2, *ad tertium*.

nutriti, per garantirsi crescita e sopravvivenza. Il corpo edenico, passibile di trasformazioni, avrebbe avuto la necessità e il piacere dell'alimentazione.

La dimensione edenica, del tutto naturale, oltre a garantire l'esistenza individuale, si preoccupa della specie. Se, infatti, l'individuo è fatto salvo dalla forza inestinguibile della sua anima razionale, la corruttibilità della materia corporea pone in questione la conservazione della specie. Opponendosi alle opinioni di quei teologi che negavano la procreazione nel paradiso terrestre, Tommaso afferma nettamente che là sarebbero stati generati figli e che e sarebbero nate anche femmine (aristotelicamente maschi mancati)²⁹, a dispetto di opposizioni pregiudiziali, poiché nello stato originario sarebbe stato presente tutto ciò che appartiene alla natura intera.

Dal giardino terrestre non sarebbero stati assenti neppure gli animali, che avrebbero vissuto in un rapporto di affettuosità domestica con l'uomo, il quale non avrebbe avuto alcun motivo di ridurli a oggetto d'uso, non servendo essi né per la fabbricazione di vestiario (gli abitanti del paradiso potevano infatti restare nudi, sia per la gradevolezza del clima, sia per la ragionevolezza della sensualità), né come cibi (l'alimentazione paradisiaca è vegetariana), né per gli spostamenti (dato la vigoria dei corpi umani).³⁰ Gli animali sarebbero stati utili per acquisire sapere, come mostrato nell'episodio genesiaco in cui Adamo dà nome agli esseri viventi, esprimendo così un possesso di tipo conoscitivo.³¹

Tommaso formula il principio ermeneutico di affidamento alla datità naturale, ogni qual volta la ragionevolezza lo consenta, e come criterio interpretativo della condizione iperfisica del primo stato. Circa la generazione dunque, Tommaso osserva che nella situazione originaria non sarebbe potuto mancare un così grande bene, ché altrimenti, lo si farebbe dipendere dal "peccato".³² Ma il naturale non c'entra con il "peccato", posto che il naturale sia lo stesso dentro e fuori da Eden.

Con sicurezza Tommaso sostiene che la generazione già nell'origine sarebbe avvenuta mediante l'unione sessuale; in Eden ci sarebbe stata intimità e, secondo la logica paradisiaca, le sarebbe stato accordato il massimo piacere,

²⁹ «*Femina est mas occasionatus*»: questa la citazione di Aristotele (*De generatione animalium*, Libro II, 3) in Tommaso, *Summa Theologiae*, I, q. 92, art. 1.

³⁰ Secondo il mito noachico, solo nella ripresa postdiluviana, gli uomini si sarebbero poi cibati anche di animali, ma si tratta di un nuovo ordine del mondo, diverso dalla condizione costituente di giustizia originaria (*Gen 9*).

³¹ *Gen 2,20*: «Così l'uomo impose nomi a tutto il bestiame, a tutti gli uccelli del cielo e a tutti gli animali selvatici».

³² Tra le obiezioni contro la generazione in Eden vi è la questione della divisione della proprietà che avrebbe contraddetto la giustizia originaria (Isidoro, *Etymologiae*, V, 4 PL 82, 199; tr. it. a cura di A. Valastro Canale, *Etimologie, o Origini*, Utet, Torino 2004). Tommaso risponde citando a favore l'esempio della condivisione dei beni già praticata da persone buone e possibile a maggior ragione nella posizione originaria dove le volontà umane ben ordinate avrebbe usato dei beni in comune senza discordia (*Summa Theologiae*, Ia, q. 98, a. 1).

nell'esclusione del male, dunque senza la violenza che una brama irrazionale può causare. La donna non avrebbe quindi sofferto, né il parto sarebbe stato causa di dolore. E, secondo un'annotazione tommasiana (vieppiù interessante stante l'attuale dibattito sul postumano), il generante avrebbe potuto scegliere il sesso del concepito, disponendo di un corpo in armonia con la mente, o, altrimenti detto, di un'anima razionale, che fa essere materialmente.

