

Jacopo Marchetti  
Dottorando in Filosofia  
Università di Pisa - Università di Firenze  
jacopo.marchetti@cfs.unipi.it

ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI  
SCUOLA DI ROMA

Ciclo di seminari del programma 2016 24-25-26 febbraio

*TEOLOGIA POLITICA ED EMANCIPAZIONE*

*Seminari tenuti dai proff. Filippo Mignini (Università degli studi di Macerata) e Geminello Preterossi (Università di Salerno)*



I - FILIPPO MIGNINI. SPINOZA: LIBERTÀ COME EMANCIPAZIONE.

Tema del primo incontro è il rapporto tra schiavitù e libertà come emancipazione nella filosofia di Baruch Spinoza. Tale argomento è il tema centrale dell'*Ethica more geometrico demonstrata* in cui egli elabora due possibili vie di liberazione dalla schiavitù, individuate nella conoscenza (o meglio, in un certo tipo di “conoscenza”) e nella politica. Vi sono infatti certi tipi di conoscenza e di politica, il cui statuto sarà oggetto di esame, che possono condurre alla libertà: si tratta della teologia politica e dell'emancipazione della tirannide.

Cosa si intende per schiavitù o, in termini spinoziani, per “emancipazione” (*mancipium*) e in quali forme essa si presenta? Spinoza individua due diverse figure ontologiche: la prima è la *dipendenza ontologica del finito dal finito*, dalla quale non si può in alcun modo prescindere; la seconda è la dipendenza reciproca tra finiti o *causati*.

La prima, cioè la definizione rapporto tra finito e infinito, implica una definizione di “sostanza” e “attributo”, partendo dalla definizione di Dio, il quale in Spinoza è raffigurato come ente assolutamente infinito (*absolute infinitum*). L'innovativa immagine di Dio proposta da Spinoza, come noto, è ovviamente una figura priva da qualsiasi dotazione antropomorfa e spoglia di qualsiasi rappresentazione (*substantia*). Con quest'ultimo termine egli intende all'incirca ciò che già molti anni prima Aristotele aveva elaborato nelle *Categorie*, con la differenza che il termine viene qui assunto nel suo significato etimologico “radicale”, come tutto ciò che è in sé e da sé si concepisce (*causa sui*).

Per attributo si intende ciò che viene percepito dalla sostanza, ma non in senso “soggettivo”. Si tratta piuttosto della rappresentazione dell'intelletto che corrisponde ad un'essenza ontologica. La sostanza rimane infatti indifferente agli attributi, cioè non si identifica con nessun attributo particolare. L'idea di Dio è, invece, costitutiva dell'intelletto: in nessun'altra maniera non può essere pensato, altrimenti non potrebbe essere pensato, è consustanziale all'intelletto stesso altrimenti non si darebbe intelletto). Dio viene dunque assunto come necessità dell'esistenza stessa e nulla potrebbe essere concepito senza questo.

La seconda, la dipendenza reciproca tra causati implica una definizione di mente e ragione, in relazione al corpo. Per comprendere meglio quanto detto, bisogna sottolineare la decisiva rottura che Spinoza compie nei confronti della filosofia di Cartesio. Egli “rinnega” infatti il tentativo di Cartesio di distinguere tra corpo e mente e di indagare sul

loro rapporto (si pensi alla tesi della “ghiandola pineale”, la quale rappresenta un tentativo di spiegare e giustificare tale divisione). In questo modo egli propone un parallelismo tra mente e corpo e per giustificare tale connessione ricorre all’esistenza di un medesimo statuto ontologico che accomunerebbe entrambe.

