

# LA TEOLOGIA POLITICA È INESTINGUIBILE?

Geminello Preterossi

## 1. Qual è il collante che tiene insieme l'ordine sociale?

Tale domanda tende inesorabilmente a riproporsi anche all'interno di concezioni post-tradizionali del vincolo sociale e, in forma esplicita o implicita, mette capo al rapporto tra potere e fonti pre-politiche, a vario titolo rivestite di un'aura di sacralità, della legittimità (cioè della credenza nella doverosità dell'obbedienza). Non è sorprendente, considerando che per gran parte della storia umana tale funzione di legame è stata assicurata dalla religione. Lo stesso potere politico, nelle società tradizionali, era garante dell'ordine nella misura in cui si legittimava in rapporto al sacro, traendo in ultima istanza da esso la propria *auctoritas*<sup>1</sup>. Verticalità e obbedienza, integrazione nella comunità, credenze collettive e affidamento, sono campi semantici che veicolano il plusvalore dell'appartenenza politica, la sua differenza rispetto a qualsiasi altra associazione particolare: quelle nozioni, e le esperienze che si connettono ad esse, hanno qualcosa in comune con l'esperienza religiosa. Da un certo punto di vista, pur differenziandosi – la politica ha a che fare con potere e conflitti, cioè con l'ordine terreno, mentre la religione con la salvezza – politica e religione possono sovrapporsi e occupare – seppur con linguaggi diversi – la medesima regione. In nome della salvezza, potere e conflitti possono essere percepiti come affari anche religiosi: da qui una costante lotta egemonica per il primato o per l'allargamento della propria sfera d'influenza, come dimostra la millenaria storia della Chiesa di Roma. A un certo punto, però, con la modernità, grazie a una serie di passaggi che siamo abituati a denominare “secolarizzazione”, la politica e la mediazione giuridica si sostituiscono alla religione come forza coesiva mondana. Ma non si tratta di una liberazione dal religioso, cioè dalle aspettative che in esso erano riposte. Quella sostituzione carica la politica della funzione simbolica istitutiva che era stata propria della religione. Spesso però, soprattutto se la politica fatica a svolgerla, riemergono le

---

<sup>1</sup> Sul tema vastissimo della teologia politica, mi limito a segnalare: J. Assmann, *Potere e salvezza*, trad. it a cura di U. Gandini, Einaudi, Torino 2002; E. Kantorowicz, *I due corpi del re*, trad. it. a cura di G. Rizzoni, Einaudi, Torino 2012; C. Galli, *Le teologie politiche di Schmitt*, in Id., *Lo sguardo di Giano*, Il Mulino, Bologna 2008; M. Borghesi, *Critica della teologia politica*, Marietti, Milano 2013; R. Esposito, *Due*, Einaudi, Torino 2013; M. Scattola, *Teologia politica*, Il Mulino, Bologna 2007; V. Rosito, *La teologia politica contemporanea*, Studium, Roma 2015.

spinte coesive e mobilitanti delle fedi. Il mondo che abbiamo di fronte si incarica di mostrarlo quotidianamente: la fine delle religioni politiche non ha prodotto uno spazio neutralizzato globale, ma la risorgenza delle identità devozionali. Evidentemente nella secolarizzazione moderna del potere e del diritto era implicato qualcosa di più complesso della neutralità liberale come esito. Cercherò di far emergere alcune chiavi di lettura in grado di render conto di quella complessità.

Una delle affermazioni più note – e famigerate – di Hegel è che lo Stato sia “l’incedere di Dio nel mondo” (“*der Gang Gottes in der Welt*”, nell’Aggiunta al § 258 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*)<sup>2</sup>. Una massima che si presta a essere interpretata come una sorta di divinizzazione dello Stato, con annesse lamentele sulla “statolatria” hegeliana. Se, però, andiamo oltre queste banalità, troviamo che in quella frase così solenne, così come in altri luoghi (*in primis* il § 270 dei *Lineamenti*), emergono in tutta la loro intricata ambivalenza quei nodi fondamentali del rapporto politica-religione che saranno successivamente inquadrati come *problema della secolarizzazione*. Hegel pensa che solo entro forme di convivenza collettiva strutturata possa compiersi quel processo di liberazione del genere umano che conduce a rendere reale la libertà, cioè a costruirle un contesto istituzionale, e a rendercene coscienti<sup>3</sup>. Tale compito raccoglie in sé lo stesso bisogno, e la stessa idea di “assoluto”, che gli uomini hanno collocato nelle religioni. Certo, gli Stati stanno nel mondo, sono quindi condizionati da arbitrio, contingenza, errori, ma il fine che il concetto di vita collettiva ordinata contiene in sé e spinge a realizzare esprime una sorta di scintilla umano-divina, cioè di umanizzazione del senso, che spiega perché di un contenitore realistico dell’universalizzazione antropologicamente possibile sia difficile fare a meno (la razionalizzazione istituzionale compiutasi non senza prezzi nella modernità ha risposto a questa fondamentale esigenza). Non è un Dio esterno che ci salva, ma il nostro Dio mondano, cioè il vincolo collettivo che ci permette di riconoscerci. Lo Stato come “universale determinato” contiene le spinte distruttive e crea l’ambiente perché la destinazione dell’essere umano – la libertà in relazione – possa non solo dispiegarsi, ma essere compresa da ciascuno come la propria.

Nella lunga Annotazione del § 270 Hegel affronta il tema “del rapporto dello Stato con la religione”, dopo aver ribadito che il fine

---

<sup>2</sup> Qui e nei passi successivi cito dalla traduzione dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2005 curata da G. Marini (le Aggiunte di Gans sono tradotte da B. Henry).

<sup>3</sup> Sullo Stato come quel “Sacro” che lega insieme “uomini e spiriti”, cfr. C. Cesa, *Il cammino dell’eticità*, in Id., *Verso l’eticità*, a cura di C. De Pascale, L. Fonnesu e A. Savorelli, Edizioni della Normale, Pisa 2013.

dello Stato è l'interesse generale e che solo nel quadro di esso è possibile la conservazione anche degli interessi particolari. Per quanto debba articolarsi funzionalmente in poteri, lo Stato è fondamentalemente cultura (*Bildung*), perché l'oggetto della sua volontà deve essere saputo, una "cosa pensata". Il rapporto Stato-religione va inquadrato quindi nel contesto di questa dimensione universalistica e di pensiero. Detto ciò, Hegel mette innanzitutto in guardia dalla tentazione – che al suo tempo si era manifestata nelle posizioni politicamente più conservatrici, anche come reazione alla Rivoluzione francese – di pensare la religione come "base" dello Stato: un'affermazione pretenziosa, che produce "confusione". Hegel guarda con sospetto le visioni che individuano nella religione la fonte della "consolazione" di fronte al "torto" e della "speranza" per compensare le "privazioni". Nei confronti di chi rivendica il distacco che la religione ingenererebbe rispetto agli affari mondani, Hegel ribadisce con forza che lo "Stato è lo Spirito che sta nel mondo": la religione – se intesa come fuga o assicurazione – appare inadeguata alla comprensione degli affari pubblici e alla formazione del cittadino. Senza dimenticare, dice Hegel, che la religione può anche assumere forme che ingenerano "il più duro servaggio" e "superstizione".

Per capire qual è il vero nesso tra religione e Stato non è questa la strada. L'importanza della religione non sta in ciò che la oppone allo Stato, o negli elementi psicologici irrazionali che ne farebbero una sorta di custode del gregge come alternativa alle inadeguatezze delle istituzioni mondane, ma nell'elemento di razionalità e consapevolezza che nel suo concetto è racchiuso. Il "contenuto" della religione è la "verità assoluta" (non a caso la religione condivide con l'arte e la filosofia la qualifica di Sapere assoluto, di cui è una delle forme). A tale concetto di religione appartiene anche la *Gesinnung*, ovvero una disposizione d'animo etica che è fondamentale per la vita pubblica. La radice della giustificazione dello Stato, delle leggi, degli obblighi è in questo rapporto con la coscienza. Non a caso, anche la dimensione istituzionale e giuridica, pur essendo la più alta manifestazione collettiva della razionalità storica, appartenendo alla determinatezza di questo mondo, non esaurisce la sfera del senso, ma ha qualcos'altro oltre di sé, che non è affetto dai limiti che le realizzazioni concrete dell'agire pratico, anche le più grandi, conoscono inevitabilmente. Attraverso gli ordinamenti storici concreti lo Spirito umano avanza nella realizzazione e nella comprensione di sé, ma non può liberarsi dai vincoli del finito né tantomeno da quanto di irrisolto, di "negativo", ha costituito il propellente di quella realizzazione: conflitti, rapporti di potere, passioni. Cioè, in buona sostanza il "politico". Lo Spirito oggettivo è il luogo di manifestazione dello Spirito come operare umano, ma rima-

ne inconciliato. E tuttavia, se si può comprendere perché, soprattutto in tempi di crisi, la religione possa apparire come un rifugio, una base per l'*ethos* in genere, Hegel ribadisce con nettezza le differenze tra religione e politica. Mentre nella religione il rapporto con l'assoluto è nella forma del sentimento, della rappresentazione e della fede (che può farsi fanatismo se si rivolge contro qualsiasi forma di istituzionalizzazione), con la razionalizzazione degli ordinamenti politici mondani si esce dal soggettivismo del cuore – o dal pregiudizio antisecolare – e si costruisce un senso concreto e condiviso nel quale ciascuno possa riconoscersi consapevolmente. Con lo Stato si realizza un trapasso dall'interno all'esterno, dall'immaginazione della ragione alla sua realtà, che è stato il "lavoro" grazie al quale "l'umanità civilizzata ha conquistato la realtà e la coscienza del razionale esserci, delle istituzioni dello Stato e delle leggi". Hegel è molto duro con "coloro che cercano il Signore, e si assicurano d'aver immediatamente tutto nella loro opinione non-educata", contrapponendosi all'universale nella forma delle leggi. Ma la religione, se evita questi rischi, può svolgere una funzione etica integrativa, che lo Stato non deve avere difficoltà a riconoscere e tutelare laicamente, cioè senza preferenze confessionali.