Rifiutando l'irragionevole e riconoscendo il naturale, Tommaso immagina che nel paradiso terrestre vi sarebbero state mancanze infantili, ma non debolezze senili. Nello spazio edenico i bambini sarebbero stati veri e propri infanti, e non, come certi esegeti avrebbero preteso, dei piccoli uomini già formati. L'immagine del paradiso terrestre, delineata dall'Aquinate, comprende la presenza di bambini che si divertono a imparare, attraverso scoperte e attraverso insegnamenti. L'educazione e l'acquisizione del sapere trovano posto nella situazione originaria in maniera analoga a quella esperita nel tempo storico: pure l'apprendimento, infatti, è naturale e si colloca tra i piaceri dell'uomo.

Nella *Summa Theologiae* i privilegi edenici relativi alla fisicità corporea sono spiegati sulla base della scienza aristotelica. Essendo le facoltà inferiori (vegetativo-sensitive) rette dalla superiore facoltà razionale, quanto più quest'ultima è forte, tanto meglio indirizza le prime. La facoltà più alta della ragione può (avrebbe potuto) illuminare impulsi, volontà, desideri. Per questo, nello stato d'innocenza, il godimento sensibile sarebbe stato più grande di quello ora esperibile. Niente affatto impassibile, e anzi massimamente sensibile, il corpo nello stato originario avrebbe gioito nella maniera più intensa, in armonia con una natura purissima, tanto che - dice Tommaso - non ci sarebbe stato motivo nemmeno per coltivare la virtù della continenza. Le difficoltà della sfera sessuale, dell'alimentazione, dell'invecchiamento insorgono nella storia.

Né impassibile, né incorruttibile, il corpo edenico avrebbe anche potuto, in linea di principio, subire colpi e ferite, ma simile evenienza non si sarebbe mai data, grazie all'intelligenza desta e alla presenza divina. Anche la naturale perdita di prestantza fisica avrebbe avuto un rimedio, grazie ai frutti dell'albero del paradiso. In Eden sarebbe stata dunque prevenuta la vecchiaia e ogni altra forma d'indebolimento: né consunzione, né morte avrebbero avuto luogo. L'albero, denominato appunto "della vita", avrebbe evitato il decadimento organico. L'autopercezione individuale trova dunque saldo supporto nel simbolo dell'albero del ringiovanimento. Diversamente da simili mitologie pagane quest'albero di paradiso non sarebbe stato causa diretta d'immortalità, avrebbe invece garantito la conservazione della vita nella sua integrità, agendo come un farmaco contro la corruzione fisica.³³

³³ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, Ia, q. 97, a. 4.

Nella sorte edenica non vi sarebbero state né immortalità, né morte, entrambe fuori posto nella posizione originaria. L'immortalità, supposta biologica, significherebbe la fissazione atemporale dell'esistente, in contrasto con la naturalità del corpo edenico, che implica, anziché negare, il divenire. Quel corpo, dipendente dalle condizioni della natura, si sarebbe trasformato via via, ma sempre nel godimento, senza annullarsi alla fine, bensì passando a uno stato di esistenza più alto e più beato. Un *transfert* verso la maggior pienezza di sé avrebbe tenuto il posto di ciò che noi conosciamo come morte. Nella pienezza della propria integrità sensibile, l'essere umano avrebbe vissuto per un determinato tempo nel paradiso terrestre, per passare quindi nella dimensione celeste, adeguata al compimento della soggettività intera.

In coerenza con la situazione originaria, la morte non può considerarsi naturale, come non può esserlo l'immortalità. La condizione di vita umana, nella dimensione edenica, avrebbe escluso sia la contraddizione dell'immortalità, che non appartiene alla vita animale, sia della morte, che lacera sino all'annientamento di sé.³⁴ A partire da Eden s'intravede il nesso positivo di tempo ed essere, poiché il divenire, escludendo la fissità, non implica la caducità. Tale intuizione corrisponde al sentimento del rifiuto umanissimo della morte individuale e al contempo evidenzia il fascino della temporalità.

