



RESENHA

Entre dois paraísos: a nova arqueologia filosófica de Giorgio Agamben

Between two paradises: the new philosophical archeology of Giorgio Agamben

Entre dos paraísos: la nueva arqueología filosófica de Giorgio Agamben

Ana Suelen Tossige

Gomes¹

orcid.org/0000-0002-3303-0105

anatossige@gmail.com

Andityas Soares de

Moura Costa Matos¹

orcid.org/0000-0003-4249-4320

vergiliopublius@hotmail.com;

andityas@ufmg.br

Recebido em: 13 set. 2019.

Aprovado em: 17 jan. 2020.

Publicado em: 12 mai. 2020.

O mais novo livro de Giorgio Agamben – *Il regno e il giardino* – publicado recentemente pela Neri Pozza, vem incrementar as incursões do filósofo italiano na teologia cristã, demonstrando uma vez mais como o poder ocidental pode ser lido, arqueologicamente, a partir de paradigmas teológico-políticos. A obra é dividida em seis capítulos que se comunicam pelas analogias operadas em torno do tema central investigado, o qual é lido desde a literatura teológica tardo-antiga e medieval (e alguns de seus críticos heréticos), até a *Divina Comédia* de Dante, passando por lampejos de história da arte e de filosofia política.

Combinando a figura edênica do jardim – do paraíso terrestre – com aquela do reino – tema central do tão conhecido *Il regno e la gloria* (2007) –, Agamben reconstrói um paradigma que, ainda que já estivesse presente na reflexão teológica, “foi relegado às margens pela tradição ocidental”, qual seja, o paradigma do jardim do Éden (AGAMBEN, 2019, p. 10).

Agamben inicia seu percurso a partir da interpretação de Wilhelm Fraenger acerca do sentido contido no tríptico de Jheronimus Bosch – *O jardim das delícias* –, pintura que está na capa da primeira edição do livro (em detalhe). A interpretação dada pelo estudioso alemão considera que Bosch teria elaborado tal obra de arte no contexto da heresia do Livre Espírito, a qual professava que “a perfeição espiritual coincidia com o advento do Reino e com a restauração da inocência edênica da qual o homem gozara no paraíso terrestre”. Fraenger chama a pintura central do tríptico de *O reino milenar* em vez de *O jardim das delícias*, pois associa o reino à morada de Adão no paraíso terrestre, entrelaçando, dessa maneira, reino e jardim (AGAMBEN, 2019, p. 9-10).

O termo paraíso teria aparecido pela primeira vez em Xenofonte que, por meio de um neologismo grego-iraniano, toma do avéstico a palavra *pairideza*, que significa “amplo jardim fechado”, murado. Assim, a palavra “paraíso” teria origem propriamente na ideia de jardim, e daí a razão pela qual as traduções bíblicas, desde a *Septuaginta*, optarem por *paradeisos*. O Éden é traduzido também não apenas como o nome do lugar, mas como *tryphe*, isto é, delícia. E talvez esteja aí, nos aponta Agamben, o



¹ Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, MG, Brasil.

motivo pelo qual o grande doutor da Igreja, São Jerônimo, tenha traduzido Éden por *voluptas*.

Há certo processo, contudo, que opera uma transformação radical na interpretação do paraíso: de lugar da delícia e da justiça originária ele passa a ser visto como o lugar da queda, do pecado e da corrupção. E essa interpretação será decisiva para o paradigma do jardim e para a noção a ele atrelada, tão importante para a cultura ocidental, que é a de natureza humana. No *Gênesis* a questão primordial passa a ser não o jardim, mas a expulsão do homem dele. Tendo sido expelido de sua morada específica – o jardim –, o homem perde o seu lugar originário, o seu *habitat*. Por isso ele é o ser vivente que “se encontra pela Terra duplamente peregrino: não somente porque sua vida eterna será no paraíso celeste, mas também e sobretudo porque ele foi exilado da sua pátria edênica” (AGAMBEN, 2019, p. 17-19).