La mente viene definita come *l’idea di un corpo umano attualmente esistente*. Ciascuna idea è costituita da un atto eterno ed infinito ma è sempre una modalità finita. Il corpo ha una conoscenza parziale delle sue idee, una conoscenza non completa delle modificazioni di tale idee (che a sua volta si è detto essere le immagini di un corpo), le quali non vengono rappresentate che come immagini (*imaginatio*). La mente possiede la peculiare capacità di provocare le immagini senza la loro presenza da parte di un corpo, purché tali siano esistite realmente, capacità che Spinoza chiama appunto “immaginazione”. Con tale termine non ci si deve riferire al significato che oggi esso ha acquistato nel linguaggio comune, che tende a privilegiare la facoltà della mente di pensare ad entità astratte ed irreali, immaginifiche, quanto, piuttosto, al significato di cui tale termine godeva all’epoca, secondo la sua originaria etimologia: provocare l’immagine di un entità reale ed esistente ma non attualmente presente, distante nello spazio e nel tempo.

La conoscenza immaginativa assume un ruolo chiave per comprendere la dinamica dell’emancipazione perché quest’ultima è possibile solo grazie a tale conoscenza. Ma trattandosi di semplici *imago*, la questione e la domanda che è lecito porsi è se e come è possibile immaginare idee chiare e distinte. La ragione viene definita come un’idea chiara e distinta di ciò che nel corpo e nelle sue parti si dà come identico tra moto e quiete. La ragione e la concezione della verità non modifica l’immaginazione: essa è prodotta attraverso specifiche leggi della natura, le quali non

hanno nulla di erroneo (l'errore non sta, infatti, nelle immagini) e non possono che essere così come sono per necessità e auto-determinazione.

La libertà, in quanto emancipazione dell'individuo, viene concepita da Spinoza semplicemente come assenza di coercizione esterna (secondo una simile definizione già fornita da Hobbes). Nella proposizione VIII dell'*Ethica* si definisce libertà una causa che è determinata da niente se non da sé stessa. Anche la libertà è infatti subordinata al meccanismo dell'auto-determinazione, poiché ogni atto è sottoposto alla necessità della sua realizzazione: ad esempio se Nerone uccide la madre significa che egli è determinato ad agire in quel modo; allo stesso modo che l'esistenza di Pietro è determinata da una diversa necessità così come coloro i quali sono destinati a nascere lo sono per certe cause.

Secondo lo stesso meccanismo, anche la mente è determinata da cause. Com'è dunque possibile una qualche forma di emancipazione dell'individuo? La risposta di Spinoza è che essa non è possibile se non annientando ed annichilendo il soggetto stesso. Da questa situazione non è dunque possibile uscire. Tuttavia il discorso spinoziano non si riduce ad un simile e totale nichilismo; questo non vuol dire che si è sempre schiavi delle proprie determinazioni, ma è proprio dalla comprensione di questa nostra forma di dipendenza ontologica e dalla nostra esistenza con Dio che si può evincere una certa consolazione.

La libertà non si realizza nella solitudine o nell'individualismo ma nello Stato. Spinoza riassume questo aspetto sottolineando come l'uomo sia più libero nella società, vivendo nel "decreto comune" piuttosto che nell'assenza di questo. Il vivere sociale è una condizione dell'emancipazione.

Nel *Tractatus theologico-politicus* Spinoza approfondirà questo aspetto elaborando il tema della teologia politica,

dimostrando ciò i nessi tra teologia e politica. La tesi di fondo è che nella storia dell'Occidente, a partire dalla comunità ebraica, la politica si è servita della politica, e viceversa, in quanto strumento di organizzazione sociale e di dominio. Il fondamento di questo nesso è l'idea di rivelazione, ossia l'idea che Dio con un gesto sovranaturale abbia potuto e voluto far conoscere agli uomini verità altrimenti inconoscibili e verità divine altrimenti incomprensibili. In questo modo Spinoza traccia una sorta di "filosofia della liberazione", concependo la libertà non più come auto-determinazione, ma come graduale e limitata libertà.

## II - GEMINELLO PRETEROSSO. IPOTECHE E METAMORFOSI DELLA TEOLOGIA POLITICA.

In questo incontro si vogliono sottolineare i nessi tra emancipazione e teologia politica nel pensiero politico moderno.