Al contrario, le letture razionaliste del mito edenico hanno generalmente interpretato la visione del paradiso terrestre come metafora dell'immobilità e dunque come specchio opaco della minorità, con la conseguente valorizzazione dell'uscita da Eden, quale momento adulto di assunzione di libertà; *incipit historia*³⁵. Una simile lettura oscura precipuamente il motivo del divenire, che pure pretende di esaltare, espungendo il positivo dalle trasfigurazioni possibili. L'abitudine a coniugare tempo e morte disavvezza dal contemplare un movimento senza le aritmie del negativo. Nella posizione originaria questo è dato invece da pensare, secondo una dinamica infinita e inarrestabile.

Nella condizione naturalissima d'integrità originaria la realtà, illuminata dal desiderio, si mostra quale dovrebbe essere, o come già è nel profondo, o come essa è quando si disvela al suo meglio. I parametri edenici esprimono quindi l'intuizione originaria dello scandalo del male come ciò che non dovrebbe esserci affatto. Da qui l'indignazione e l'impegno etico; da qui il sussulto della dignità, che non occorrerebbe in stato di grazia, già armonicamente in

³⁴ La condizione originaria rende pensabile il progresso della libertà umana senza "il travaglio del negativo", come teorizzato, invece, nell'opera hegeliana. Circa l'interpretazione filosofica del mito adamitico, cfr. Fabris A., *Il peccato originale come problema filosofico*, Morcelliana, Brescia 2014 e *Il peccato originale nel pensiero moderno*, a cura di Riconda G., Ravera M., Ciancio C., Cuozzo G., Morcelliana, Brescia 2009.

³⁵ Così Kant e, infine, gli psicoanalisti. L'uomo seguiva la voce della natura, «ma la ragione venne presto a destarlo» (I. Kant, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786), tr. it. di G. Solari e G. Vidari, *Congetture sull'origine della storia*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino 1965, p. 197).

equilibrio. Tuttavia neppure nella situazione primigenia, dove tutto è naturalissimo e godibile, si sarebbe avuta garanzia di conferma nella giustizia originaria. Questa si rende inviolabile, infatti, solo nello stato di piena visione, che annullerebbe ogni distanziamento dal bene. Ma allora ci si eleva allo stato beatifico che è proprio dello spazio empireo, oltre il piano edenico.

4. *Paesaggio dantesco*

La geografia teologale di Eden fa da sfondo alla descrizione dantesca del luogo primigenio³⁶. Contrapposta alla “selva oscura”, che fu luogo di smarrimento, “la divina foresta”, lussureggiante e vitale, si apre quale spazio di libertà sana. Lì la natura è deliziosamente piacevole. Profumi, aria dolce, stormire di fronde, canti d’uccelli dischiudono con idilliaca letizia il *locus amoenus* più eminente, la “selva antica”, la più remota, l’originaria, il cui accesso risulta invisibile e così dispiega uno spazio di assolutezza. Tanto avvolgente splendore suscita meraviglia e crescente desiderio, manifestando una felicità terrena perfetta, una beatitudine archetipa, in un’ anteriorità senza tempo: è il paradiso terrestre.³⁷

Secondo la fisica aristotelica dei tre interstizi (temperato; tempestoso; sereno e luminoso), il posizionamento del giardino originario deve essere riferito alla terza regione, al riparo da ogni perturbazione.³⁸ In questo quadro s’inserisce la spiegazione del poeta circa le sorprendenti caratteristiche atmosferiche e geologiche dello spazio edenico: venti e acque non sono immoti; la terra fertile lascia germogliare sementi d’ogni tipo, che talora sono sospinti sino al mondo conosciuto; il fiume di lassù scorre in due direzioni, a partire da un’unica fonte, da cui scaturisce un’acqua dal sapore superiore ad ogni altro. Le due diramazioni del fiume sono Letè ed Eunoè: oblio e buon ricordo.³⁹