Lo Stato è la verità secolare della religione. Non è lo Stato a poggiare sulla religione, né le risorse etiche di cui esso ha bisogno sono garantite esclusivamente da essa, come sostiene Böckenförde<sup>4</sup>, forzando l'interpretazione di quella forza "affermativa" dello Stato come idea e forma, che Hegel ritiene sì necessaria, ma che però intende in senso energetico, quasi vitalistico, non necessariamente o univocamente religioso (cfr. l'Aggiunta al § 258 dei Lineamenti). Lo Stato come forma di convivenza che oggettiva in contesti realistici la ragione non è un sostrato già da sempre compiuto e acquisito, ma una conquista che si realizza strappando alla selvatichezza dei legami di fedeltà, di stirpe, ai particolarismi e all'ostinatezza di appartenenze irriflesse la vita collettiva e la coscienza individuale. Questa lotta avviene su molti fronti, ha bisogno di notevoli e diversificate risorse mobilitanti, implica passaggi traumatici: non basta certo la religione a spiegarla (anche perché una parte di quella lotta è proprio contro il dogmatismo e il fanatismo religiosi, con le loro spinte antisecolari e anti-

---

<sup>4</sup> "Lo Stato da parte sua dipende tutto da questo affermativo, dal sostegno della religione. In questo ordinamento della libertà concreta, esso non è autarchico né indipendente, si basa sull'etica e la moralità dei cittadini, che lo riconosce e sostiene in quanto tale, e ha la sua fonte e la sua forza nella religione e nella coscienza da essa formata" (E.-W. Böckenförde, *Osservazioni sul rapporto tra Stato e religione in Hegel*, in Id., *Diritto e secolarizzazione: dallo Stato moderno all'Europa unita*, a cura di G. Preterossi, trad. it di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 72).

statuali, anche se l'analisi hegeliana non si ferma a ciò, comprendendo e recuperando poi il senso autentico, antropologico, dell'esperienza religiosa). Una cosa, dunque, è riconoscere un'implicazione reciproca tra cristianesimo e modernità (peraltro all'insegna di un processo di progressiva affermazione dello spazio autonomo della soggettività), ben altra affermare una dipendenza della politica secolare dalla religione cristiana. In qualche modo, c'è un parallelismo tra Stato e filosofia: entrambi – politico e filosofico – hanno lo stesso contenuto del religioso, ma nella forma propria della ragione: l'una pratica, inevitabilmente impura, l'altra teoretica, autotrasparente, almeno come “concetto del concetto”. Ma il “concetto del concetto” svela che il *Begriff* è attività, ovvero negatività produttiva: quindi quell'impurità che sporca la ragione è parte integrante della ragione stessa (e la separazione tra pratico e teoretico è sostanzialmente impossibile: si tratta di una distinzione di punti di osservazione, validi a fini descrittivi, non di due regioni concettuali separate). Ciò che differenzia la ragione nell'oggettivo e nell'assoluto, è il livello di riflessività possibile (del negativo medesimo): integrale nel Sapere assoluto; parziale, cioè affetta dai vincoli dell'effettività, nello Spirito oggettivo.

Naturalmente tutto ciò non vuol dire che quella operata dallo Stato (e per certi aspetti dalla filosofia) sia una sostituzione della religione. Il quadro è molto più complesso, perché il fenomeno religioso conosce una persistenza. Intanto, che lo Stato sia la verità secolare della religione lo sa la filosofia; i cittadini possono riconoscere il primato della politica nei momenti eccezionali, avere sentimenti patriottici, coltivare una disposizione d'animo civile, ma non necessariamente lo sanno come pensiero compiuto. Inoltre, nello Stato moderno la religione (rivelata) trova il suo posto, che non inficia il carattere secolare, laico dello Stato, ma c'è. È una collocazione complessa, perché da un lato sancisce la subordinazione delle Chiese allo Stato e la neutralità confessionale di quest'ultimo, dall'altro riconosce la comune matrice identitaria del religioso e del politico. Ma in cosa si radica questa matrice? In fondo, nel fatto che il cristianesimo anticipa “metaforicamente”, e porta alla visibilità mondana – attraverso l'incarnazione come umanizzazione di Dio, il movimento trinitario e il “venerdì santo speculativo” – la dialettica trascendenza-immanenza e la tragica produttività del negativo. Qui si svela la connessione tra cristianesimo (come vettore di secolarizzazione), Stato moderno e filosofia. Anche per Hegel si può dire che lo Stato secolarizzato è allo stesso tempo cristiano e postcristiano. C'è sempre un'ambiguità in Hegel tra religione in quanto tale – come funzione del religioso in generale – e religione rivelata, cioè cristianesimo. Il contenuto religioso (più) vero, che corrisponde alla verità speculativa filosofica, è quello

cristiano. Anche se la funzione svolta dalla religione non è storicamente riducibile al solo cristianesimo, ovviamente.

La tesi hegeliana, che sovrappone il contenuto della politica e quello della religione (rivelata), ma in chiave laica, individuando nello Stato l'inveramento mondano della religione, può anche essere intesa funzionalmente, cioè come tesi che ribadisce l'istituzione politico-simbolica del sociale: il cemento della società può essere o la religione, o la politica (come suo analogo secolare). Questa lettura è una neutralizzazione del religioso come eccedenza radicale, "esterna" al mondo. L'eccedenza è interna. Di questo dispositivo si può dare un'interpretazione progressiva, come immanentizzazione del senso e divenire secolare del lascito della salvezza, oppure più "pessimistica" (l'ordine teologico-politico come freno del caos e protezione della vulnerabilità umana). È in questa doppia chiave ermeneutica che si radica il "duplice volto di Hegel", secondo l'immagine schmittiana<sup>5</sup>. A seconda di dove si pone l'accento, e degli usi politici che se ne vogliono fare, abbiamo un Hegel pensatore dell'accelerazione politica dell'immanenza, oppure della necessità del *katéchon*. Quello che mi pare dubbio, invece, è che oltre questa dicotomia, cioè escludendo tanto una concezione della teologia politica come secolarizzazione emancipativa quanto come legittimazione del "potere che frena" quale male minore necessario, sia spendibile, in chiave di prassi politica efficace, un nesso "altro" tra teologia e politica quale escatologia critica e salvifica (ad esempio, la prospettiva benjaminiana)<sup>6</sup>.

È evidente che quanto più si afferma e consolida una politica razionale, tanto più la comprensione piena del principio di tale razionalizzazione è rimessa al sapere (filosofico), e non alla fede. Ma c'è da chiedersi se il posto che la filosofia trova nello Stato moderno, come insegnamento istituzionalizzato, possa essere considerato effettivamente un analogo del posto delle Chiese, o non piuttosto un foro laico, alternativo a quello religioso e in qualche modo superiore, ma per coscienze coltivate. La differenza della filosofia, in termini di trasparenza del *logos*, la condanna a essere meno spendibile in chiave "popolare", come risorsa etico-politica integrativa. Discorso a parte per l'altra forma dello Spirito assoluto, l'arte, che aveva trovato la sua collocazione "politica" più adeguata nella dimensione della bella eticità greca (nella quale non a caso, però, l'arte ha anche una fondamentale ed esplicita valenza religiosa e comunitaria), mentre nella modernità tende a sganciarsi sempre più da tali funzioni (anche se nel Novecen-

---

<sup>5</sup> Cfr. C. Schmitt, *Il concetto di "politico"*, in Id., *Le categorie del "politico"*, ed. it. a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972, p. 146.

<sup>6</sup> Cfr. W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in Id. *Angelus novus. Saggi e frammenti*, trad. it. a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1982, pp. 24 ss.

to l'uso politico dell'arte tornerà in auge prepotentemente nella forma dell'estetizzazione della politica di massa, non a caso in concomitanza con l'affermazione di nuove "religioni politiche"). Anzi, per certi aspetti si può sostenere che la "bella" eticità sia tale anche perché l'arte esprime una dimensione religiosa (si pensi alla tragedia) e ha un significato politico: cioè le tre dimensioni dell'assoluto sono fuse nell'oggettività spirituale della *polis*, e investono direttamente i cittadini. Mentre l'eticità moderna presuppone lo svincolarsi delle dimensioni dell'assoluto da tale "fusione", rispetto alla quale l'uomo moderno, che pure sperimenta il valore infinito dell'individualità e un inserimento più riflessivo nella vita della collettività, è destinato a provare nostalgia (che nei momenti di crisi politica può diventare insoddisfazione e ricerca artificiosa di un'immediatezza fusionale pericolosa). La filosofia "sa" la verità della religione (e dell'arte), così come può cogliere nelle contraddizioni della politica e della storia il senso ultimo, e tuttavia pienamente umano, di quel carico di negatività, come in una sorta di teodicea laica. Ma ai fini dell'integrazione sociale occorre qualcosa di più dell'energia del filosofico: una cultura etico-politica diffusa, la cui fisionomia e le cui radici sono complesse, perché fatte non solo di ragioni ma anche di passioni, non solo di argomenti ma anche di "credenze".