O paraíso outrora uno e benigno, aparece então dividido em paraíso terrestre (perdido para sempre) e paraíso celeste (distante e futuro). E esse “traumatismo originário” traz sequelas profundas para a cultura cristã e moderna, à qual importa menos o paraíso em si do que a perda do paraíso por parte do homem. Daí o porquê de a expulsão do paraíso assumir o lugar de mitologema central na gênese cristã, tornando-se o “evento determinante da condição humana e o fundamento da economia da salvação” (AGAMBEN, 2019, p. 17-19).

Tal deslocamento semântico no paradigma do jardim não teria sido possível sem a presença de certos dispositivos teológicos. Dentre eles, Agamben (2019, p. 21) elenca como sendo “o mais implacável” de todos aquele do pecado original, pois é ele que condena a natureza humana a uma corrupção impossível de ser expurgada. Com a doutrina do pecado original, levada a cabo especialmente por Agostinho, o ser humano passa a ser visto como uma existência desde sempre já culpada, pois até mesmo o mais inocente dos infantes carrega consigo a mácula do pecado original, transmitido geneticamente pelo seu primeiro ancestral, Adão. Na visão de Agostinho, apenas por meio da graça o homem

pode alcançar a salvação. E com isso o filósofo da Igreja acaba opondo natureza e graça: o homem será sempre pecador, mas por meio da graça transmitida pelos sacramentos ele pode se salvar. O catolicismo torna-se, desse modo, condição essencial para sua (futura) vida eterna no paraíso.

Será um herético como Pelágio que colocará em questão esse dualismo. Segundo sua teologia, a graça seria exatamente a possibilidade de não pecar, um dom que o ser humano teria recebido de Deus e que decorreria do livre arbítrio. Seria, portanto, algo inerente à natureza humana, e essa, por sua vez, derivando daquele que a criou, não poderia ser privada de graça, pois seria algo “que pertence propriamente a Deus” (AGAMBEN, 2019, p. 32-33). Enquanto para Pelágio a alma humana conserva a possibilidade de não pecar, permanecendo dessa maneira em relação com a justiça originária que possuía no paraíso terrestre, para Agostinho se trata de extirpar qualquer ligação com a justiça edênica. Pois, se o próprio Agostinho dizia em *De Genesi ad litteram* que os fatos descritos em *Gênesis* deveriam ser interpretados em sentido próprio, literal, e não em sentido alegórico, admitir a possibilidade de não pecar no homem implicaria aceitar que o jardim – um lugar físico real na Terra – poderia ser a qualquer momento reatualizado. Contudo, o paraíso terrestre deve permanecer, segundo Agostinho, para sempre vazio, a fim de que se mantenha exclusivamente a promessa de um paraíso celeste, destinado aos eleitos (AGAMBEN, 2019, p. 42-46).

Embora a doutrina agostiniana do pecado original tenha se imposto de modo dominante no pensamento medieval, este também contou com a presença de vozes dissonantes que não entendiam a natureza humana como maculada pelo pecado. Exemplos disso são Escoto Erígena e o grande filósofo-poeta Dante Alighieri. O primeiro, negava qualquer divisão entre natureza (vida) e alma, fisiologia e psicologia, compreendendo a alma como una e indivisível. E, ainda, entendia o paraíso não como um lugar real, mas como a própria natureza humana (AGAMBEN, 2019, p. 60). Dante, por sua vez, teria descrito a divina floresta como uma alegoria do paraíso terrestre, no qual

o exercício da virtude – a felicidade – coincide com o “uso da coisa amada”, isto é, coincide com um ato de amor. Por isso o paraíso terrestre para Dante – figura da beatitude terrena e da felicidade – é também o lugar da justiça original da natureza humana (AGAMBEN, 2019, p. 70-72).

Como aduz Agamben, o tema do paraíso terrestre em Dante é na verdade uma profecia acerca da liberdade do homem, discussão presente em toda a obra dantesca: “a ‘divina floresta espessa e viva’ é, desse modo, para Dante, uma profecia que concerne à possível salvação do homem *per arbitrii libertatem*, até alcançar aqui e agora aquela beatitude, que consiste ‘no uso da coisa maximamente amada’” (AGAMBEN, 2019, p. 85). Assim, a doutrina do paraíso terrestre como figura dessa beatitude contradiz a tese escolástica, reafirmada por Tomás de Aquino, de que não é possível para o homem nesta vida a felicidade.