Un ruscello limpidissimo, specchio di rami in fiore, segna il primo tratto di quel piano. Lì se ne sta ritta una donna, pari a Proserpina, ancestrale primavera di vita; soli tre passi la separano da Dante, eppure la distanza appare insuperabile. Il poeta ha contemplato quella figura femminile avanzare sulla distesa smaltata di fiori, con la grazia di passi di danza; è tutta un riso, gentile,

³⁶ Cfr. in particolare Dante, *Divina Commedia, Purgatorio*, canto XXVIII.

³⁷ Cfr. Dante Alighieri, *Monarchia*, III, 16, 7-8, ma anche I, 12 sul nesso libertà umana e felicità terrena.

³⁸ Nel Medioevo molte furono le dispute circa la collocazione di Eden: in accordo con i concetti fisici aristotelici, Beda e Pietro Lombardo ponevano Eden sulla terra, in un luogo remoto e separato; Alberto Magno e Tommaso d’Aquino, escludendo la sfera del fuoco, rintracciavano il paradiso terrestre nella prima regione dell’aria, quella confacente alla vita; altri nella terza regione o interstizio (Pietro di Tarantasia, Alessandro di Hales, Bonaventura, Egidio Romano - e in questo caso Dante segue questi interpreti - così *Purg.* XXI, 43-57).

³⁹ Cfr. Dante Alighieri, *La Divina Commedia, Purgatorio*, XXVIII, 130-1. Bisogna abbeverarsi al primo rivo e poi al secondo, perché si gode appieno del bene, solo quando il male sia stato superato sino a essere dimenticato.

ospitale, con lo sguardo acceso da Venere innamorata, circonfusa di colori, evidentemente compiaciuta di trovarsi nel luogo «eletto all'umana natura per suo nido».⁴⁰

Le parole, che la donna pronuncia, rendono infatti subito ragione della sua letizia: quello in cui si trovano è il luogo dato all'uomo come anticipazione di beatitudine, uno spazio che s'identifica col bene stesso e col piacere, che fu «onesto riso e dolce gioco».⁴¹ Questo il significato creativo dello spazio edenico, la dimensione propriamente umana, che diletta e suscita gratitudine; pianto e affanno saranno successivi, insieme a dubbi e cadute, che nulla valgono nella chiarificazione della prima costituzione.

Un'aggiunta, offerta "per grazia" dalla donna, spiega che il paradiso terrestre fu il luogo presentato dai poeti antichi, che favoleggiarono dell'età dell'oro e del suo stato felice: il Parnaso fu il sogno di Eden. In questo luogo di costante primavera e continua fecondità «l'umana radice» fu innocente. La menzione del mito antico apre i personaggi del canto dantesco al sorriso: si tratta di una conferma. Il mito dell'origine mostra la peculiarità della condizione umana nel godimento del bene, nella piena capacità di sé, di un libero arbitrio dritto e sano.

Seguendo l'imperativo della donna a guardare e ad ascoltare, Dante oltre la visione di lei, danzante in un corteo di ninfe, sente una dolce melodia e scorge lo scintillio di una luce che, invece di scomparire dopo esser balenata, risplende con intensità sempre maggiore. Stupefatto da queste percezioni, il poeta s'accorge di trovarsi nel punto dove terra e cielo concordarono e dove una donna, sola, appena formata, non sopportò di stare sotto a un velo di supposta ignoranza.⁴² Fu «l'ardimento d'Eva».⁴³ La scoperta di quella condizione perduta, specifica e consona proprietà dell'uomo, rende attonito il viandante in Eden; «Qui è l'uomo felice (...), non sapei tu?».⁴⁴

Le delizie edeniche erano destinate a esser gustate sin dalla nascita e per tutto il tempo della vita terrestre, come primizie anticipatrici di piaceri imperituri. In quel luogo ormai deserto, dove comunque riecheggia una melodia angelica, svetta altissima «una pianta dispogliata»;⁴⁵ la chioma ha uno strano colore (né rosso, né rosa e più che viola), oltre lo spettro percettivo. Sotto quelle fronde di nuovo germogliate, seduta sulla radice, «in su la terra vera»,⁴⁶ compare Beatrice; sola, circondata a distanza da sette ninfe con candelabri

⁴⁰ *Ibidem*, vv. 77-78.

