

## TEOLOGIA POLITICA ED EMANCIPAZIONE

### Relazione del ciclo di seminari tenutosi presso l'IISF Scuola di Roma

(24, 25 e 26 febbraio 2016)

di Daniele Fulvi

*1. Libertà, necessità ed emancipazione nel pensiero di Spinoza (interventi del Prof. Filippo Mignini)*

È possibile parlare di libertà come emancipazione nel pensiero di Spinoza? Questo l'interrogativo con cui il Prof. Filippo Mignini dell'Università di Macerata ha aperto il primo dei suoi due interventi in occasione del ciclo di seminari *Teologia politica ed emancipazione* presso la Scuola di Roma dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici<sup>1</sup>.

Se da un lato è vero che il termine "emancipazione" è assente nella produzione scritta di Spinoza, tuttavia sembra altrettanto vero che il concetto di emancipazione risulta fortemente correlato a quelli che sono i temi centrali della sua speculazione. L'origine del termine è da rintracciare nella locuzione latina *mancipium*, che significa "schiavo" e rinvia quindi ad una forma di dipendenza, in quanto l'etimologia della parola in questione rimanda al gesto di prendere (*capere*) con la mano (il suffisso *man-*) qualcosa davanti a dei testimoni per affermarne la proprietà.

In Spinoza la più netta forma di *mancipium* consiste nel rapporto di dipendenza ontologica del finito, che è causato, dall'infinito, che in quanto *causa sui* è in sé e si concepisce per sé, coincidendo quindi con Dio. Tuttavia, come chiaramente esposto dal Prof. Mignini, il Dio di Spinoza non presenta alcun carattere antropomorfo, dal momento che risulta caratterizzato da una assoluta infinità che lo rende distinto e separato da ogni rappresentazione del finito ed estraneo ad ogni forma di teleologia. Il primo termine, infatti, che Spinoza usa per definire Dio è Sostanza, la quale non presenta alcun rapporto di identità soggettiva con i suoi attributi. In più, Dio non è Sostanza pensante (come era per Descartes), dal momento che, se fosse vera l'equazione tra Sostanza e pensiero, allora la Sostanza in quanto tale non sarebbe estesa poiché l'attributo dell'estensione, a giudizio di Spinoza, non appartiene al pensiero. Ma

---

<sup>1</sup> Tra i numerosi lavori del Prof. Mignini su Spinoza basti ricordare *L'etica di Spinoza. Introduzione alla lettura*, Roma, Carocci, 2002 e *Introduzione a Spinoza*, Roma-Bari, Laterza, 2009. Si tenga presente inoltre l'edizione delle opere complete di Spinoza curata dallo stesso Prof. Mignini e da O. Proietti (Milano, Mondadori, 2007).

allora, ci si potrebbe chiedere, come può la Sostanza essere simultaneamente soggetto di tutti gli attributi?

Definendo Dio come l'unica Sostanza<sup>2</sup>, Spinoza fa coincidere assolutamente quest'ultima con Dio stesso, che è l'Ente immediatamente pensabile, ossia quell'idea costitutiva dell'intelletto. Da ciò, poi, Spinoza può ricavare la necessità dell'esistenza di Dio, in quanto solo per mezzo di quest'ultimo aspetto può darsi l'intelletto: in altri termini, senza esistenza non c'è né intelletto né pensiero. Di conseguenza, tutto ciò che esiste è in Dio e per Dio: quindi la Sostanza è un infinito in atto, che cioè contiene in sé tutto ciò che esiste e la cui azione non può essere determinata da altro. Di conseguenza, la Sostanza stessa si caratterizza come priva di intelletto e di volontà, dal momento che questi ultimi due attributi appartengono alla natura naturata, che è imperfetta e finita. Al contrario, la *natura naturans*, in quanto perfetta e infinita in atto, non ha bisogno né di intelletto né di volontà dato che non tende verso alcun fine.