Em questão nas discussões sobre o paraíso terrestre sempre esteve o problema da natureza humana. Há uma vez mais aqui, como nos diz Agamben, uma cisão, uma bipartição, que divide natureza humana e graça, de modo semelhante a outras passagens de sua obra, presentes sobretudo na série *Homo sacer*, nas quais o filósofo italiano revela, arqueologicamente, a função de díades, tais quais: reino e governo, *zoé* e *bíos*, *nómos* e anomia etc. Ambos os termos – natureza humana e graça – pressuporiam e remeteriam um ao outro, mas a natureza humana, como um resto, existiria apenas enquanto algo separado da graça. Daí a afirmação dos teólogos de que a graça seria como uma veste e, por isso, “Adão e Eva antes do pecado não se davam conta da sua nudez, não por inocência, mas porque ela era recoberta de uma veste de graça” (AGAMBEN, 2019, p. 92). Nesse processo, o dispositivo que manteria unidos natureza e graça seria o pecado, pois a natureza definir-se-ia apenas como o que resta depois do homem ter sido despido da graça. Na mesma perspectiva, sendo algo não natural, a graça afirmar-se-ia somente no seu

não mais existir, por obra do pecado. Por isso Agamben afirma que “o verdadeiro sentido da doutrina do pecado original é aquele de dividir a natureza humana e de impedir que nela natureza e graça possam coincidir nesta vida. Como é evidente no título do tratado antipelagiano de Agostinho, ‘natureza’ e ‘graça’ não são outra coisa senão dois fragmentos que resultam da cisão operada pela transgressão adamítica” (AGAMBEN, 2019, p. 96). O dispositivo teológico separa o âmbito da vida do homem dos atos que ele pode realizar naturalmente. “E o faz não retirando, mas adicionando algo: a graça, de modo que, uma vez que ela tenha sido subtraída por meio do pecado, a vida e as ações humanas se transformam em *pura naturalia*, marcadas por lacunas e defectividade”. Ou seja, a aporia consiste na invenção da graça (como algo divino, não intrínseco à natureza humana) e na sua contemporânea exclusão pela existência do pecado. Desse modo, conforme o *modus operandi* da exceção, a graça é incluída e imediatamente excluída, o que faz com que a própria natureza do homem se torne, então, insuficiente (AGAMBEN, 2019, p. 100).

Nesse sentido, se voltarmos nosso olhar para os pensamentos de Erígena e Dante, veremos que eles contestam radicalmente tal doutrina. Para Erígena, Deus criou o homem no gênero animal porque quis criar nele toda a natureza: ele é em todos os animais e todos estes são no homem (AGAMBEN, 2019, p. 101). De modo semelhante, mas em tons políticos, o que é punido na *Divina Comédia* de Dante não é a natureza, mas as ações humanas. A natureza, segundo Dante, é – em Cristo – inocente e livre e, portanto, permanece incorruptível. Por isso, em sua visão, contrastante com a teologia escolástica e com Tomás de Aquino,² o homem pode sempre reentrar no jardim, e ali encontrar Matelda, a figura do amor, da beatitude, da felicidade e da justiça original, que podem se realizar no paraíso terrestre.

No sexto e último capítulo do livro o tema que retorna à discussão agambeniana é aquele do reino. Já estudado em seu *Homo sacer II,2 – Il regno*

² Como afirma Agamben (2019, p. 101-102), tendo em vista essa posição de Dante, torna-se contraditório interpretar sua obra por meio de Tomás de Aquino e da teologia escolástica, como é feito pela tradição, pois “o paraíso terrestre de Dante é a negação do paraíso dos teólogos”.

e *la gloria* – sob a chave da economia teológico-política trinitária, o tema do reino é agora tratado em sua relação com as teorizações sobre o paraíso.

