

Antonio Del Vecchio
Dottore di Ricerca in Studi Politici
presso l'Università di Torino
e-mail : antdelv1983@libero.it

ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI
SCUOLA DI ROMA

secondo ciclo di seminari del programma 2016
24-26 febbraio 2016

“Teologia politica ed emancipazione”

Relazione sugli interventi tenuti dal prof. Filippo Mignini (Università di Macerata) e dal prof. Geminello Preterossi (Università di Salerno)

Il secondo ciclo di seminari svoltisi nell'ambito del programma 2016 della Scuola di Roma dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici è stato dedicato al rapporto che il concetto di emancipazione intrattiene con l'orizzonte teologico-politico che ha giocato un ruolo decisivo nella definizione del pensiero moderno. La modernità si è infatti affermata come ordine post-tradizionale, affrancato da quei fondamenti metafisici e religiosi che avevano informato l'Europa premoderna ed erano entrati in crisi con la fine della *Res publica christiana* medievale. Ma questo gesto di emancipazione – attraverso il quale in Occidente la religione è stata neutralizzata come fattore di conflitto e tendenzialmente relegata al di fuori dell'ambito pubblico – è esso stesso il risultato di un confronto con la teologia e con l'elaborazione dottrinale del cristianesimo, che ha lasciato nei concetti e nelle logiche del diritto e della politica moderni un resto su cui il pensiero del XX secolo, a partire da Carl Schmitt, non ha cessato di interrogarsi.

In questa prospettiva, nel corso delle tre giornate seminariali di febbraio sono state prese in esame alcune delle differenti declinazioni attraverso cui il problema teologico-politico è stato assunto all'interno del pensiero moderno e si è intrecciato con l'affermazione di istanze emancipative. In particolare nei primi due incontri il professor Filippo Mignini ha presentato le posizioni di Spinoza che alle origini della modernità – accanto a Hobbes – è stato tra i primi a vedere nel confronto con la teologia un ambito decisivo per ridefinire la politica e per pensare delle forme possibili di liberazione; nel terzo incontro il professor Preterossi ha analizzato le trasformazioni che questa categoria ha conosciuto nel corso della modernità e discusso dei rischi derivanti dalla sua rimozione.

1. Spinoza: dipendenza e libertà

Sebbene Spinoza abbia indirizzato costantemente la propria riflessione metafisica, etica e politica alla ricerca della maggior libertà possibile per gli uomini, il termine *emancipatio* non è direttamente presente nella sua opera. In essa ricorre piuttosto un'immagine contraria al significato originario del termine latino: se questo indicava l'atto attraverso il quale il padrone toglieva simbolicamente la mano dalla testa dello schiavo per restituirgli la libertà, alcuni passi spinoziani fanno riferimento al testo di San Paolo per affermare che siamo nel potere di Dio come la creta è nelle mani del vasaio.

Per comprendere il modo in cui Spinoza ha concepito la dialettica tra servitù e libertà, il professor Mignini ha preso dunque le mosse da questo rapporto di dipendenza assoluta che sussiste tra il finito e l'infinito, tra ciò che esiste necessariamente in virtù di una causa e ciò che è *causa sui*, cioè Dio.

È noto che Spinoza definisce nell'*Etica* Dio come *ens absolute infinitum*, che può essere immediatamente concepito come esistente in sé, indipendentemente da qualunque altro ente. Quello spinoziano è un Dio spogliato da ogni connotazione antropomorfica, che sarebbe contraddittoria con il suo carattere infinito: non il Dio persona della tradizione teologica ebraico-cristiana, né l'ente supremo della filosofia, ma una *potentia existendi* coincidente con la sostanza, che si esprime in infiniti attributi – dei quali l'uomo conosce soltanto quelli del pensiero e dell'estensione – e genera infiniti enti o modi. Questa capacità di generare e produrre è per Spinoza una proprietà logica dell'infinito stesso e non può essere concepita come un atto volontario di creazione: il Dio sostanza spinoziano non agisce per arbitrio né perché tende ad un fine – perché tendere ad un fine significherebbe mancare di qualcosa e dunque non essere *absolute infinitum* – ma solo in virtù delle leggi che derivano dalla sua natura perfetta, esattamente come dalla natura del triangolo derivano tutte le sue proprietà. Nel caso del Dio-sostanza, questa azione necessaria può dirsi al tempo stesso libera, in quanto le leggi che la determinano non dipendono da altro se non dalla sua natura. Ciò che non è *causa sui* ma ha bisogno di altro per esistere – cioè i modi finiti e singolari – è invece determinato dalle leggi necessarie del *Deus natura*.