Quindi, Spinoza afferma che non possiamo agire indipendentemente da Dio in quanto esistiamo dipendentemente da Dio. Se, infatti, la Sostanza è un infinito in atto, ossia comprendente tutto ciò che è, allora anche il nostro agire, per quanto apparentemente libero, risulta essere ineluttabilmente determinato da essa. In tal senso, non esiste nulla di contingente, ossia di indifferente rispetto all'Essere o al non-Essere, dal momento che nulla è libero di essere o non-essere ma tutto è determinato<sup>3</sup>. Stando così le cose, nota poi il Prof. Mignini, la possibilità di emancipazione da questa dipendenza ontologica è nulla poiché coincide con il nostro annientamento, che però può essere posto in atto solo da Dio. Di conseguenza, la comprensione di questa indissolubile condizione ontologica consiste con la nostra suprema beatitudine, dal momento che ci rende consapevoli della necessità del nostro essere in Dio, la quale non può essere elusa neanche da Dio stesso, dal momento che tutte le cose necessariamente sono nell'unico modo in cui avrebbero potuto essere e non frutto di un disegno suscettibile di ulteriore perfettibilità.

In aggiunta a ciò, esiste anche il rapporto tra i vari esseri viventi, che tuttavia non è di dipendenza ontologia bensì di tipo orizzontale, in quanto rapporto tra causati. Nessun ente, infatti, può esistere al di fuori di una relazione costitutiva con gli altri enti, come stabilito dalla causa prima che è Dio. Ma allora come va intesa questa relazione orizzontale, se non si dà né

---

<sup>2</sup> *Ethica*, I, XIV.

<sup>3</sup> *Ethica*, I, XXIX.

può darsi in termini di dipendenza ontologica? La risposta a tale quesito è molto semplice: il rapporto orizzontale tra gli enti si dà in termini di potenza. Spinoza, infatti, non fa che ragionare in questi termini: ogni parte della natura tende a preservare sé stessa in virtù della propria potenza determinata. L'unica potenza, infatti, è quella di Dio, pertanto la potenza che pertiene ai vari enti (ivi compreso l'uomo, ovviamente) è una potenza determinata da quella assoluta divina. Se, dunque, l'uomo può agire solo in virtù della propria potenza determinata (ossia della propria natura), quand'è che questi agisce e non patisce?

Per Spinoza, infatti, è libero unicamente ciò che esiste solo per necessità della propria natura e non per determinazione altrui; in altri termini, solo Dio è assolutamente libero, mentre ciò che è determinato è necessario, costretto, coatto. Tuttavia, la chiave della nostra libertà è nella nostra facoltà intellettuale: infatti, noi patiamo quando pensiamo idee inadeguate, mentre agiamo quando pensiamo idee adeguate<sup>4</sup>. Le prime sono frutto dell'immaginazione, mentre le seconde ineriscono alla ragione. In quanto tale, l'immaginazione può dar luogo esclusivamente a idee inadeguate poiché l'avere un'immagine di un'idea implica necessariamente una modificazione di quest'ultima. Ad esempio, nella nostra idea di corpo è compresa anche l'idea di tale idea, che consiste non solo nelle sue modificazioni immaginative ma anche nella coscienza di tali modificazioni. Di conseguenza ci si trova di fronte ad una conoscenza inadeguata in quanto immaginativa e cioè parziale ed inesatta.

Parallelamente, l'idea di *imaginatio* riveste un ruolo fondamentale dal momento che il concetto spinoziano di emancipazione passa necessariamente attraverso di essa. Ora, non è possibile pensare un uomo senza immaginazione, in quanto questa, ben lungi dall'essere di natura parassitaria, è determinata da leggi naturali. Ma, allora, come si possono dare idee adeguate data la permanenza necessaria dell'immaginazione? Per far ciò, bisogna tener ben presente che la conoscenza non modifica le immagini: si prenda l'esempio del sole, che a noi continua a sembrare piuttosto piccolo nonostante sappiamo che il suo diametro sia superiore al milione di chilometri. L'*imaginatio*, infatti, è il motore delle azioni umane, oltre che la fonte delle nostre passioni: pertanto essa va fissata entro limiti ben precisi.