O teólogo espanhol Suárez fez indagações sobre como seria a condição humana na hipótese de Adão não ter pecado, questionando, por exemplo, como se daria a reprodução humana no estado de inocência e como os homens governar-se-iam – a si mesmos e ao mundo ao seu redor – nessa condição. Interessa particularmente a Agamben o segundo ponto, o qual foi trabalhado por Suárez com fortes influências aristotélicas. Se a comunidade doméstica, dizia o teólogo, deve existir naturalmente em estado de inocência, como pensar a existência de uma sociedade política em um lugar em que não há inimigos e a família basta a si mesma para suprir suas necessidades? Em consonância com a *Política* de Aristóteles, contudo, Suárez afirma que em algum momento deveria surgir uma sociedade política, porque “a união dos homens em um Estado não acontece somente por acidente ou pela corrupção da natureza, mas convém aos homens em qualquer condição e concerne à sua perfeição” (AGAMBEN, 2019, p. 104).³ Tal união traz a necessidade de se justificar certo tipo de governo, baseado em uma situação de domínio do homem sobre o homem. Todavia, na condição paradisíaca tal não implicaria o domínio proprietário tampouco a escravidão, mas apenas o domínio de jurisdição. Do mesmo modo que o homem dos tempos medievais tinha o poder de governo sobre sua esposa, seria necessário um governante – tal qual um príncipe – para guiar os súditos. Esse poder de governo não derivaria do pecado; ele seria intrínseco à natureza da comunidade, e estaria presente, portanto, seja no estado de inocência, seja no estado de corrupção. Sujeitar-se a esse governo não faria com que os súditos fossem privados do livre arbítrio, mas consistiria, na verdade, em “uma condição perfeita de vida” (AGAMBEN, 2019, p. 104-105).

A questão que Agamben coloca aqui é saber se o paraíso terrestre constitui um paradigma político para os teólogos da cristandade, especialmente, neste caso, para o referido Suárez. A resposta do filósofo italiano a tal pergunta é negativa. No entanto, ele ressalva que “uma antiga tradição, que os teólogos não podiam ignorar, tinha colocado em relação o paraíso terrestre com o conteúdo fundamental do anúncio evangélico: a *basileia tou theou*, o Reino de Deus” (AGAMBEN, 2019, p. 106). Nesse sentido, em duas das três passagens em que o termo “paraíso” aparece no *Novo Testamento*, ele é relacionado ao reino. Como aponta Agamben (2019, p. 107-108): “quando (em *Lucas*, 23, 42) o malfeitor crucificado ao seu lado lhe disse: ‘Recorda-te de mim quando ireis ao teu Reino (*eis basileian sou*)’, Jesus responde: ‘Hoje estarás comigo no paraíso (*en toi paradeiso*)’”, reino e paraíso aparecem quase como sinônimos. E, ainda, “em *Apocalipse*, 2, 7, o Espírito anuncia que ‘ao vitorioso’ – isto é, àquele que tendo superado a prova escatológica, pode entrar no Reino eterno – ‘farei comer da árvore da vida que está no paraíso de Deus’”, novamente o paraíso vem ao lado do reino. Entretanto, podemos acrescentar à discussão agambeniana o fato de que tais passagens tratam do reino como sinônimo de paraíso, mas não remetem ao paraíso terrestre. Falam, na verdade, de um paraíso extramundano. Nesse sentido, quando, por meio da voz de outro evangelista, Jesus Cristo diz que “meu reino não é deste mundo” (João, 18, 36), a interpretação do reino como sinônimo de paraíso não se afasta da exegese dos teólogos escolásticos, reafirmando a ideia de que há um paraíso celeste que não coincide com o jardim edênico.

Depois de tal aproximação, Agamben dirá que não é de se espantar o fato de que “no silêncio dos teólogos sobre o assunto, movimentos religiosos chamados de heréticos (desde o Livre Espírito