⁴¹ *Ibidem*, v. 96.

⁴² In una «posizione originaria» le scelte e le azioni sarebbero fatte sotto il «velo di ignoranza» dell'interesse sociale e sarebbero quindi giuste: cfr. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971; tr. it. di U. Santini, *Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 2008.

⁴³ Dante Alighieri, *La Divina Commedia. Purgatorio*, XXIX, v. 24.

⁴⁴ *Ibidem*, XXX, v. 75.

⁴⁵ *Ibidem*, XXXII, v. 38.

⁴⁶ *Ibidem*, XXXII, vv. 87 e 94.

accesi, dice: «Qui saria tu poco tempo silvano;/ e sarai meco senza fine». ⁴⁷ Così sarebbe (stato) di ogni uomo: dimorare dapprima nel giardino e passare poi in un altrove illimitato.

Finalmente, se sciolto da paure e da rimorsi, senza più parlare come chi sogna, chi guarda può vedere l'altissima pianta quale essa è: *iustitia prima*. Nella comprensione, che rinnova come fronda primaverile, l'uomo si scopre quindi «puro e disposto a salire alle stelle». ⁴⁸

5. Geografia iperfisica

L'attraversamento della selva antica, caparra di beni futuri, luogo di felicità e di vita riuscita, culmina nella visione dell'albero dai frutti proibiti, segno della giustizia originaria, che è cifra delle interconnessioni tra i fenomeni e delle relazioni tra i soggetti; lo *ius naturale* ne consegue, quale ideale regolativo nella determinazione dell'equità, esigendo rispetto per l'armonia delle interdipendenze ambientali e personali, mentre esibisce il paradosso dell'individualità sovrana, che vuole tutto e non si accontenta delle parti. ⁴⁹

Giustizia originale e vita sono raffigurate dai due alberi paradisiaci, che stanno in mezzo al giardino. La geometria dello spazio edenico misura, infatti, in un unico e medesimo centro questi due alberi. La loro cospazialità, che sovverte la legge fisica dell'impenetrabilità dei corpi o il principio di esclusione, segnala una condizione ipernaturale. Nella scena, che raffigura l'essenzialità dell'abitare umano, si stagliano assieme due alberi metafisici, a mostrare l'esigenza insuperabile della cura e della creatività vitale. La violazione di quell'unico doppio albero determina il sovvertimento della creazione in distruzione. Perciò il giardino deve essere custodito, per non perderlo e non smarrirne di conseguenza l'equilibrio vitale. ⁵⁰

Violato l'albero della *iustitia prima*, l'albero della vita diventa inaccessibile. ⁵¹ Segue nel mito l'uscita da Eden. Allora gli uomini scoprono le conseguenze dell'estraniamento dal luogo ch'era loro proprio: rivestirsi «con

⁴⁷ *Ibidem*, XXXII, vv.100-1.

⁴⁸ *Ibidem*, XXXIII, v. 145.

⁴⁹ Secondo il diritto naturale tutte le cose sono comuni, perché tutto è a tutti. Così già Platone, sulla stessa linea Meister Eckhart. Nell'età dell'oro, poi detta stato originario (*Urstand*) ovvero stato del paradiso, in cui vi era libertà ma non violenza, vigeva la *communis possessio*. Cfr. E. Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1961; tr. it. di G. Russo, *Diritto naturale e dignità umana*, Giappichelli, Torino 2005.