I nessi tra *logos* e "politico" non sono però solo storico-pratici. Ciò che Hegel chiama "speculativo" – per esprimere il dinamismo della ragione che si realizza e la sua autoriflessione – è intrinsecamente politico, ovvero ha in sé i limiti del non-assoluto (che emergono sul terreno dello Spirito oggettivo). Una prospettiva speculativa deve dar conto tanto dell'oggettività (con le sue costitutive impurità), quanto del movimento che la trascende dall'interno e trova nelle forme dell'assoluto il proprio luogo adeguato, requie. Ma vero è l'insieme dei due momenti: quindi nella pace dell'assoluto c'è inquietudine. Se la ragione speculativa per essere tale deve incorporare il limite, di cui il "politico" è espressione e simbolo nell'oggettività storica, ciò vuol dire che la nozione speculativa del vero certamente non può rinunciare a quel senso dell'oltre, di ciò che manca o eccede, che in modi diversi arte, religione e filosofia serbano, ma non lo contrappone alla condizione umana immersa nella contingenza come suo "altro". Questo perché quel limite è appunto il negativo, che affetta tanto l'ontologia sociale quanto l'antropologia, come "tragico dinamico". L'ipoteca del destino antropologico c'è, ma non è pura ripetizione naturale. Insomma, la verità è tale non in un altrove rispetto al "politico", ma in una sorta di singolare punto di osservazione mobile, che accetta di pagare integralmente i prezzi del negativo e assume la necessità del "politico" come trascendenza mondana, ma allo stesso tempo ne pre-

serva l'ulteriore trascendibilità. Negatività sublimata, continuamente ricondotta nella realtà alla sua durezza. Per questo la filosofia della storia hegeliana non può essere, com'è invece nel suo riuso da parte di Kojève<sup>7</sup>, la filosofia del compimento post-politico (cioè post-umano) dello Spirito.

Da un punto di vista concettuale, lo speculativo cui Hegel fa sempre riferimento non si risolve affatto nell'assoluto come stabile conquista. O meglio, è l'assoluto e il non-assoluto – l'assoluto in quanto non-assoluto –, che genera nella storia le condizioni della sua manifestazione e pensabilità. Non a caso, anche l'arte, la religione e la filosofia – le forme proprie dell'assoluto, libere dalle durezze della violenza, del potere e del bisogno – sono nel mondo, hanno i loro “luoghi” nell'ordine politico, seppur con notevoli differenze tra di loro e nelle diverse epoche. In tutti e tre gli ambiti, è possibile ravvisare tanto una sostanziale integrazione con il potere (la Chiesa come istituzione per eccellenza, l'arte che illustra la gloria dei potenti, la filosofia come ancella degli *arcana imperii*), quanto una tensione, una irriducibile differenza (i movimenti ereticali, il sospetto verso la filosofia corruttrice, la sottrazione estetica al potere che riapre spazi di immaginazione libera.) Così come, nelle società di massa, la mistione in vesti secolarizzate tra ambito “religioso” ed “estetico”<sup>8</sup> può essere tanto celebrazione rituale del dominio, quanto sua fenditura critica, rimando a un bisogno di senso inappagato.

## 2. Secolarizzare stanca?

È stato Nietzsche a cogliere con radicalità il veleno, gli effetti collaterali insiti nell'idea della razionalizzazione del religioso. Per Nietzsche, tutti i tentativi di superare con artifici razionali l'ipoteca della mitologia e della religione si rivelano autodistruttivi (si tratta di una tesi che si pone come puramente descrittiva, senza alcun intento difensivo della religione). Ne è esempio eclatante lo Stato, che pretende di soppiantare la religione e viene a sua volta soppiantato. Entrambi – religione e Stato – nascono dal bisogno di tutela e assicurazione consolatoria di un'umanità debole, non in grado di riconoscere la volontà di potenza che anima la realtà. Non solo: la contrapposizione dello Stato-ragione alla religione-mito produce a sua volta la mitizzazione dello Stato. Non a caso ad esso vengono attribuiti quei caratteri di mistero e incanto che precedentemente erano appannaggio della religio-

---

<sup>7</sup> Cfr. A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, trad. it. a cura di G. Frigo e R. Queneau, Adelphi, Milano 1996.

<sup>8</sup> Ma, in forme diverse, il nesso tra arte e rito era già costitutivo dello spazio politico della *polis*, com'è evidente nella tragedia.

ne (e ovviamente, prima ancora, dei miti). La sacralizzazione dello Stato, che ne rivela la comune matrice con la religione, è servita ad assicurargli fede e devozione. Nietzsche ha colto la dinamica sottesa al problema della “secolarizzazione” (come verrà qualificato in seguito), inscrivendola nel nichilismo. Questo punto di osservazione spiegherebbe perché la democrazia, paradossalmente proprio in virtù della sua macchina mitologica (la sovranità popolare come unica fonte di legittimità), consumi il residuo mistero non più glorioso del “politico”, saldando alto e basso, potere e consenso: “La credenza in un ordinamento divino delle cose politiche, in un mistero nell’esistenza dello Stato è di origine religiosa: se la religione sparirà, inevitabilmente lo Stato perderà il suo antico velo di Iside e non susciterà più alcuna venerazione. La sovranità del popolo, vista da vicino, serve a scacciare anche l’ultimo incantesimo e superstizione nel dominio di questi sentimenti; la democrazia moderna è la forma storica della *decadenza dello Stato*”<sup>9</sup>. Quasi profeticamente, Nietzsche coglie le tendenze occulte della democratizzazione. La stazione finale del processo democratico – cioè del livellamento di ogni eccellenza, verticalità e gerarchia che segna la società moderna – sarà la privatizzazione integrale di ogni aspetto della vita personale e sociale: “Passo dopo passo le società private incorporeranno gli affari dello Stato: persino al residuo più tenace che resterà del vecchio lavoro del governare (quell’attività per esempio destinata ad assicurare i privati contro i privati) si finirà un giorno per provvedere da imprenditori privati. Il disprezzo, la decadenza e *la morte dello Stato*, la liberazione della persona privata (mi guardo dal dire: dell’individuo) saranno la conseguenza dell’idea democratica dello Stato; in ciò consiste la sua missione”<sup>10</sup>. A quel punto, non ci sarà più posto per la trascendenza dello Stato, che aveva fatto fuori quella di Dio, privatizzando la religione o al limite riducendola a *instrumentum regni*. Nietzsche non ne fa affatto un dramma (ci sarà una nuova “invenzione”), ma non avrebbe senso pretendere di farne un programma politico e di accelerarne l’avvento, perché significherebbe coltivare ancora falsi miti (come quelli, opposti ma speculari, del liberalismo e del marxismo), tipici del nichilismo passivo. La posizione nietzscheana fa fuori qualsiasi possibile fiducia umanistica o illuministica nell’autonomia umana come esito di un processo di *Bildung*, così come nella possibilità che siano i contesti pubblici a favorirla, giovandosene ricorsivamente. Politica e religione (senza distinzioni) appartengono allo stesso destino, che li renderà superflui. Se, come credo, può valere la pena dedicare pensieri e impegno di una vita a smentire

---

<sup>9</sup> F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, vol. I, trad. it. a cura di S. Giametta, nota introduttiva di M. Montinari, Adelphi, Milano 1992, p. 260.

<sup>10</sup> Ivi, pp. 259-260.

la tesi nietzscheana, bisogna sapere che la luce accecante della sua visione estrema è una sorta di avvertimento perenne rispetto alle fragilità e ai rischi degenerativi cui va incontro qualsiasi razionalizzazione mondana.

La scoperta che anche l'emancipazione produce i propri miti, che non ne può fare a meno, rappresenta ancor oggi una sfida inattesa per tutte quelle posizioni "illuministiche" che con più intransigenza disegnano una rigida separazione tra ragione e non-ragione, da tradurre nel campo politico. I "miti sociali" hanno sempre giocato un ruolo fondamentale nelle trasformazioni storiche, perché per essere capaci di agire occorre *uscire dal presente*. Questo è un punto molto significativo che è stato colto da Sorel: senza la capacità sociale e culturale di auto-trascendersi, cioè di uscire dai luoghi comuni dominanti, mettendo in discussione con radicalità le idee ricevute passivamente, i contesti dati, non si dà iniziativa politica autonoma<sup>11</sup>. Metafisica, religione, mistero esprimono un'energia che non può essere liquidata positivisticamente. Ma non per oscurantismo, bensì perché è in grado di alimentare il desiderio di alternative. Questa energia spirituale è necessaria per suscitare il fervore di soggettività rigenerate, pronte a rivoluzionare i rapporti sociali. Il cambiamento nelle società di massa richiede una sorta di eroismo diffuso, grazie al quale ciascuno può riconoscersi a suo modo come un "personaggio" di un'epica sociale comune<sup>12</sup>.