³ Afirmação em consonância com a máxima aristotélica segundo a qual a melhor realidade possível para uma comunidade, a comunidade política – a cidade – é o *télos* para o qual ela se direciona. Cite-se: “Portanto, se as primeiras comunidades são um fato da natureza, também o é a cidade, porque ela é o fim daquelas comunidades, e a natureza de uma coisa é o seu fim: aquilo que cada coisa se torna quanto atinge seu completo desenvolvimento, nós chamamos de natureza daquela coisa, quer se trate de um homem, de um cavalo ou de uma família. [1253a] Além disso, a causa final e o fim (*télos*) de uma coisa é o que é o melhor para ela; ora, bastar-se a si mesma é, ao mesmo tempo, um fim e um bem por excelência. Essas considerações tornam evidente que a cidade é uma realidade natural e que o homem é, por natureza, um animal político (*politikón zôon*)” (ARISTÓTELES. “Política” [Capítulo I, Livros I e III]. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Departamento de Filosofia, IFCH-Unicamp [Online]. Disponível em: www.unicamp.br/~jmarques/cursos/1998-hg-022/politica.doc. Acesso em: 28 jun. 2017).

que teria inspirado o tríptico de Bosch) tenham identificado o paraíso terrestre com o Reino". E afirma ainda que entre os primeiros padres da Igreja, "a relação apresentada entre Jardim e Reino é semelhante à tradição apocalíptica hebraica (de um reino terreno que precede o fim dos tempos)" (AGAMBEN, 2019, p. 108). A explicação de Ireneu, por exemplo, afastaria a contradição de que o paraíso celeste – o reino eterno de que trata o *Novo Testamento* – seria diverso daquele terrestre, pois segundo a sua teologia do reino "a beatitude temporal sobre a Terra deve preceder à beatitude eterna". Nesse sentido, o reino seria "necessário porque os homens devem reencontrar na sua própria condição terrena aquela felicidade da qual foram nela mesma privados" (AGAMBEN, 2019, p. 110-111). No entanto, nos diz Agamben, a teologia do reino de Ireneu e dos primeiros padres teria sido eliminada progressivamente com o reforçar-se da institucionalidade da Igreja. Ocorre, então, "uma negação do reino terreno",⁴ que coincide com "a exclusão da restauração da condição paradisíaca" (AGAMBEN, 2019, p. 113).

Assim também, neutralizando a ideia de um reino milenar que, próximo ao reino messiânico hebraico, desconhece uma separação entre o porvir e o tempo de agora, grandes padres da Igreja como Agostinho acabam por inaugurar um único tempo histórico, o qual torna possível a existência da historiografia cristã (AGAMBEN, 2019, p. 115-116). Com isso, impedem qualquer aproximação com a tradição messiânica, para a qual o reino que está por ser instaurado é já presente no aqui e no agora. Agamben não deixa de notar, nesse sentido, que o mesmo *Evangelho* que anuncia a presença imediata do reino sobre a Terra, o relega a um tempo por vir. O reino aparece como a atualidade dos atos de Cristo neste mundo, ao mesmo tempo em que é apresentado como *escathon*, ou seja, o tempo último (AGAMBEN, 2019, p. 117).

Perpassando outras analogias, a conclusão a que chega o filósofo ao final do livro é que paraíso terrestre e reino são duas realidades

que se originam da tentativa dos teólogos em pensar a natureza humana e a sua possível beatitude. Ambos – paraíso e reino – cindem-se em um elemento pré-histórico, que seria o Jardim do Éden, e um elemento pós-histórico, o Reino, os quais, permanecendo separados e incomunicáveis, são inacessíveis ao homem. O jardim, enviado a um arqui-passado, é desde sempre inatingível, ao passo que o Reino projetado para o futuro coincide com o reino dos céus. Mas, como nos diz Agamben (2019, p. 120),

Contra essa separação forçada dos dois polos, é necessário recordar, com os quiliastas e com Dante, que o Jardim e o Reino resultam da cisão de uma única experiência do presente, e que no presente eles podem, portanto, se reunir. A felicidade dos homens sobre a Terra é tensionada entre esses dois extremos polares. E a natureza humana não é uma realidade preexistente e imperfeita, que deve ser inscrita por meio da graça em uma economia da salvação, mas é o que aparece toda vez aqui e agora na coincidência – isto é, no cair juntos – de Paraíso e Reino. Só o Reino dá acesso ao Jardim, mas só o Jardim torna pensável o Reino. Ou seja: acessa-se a natureza humana só historicamente através de uma política, mas esta, por sua vez, não tem outro conteúdo que o paraíso – que, nas palavras de Dante, é "a beatitude desta vida".