Il mondo delle cose finite – la *natura naturata* – è perciò un universo radicalmente deterministico: ogni ente esiste ed agisce in un certo modo in virtù di una causa, a sua volta determinata da un'altra causa. Ciò che appare come libero o fortuito lo è solo in virtù di una sorta di illusione ottica, che dipende dalla nostra incapacità di conoscere la catena delle cause di un dato fenomeno. Ed è in questo senso che l'uomo – in quanto modo finito della sostanza, che non si sottrae in nulla alle leggi della natura – è nelle mani di Dio come la creta lo è in quelle del vasaio: la volontà e l'azione umana non sono libere, ma sempre determinate a volere o a fare questo o quello da una catena di cause. Le possibilità di liberarsi da questa dipendenza ontologica sono nulle e come Spinoza scrive nel capitolo XVIII del *Breve trattato*, possiamo solo accettare il fatto che la nostra grande perfezione sta nell'essere servi di Dio.

Ma siccome il Dio spinoziano non è una divinità trascendente o una sorta di monarca dell'universo, ma coincide con la natura e dunque con i modi in cui essa si esprime, per capire come si debba intendere una possibile libertà per l'uomo occorre guardare non tanto a questo rapporto di dipendenza verticale e ontologica dalla causa prima, ma piuttosto alle relazioni orizzontali che si instaurano tra i diversi enti, ciascuno dei quali esprime in una parte determinata della potenza infinita del Dio-natura.

In questa prospettiva il gioco tra dipendenza e libertà diviene un gioco tra passività e attività, tra passione e azione. Possiamo affermare di agire liberamente quando siamo capaci di determinare qualcosa che dipende esclusivamente dalla nostra natura o dalla nostra potenza, mentre patiamo quando avviene qualcosa in noi o fuori di noi di cui non siamo noi la causa o di cui siamo soltanto una causa parziale, cioè quando – come avviene inevitabilmente nella maggior parte dei casi – subiamo totalmente o parzialmente gli effetti della potenza altrui o di quella di altri enti naturali. È su questo terreno che Spinoza pensa due vie per una possibile – e sempre necessariamente parziale – liberazione degli uomini, di cui il professor Mignini ha parlato nel secondo incontro: quella della conoscenza e quella della politica.

Il valore emancipativo della conoscenza deve essere compreso a partire dalla connessione che Spinoza istituisce tra corpo e mente, che non sono per lui sostanze diverse, ma attributi della stessa sostanza, due versanti della stessa potenza. Tra corpo e mente in questo senso non sussiste, in senso stretto, rapporto e neppure parallelismo, ma corrispondenza: la mente per Spinoza è l'idea di un corpo esistente e le modificazioni che il corpo subisce producono nella nostra mente delle rappresentazioni, delle immagini. La conoscenza che abbiamo di noi stessi attraverso le idee delle modificazioni subite dal nostro corpo sarà però una conoscenza necessariamente oscura, perché sempre legata a singole modificazioni o percezioni e dunque sempre parziale.

È in questi processi che coinvolgono entrambi gli attributi di cui l'uomo fa esperienza che si trova per Spinoza la radice dell'*imaginatio*, forza potente e in qualche misura insuperabile, perché fa parte della nostra natura e segue le sue leggi necessarie. Ma se l'uomo non può mai sradicare l'immaginazione e le passioni che da essa derivano, l'unica via di relativa liberazione risiede nella possibilità di prenderne conoscenza in modo da non esserne completamente soggiogati. La conoscenza razionale non può per Spinoza dominare totalmente la forza dell'immaginazione, ma può affiancare ad essa delle idee chiare e distinte che ci consentano di conoscere la nostra natura e quella degli enti esterni e dunque di trasformare le passioni in affetti ed azioni.