⁵⁰ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, Ia, q. 102, a.3.

⁵¹ *Gen* 3, 22-24: «Poi il Signore Dio disse: "Ecco, l'uomo è diventato come uno di noi quanto alla conoscenza del bene e del male. Che ora egli non stenda la mano e non prenda anche dell'albero della vita, ne mangi e viva per sempre!". Il Signore Dio lo scacciò dal giardino di Eden, perché lavorasse il suolo da cui era stato tratto. Scacciò l'uomo e pose a oriente del giardino di Eden i cherubini e la fiamma della spada guizzante, per custodire la via all'albero della vita».

tuniche di pelli»⁵² (un imbestialimento in raffronto alla perfetta nudità); procurarsi con fatica il sostentamento, nella perdita della spontaneità gratuita e nella violazione della terra madre, ora solcata e sfruttata; relazionarsi in maniera turbata, dolorosa; morire, alla fine. Queste oscure necessità coagulano tutto il dramma umano. La potenza euristica del mito raccoglie dunque i bisogni e le istanze desideranti dell'esistenza individualizzata.

L'invenzione concettuale di una collocazione originaria, che manifesta pienamente la delicata armonia dei viventi, definisce la positività felice come principio primo e ideale regolativo. La considerazione di uno stato d'innocenza, qualificante l'umanità e il suo alveo vitale, consente di valutare l'immediata aspirazione al bene come diritto e come conseguente dovere.

L'antico sforzo teologico di pensare uno stato di vita originario spostava nel passato immemorabile la condizione propriamente umana. Mentre il mito racconta usando l'indicativo passato, l'esegesi trasforma il modo verbale al condizionale: il "sarebbe stato" esprime così la specificità dell'umano nella buona riuscita di sé. Si può perciò figurativamente dire che l'umanità è quella che abita nello spazio edenico; il paradiso terrestre le corrisponde.

Nella ricerca del luogo a noi proprio si arranca verso Eden, scoprendo la natura come grazia.⁵³ Essa, infatti, è un dato che ci sopravanza, già lì presente quando ci poniamo a indagarla, dentro e fuori di noi.⁵⁴ La multivocità dell'essere corporeo è coerente con la spazialità che lo attornia, o almeno esige tale coerenza come possibilità di vita per sé buona. Il corpo proprio, quello che posso chiamare mio, senziente e autocosciente, e il suo proprio luogo sono stretti in un chiasma essenziale. Anche a tale indissolubile relazione allude il mito edenico, o meglio la sua ermeneutica teologica.

Incorruttibilità fisica, sensibilità (godimento senza angoscia), libertà, scevra da oscurità, e immortalità sono le capacità di cui l'umanità disporrebbe in condizione d'integrità. Le capacità che ora mancano, e che pure risultano corrispondenti al nostro essere proprio, hanno ricevuto la denominazione teologica di "doni preternaturali". Si tratta di privilegi paradisiaci, capacità non immediatamente esperibili, eppure conformi alla corporeità umana, che le

⁵² Gen 3, 21: «Il Signore Dio fece all'uomo e a sua moglie tuniche di pelli e li vestì».

⁵³ Cfr. il verso di E. Dickinson - "*Trudging to Eden, looking backward*" - (Arrancavo verso Eden, guardando indietro), F1031 (1865) / J1020 (1865): *The Poems of Emily Dickinson*, a cura di Johnson T. H., Harvard University Press, Cambridge, 1955; tr. it. a cura di M. Bulgheroni, *Tutte le poesie*, Mondadori, Milano 1997.

Nel presente testo il termine "grazia" è inteso nella sua valenza greca (*charis*) significante il rilucere del dato, lo splendore della manifestazione che suscita gratitudine; la natura che appare e lo sguardo meravigliato che la guarda si coimplicano.