Esse conteúdo nada mais é do que a felicidade. Assim, a questão que se abre ao final do livro é sobre esse meio (ou, melhor dizendo, esse meio-sem-fim) da política, cujo conteúdo não se diferencia da "beatitude desta vida", isto é, da felicidade. Reconnectam-se, dessa maneira, temas caros ao autor, a exemplo da política como forma-de-vida, vislumbrada sob as figuras do reino e do jardim. O esquecimento do jardim – enquanto paraíso terreno – e a preponderância do reino demonstram, assim, o modo paradigmático com que o Ocidente tem pensado a política: uma política teleológica direcionada a uma prometida "paz perpétua" vindoura, mas que só pode chegar com a morte, com a negação da vida. Pensar diversamente, reinterpretando os *Evangelhos* e refletindo já talvez em termos de uma teologia

⁴ Tal como se vê da obra de Tertuliano, *De resurrectione* (AGAMBEN, 2019, p. 112-113).

política radical,⁵ significa abrir-se à possibilidade sempre latente de que o paraíso, que nada mais é que um "cair juntos" de jardim e reino, está desde sempre aqui. Basta que, em tons benjaminianos, modificando-se esta ou aquela coisa, ele seja habitado, e as delícias do corpo-alma possam definitivamente se fundir.⁶

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Il regno e il giardino*. Vicenza: Neri Pozza, 2019.

AGAMBEN, Giorgio. *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Milano: Neri Pozza, 2007.

ARISTÓTELES. "Política" [Capítulo I, Livros I e II]. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Departamento de Filosofia, IFCH-Unicamp [Online]. Disponível em: www.unicamp.br/~jmarques/cursos/1998-hg-022/politica.doc. Acesso em: 28/06/2017

BÍBLIA. Vol. I. *Novo testamento: os quatro evangelhos*. Trad. do grego, apresentação e notas Frederico Lourenço. Lisboa: Quetzal, 2016.

BÍBLIA. Vol. II. *Novo testamento: apóstolos, epístolas, apocalipse*. Trad. do grego, apresentação e notas Frederico Lourenço. Lisboa: Quetzal, 2017.

GOMES, Ana Suelen Tossige; MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Da unidade/diferença à modalidade: a arqueologia da ontologia no pensamento de Giorgio Agamben. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 59, n. 141, pp. 651-670, set/dez 2018. <https://doi.org/10.1590/0100-512x2018n14101astg>

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Representação política contra democracia radical: uma arqueologia (a)teológica do poder separado*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2019.

Ana Suelen Tossige Gomes

Mestra e doutoranda em Direito e Justiça pela Faculdade de Direito e Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais, com período de Doutorado-Sanduiche na *Scuola Normale Superiore di Pisa* (2018/2019) com bolsa da CAPES. Bolsista CAPES. Autora do livro *O direito no estado de exceção efetivo* (Belo Horizonte, D'Plácido, 2017).

Andityas Soares de Moura Costa Matos

Doutor em Direito e Justiça pela Faculdade de Direito e Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG, Belo Horizonte, MG, Brasil) e Pós-Doutor em Filosofia do Direito pela *Universitat de Barcelona* (Catalunya), com bolsa da CAPES. Doutor em Filosofia pela Universidade de Coimbra. Professor Associado de Filosofia do Direito e disciplinas afins na Faculdade de Direito e Ciências do Estado da UFMG. Professor Visitante na *Facultat de Dret de la Universitat de Barcelona* entre 2015 e 2016. Professor Residente no Instituto de Estudos Avançados Transdisciplinares – IEAT/UFMG entre 2017 e 2018. Mais artigos em: <https://ufmg.academia.edu/AndityasSoares>.

Endereço para correspondência

Ana Suelen Tossige Gomes/Andityas Soares de Moura Costa Matos

Universidade Federal de Minas Gerais - Faculdade de Direito

Av. João Pinheiro, 100

Centro, 30130-180

Belo Horizonte, MG, Brasil

⁵ Como aquela apresentada em MATOS, 2019.

⁶ Em uma ontologia dos modos não muito diferente daquela proposta por Spinoza. Cf. GOMES; MATOS, 2018.