2. Spinoza e la politica come liberazione

La ricerca di una possibile libertà attraverso la conoscenza si lega intrinsecamente alla seconda via di liberazione, quella politica. Come infatti Spinoza scrive nella proposizione LXXIII della quarta parte dell'*Etica*, l'uomo guidato dalla ragione «è più libero nello Stato, dove vive secondo il decreto comune, che nella solitudine dove obbedisce a sé solo».

Il filosofo olandese non pensa mai il singolo come un soggetto solipsista o un atomo irrelato, ma come un individuo che vive costitutivamente in relazione con gli altri. C'è in questo senso in stretta connessione individualizzazione e socializzazione: la libertà non è un carattere originario che l'uomo possiede fin dalla nascita – dal momento che originaria è piuttosto la dipendenza dalla potenza naturale che si manifesta dentro e fuori di noi o dal potere altrui – ma qualcosa che deve essere costruito collettivamente, attraverso istituzioni capaci di garantire la sicurezza e dunque di produrre spazi concreti per essere il meno possibili dipendenti da potenze esterne alla nostra.

Ma la dimensione politica è centrale anche perché la forza dell'immaginazione e delle passioni, che è costitutiva dell'esperienza del singolo, è determinante anche per la costruzione delle forme dei legami e dei vincoli sociali; la necessità di conoscerne e governarne gli effetti riguarda perciò tanto la dimensione individuale quanto quella collettiva.

È su questo terreno che Spinoza ha affrontato il nesso tra teologia e politica, per mostrare come la politica si sia servita della religione e viceversa per costruire delle forme di organizzazione e di dominio sociale, facendo leva su timori e speranze che sono connaturate all'essere umano. Il fondamento del nesso teologico-politico, e la possibilità di ridefinirlo, sta per Spinoza nell'idea di rivelazione, che egli cerca di demitizzare, confutando – a partire dall'analisi dei testi biblici – l'idea che le Scritture possano insegnare verità ulteriori rispetto a quelle che possiamo conoscere mediante il nostro intelletto naturale. Il rapporto di Spinoza con la religione, come ha ben messo in luce Mignini, è comunque complesso, perché le forme di pensiero religioso sono profondamente radicate nell'immaginazione umana e non possono perciò essere semplicemente estirpate dalla ragione. La religione ha svolto perciò senza dubbio un ruolo fondamentale, in quanto ha insegnato agli uomini a comportarsi secondo quei principi di giustizia e carità ai quali la maggior parte gli uomini – necessariamente mossi dalle passioni – difficilmente riuscirebbe a tener fede. Occorre però impedire che la religione e i sentimenti che essa suscitano possano essere usati per assoggettare le masse, evitando che le autorità ecclesiastiche esercitino potere negli affari civili.

Come Hobbes, dunque, anche Spinoza si muove sul terreno della Scrittura per neutralizzare l'uso politico del richiamo religioso ad una trascendenza ultrasecolare e per rendere possibile la politica come dimensione autonoma. Diversamente dall'autore del *Leviatano*, però, Spinoza non gioca il discorso teologico-politico per attribuire al sovrano i caratteri di un dio mortale, ma piuttosto per mostrare che l'ordine politico non può prescindere dalla creazione di un orizzonte di senso che sia in qualche modo condiviso da governanti e governati. Politica e religione si muovono in questo senso su uno stesso terreno, che non è fatto soltanto di ragione, ma intrinsecamente legato ai corpi, ai bisogni, all'immaginazione e alle passioni umane, che possono produrre al tempo stesso forme di assoggettamento o di liberazione. Per questo per Spinoza massimamente potente e sicuro sarà uno stato, come quello democratico, capace di fondare il suo potere non sulla paura o sulla passività dei sudditi, ma sull'integrazione del più ampio numero possibile di uomini come cittadini. La democrazia è in questo senso per Spinoza il regime che meglio esprime la natura del patto