Al di là del carattere spontaneistico del movimentismo di Sorel, lo stesso Gramsci riconoscerà che nella sua teoria c'è una piena comprensione della funzione plasmatrice dell'ideologia politica rispetto a "un popolo disperso e polverizzato"<sup>13</sup>, simile a quella del *Principe* di Machiavelli. Il moderno principe, che è un "mito-principe"<sup>14</sup>, affermando un principio eteronomo che è però profondamente radicato nella coscienza collettiva perché esprime, porta ad evidenza pubblica l'"autoriflessione del popolo"<sup>15</sup>, è tanto trascendenza laica quanto immanenza sociale: "Il Principe prende il posto, nelle coscienze, della divinità o dell'imperativo categorico, diventa la base di un laicismo moderno e di una completa laicizzazione di tutta la vita e di tutti i rapporti di costume"<sup>16</sup>. Il "politico", nella misura in cui è normativo, cioè mira a tradurre nell'effettività un dover essere sociale, sostituisce

---

<sup>11</sup> G. Sorel, *Riflessioni sulla violenza* (1908), trad. it. in *Scritti politici*, a cura di R. Vivarelli, UTET, Torino 1963, pp. 216 ss.

<sup>12</sup> Ivi, p. 360.

<sup>13</sup> A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 1975, vol. III, p. 1556.

<sup>14</sup> Ivi, p. 1558.

<sup>15</sup> Ivi, p. 1556.

<sup>16</sup> Ivi, p. 1561.

il teologico (o l'assoluto morale suo analogo). Ciò, nell'ottica di Gramsci, non implica affatto un recupero politico della religione, ma una piena assunzione del mondano. Tale opzione però, per funzionare, deve essere sostenuta da una *fede politica*, da un investimento simbolico e passionale espressivo della soggettività individuale, ma che la porti oltre se stessa. È evidente che tale mondanizzazione in grado di reggere l'onere tradizionalmente affidato alla religione presuppone una poderosa fiducia nell'autonoma produzione di senso dell'umanità liberata. E tuttavia, per quanto il suo piano sia compiutamente secolare, nel moderno *Principe* c'è un residuo teologico-politico, perché quella della "riforma intellettuale e morale" è "quistione religiosa"<sup>17</sup> e l'istituzione dell'ordine sociale, anche di un sociale volto alla liberazione dal dominio capitalistico, non può prescindere da un'eccedenza egemonica<sup>18</sup>. Nella religione c'è un nucleo utopico, quindi politico e filosofico, che rinvia oltre l'ordine dato, di cui pure è di norma sostegno: "La religione è la più gigantesca utopia, cioè la più gigantesca "metafisica", apparsa nella storia, poiché essa è il tentativo più grandioso di conciliare in forma mitologica le contraddizioni reali della vita storica"<sup>19</sup>. Dio è "l'autocoscienza dell'umanità", nella quale gli uomini specchiandosi si scoprono uguali, liberi, solidali, pur vivendo una condizione opposta. Da un punto di vista religioso tradizionale, tale "promessa" non è di questo mondo. Laicamente, ma anche nell'ottica delle teologie della liberazione, la spinta che il "senso di ciò che manca" insito in certe esperienze religiose suscita può invece essere preziosa.

Dall'interno del pensiero marxista, Gramsci mette in rapporto originariamente politica, metafisica e religione, evitando semplificazioni e riduzionismi meccanici. Innanzitutto il problema del significato storico-sociale della religione non può essere ricondotto al solo suo lato confessionale. C'è un senso "laico", che consiste nella "unità di fede" tra teoria e prassi, tra una determinata concezione del mondo e le norme di condotta che ad essa si confanno<sup>20</sup>. Naturalmente, in questa chiave, l'unità di fede è un fatto politico e ideologico, tanto che Gramsci si chiede se non sia preferibile chiamarla direttamente così. Ma è chiaro che Gramsci non solo vede il parallelismo tra queste dimensioni, ma coglie della religione l'elemento unificante, di vincolo

---

<sup>17</sup> Ivi, p. 1560.

<sup>18</sup> Uno scarto che, nel concreto della storia moderna, si è manifestato spesso come "forza giacobina efficiente" (ivi, p. 1560). Per un tentativo di connessione tra il concetto di sovranità e quello di egemonia, cfr. A. Kalyvas, *Hegemonic sovereignty*, in *Journal of Political Ideologies*, vol. 5, 2000, pp. 343-376.

<sup>19</sup> A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, op. cit., vol. II, p. 1488.

<sup>20</sup> Ivi, p. 1378.

spirituale che si traduce in istituzione sociale. Nella prospettiva dell'emancipazione, è la politica egemonica, che è tale se esprime una visione in grado di farsi legame collettivo, realizzando una riforma intellettuale e morale, a doversi far carico della funzione di "ponte" tra eteronomia e autonomia, direzione e partecipazione, su basi nuove. Ogni filosofia, quando produce "un'attività pratica e una volontà", diventa un movimento culturale, una "religione", una "fede". Si potrebbe dire un'ideologia, se a questo termine si riconosce "il significato più alto" di "concezione del mondo"<sup>21</sup>, oltre la nozione critico-negativa di cattiva coscienza. Dunque, dal punto di vista della prassi, religione, fede, ideologia sono assimilabili. Il problema per una filosofia che si faccia politica è quello di mantenere l'unità ideologica del blocco sociale che da essa è cementato: e qui emerge la forza delle religioni e in particolare della Chiesa cattolica, che ha sempre mirato a mantenere l'unità tra alto e basso, "intellettuali" e "anime semplici", contro la possibilità che si formino "due religioni", che sanciscano una reciproca esclusione e incomunicabilità, separando *élites* e popolo (come, retrospettivamente, si deve riconoscere essere invece successo alla sinistra europea, e anche agli eredi del PCI). Già Gramsci vedeva perfettamente i rischi cui erano esposti i sostituti secolari delle religioni, dovuti probabilmente alla difficoltà oggettiva di tradurre in pedagogia elementare, risimbolizzandoli, contenuti il cui senso primario consiste precisamente nella smitizzazione critica, ma anche alla consueta avversità della cultura alta (anche quando rivoluzionaria) verso le popolarizzazioni banalizzanti:

Una delle maggiori debolezze delle filosofie immanentistiche in generale consiste appunto nel non aver saputo creare una unità ideologica tra il basso e l'alto, tra i "semplici" e gli intellettuali<sup>22</sup>.

Una visione del mondo che voglia farsi egemonica deve invece evitare la trappola della separatezza, tanto più se il suo fine non è il dominio sulla massa comandata, ma il consenso attivo di forze popolari che avanzino insieme alle forze dirigenti. Un obiettivo molto più ambizioso e perciò oneroso, rispetto a quello della Chiesa cattolica, che per conservare l'unità non esitava a mantenere i semplici in una condizione di subalternità, diluendo il più possibile i mutamenti, metabolizzando i movimenti religiosi di massa al fine di relativizzarne la carica innovativa<sup>23</sup>. Ma certo, soprattutto in tempi di passivizzazione e individualizzazione, di scarsa erogazione di energia politica, quel

---

<sup>21</sup> Ivi, p. 1380.

<sup>22</sup> Ivi, p. 1381.

<sup>23</sup> Ivi, pp. 1383-1385.

“mantenere l’unità al basso livello delle masse” (o almeno provarci) è un’opzione strategica regressiva che, ben al di là della Chiesa (peraltro attualmente impegnata in un significativo rinnovamento), la politica secolare sembra oggi sempre più spesso perseguire.

Una delle ragioni della posizione del tutto peculiare, per certi versi eccentrica, di Gramsci all’interno del marxismo risiede nel fatto che ha elaborato, seppur non sistematicamente, gli elementi di una teoria del “politico” autonoma e potenzialmente critica rispetto alla dogmatica marxista. Lo si vede ad esempio nella sua concezione della “filosofia speculativa”, in rapporto all’azione politica. Ancora una volta, il tema della religione riemerge:

Si può dire cioè che ogni cultura ha il suo momento speculativo o religioso, che coincide col periodo di completa egemonia del gruppo sociale che esprime e forse coincide proprio col momento in cui l’egemonia reale si disgrega alla base, molecolarmente, ma il sistema di pensiero, appunto perciò (per reagire alla disgregazione) si perfeziona dogmaticamente, diventa una “fede” trascendentale: perciò si osserva che ogni epoca così detta di decadenza (in cui avviene una disgregazione del vecchio mondo) è caratterizzata da un pensiero raffinato e altamente “speculativo”<sup>24</sup>.

Sembra di sentire l’eco dei passi hegeliani sulla crisi della bella eticità, di cui la *Repubblica* di Platone sarebbe lo specchio, proprio perché delinea in forma radicalizzata il modello ideale della *polis* (si veda, ad esempio, l’Annotazione al § 185 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*). O sulla fenomenologia filosofica che caratterizza le fasi di transizione tra un mondo storico al tramonto, con la sua cultura raffinata ma ormai esaurita, e il nuovo che avanza, magari intellettualmente ruvido e non coltivato, ma vitale perché espressivo del bisogno del tempo. Gramsci coglie nell’asincronia tra bisogni non saputi e pensieri troppo disincarnati la radice di quello scarto tra popolo e intellettuali che impedisce “l’instaurazione di un ordine intellettuale collettivo” sulla base di un “linguaggio comune”<sup>25</sup> (una contraddizione che anche il giovane Hegel aveva colto drammaticamente nel noto frammento pubblicato da G. Lasson con il titolo *Libertà e destino*<sup>26</sup>).