⁵⁴ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945; tr. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003: «Io sono gettato in una natura, e la natura non appare solamente fuori di me, negli oggetti senza storia, ma è visibile al centro della soggettività» (p. 398; tr. it. p. 450).

richiede come suo necessario completamento. Il desiderio di una forma fisica integra (l'eterna giovinezza) e l'aspirazione, quantomeno emotiva, a una vita propria che non dilegua attestano nell'esperire comune il significato dei dati preternaturali.⁵⁵ Sebbene la dignità della rassegnazione argini poi l'intollerabilità del destino dei mortali, il nostro declinare fino all'annichilimento è percepito, per se stessi o per l'altro amato, come incongruente con il nostro essere più proprio. La morte non è naturale, non ci corrisponde.⁵⁶

L'immaginazione che inventa Eden, riconoscendolo come il luogo adatto all'uomo, considera i privilegi paradisiaci capacità umane essenziali, che esprimono una libertà contenta di sé. Lo spazio edenico è quindi anche comprensibile come stato di grazia, dove la vita è veramente se stessa, senza privazioni essenziali, nelle trasformazioni senza disfacimento. Autenticamente l'essere umano inhabita lo spazio edenico, nella possibilità di trasformazioni positive e disvelatrici di sé.

Nella storia del pensiero, invece, il racconto edenico è stato per lo più interpretato come simbolo della perdita e come nostalgia regressiva, che colloca ogni bene all'inizio. La riduzione a fantasia poetica o a ingenua superstizione religiosa, espressa dalla lettura razionalista, fa del mito uno stereotipo del sogno senza tempo dell'infanzia degli individui e delle civiltà, da cui occorre finalmente uscire, affinché la ragione si sviluppi e produca azioni. Queste interpretazioni hanno perduto il paradiso, quello terrestre, nel suo significato d'immagine del naturale e del dinamismo nel bene, dimenticando l'esercizio intellettuale di pensare la condizione propria dell'uomo.

Nel Novecento il filosofo Paul Ricoeur, evidenziando il valore eminentemente antropologico del mito adamitico, respingeva il modello edenico in quanto difforme dall'esperienza; i privilegi edenici, secondo il pensatore francese, distanzierrebbero insuperabilmente l'Adamo del mito dall'uomo storico. Sul mito antropologico per eccellenza, circa l'antenato dell'umanità attuale, la cui condizione è interpretata come omogenea alla nostra, Ricoeur così scriveva: «Tutte le speculazioni sulla perfezione sovranaturale di Adamo prima

⁵⁵ Sulla valenza conoscitiva delle emozioni e dei desideri, oltre la nota interpretazione feuerbachiana, che qui richiede un ulteriore rovesciamento, cfr. M. Nussbaum, *Upheavals of Thought: the Intelligence of Emotions* Cambridge University Press, 2001; tr. it. di R. Scognamiglio, *L'intelligenza delle emozioni*, a c. di G. Giorgini, Il Mulino, Bologna 2009; J.L. Marion, *Au lieu de soi, l'approche de saint Augustin*, PUF, Paris 2008; tr. it. di M.L. Zannini, *Sant'Agostino. In luogo di sé*, Jaca Book, Milano 2014.

⁵⁶ Il teologo R. Guardini scrive che la morte non ha un carattere 'naturale': cfr. il cap. I del suo *Die letzten Dinge*, M. Grünewald Verlag, Mainz 1940; tr. it. di G. de' Grandi, *Le cose ultime*, Vita e Pensiero, Milano 1997. Del medesimo avviso, seppur con ragioni diverse, S. de Beauvoir: «Non esiste una morte naturale (...), è un caso fortuito, una indebita violenza»; questa la chiusa del racconto *Une mort très douce*, Gallimard, Paris 1964; tr. it. di C. Lusignoli, *Una morte dolcissima*, Einaudi, Torino, 2007.

della caduta sono adattamenti supplementari che ne alterano profondamente il significato originario, ingenuo, grezzo; esse tendono a rendere Adamo superiore e quindi estraneo alla nostra condizione e al tempo stesso riconducono il mito adamitico a una genesi dell'uomo che parte da una superumanità primordiale». ⁵⁷ Al contrario, si può osservare che l'ermeneutica del mito edenico dà da pensare più intensamente proprio la naturalità della condizione umana. Dalla comprensione di quel più che naturale, derivante dalla percezione affinata del nostro esistere, può derivare un guadagno concettuale.