sociale e può meglio svolgere una funzione di educazione, responsabilizzazione e liberazione dei cittadini. Ma anche la costruzione di uno Stato democratico non elimina mai del tutto il problema dell'autorità, né quello dei limiti che la libertà e la liberazione incontrano. Per questo, come chiaramente avviene nel *Trattato politico*, scritto in seguito alla sconfitta dei repubblicani olandesi ai quali Spinoza era vicino, il problema del filosofo diviene non tanto pensare un modello politico ideale, quanto cercare, nell'architettura dei diversi regimi politici del suo tempo, dei modi per mantenere il maggior grado di libertà possibile indipendentemente dalla virtù di chi governa.

3. *Ipotecche e metamorfosi della teologia politica*

Spinoza e Hobbes mostrano bene quanto il terreno teologico-politico sia stato fondamentale per l'elaborazione della filosofia politica moderna, ma anche quanto il nesso tra teologia e politica sia stato concepito e declinato in forme assai diverse tra loro, che pongono problemi diversi. Alcuni di questi sono stati ulteriormente approfonditi nel terzo incontro del ciclo di seminari con il professor Preterossi. La tesi di fondo che la sua relazione ha argomentato è la connessione tra la possibilità di una politica emancipativa e la struttura teologico-politica del pensiero moderno. Le crisi di legittimazione politica e i conflitti che attraversano il mondo contemporaneo, il riapparire della religione in forme spesso violente e identitarie rendono in questo senso ancora centrale la questione teologico-politica, ma anche il problema di coglierne e differenziarne i possibili aspetti.

In questa prospettiva è senza dubbio necessario prendere le mosse da Schmitt, che per primo nel Novecento ha posto esplicitamente questo problema, insistendo sull'analogia fondamentale tra concetti giuridico-politici e concetti teologici. Nel porre una cesura con il mondo medievale entrato in crisi, la politica moderna riproduce per Schmitt degli stilemi e delle forme che rimandano alla teologia: la trascendenza del potere politico rimanda, in forme secolarizzate, alla trascendenza divina e lo stato d'eccezione, inteso come momento non giuridico ma fondativo di un ordinamento giuridico e di un ordine politico, sta al sovrano come il miracolo sta a Dio. La teologia politica diviene in questo senso la chiave per comprendere genealogicamente l'origine e la struttura della politica moderna.

Si capisce in questo senso che parlando di teologia politica, Schmitt non proponeva il ritorno nostalgico ad una fondazione religiosa della politica: nella sua prospettiva è proprio perché la modernità ha irrimediabilmente perso la possibilità di fondare la politica su un ordine sostanziale che diviene necessario pensare la sovranità come una forma di trascendenza secolarizzata. L'analogia tra lo stato d'eccezione e il miracolo permette di rivelare il carattere volontaristico e non sostanzialistico del diritto. Ma questo significa anche che lo Stato moderno non può essere inteso semplicemente come un'architettura o una macchina razionale, perché alla sua origine c'è qualcosa che non coincide mai del tutto con il *logos*: il politico, il potere, la decisione, la neutralizzazione di un conflitto concreto, la localizzazione in un determinato spazio politico. E questo è comprensibile per Schmitt solo se si è in grado di connettere le categorie politiche e giuridiche operanti dell'epoca moderna a quelle che sono le sue visioni ultime.