Al contrario, di ciò che è comune al tutto ed alle parti, ossia di ciò che è necessariamente, non si può che avere una conoscenza chiara e distinta; tuttavia tale tipo di conoscenza non può che aver luogo nella ragione. Ad esempio, l'attributo dell'*extensio* si dà come identico in tutti i corpi, in quanto all'interno della relazione assoluta tra moto e quiete. A

---

<sup>4</sup> *Ethica*, III, I.

loro volta, tutte le idee dedotte da un'idea chiara e distinta risulteranno anch'esse chiare e distinte. Tuttavia, sebbene (come già accennato) la ragione di per sé non riesca a contrastare efficacemente l'immaginazione e le passioni che ne derivano, è altrettanto vero che è possibile trasformare le passioni in azioni: una passione, infatti, si può vincere solo con una passione maggiore e più forte. Analogamente, è necessario rendere l'uomo libero evitando che questi divenga schiavo delle proprie irrazionali pulsioni.

In tal senso, dice Spinoza, l'uomo può essere realmente libero solo nello Stato, che è guidato dal razionale senso comune, che non da solo, poiché in tal caso sono le passioni a predominare sulla ragione. La società, cioè, viene vista come una condizione indispensabile ai fini dell'emancipazione umana; inoltre, il rapporto tra teologia e politica risulta essere emblematico della necessità della liberazione dalle passioni.

Infatti, il nesso tra teologia e politica<sup>5</sup> sussiste nel fatto che quest'ultima si è storicamente servita della prima al fine di autolegittimarsi e di disporre di un forte strumento di dominio sociale: a titolo esemplificativo, basti pensare alle presunte dirette discendenze divine di vari sovrani. Il fondamento, poi, di tale nesso sta nel concetto di rivelazione intesa come profezia, ossia come atto sovranaturale tramite il quale Dio stesso rende manifeste delle verità altrimenti inconoscibili per l'uomo. Tuttavia, se (come si è visto) per Spinoza tutto è in Dio, che è Natura secondo un criterio di necessità che Dio stesso ha liberamente stabilito ed al quale perfino Dio non può non sottostare, allora risulta evidente l'illegittimità della rivelazione sovranaturale e della teologica politica che su di essa si fonda.

L'unica forma di rivelazione accettabile, infatti, consiste nella conoscenza umana, dal momento che Dio ha dotato l'uomo delle capacità razionali di pervenire al vero e dunque Egli non ha alcun bisogno di ricorrere ad atti rivelatori che trascendano la Sua stessa Natura infinita e perfetta. Da ciò consegue che le Scritture non hanno alcun valore di verità assoluta, bensì esse consistono in uno scritto morale con l'obiettivo non di fornire severe prescrizioni ma di mostrare un esempio di virtù, che può essere seguito o meno.

Infine, la stessa teologia politica non è che un'architettura politica costruita su un presupposto infondato in quanto sovranaturale: al contrario, è possibile sostenere, con Spinoza, la necessità di un diverso tipo di architettura politica in grado di garantire la libertà indipendentemente dalla virtù di governanti e governati.

---

<sup>5</sup> Su questo punto cfr. *Trattato teologico-politico*, in *Opere*, cit.

## 2. Dalla teologia politica alla teologia economica (intervento del Prof. Geminello Preterossi)

Nel suo intervento, il Prof. Geminello Preterossi dell'Università di Salerno ha esordito caratterizzando la teologia politica moderna come condizione di possibilità dell'emancipazione<sup>6</sup>. Nell'età moderna, infatti, si è assistito ad un progressivo dissolvimento dell'importanza politica della religione, che viene ridotta ad un mero fatto privato.

La stagione moderna della teologia politica è stata inaugurata nel 1922 dal filosofo tedesco Carl Schmitt con il suo celeberrimo scritto intitolato proprio *Teologia politica*<sup>7</sup>. Dal pensiero schmittiano, il Prof. Preterossi riprende il concetto di analogia strutturale (la quale, tuttavia, non implica necessariamente una relazione di dipendenza) tra la politica e la teologia, sulla cui base la modernità si autoafferma riproducendone le forme. Ossia, nell'era moderna la trascendenza di Dio legittima la trascendenza del sovrano. In tal senso, essendo il sovrano direttamente ratificato da Dio, si può dedurre che lo stato d'eccezione ha la stessa struttura del miracolo: entrambi, infatti, si caratterizzano come eventi epocali e frutto di un decreto assoluto ed insindacabile da parte del detentore trascendente del potere e della verità. Il sovrano, quindi, è colui che può disporre dello stato d'eccezione, in quanto *deus ex machina* in grado di orientare l'andamento degli eventi.