Carl Schmitt è senza dubbio uno degli autori più rilevanti in tale ambito. Nel noto trattato del '22 sulla Teologia Politica (*Politische Theologie*) egli cercava infatti di mostrare il nesso tra concetti ideologici (considerate come credenze ultime e indiscusse) e concetti politici-giuridici, arrivando a concludere che dietro ad un sistema giuridico vi è sempre una qualche metafisica. Nell'innovativa analisi di Schmitt si vuole infatti sottolineare come la modernità si auto-affermi riproducendo inconsapevolmente e necessariamente delle forme teoriche concettuali di ascendenza teologico-politico. Essa non può mai evitare di far ricorso, ad esempio, ad un'idea di trascendenza del potere che, in realtà, riproduce la trascendenza di Dio. Secondo questo ragionamento, il "miracolo" sta a Dio come lo "stato di eccezione" che fonda il diritto sta al sovrano. Tutti i concetti secolarizzati dal-

la filosofia politica moderna sono riducibili a concetti di natura teologica e, dunque, non ci si può liberare dalla teologia.

La domanda su come sia possibile un ordine non è in alcun modo eludibile: quello che si deve indagare è la fonte del potere. Alcuni modelli giuridici rilevanti per tale discorso sono il contrattualismo, il *Rule of Law* e l'idea di Stato di diritto, il costituzionalismo, la nascita del libero mercato e il *laissez-faire*. Il diritto si è da sempre fondato sulla religione e sulla teologia, da Hammurabi a Solone, dalla Grecia alla monarchia francese del Re Sole, e il fatto che esso si sia fondato sul patto sociale o su un contratto politico — come nel “discorso” della modernità politica — o su un'evoluzione spontanea — come nel modello inglese della *Common Law* — è una storia recente degli ultimi secoli.

Tuttavia è interessante sottolineare che un discorso teologico-politico è già presente prima del Novecento, e dunque prima dell'emergere di una teologia politica in senso stretto e del cosiddetto “teorema della secolarizzazione”: già nel Cinquecento e nel Seicento e poi, meglio, in Hegel (in cui vi è un progetto di “razionalizzazione” del religioso, lo Stato come incedere di Dio nel mondo) il tema viene ampiamente affrontato. Hegel pensa che solo entro forme di convivenza collettiva e strutturata possa compiersi quel processo di liberazione dell'essere umana che possa incarnarsi ed istituzionalizzarsi nell'idea di libertà: lo Stato è la verità secolare della religione; dunque nella religione vi è un nucleo forte di verità.

La liberazione ha come prezzo la distruzione della dimensione collettiva e democratica e porterà alla liberazione della persona privata. Nell'epoca contemporanea si possono ritrovare diverse tendenze che portavano al “superamento” dello Stato: ad esempio la prassi rivoluzionaria di Georg Sorel e Antonio Gramsci. Per quest'ultimo, il partito

che sostituisce lo Stato è un “mito-Principe”, in cui vi è un residuo teologico-politico.

La modernità come teologia politica laica è stata essenziale per la costruzione dello Stato sociale democratico, cioè lo stato partecipativo delle masse. Oggi vi è un dibattito nuovo, che riguarda la cosiddetta “teologia economica”, intesa come tentativo di creare delle *resistenze* — in senso foucaultiano — al suo interno. Il nucleo teologico-politico di tale discorso consiste nel mostrare come il rapporto tra teologia e politica si faccia sempre più “opaco” e, allo stesso tempo, la sostanzializzazione del potere sempre più evanescente: ad esempio, se nel *Leviatano* di Hobbes era evidente la funzione del potere nelle cosiddette “democrazie liberali” lo è di meno. L'economia oggi viene considerata come una versione comunque diversa della teologia politica, in senso stretto, e non corrisponde semplicemente alla sua assenza.