---

<sup>24</sup> Ivi, pp. 1481-1482.

<sup>25</sup> Ivi, p. 1483.

<sup>26</sup> “La contraddizione sempre crescente tra l’ignoto che gli uomini inconsapevolmente cercano e la vita che ad essi è offerta e permessa e che essi hanno fatto propria, la nostalgia verso la vita di coloro che hanno elaborato in sé la natura in idea, contengono l’anelito a un reciproco avvicinamento” (cfr. R. Bodei, *Scomposizioni*, Einaudi, Torino 1987, p. 8). Su questo frammento politico giovanile di Hegel aveva attirato l’attenzione C. Luporini nel 1945, in un articolo apparso su *Società*, poi ripubblicato in *Filosofi vecchi e nuovi*, Sansoni, Firenze 1947.

Analizziamo il ragionamento di Gramsci: muove ponendo sullo stesso piano speculativo e religioso (un'equiparazione per nulla scontata, che ci dice molto tanto del ruolo della filosofia quanto dell'interpretazione della religione). Segue la tesi secondo cui il carattere speculativo/religioso di una determinata cultura corrisponde al compimento dell'egemonia: c'è dunque un nesso forte tra la dimensione egemonica e quella "metafisica", che sgancia l'egemonia tanto dall'economicismo quanto dall'ideologia come falsa coscienza. Ma l'egemonia come sappiamo ha due livelli: quello reale, degli interessi e delle relazioni "molecolari" in basso, quello della sintesi etico-politica in alto. La saldezza dogmatica (parareligiosa) di questa esprime il pieno dispiegamento della *dynamis*, delle tendenze dominanti di un'epoca, ma non è segno di stabilità duratura, perché probabilmente a livello molecolare già nuovi bisogni materiali e di senso stanno incubando. Gramsci dice che la risposta speculativa/religiosa è una reazione, evidentemente per rafforzare un ordine apparentemente senza alternative ma eroso dall'interno. Ma perché quel tipo di reazione? E quale nesso ha con quanto accade in basso? Poiché la dimensione molecolare è individuale, vuol dire che alla sintesi speculativa e religiosa corrispondono un bisogno di defezione e un desiderio eretico, che non possono che generare irrigidimento dogmatico? Oppure che ai primi segnali di insoddisfazione sociale si offrono strumentalmente risposte compensative rafforzate? O ancora che sono proprio quei desideri insoddisfatti a nutrire l'immaginazione speculativa e religiosa? Il rapporto tra rottura dell'egemonia in basso e immaginazione metafisica è più articolato di una mera contrapposizione, anche perché la fuga molecolare dai contenuti egemonici, che culturalmente sono in ultima istanza di natura "metafisica", necessita a sua volta di fonti di immaginazione "metafisica" alternativa. Se è vero che la speculazione può essere una fuga nell'astrazione, nella quale si cela un nucleo ideologico-politico, è anche vero che della domanda di senso che genera la metafisica non ci si può liberare, così come difficilmente il carattere in senso lato "religioso" implicito nei processi di politicizzazione (dal senso di appartenenza a una comunità alle motivazioni che spingono all'impegno) può essere eliminato.

La filosofia, come la religione, nasce sul terreno delle contraddizioni reali. Affermare, o postulare, un mondo senza contraddizioni, significa creare immediatamente un'utopia. Questa ha in sé il pericolo della fuga consolatoria nell'irrealtà, ma ha anche un valore filosofico e politico. Nella metafisica, come nella religione, si esprime un bisogno di conciliazione. La religione offre una conciliazione mitica, cioè fittizia. Ma nella misura in cui tale conciliazione non c'è, l'avvertimento di quel bisogno – la cui matrice può essere metafisica e anche religiosa –

è in grado di alimentare quel senso di inconciliabilità che è alla base di ogni agire politico radicale: “La religione è la più gigantesca utopia, cioè la più gigantesca “metafisica”, apparsa nella storia, poiché essa è il tentativo più grandioso di conciliare in forma mitologica le contraddizioni reali della vita storica: essa afferma, invero, che l’uomo ha la stessa “natura”, che esiste l’uomo in generale, in quanto creato da Dio, figlio di Dio, perciò fratello degli altri uomini, uguale agli altri uomini...ma afferma anche che tutto ciò non è di questo mondo, ma di un altro (-utopico-). Così le idee di uguaglianza, di fraternità, di libertà fermentano tra gli uomini, in quegli strati di uomini che non si vedono né uguali, né fratelli di altri uomini, né liberi nei loro confronti. Così è avvenuto che in ogni sommossa radicale delle moltitudini, in un modo o nell’altro, sotto forme e ideologie determinate, siano state poste queste rivendicazioni”<sup>27</sup>. Così come ogni politica è implicitamente una filosofia, altrettanto nella metafisica (ma anche nella religione) c’è un nucleo politico utopico generale, che prescinde dalla sua ricaduta ideologica specifica. Al di là del contesto di filosofia della storia gramsciano e della sua prospettiva rivoluzionaria, il punto di fondo – ancora attuale – è che “la” politica (non “le” politiche), il pensiero critico (cioè l’eredità della filosofia dialettica) e anche le culture religiose (a certe condizioni) serbano una costitutiva differenza, una strutturale refrattarietà agli automatismi del mondo amministrato (anche nella loro configurazione neoliberale).

Il doppio livello della religione – quello teologico-dottrinale e quello della devozione popolare – le ha consentito di offrire un’esperienza integrale, che si è esplicitata tanto sul piano “totale” (identità collettiva) quanto su quello “molecolare”, individuale, forgiando mentalità che sorreggono l’istituzione. Separandosi dalla Chiesa, ma anche in analogia con le modalità unificatrici della religione, lo Stato moderno prima, e la politica di massa poi, hanno potuto operare occupando in parte lo stesso campo, determinandone uno slittamento sul piano immanentistico. Gramsci intuisce, seppur implicitamente, il paradigma teologico-politico che sorregge la modernità, abbozzandone quasi il movimento storico-secolare: religione, Stato e partito sono “indissolubili e nel processo reale dello sviluppo storico-politico si passa dall’uno all’altro necessariamente”. Machiavelli aveva compreso, nei modi e con il linguaggio del suo tempo, “questa necessaria omogeneità e interferenza dei tre elementi”<sup>28</sup>.

In questa prospettiva, è il partito a ereditare il compito di produrre unità politica (che nell’ordine premoderno era funzione garantita lar-

---

<sup>27</sup> A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, op. cit., vol. III, p. 1488.

<sup>28</sup> Ivi, p. 1947.

gamente dalla religione). Ma un partito siffatto, soprattutto se vuole trasformare e non conservare, se non vuole limitarsi ad essere “la frazione di un partito più grande”, ma un soggetto portatore di un’autonoma prospettiva che si ponga come generale (in grado di coagulare consenso perché capace di individuare un fronte conflittuale reale), deve per forza avere qualcosa di religioso, cioè esprimere una visione del mondo mobilitante, né velleitaria né elitaria. Anche se Gramsci stesso mette in guardia dal pericolo del “fanatismo di partito”<sup>29</sup>, possiamo riconoscere i potenziali rischi di tale prospettiva di totalizzazione politica (peraltro presente in molti altri autori certo non liquidabili come “totalitari”, ad esempio in Costantino Mortati, che parla esplicitamente di partito come “parte totale”<sup>30</sup>). Non solo: è chiaro che tale investimento prioritario nella politica, e nella sua forma organizzata, è diventato oggi assai più problematico, in virtù di tante ragioni. Ma se, in un quadro rigorosamente pluralista, traduciamo l’ostilità in agonismo e una concezione del mondo para-religiosa in egemonia della costituzione, da un lato, e in lotta vivificatrice tra visioni ideali che ambiscono ad essere socialmente egemoniche, cioè a spostare i rapporti di forza in nome di istanze escluse o negate, dall’altro, ci rendiamo conto del lascito di Gramsci contro la spoliticizzazione contemporanea: soprattutto per una forza emancipativa, e tanto più in presenza di una grave disgregazione sociale, non si può scendere al grado zero della politica, senza pagare pegno, senza perdere irrimediabilmente legittimazione.

### 3. Dalla teologia politica alla teologia economica?

Da più parti viene avanzata la tesi secondo la quale, oggi, il cosiddetto “Occidente” debba affrontare una sfida esistenziale ai suoi “valori” (come rivelerebbe l’offensiva islamista e la presunta debolezza nel fronteggiarla). E che perciò abbia un “problema” di portata e valenza inattesa, che reinterpellano questioni di fondo, come quella del rapporto politica-religione. Ora, se è vero che l’Occidente ha un problema, a me pare che sia innanzitutto con se stesso. Cioè con la propria identità politica incerta, con l’incapacità di rispondere *politicalmente* ai dubbi sul proprio “statuto”: è in definitiva davvero nichilista, ormai avulso da qualsiasi investimento assiologico, etico-politico, da qualsiasi progettualità? La sensazione è che chi si contrappone all’Occidente

---

<sup>29</sup> Ivi, p. 1948.