Tuttavia, risulta evidente che la modernità porta con sé un processo di secolarizzazione che finisce inevitabilmente con il delegittimare la religione rispetto alla sua funzione pubblica. Infatti, la trascendenza del potere viene sempre più messa in discussione, con la conseguenza che l'obbedienza ad esso cessa di essere velata dal mistero e diviene oggetto di critica da parte di chi vi è sottoposto. Detto altrimenti, viene misconosciuto il ruolo che la religione ha esercitato nella costituzione del diritto (che storicamente si è legittimato su concezioni di tipo teologico). Eppure bisogna aggiungere che tale processo squisitamente moderno di secolarizzazione non coincide con una liberazione dal religioso: infatti, con esso quelle aspettative che venivano riposte nella religione vengono trasferite alla politica, che in quest'ottica assume una maggiore responsabilità nei confronti del popolo.

---

<sup>6</sup> Tra i suoi lavori più noti sull'argomento, cfr. *L'Occidente contro sé stesso*, Roma-Bari, Laterza, 2004 e il più recente *Ciò che resta della democrazia*, Roma-Bari, Laterza, 2015.

<sup>7</sup> Su questo cfr. C. SCHMITT, *Teologia politica*, in *Le categorie del politico. Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna, Il Mulino, 1981 e ID., *Teologia politica II. La leggenda di ogni liquidazione della teologia politica*, a cura di A. Caracciolo, Milano, Giuffrè, 1992.

Già in Hegel, secondo il Prof. Preterossi, è riscontrabile un processo di razionalizzazione del religioso che in un certo senso anticipa i problemi che saranno propri della secolarizzazione moderna. Secondo l'impostazione hegeliana, infatti, il contenuto dello Stato è mutuato dalla religione rivelata, la cui essenza consiste nella più pura razionalità (in quanto razionalità divina ed assoluta): una volta che si accetta tale analogia, non si può più negare la fondamentale importanza che la religione riveste all'interno dello Stato.

Tuttavia, il Prof. Preterossi individua anche degli elementi di dubbio riguardanti il processo di secolarizzazione inteso come totale delegittimazione della teologia politica. Al contrario, egli si dice convinto di poter rintracciare all'interno della stessa teologia politica un nucleo emancipativo. Facendo riferimento a Sorel e Gramsci, infatti, il Prof. Preterossi recupera degli elementi di immanenza sociale, riconducibili ad una teologia politica di matrice rivoluzionaria, che si fondano su credenze di tipo laico che assumono la stessa forza e le stesse caratteristiche di quelle religiose a cui si sostituiscono. Infatti, in entrambi i casi si dà una componente utopica in virtù della quale ha luogo un rinvio oltre l'ordine dato, che va rovesciato per instaurarne uno nuovo. In altri termini, la ricerca di un nuovo orizzonte di senso che trascenda il qui-ed-ora non può che costituirsi in termini teologico-politici.

In tale contesto si iscrive anche il più recente dibattito intorno alla teologia economica, di cui Walter Benjamin fu uno dei pionieri<sup>8</sup>. Secondo questa visione, il capitalismo si configura come una religione moderna senza Dio né dogmi e caratterizzata unicamente dal culto delle merci. Questo tipo di nuova religione impone quindi un parallelismo tra debito e colpa: il meccanismo capitalista non fa che risucchiare al proprio interno l'individuo, rendendolo contemporaneamente debitore di qualcosa e colpevole di tale sua condizione di debito. Stando così le cose, la disperazione cosmica diviene l'unica speranza possibile di riscatto; tuttavia, questa stessa disperazione finisce con il legittimare la corrispondenza di colpa e debito, che quindi diviene ontologico oltre che economico. In altri termini, il legame tra debito e colpa diventa intrascendibile poiché anche la disperazione non fa che alimentare la permanenza di tale situazione attraverso la chimera di un (im)possibile riscatto.