Tutto ha inizio con Benjamin, secondo cui il capitalismo è “puro culto”, ripetizione di prassi economiche (si tratta del frammento datato 1921 e intitolato *Capitalismo come religione*). Per il filosofo tedesco, di origini ebraiche, nel capitalismo va individuata una religione: la sua funzione è infatti quella di appagare le stesse preoccupazioni, tormenti, inquietudini a cui in passato davano risposta le cosiddette religioni. Sebbene la trascendenza di Dio sia venuta meno, esso è stato, per così dire, “incluso” nel destino umano. Il socialismo, la psicanalisi, il nichilismo esprimono un potenziamento umano che viene catturato dalla ripetizione del culto in una logica che viene da egli definita del “debito-colpa”, per cui tutte queste visioni non rappresenterebbero una via di uscita, ma, piuttosto, una parte della grande visione del capitalismo.

Da qui l'argomento si sviluppa, in tempi più recenti, nel discorso di Giorgio Agamben, che riprende le redini concettuali tracciate da Michel Foucault con l'idea di “bio-

politica” e con la nozione di *governamentalità*. Ne *Il regno e la gloria*, egli individua nell’Occidente una vera e propria anima collettiva incarnata in quella che viene definita “economia della salvezza”: le dinamiche dell’economia, del mercato e, dunque, lo “spirito” del capitalismo vengono rilette dal punto di vista del governo individuale delle anime e dei viventi. Il termine governo viene ovviamente inteso in senso foucaultiano: il filosofo francese ne aveva ricostruito una genealogia in alcuni scritti e conferenze, poi pubblicate postume, a partire dalla fine degli anni Settanta (si veda, ad esempio, *Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung*, in cui Foucault elabora il tema del governo in relazione al paradigma critico dell’Illuminismo). Con il termine “governo” egli non si riferiva infatti soltanto al modo con cui gli individui si trovano ad essere governati da qualcuno, da un’autorità, sotto uno Stato, all’interno di una costituzione ma al più esteso campo concettuale che riguarda le possibilità di dirigere le condotte: dalla cura delle anime, secondo l’antico “governo pastorale” (del quale la moderna idea di *governance* non sarebbe altro che una secolarizzazione e una riproduzione in termini laici), al governo dello spirito della carne, rivolgendosi al singolo individuo e allo stesso tempo alla collettività (secondo la formula *omnes et singulatim*).

Per Foucault il cammino di “governamentalizzazione” della *res publica* si dipana attraverso un processo che ha come risultato la comparsa di una nuova modalità di governo (che nasce sulle ceneri del potere pastorale e che, sebbene riconducibile alle sue pratiche, non è riducibile ad esso); Agamben sviluppa questo nesso argomentato come dalla teologia cristiana emergano due diversi paradigmi, antinomici ma funzionalmente connessi: la *teologia politica*, che fonda nell’unico Dio la trascendenza del potere sovrano, e la *teologia economica*, che sostituisce a questa l’idea di

una *oikonomia*, concepita come un ordine immanente domestico e non politico in senso stretto tanto della vita divina tanto di quella umana. Dal primo, derivano la filosofia politica e la teoria moderna della sovranità; dal secondo la biopolitica moderna fino all'attuale trionfo dell'economia e del governo su ogni altro aspetto della vita sociale.

Dunque il potere moderno, per Agamben, non è soltanto "governo", ma anche "gloria" e gli aspetti cerimoniali e liturgici che siamo abituati a considerare come un residuo del passato costituiscono invece tuttora la base del potere occidentale. La teologia economica è allora una teologia politica "dissimulata", perché pretende di interiorizzare la dimensione politica, anche nei suoi casi estremi, pur non riuscendo completamente nell'intento. A conclusione del discorso di Agamben vi è una sorta di modello tripartito, poiché viene individuata una terza forma ibrida, radicata nell'impossibilità di concettualizzare una dimensione sociale situata al di fuori dell'inglobamento e dell'investimento dei processi economici sulla vita dell'individuo: da un lato una teologia politica, dall'altro una teologia economica e, tra queste, una dimensione che è possibile denominare "giuridico-umanitaria".