La corrispondenza tra concetti politici e concetti teologici può assumere tuttavia varie declinazioni. Per Schmitt la più efficace è quella di Hobbes che sviluppa un dispositivo teologico-politico personalistico e verticale per rispondere alla sfida diretta rappresentata al suo tempo dalle guerre civili di religione. Sedate le guerre di religione, nel corso della modernità si daranno altre forme di nesso teologico-politico e di neutralizzazione del conflitto politico: ad una visione metafisica naturalistico-scientifica – ad esempio quella del deismo settecentesco – che vede Dio come il grande orologiaio, il Dio legislatore dell'universo, corrisponde sul piano della politica e del diritto l'idea dello Stato di diritto legislativo; ma in una fase in cui sarà l'economia a divenire il centro di conflitto, corrisponde uno Stato che porta all'estremo l'incorporazione della società nelle istituzioni. Schmitt, che poneva come problema decisivo quello dell'unità politica, dell'ordine e della decisione, vede in questo progressivo spostamento del centro della neutralizzazione politica – che coincide con il passaggio dallo Stato di diritto a quello costituzionale e poi democratico-sociale – un

occultamento e una perdita dell'originario orizzonte teologico-politico e non l'integrazione nello Stato di nuove soggettività, del pluralismo e di nuove forme di legittimazione politica.

Il giurista di Plettenberg ha dato senz'altro un contributo fondamentale per comprendere la genealogia della politica moderna, ma anche per rispondere alla domanda ineludibile su quelle che sono le fonti pre-giuridiche e pre-politiche dello Stato moderno, la cui efficacia richiede risorse di senso, di legittimazione e di integrazione che non possono essere ridotte semplicemente al calcolo dell'utilità, ma che fanno sempre riferimento ad una concettualità radicale, a delle credenze ultime e a delle aspettative che tradizionalmente erano fornite e riposte nella religione. In questo senso la secolarizzazione e la separazione che la modernità compie dal rapporto diretto con la religione presenta il problema di dover costruire politicamente il vincolo sociale, facendosi carico della costruzione di quell'orizzonte di senso che prima della modernità era fornito dal pensiero religioso. Ed è per questo che nella crisi della legittimità e dell'efficacia delle nostre forme politiche torna oggi a farsi strada la religione. Ma per cercare un nucleo teologico-politico che sia emancipativo e non solo ordinante, occorre perciò guardare oltre Schmitt e la sua versione della teologia politica.

Preterossi ha citato in questo senso Hegel, che vedeva nella religione cristiana un nucleo di razionalità (al di là degli elementi sentimentali, fideistici e irrazionali della religione) che sarebbe stato in qualche modo ereditato e inverato dalla politica moderna. Lo Stato raccoglie in questo senso i contenuti della religione e li traspone su un piano storico e mondano. Quando Hegel afferma nei *Lineamenti di filosofia del diritto* che lo Stato è «l'incedere di Dio nel mondo», non intende divinizzarlo, né dare ad esso un fondamento teologico, ma piuttosto affermare che lo Stato laico realizza in altre forme quei contenuti di verità che la religione aveva rappresentato in altro modo, ma al tempo stesso trova nella religione rivelata il proprio presupposto pre-politico (come ha ben messo in luce il giurista tedesco Ernst-Wolfgang Böckenförde). Hegel rivela, in questo modo, che la secolarizzazione del religioso è un compito decisivo ma oneroso, perché investe le istituzioni di un carico etico e di un'esigenza di integrazione che deve essere tradotto in operatività politica.

Ma anche i soggetti politici rivoluzionari del Novecento hanno implicitamente tradotto nel loro lessico, certamente lontanissimo dall'ambito religioso, dei nodi teologico-politici: la possibilità di imporre dei mutamenti rivoluzionari o comunque radicali è passata nel Novecento anche attraverso l'assunzione di un'eccedenza simbolica, di forme di mito rivoluzionario. È possibile citare in questo senso Sorel (il mito dello sciopero generale e persino il recupero del cattolicesimo militante come discorso capace di fare presa sulle masse), ma anche Gramsci, che concepiva il "moderno Principe", cioè il partito che sostituisce lo Stato, come un mito politico e vedeva nella riforma intellettuale e morale della società di cui esso doveva farsi portatore una questione religiosa, capace di mobilitare laicamente delle credenze profonde. Non è un caso, del resto, che Gramsci sia stato molto attento alla capacità che la Chiesa ha avuto di dialogare con il popolo, impedendo costantemente il formarsi di una religione delle élite contrapposta a quella popolare. La religione ha avuto la capacità di esprimere anche delle istanze utopiche, di esprimere delle domande e anche di conciliare, in forma utopica o metafisica, le contraddizioni della società. Per l'autore dei *Quaderni* il problema di costruire delle forme laiche di trascendenza, ma anche di integrazione tra alto e basso, tra popolo ed élite è uno dei compiti maggiori di cui il "moderno principe" doveva farsi carico.