<sup>30</sup> Ma c’è tutto un dibattito giuridico-costituzionale sul tema, tra le due guerre, in conseguenza della crisi dello Stato liberale e dell’avvento dei regimi politici di massa: cfr. la ricostruzione di M. Gregorio, *Parte totale*, Giuffrè, Milano 2013.

(che sia per comprensibili ragioni di resistenza alla sua arroganza o in nome di un odio delirante) possa farlo proprio invocando questa contraddizione ad esso tutta interna (in quanto appare come il “non-luogo” di un “culto del nulla”, secondo un’auto-interpretazione di successo), alla quale si prestano a essere ricondotte incoerenze, ipocrisie, cinismo, assenza di reciprocità, violenza ammantata di pseudouniversalismo ecc. La caduta del comunismo come religione politica (degli oppressi) ha lasciato un vuoto che doveva essere coperto, così che l’Islam è diventato il riferimento degli esclusi dalla globalizzazione neoliberista, dei refrattari (al limite al di là della religione in quanto tale). Il tema è sempre quello dello sfondo religioso o metafisico (più o meno secolarizzato) di ogni istituzione del sociale. Cioè del ruolo che giocano i riferimenti ad “assoluti” – dal punto di vista funzionale rivelanti perché creduti e sentiti come tali – nella legittimazione della società. Se, a fronte di un suo deficit e in assenza di altre fonti di speranza, uno sfondo religioso “fondamentalista”, intransigente, si salda a una crescita esponenziale del senso di ingiustizia e al bisogno disperato di immaginare un’alternativa, si crea una miscela di rabbia sociale e identitaria esplosiva. Del resto, bisogna considerare che l’istituzione politico-simbolica del sociale non serve solo a legittimare il potere, ma anche a tenere aperta la prospettiva di un cambiamento e perciò la speranza. Se nell’Occidente del capitalismo “assoluto” (cioè senza vincoli) tale sfondo è negato (perché si risolve nel culto dell’auto-finalità del mezzo) e le stesse speranze di benessere si contraggono per i più, ecco che esso si ritrova ad essere oggettivamente disarmato, perché minacciato innanzitutto da se medesimo. Se a questo si aggiunge il fatto che non si vede all’orizzonte una capacità di risposta politica coerente, realista dal punto di vista geopolitico e allo stesso tempo culturalmente lucida, critica, per riconoscere e disinnescare le fonti profonde dell’odio, i focolai di tensione identitaria (come la cronizzata questione palestinese, che invece si tende a rimuovere), ed evitare di ripetere gli esiziali errori dell’Afghanistan e dell’Iraq, non c’è da stare allegri. Al di là della retorica (in taluni casi ipocrita) su Charlie Hebdo, che ha alimentato una serie di riflessi condizionati (ad esempio la rivendicazione insensata di un presunto “canone occidentale”, come un blocco compatto, da difendere senza se e senza ma), una riflessione seria sui vicoli ciechi imboccati dopo il 1989 e sulle conseguenze di una globalizzazione antistatale e antipolitica è del tutto assente o palesemente inadeguata: il conformismo delle *élites* è uno degli aspetti più inquietanti della crisi dell’Occidente.

Ciò chiama in causa il vero convitato di pietra quando si tratta di potere e sacro, religione e politica: il capitalismo e la sua dimensione “spirituale”. Walter Benjamin aveva colto acutamente, in un denso,

breve frammento, il carattere “religioso” del capitalismo: non nel senso weberiano della sua dipendenza da un determinato *ethos* religioso (ad esempio, lo spirito protestante), ma proprio nella sua struttura profonda. Il capitalismo è una religione senza Dio e senza dogma: puro culto. Cioè ripetizione quotidiana e infinita di prassi economiche come fossero riti (nel capitalismo “non esistono giorni feriali”). Anzi, per essere più precisi: Dio ha perso la sua caratteristica propria (la trascendenza, ovvero la sua irriducibile differenza rispetto al mondo con i suoi automatismi), ma non è sparito, è stato per così dire metabolizzato: “La trascendenza di Dio è venuta meno. Ma Egli non è morto, è stato incluso nel destino umano”<sup>31</sup>. Un Dio indebolito, se non ha saputo resistere al meccanismo che lo ingloba e di cui era stato l’artefice. Infatti Benjamin identifica nel capitalismo il parassita del cristianesimo (la religione dell’incarnazione, cioè dell’abbassamento/mondanizzazione di Dio).

Ora, come sappiamo, questa immanentizzazione è rinvenibile in almeno due esiti diversi: da una parte, le filosofie della storia e le religioni politiche; dall’altra, la traduzione del divino nel culto quotidiano del meccanismo di riproduzione del capitale. Ma Benjamin tende (probabilmente esagerando) a sovrapporli, mettendo in secondo piano l’altro aspetto della dialettica trascendenza-immanenza, quello della secolarizzazione del religioso nell’ideologia e nell’azione politiche. Marx, Freud e Nietzsche (i tre famigerati “maestri del sospetto”) sarebbero perfettamente iscritti all’interno del tipo di pensiero religioso capitalistico: il socialismo, la psicoanalisi, ma anche il nichilismo attivo nietzscheano, esprimerebbero un potenziamento dell’umano che si attua nella ripetizione di un culto che non espia, non redime, ma crea colpa/debito (*Schuld*)<sup>32</sup>. Quindi il capitalismo è una strana religione della disperazione, che non consente cambiamenti di rotta: “L’essenza di questo movimento religioso che è il capitalismo implica perseveranza fino alla fine, fino all’ultima e completa colpevolizzazione/indebitamento di Dio, fino al raggiungimento di una condizione di disperazione cosmica in cui proprio ancora si *spera*. Qui sta ciò che nel capitalismo è senza precedenti: che la religione non è più riforma

---

<sup>31</sup> Cfr. W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, ed. it. a cura di C. Salzani, Il Melangolo, Genova 2013, p. 43.

<sup>32</sup> Sul tema del debito come colpa e sul suo uso politico, cfr.: E. Stimilli, *Il debito del vivente*, Quodlibet, Macerata 2011; M. Lanzarato, *La fabbrica dell’uomo indebitato*, trad. it. a cura di A. Colotelli e E. Turano Campello, rev. I. Bussoni, DeriveApprodi, Roma 2012. Approfondisce il nesso mito-colpa in Benjamin, alla luce della configurazione bioeconomica della contemporaneità, L. Bazzicalupo, *Il mito come contesto della colpa*, in «Filosofia politica», 3/2014, pp. 449 ss.

dell'essere, ma la sua completa rovina. L'estensione della disperazione a condizione religiosa cosmica dalla quale ci si attende la salvezza"<sup>33</sup>.

Guardando all'oggi, l'ideologia capitalistica contemporanea appare effettivamente come un culto immanentista che nega la "trascendenza" anche nella sua versione laica, politica (cioè il bisogno dell'umano di non rassegnarsi all'ingranaggio, di avere un'alternativa), pretendendo di monopolizzarne ed esaurirne la domanda. Il paradosso è che se da un lato il principio entro cui dobbiamo vivere è così, ancora, "religioso", dall'altro esso si dissimula e, anzi, trae forza proprio dalla sua ingannevole orizzontalità priva di dominio visibile. La cui vera natura mistificatoria e fideistica (seppur negata) emerge nella dimensione del culto dell'*empowerment*, che si afferma – ed è qui la novità, lo scarto – non attraverso il senso di appartenenza a una comunità "voluta", ma investendo sul senso di presunta "autonomia" di soggettività omologate dal "culto" neoliberale (dalla "capitalizzazione" del bagaglio complessivo delle dotazioni umane all'estensione generalizzata della logica della valutazione, fino all'aziendalizzazione dell'intera vita associata) e perciò sterilizzate. In questi meccanismi di potere indiretto non c'è maggiore libertà, ma controllo e passivizzazione. Qui sta a nostro avviso il motivo per cui non sono lecite illusioni sulle presunte potenzialità liberatorie del capitalismo cognitivo e sulla possibilità di trasformazioni significative *dall'interno* del paradigma governamentale<sup>34</sup>.

Al di là di Benjamin, la profonda divergenza tra teologia politica (moderna) e capitalismo come religione sta nel fatto che il "politico", per quanto esponesse i consociati al potere diretto, assumendo la problematicità dell'umano e replicando la trascendenza in forme laiche lasciava aperta la questione antropologica nella storia. L'immanentismo post-politico del capitalismo dispiegato pretende di chiuderla definitivamente. Certo, come sappiamo, per Nietzsche già la sostituzione del "politico" al teologico, compiuta con la teologia politica moderna, aprirebbe la strada all'eliminazione del "politico" (cioè dello Stato). Ma è molto discutibile che si tratti di un destino, che già in quella problematica "sostituzione" sia stato integralmente deciso. Più realisticamente, è l'accumulo di una serie di passaggi storici concreti – non necessitati, determinati dal gioco delle forze, e quindi a loro volta soggetti a mutamento – a spiegare la sensazione di un almeno apparente quanto disarmante compimento delle profezie di Nietzsche

---

<sup>33</sup> Cfr. W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, op. cit., p. 43.