Se è l'ovvietà del dato sensibile a venir posta in questione, il naturale, in tutta la sua profondità e tensione d'essere, si mostra, rispetto all'ovvietà supposta, come un più che naturale, presente in noi e fuori di noi ⁵⁸. E più che naturali sono certo da considerarsi i privilegi paradisiaci. Per questo lo stato originario può esprimere la nostra specificità umana. Nel luogo primigenio l'integrità e la pienezza concernono tanto l'ambiente, quanto la giustizia, nella corrispondenza di ben-essere ed equità, secondo la logica della sovrabbondanza, nel divenire che s'incrementa in positivo. Il piacere esemplifica questo tratto: secondo la lettura teologale, nello spazio edenico, dove libertà e sensibilità sono massime, il godimento, anziché estinguersi nell'appagamento di un bisogno o nella realizzazione di un desiderio, si accresce compendosi.

La dinamica del potenziamento del positivo investe il piano iperfisico dalla spazialità edenica sino all'empirea. Ciò che diviene per trasfigurazioni in progressione d'intensità procede dal paradiso terrestre, che è luogo di vita animale, alla sede empirea, luogo di vita completa, potenziata. Lo spazio «che è nel fuoco», ⁵⁹ cielo dei cieli, dove alberga la beatitudine, rappresenta il punto focale della dimensione vitale umanamente più propria, appassionata, ardente, infiammata e felice.

Una speculare ripresa della geografia edenica riappare nell'architettura della città celeste, nello spazio escatologico, dove tutto riluce preziosamente, dentro un contesto urbano e non più solo silvestre. ⁶⁰ Nel testo dell'*Apocalisse* riappare, infatti, l'albero della vita descritto in *Genesi* secondo un'incongrua geometria spaziale (due alberi nello stesso centro); e, come all'inizio del primo libro biblico, così alla fine dell'ultimo, l'albero paradisiaco occupa lo spazio secondo uno strano posizionamento: «In mezzo alla piazza della città, e da una parte e dall'altra del fiume, si trova un albero di vita che dà frutti dodici volte all'anno, portando frutto ogni mese; le foglie dell'albero servono a guarire le

⁵⁷ Cfr. P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, II *La symbolique du mal*, Aubier Paris 1960, p. 218s.; tr. it. di M. Girardet, *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1970, p. 497s.

⁵⁸ L'opera di E. Jünger s'indirizza verso "una teologia più naturale" (*natürlichere Theologie*), quale scoperta inesauribile dell'ovvio (*selbstverständlich*): cfr. innanzi tutto *Gott als Geheimnis der Welt*, Mohr, Tübingen 1977; tr. it. di F. Camera, *Dio, mistero del mondo*, Queriniana, Brescia 1991. Anche per il teologo tedesco la morte resta ciò che ci è più estraneo.

⁵⁹ Il greco ἐμπύριος (*empyrios*) nomina l'essere nel "fuoco" πῦρ (*pyr*).

⁶⁰ *Ap*, 21 e 22.

nazioni». ⁶¹ Quell'albero paradisiaco sembra essersi là moltiplicato, a garanzia di pace universale, fiorendo e fruttificando in una terra di felicità pura, dove i traumi della storia sono risanati. La via d'accesso all'albero della vita è riaperta, senza più bisogno di custodia.

Così, tanto il racconto di un originario immemoriale, quanto la visione escatologica illustrano la condizione umana, nella sua più schietta e riuscita autenticità. L'*hortus conclusus* dell'inizio o la città adamantina del tempo ultimo configurano spazi degnamente ed essenzialmente umani.

⁶¹ *Ap*, 22, 2.