La teologia politica è stata insomma decisiva non soltanto per la costruzione dottrinarica dell'edificio giuridico moderno, ma anche per quei soggetti che hanno contribuito a costruire lo Stato democratico di diritto e lo Stato sociale, attraverso una dinamica che – diversamente da quanto pensava Schmitt – non è stata appannata, ma resa possibile dalla partecipazione e dall'integrazione delle masse ed è avvenuta facendo i conti con il politico nella sua durezza: con la guerra e i conflitti da cui le costituzioni democratiche del dopoguerra sono nate, come assetti non astrattamente giuridici ma orientati (come aveva riconosciuto Costantino Mortati).

Questa eredità emancipativa della teologia politica sembra oggi aver perso la sua spinta propulsiva. Si è forse venuta a realizzare la dinamica preconizzata da Nietzsche, che nell'aforisma 472 su *Religione e governo* contenuto in *Umano troppo umano* aveva visto nella secolarizzazione moderna un processo che, dopo aver sostituito alla trascendenza divina quella dello Stato, avrebbe

necessariamente finito per fagocitare lo Stato stesso, liquidando ogni dimensione collettiva a vantaggio del privato?

Nella parte finale dell'incontro, il professor Preterossi ha accennato ai dibattiti che negli ultimi anni sono avvenuti intorno alla categoria di teologia economica, proposta da Agamben a partire dal frammento di Walter Benjamin sul capitalismo come religione, ma anche attraverso una interpretazione originale dei riferimenti di Foucault al pastorato come matrice delle tecnologie di governo moderne, e in qualche modo rivelativa delle difficoltà che oggi incontra il paradigma teologico-politico. Ne *Il regno e la gloria* Agamben ha cercato di mostrare che accanto al paradigma teologico-politico – fondato sulla figura del *katechon* come potere che trattiene l'avvento dell'Anticristo, cioè dell'anomia (e dunque anche la *parousia* di Cristo) – esiste un paradigma di più lungo corso, che è quello teologico-economico, provvidenziale e governamentale, fondato non sulla trascendenza del potere sovrano, ma sull'idea di un ordine immanente, che si presenta come ordine della gestione finalizzata alla salvezza. In questo modo Agamben propone una genealogia del mondo globalizzato, dominato da poteri che oramai hanno sconfinato dallo spazio dello Stato e della politica moderna, che avrebbero dunque messo fuori gioco la sovranità come *katechon*, aprendo un tempo (apocalittico, forse) di glorificazione delle merci, dei loro veicoli e dei loro portatori. Il discorso di Agamben presenta comunque numerosi problemi. Ci si può chiedere infatti se l'anomia che il *katechon* dovrebbe tenere a freno, nell'analogia schmittiana, possa essere ridotta solo alla tendenziale sregolatezza del capitalismo globalizzato o se non abbia a che fare con un residuo di problematicità, di ostilità e di violenza umana che non si lascia semplicemente governare, neppure economicamente, ma deve appunto essere tenuto a freno politicamente. Ed infatti il riapparire di forme di violenza inaudita, di poteri selvaggi, dello stato di emergenza e di eccezione mostrano per Preterossi che il governo economico come presa in carico delle anime e dei corpi non garantisce di per sé la tenuta dell'ordine. Difficilmente dunque la teologia economica può riuscire in questo senso a riassorbire del tutto il problema posto dal paradigma della teologia-politica, e che oggi continua a manifestarsi nell'incessante e caotico oscillare tra forme di dominio economico e forme di violenza identitaria.