<sup>34</sup> Si pensi all'estrema gracilità della proposta politica con la quale Laval e Dardot chiudono *La nuova ragione del mondo* (trad. it a cura di R. Antonucci e M. Lapenna, DeriveApprodi, Roma 2013), a fronte dell'interesse dell'analisi (per quanto affetta da logorrea sociologista).

e Benjamin. In fondo, al contrario, tanto l'eresia comunista (non come sistema di dominio, ma nella misura in cui ha dato forza e soggettività al movimento operaio organizzato), quanto per molti aspetti le democrazie sociali con le loro costituzioni (soprattutto grazie alle conseguenze della presenza di quel soggetto storico), sono la prova che è possibile garantire, seppur in forme e con intensità diverse, legittimità al "politico" anche nelle società post-tradizionali di massa. E questa è l'attestazione di una "differenza", della possibilità di un'alternativa (di cui non a caso si vorrebbe cancellare le tracce, persino nella sua versione socialdemocratica).

Se si assume che il mercato sia una forma di razionalità politica generale, immanente alla società, alla quale è illusorio sottrarsi, tale petizione di principio – ambigua perché ormai condivisa trasversalmente – non può che condurre alla valorizzazione ideologica dei dispositivi di dominio neoliberisti, che si nutrono proprio della dichiarata assenza di alternative, cioè della loro intrascendibilità: il passo verso l'affermazione della "verità" (cioè dell'efficacia, non importa se immaginaria) del "discorso del capitalista"<sup>35</sup> è molto breve. Soprattutto, inevitabile appare la negazione della possibilità di qualsiasi politica che affermi un conflitto reale. Questa riconduzione all'economico del "senso" custodito originariamente dalla trascendenza è un'assunzione rovesciata del teorema della secolarizzazione. Ma una secolarizzazione che si compia nella forma dell'economico è davvero un fatto puramente economico, o non esprime piuttosto ancora una matrice "teologica", per quanto tradotta in una forma di vita che rovescia la teologia politica in una teologia economica (antipolitica)?

Foucault, com'è noto, contrappone il paradigma del "governo", come gestione capillare delle vite e della "popolazione", a quello della sovranità, che si legittima verticalmente come decisione rappresentativa del "popolo"<sup>36</sup>. Nel far questo, coglie indubbiamente aspetti rilevanti dell'operato molecolare del potere, mettendo al centro dell'indagine i suoi "terminali" (in basso e ai margini della società). Ma a noi pare che quello "governamentale" non sia un paradigma autonomo ed esaustivo, perché sempre intrecciato con quello "sovrano" e giuspubblicista (cosa che peraltro lo stesso Foucault riconosce), ed anzi a lungo ben incardinato al suo interno: peraltro, se visto in questa chiave, oltre che più convincente, si rivela assai più utile euristicamente. Il "governo" non è "il" paradigma del potere in Occidente, una sorta di suo "disvelamento", che fa fuori secoli di dottrine giuridiche

---

<sup>35</sup> Cfr. J. Lacan, *Il seminario (Libro XVII). Il rovescio della psicoanalisi*, ed. it a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2001.

<sup>36</sup> Il riferimento è ovviamente a M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, trad. it. a cura di M. Bertani e V. Zini, Feltrinelli, Milano 2005.

moderne (che qualche ruolo nella produzione dell'effettività l'hanno avuto) e di teorie filosofiche (come ad esempio quelle di Hobbes o di Rousseau, che una certa capacità di articolazione razionale – e anche trasformatrice – dell'ordine politico l'hanno mostrata). Del resto, quello del “*gubernaculum*” (come gestione e composizione delle parti) storicamente non è stato un modello neutro: gerarchico, organicista, comunitarista, ignorava il principio di uguaglianza e i diritti individuali in nome degli *status* particolari immutabili e dei doveri ad esso connessi.

Foucault elabora la sua tesi biopolitica operando una notevole forzatura sulla dottrina della sovranità *tout court*<sup>37</sup>, sia sul piano della legittimazione politica, relativizzando il passaggio da quella monarchica a quella popolare, sia sul piano metodologico, individuandovi senza distinzioni una mera copertura di una storia “reale” (e perciò più “vera”, evidentemente), quasi in una sorta di paradossale replica, con altre categorie, dello schema marxiano che contrapponeva la struttura alla sovrastruttura. Ma se quella “governamentale” è un'ipotesi utile per arricchire la comprensione del disciplinamento moderno<sup>38</sup> e per comprendere quali siano oggi le risorse (in termini di fabbricazione delle condotte dei soggetti) cui attinge la globalizzazione (che in ogni caso non è un evento antropologico definitivo, ma un processo in movimento, come tutte le vicende della storia, e perciò suscettibile di azione politica), non ha senso generalizzarla acriticamente. L'archeologia come contro-storia è un metodo brillante (anche se dallo statuto disciplinare incerto) che, sulla base di un'ipotesi teorica di fondo sul potere, ha consentito, nella sua applicazione, acquisizioni indubbie (sulla follia, il carcere ecc.). Ma c'è il rischio che sfoci, magari inconsapevolmente, soprattutto in certi usi concettualmente disinvolti dell'armamentario biopolitico, in una tacita filosofia della storia (e della politica) neoliberale. Infatti, assolutizzare la cosiddetta “governamentalità” in una sorta di “costituzione materiale” di lunga durata, le cui radici sarebbero nel potere pastorale, ma che troverebbe poi la propria realizzazione piena nel liberalismo economico moderno, al di là dei salti acrobatici storici e filosofici cui costringe, porta a conseguenze politico-ideologiche mimetiche a quelle del neoliberalismo: ad esempio, le trasformazioni dello Stato moderno, quali quelle legate ai diritti sociali e all'affermazione della sovranità democratica, risultano come neutralizzate, quali onde superficiali che non mutano la corren-

---

<sup>37</sup> Per un'acuta puntualizzazione recente sul tema, cfr. B. De Giovanni, *Elogio della sovranità politica*, ESI, Napoli 2015.

<sup>38</sup> Già ampiamente avviata dalla storiografia, sulla scia degli studi di Weber e di Elias: cfr., ad esempio, sul tema della disciplina, G. Oestreich *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge University Press, Cambridge U.K. 1982.

te di fondo. Per non parlare, nel campo economico, della lezione di Keynes. Così, le armi per difendere il costituzionalismo sociale risultano spuntate. Siamo convinti che l'ambivalenza della modernità non sia semplificabile, perché disciplina e al contempo promette un *habitat* nel quale sia possibile governare noi stessi (come singoli e come collettività). Questo è il suo nucleo emancipativo complesso, di cui Foucault diffida in quanto “progetto” politico. Che in questo progetto sia inscritta una replicazione teologico-politica, non nella forma del pastorato ma al contrario in quella della rappresentanza/rappresentazione, con tutte le aporie connesse, dal giacobinismo al potere carismatico al populismo, è indubbio. Ma sottovalutarne il peso e la produttività, soprattutto ai fini delle lotte per i diritti e l'affermazione di una effettiva democrazia sociale e costituzionale, rischia di essere storicamente falsante e politicamente regressivo. Inoltre, partecipazione, rappresentatività e egemonia non sono state sempre catturate da quelle aporie del dominio.

Di recente, sulla scia di Foucault e Benjamin, anche Giorgio Agamben ha cercato di delineare un paradigma alternativo rispetto a quello teologico-politico, indagando genealogicamente la funzione economico-pastorale svolta dalla religione cristiana e dalla Chiesa, al fine di comprendere la struttura portante del potere in Occidente come “governo degli uomini”<sup>39</sup>. Un approccio che, a dispetto del suo apparente carattere antiquario, è una presa di posizione filosofico-politica sintonizzata sullo “spirito del tempo”. Di indubbio interesse, ma anche fonte di dubbi: non solo sulla tenuta complessiva di questa chiave di lettura da un punto di vista storico-concettuale<sup>40</sup>, ma anche sulla sua parzialità a dispetto della pretesa di esaustività: davvero la teologia economica “ingloba” la teologia politica (o, rovesciando la freccia del ragionamento, davvero la teologia politica è una mera “sospensione” della lunga durata della teologia economica, cioè di un ordine cosmico come economia della salvezza)? Quando precisamente, e soprattutto perché, si sarebbe prodotto tale scarto? Qui Agamben oscilla tra l'attribuzione alla modernità sorta dalle guerre di religione di tale svolta e una lettura più risalente, che appaia *ab origine* i due paradigmi, quello economico-religioso e quello politico-giuridico (coerentemente, peraltro, con la sua lettura dello “stato di eccezione” come paradigma originario di inclusione escludente dell'Occidente, già

---

<sup>39</sup> Cfr. G. Agamben, *Il Regno e la Gloria*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

<sup>40</sup> Per una ricostruzione storica dell'edificazione del “mercato” nella storia dell'Occidente, che ne valorizza gli aspetti giuridici, teologici e socio-culturali, mettendoli in parallelo (non in alternativa) alle vicende dello Stato moderno e al problema della legittimità del potere politico, cfr. P. Prodi, *Settimo non rubare*, Il Mulino, Bologna 2009.