In conclusione, il Prof. Preterossi tenta di liquidare il concetto stesso di teologia economica, definendolo come una teologia politica dissimulata, ossia come una forma di antipolitica e di polemica. L'emblema di ciò è rappresentato dalla governamentalizzazione ed

---

<sup>8</sup> Cfr. in particolare W. BENJAMIN, *Capitalismo come religione*, a cura di C. Salzani, Genova, Il Melangolo, 2013 e *Il culto del capitale. Walter Benjamin: capitalismo e religione*, a cura di D. Gentili, M. Ponzi e E. Stimilli, Macerata, Quodlibet, 2014.

istituzionalizzazione dello stato d'eccezione: infatti, nell'epoca contemporanea si assiste ad un sempre maggiore ricorso allo stato d'eccezione come forma di stabilizzazione del governo. In altri termini, le calamità e le emergenze stanno gradualmente perdendo il loro carattere di straordinarietà (ossia il loro essere eventi rari e fuori dall'ordinario), andando viceversa progressivamente a caratterizzarsi come preziose risorse economiche e risolutivi strumenti decisionali.

Il modello che in tal modo si va costituendo risulta, a giudizio del Prof. Preterossi, tripartito: esso, cioè, è ad un tempo politico, economico e giuridico-umanitario. Tuttavia, mentre il carattere politico e quello economico sembrano assumere una struttura necessaria, dovuta al loro potere di controllo sullo stato d'eccezione, l'aspetto giuridico-umanitario risulta più debole, poiché caratterizzato da un tentativo morale di recupero di stabilità rispetto all'eccezione che però non riesce nel suo intento.

In ultimo, si comprende il meccanismo in virtù del quale si tenta di recuperare la religione con lo scopo di riguadagnare uno stabile orizzonte di senso. In altri termini, all'interno di una crisi permanente, che fa dello stato d'eccezione la sua ragion d'essere e che utilizza l'emergenza come possibilità anziché come eccezionalità, la religione, pur implicando un forte rischio di derive identitarie, torna ad assumere il ruolo di unico veicolo in grado di portare l'umanità verso l'emancipazione.

### *3. Considerazioni conclusive*

Tale ciclo di seminari ha brillantemente messo in luce che il rapporto che intercorre tra teologia e politica, nella sua costitutiva ambivalenza, può aver senso solo se collocato sul piano dell'immanenza. Difatti, solo in tal modo è possibile parlare di teologia politica scongiurando il rischio di scomode posizioni ontologiche, ritenute ormai antiquate ed inattendibili, come ad esempio l'effettività dell'analogia strutturale tra la divinità celeste e la sovranità terrena o la concezione del debito ontologico e della trascendenza del vivente. Per quanto riguarda, poi, la sua ambivalenza, sembra evidente come la teologia politica da un lato sia una potenziale causa di asservimento (l'uomo servo del sovrano perché servo di Dio), dall'altro contenga *in nuce* una possibile spinta all'emancipazione (come già rilevato).

Tuttavia, ad opinione di chi scrive, una considerazione si rende necessaria in merito a quest'ultimo aspetto. Riscontrati il fallimento e il superamento di forme di potere con pretese

di legittimazione divina o trascendente, sembra difficile potersi richiamare in positivo ad una qualsivoglia forma di teologia politica in cui la religione assume il ruolo di unico mezzo per l'emancipazione. Piuttosto, appare maggiormente plausibile una riflessione intorno ad una forma di diritto immanente, scevro quindi da ogni tentazione ultraterrena e misticheggiante, in grado di garantire metastoricamente quelle condizioni di autosufficienza della vita umana. Restano, però, da risolvere i numerosi dubbi riguardanti le condizioni di possibilità e realizzabilità di una siffatta concezione: in ciò propriamente sembra consistere il compito a cui oggi è chiamata la filosofia morale e politica.