presente nel diritto romano<sup>41</sup>). Ma poi, davvero l'economia globalizzata è la ripresa o addirittura l'inveramento di una lontana e unitaria tradizione rimossa (dall'*oikonomia* di Aristotele alla teologia trinitaria)? È credibile che la "gloria" abbia a che fare con una natura essenzialmente "economica" del potere, e non anche, e soprattutto, con l'autonoma efficacia simbolica di un potere carismatico dal profilo nitidamente politico-militare (dall'antica Roma alle assemblee germaniche medievali fino alle adunate oceaniche novecentesche)? E non è piuttosto forzata la tesi secondo cui opinione pubblica e acclamazione siano in fondo la stessa cosa, obbedendo alla medesima logica "comunicativa" (come se non vi fosse distinzione tra discorso critico pluralistico e acclamazione plebiscitaria), ed entrambe funzionino come glorificazione ("pubblicitaria") tanto del potere onnicomprensivo dell'economia quanto di quello mistificatorio della democrazia? Non c'è un rischio di sovrapposizioni improprie, in questo gioco di specchi retrospettivo? C'è poi da chiedersi se il paradigma della teologia economica sia davvero così "ordinante", in virtù della profondità teoantropologica di un potere *oikonomico* che da sempre, sotterraneamente, custodisce, cura, accresce. La teologia economica – che sia quella pastorale, reale o immaginaria, della Chiesa, o quella, comunque ben diversa, del capitalismo che oggi pretende di governare le nostre vite – è in grado di rispondere alle sfide che definirei *iuspoietiche* da cui la teologia politica sorgeva ed era appellata? Cioè la protezione della vulnerabilità umana dalla violenza, la garanzia della sicurezza, l'allocatione artificiale, non spontanea di risorse scarse per assicurare la sopravvivenza dei consociati? L'*impasse* odierna della democrazia spolitizzata dal neoliberismo, e del neoliberismo incapace di produrre ordine (se non nella chiave della normalizzazione dell'eccezione, che suscita reazioni estreme e disordinanti, per quanto anch'esse a sua volta "non costituenti"), nasce anche dall'aggiramento di tale questione. In realtà, i problemi della legittimazione dell'ordine, della produzione del legame sociale e delle sue risorse, della sfida persistente della violenza, non possono essere superati o sostituiti dalla prestazione governamentale, né tantomeno dalle illusioni post-politiche e post-storiche del neoliberalismo. La presunta carica libertaria dell'ideologia post-moderna finisce per colludere profondamente con i progetti antisociali e anticostituzionali del globalismo finanzia-capitalista.

La mia tesi conclusiva è che la teologia economica non rappresenti uno scarto di paradigma, la liquidazione della teologia politica e la sua sostituzione con un modello altro. La teologia economica è una teo-

---

<sup>41</sup> Cfr. G. Agamben, *Homo sacer*, Einaudi, Torino 2005; Id., *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

logia politica dissimulata, antipolitica. Ciò è confermato dalla carica di polemicità che rilancia, dagli effetti di dominio e dai fantasmi dell'eccezione che produce, dalla riproposizione drammatica di un residuo di violenza che il mercato non solo non elimina, ma alimenta senza avere gli strumenti per governarlo, perché la violenza può essere gestita solo politicamente. Per non parlare del grande ritorno del rimosso della guerra, nonostante i tentativi di derubricarla a "polizia" internazionale, forza moralizzata "umanitaria". Da questo punto di vista, il "politico" – la potenza del "negativo" – sembra inestinguibile, per quanto deprivato attualmente delle sue potenzialità radicali, costituenti. Ma poiché vi sono almeno due matrici di conflitti e contraddizioni non governati, che oggi si intrecciano (quella economico-sociale e quella identitaria), ciò rappresenta la sfida per un nuovo *katéchon*, che non sia solo un "freno", ma arginando i poteri selvaggi consenta anche di ricreare, produttivamente, lo spazio, i contesti per un agire politico conflittuale e dal basso. Ma la rideterminazione dello spazio politico, pur fondamentale, non basta a generare energia propulsiva: essa potrà fare a meno di un nuovo, cospicuo investimento di credenze, di nuove ideologie in grado tanto di offrire un paradigma alternativo, quanto di mobilitare gli individui, generando una forma di "collettivo" a partire dalle micro-soggettività?

D'altra parte, la sacralizzazione dell'*homo oeconomicus*, per un verso, e la riproposizione in chiave polemico-identitaria delle appartenenze religiose, per l'altro, sembrano alludere a una inattesa inestinguibilità del "teologico". In questo quadro va anche approfondita, al di là del successo mediatico, quella "supplenza di religione civile" (come la chiama Rusconi) che Bergoglio sta svolgendo. Essa è certo più gradevole rispetto ad altre versioni, e qualcosa sta spostando nella Chiesa, in senso riformatore.

Ma c'è da riflettere su una questione di fondo: Bergoglio rappresenta l'esaurimento della teologia politica cattolica (sia tradizionale sia moderna)? E questo significa accompagnamento (per quanto critico) del globalismo neoliberale, o l'invenzione di un altro "freno", all'altezza della sfida della globalizzazione anarchica gestita dal capitalismo finanziario? Insomma, davvero, e in che senso, Bergoglio è di sinistra? Di quale sinistra? Quella che ha inseguito facili illusioni cosmopolitiche e post-nazionali, che si sono rivelate largamente post-sociali (e per nulla ireniche negli effetti)? Qual è la leva realistica che può dare sostanza, effettività, concretezza, a quelle "speranze"? Davvero si tratta solo di buona volontà? Politicamente la risposta non sta al papa, però la cifra ideologica della sua predicazione va decifrata.

A ben vedere, più che un modello dualistico (teologia politica e teologia economica), mi pare che oggi prevalga una struttura tripartita

del teologico-politico: teologia del “politico” in senso stretto (fantasmi dell’eccezione e della guerra), teologia economica (che costituisce il senso comune diffuso, nonostante la crisi), teologia giuridico-umanitaria. Il fatto che il paradigma appropriativo-competitivo oggi dominante venga coperto e sovraccaricato “moralmente” attraverso l’ideologia dell’internazionalismo *liberal* e dei diritti morali-naturali originari (la “religione dei diritti umani”) non solo conferma come il bisogno di sacro si riproponga, anche strumentalmente, ma che il deficit di eccedenza politica diretta (ad esempio di sovranità democratica) viene compensato da un’eccedenza morale che cattura anche il giuridico, determinando un corto-circuito pericolosissimo tra la teologia economica e una teologia giuridica umanitaria, sempre più svincolata dal diritto pubblico, che produce consenso retoricamente ma non fa ordine. La funzione simbolica del linguaggio dei diritti, che rappresenta in effetti una delle poche fonti sorgive di mobilitazione possibile per i soggetti dissidenti, può essere sottratta alla strumentalizzazione neoliberale solo se ripolitizzata in chiave di costituzionalismo polemico, sottraendola alla giuridificazione dell’etica. È questione di agnismo sociale, cioè di teologia politica della lotta, non di compensazione morale, ovvero di falsa coscienza del finanzia-capitalismo.

## Abstract

Per gran parte della storia umana la funzione di vincolo sociale è stata assicurata dalla religione, nella misura in cui lo stesso potere politico è stato garante dell'ordine giuridico, legittimandosi proprio nella sua relazione con il sacro e traendo da esso la propria *auctoritas*. Tuttavia, pur a seguito di quel processo di razionalizzazione istituzionale moderna che siamo usi identificare con il termine secolarizzazione, religione e politica sembrano non di rado continuare a occupare le stesse regioni simboliche e concettuali. A dispetto della sostituzione operata dalla mediazione politico-giuridica, che pretende di trarre legittimità dall'interno dello stesso complesso normativo, problemi quali obbedienza e comando, governo e integrazione nella comunità, continuano a mostrarci come tutti i campi semantici che veicolano il *plusvalore dell'appartenenza politica* non smettano di essere riguardati, quando non abitati, dall'esperienza religiosa. Ripercorrendo in parte lo sforzo teorico compiuto da Hegel, Nietzsche, Gramsci e Benjamin, che secondo prospettive diverse hanno tentato di prendere in considerazione la performatività teologico-politica agente nella modernità, tenteremo di comprendere se l'inerenza della Teologia Politica alla nostra contemporaneità sia da ascrivere semplicemente all'*impasse* della democrazia occidentale-liberale o se, proprio di fronte a questa crisi, non ci indichi un'*inestinguibilità* di Teologico e Politico, consegnandoci il compito di ricavarne un nuovo *Katéchon* capace di arginare i poteri selvaggi e totalizzanti dell'economia.

*For most of human history the role of social bond has been ensured by Religion, in so far as Political Power itself was guarantor of legal order legitimizing itself through its relationship with the Sacred and drawing from it its own auctoritas. Nevertheless, even following that process of modern institutional rationalization that we use to identify with the term secularization, Religion and Politics seem frequently keep occupying the same symbolical and conceptual regions. Despite the substitution operated by political and juridical mediation, which claims to derive its legitimacy from the inside of the legislative complex itself, problems such as obedience and command, government and integration to a community, continue to show us how all the semantic fields that convey the surplus value of political belonging don't cease to be concerned, when not inhabited, by religious experience. The paper partly retraces the theoretical effort made by Hegel, Nietzsche, Gramsci and Benjamin, who in different perspectives attempted to take in consideration political-theological performativity operating in modernity, in order to understand whether the inherence of Political Theology to our contemporaneity has to be attributed simply to the impasse of western-liberal Democracy or if, precisely in the face of this crisis, it doesn't point us a sort of inextinguishability of political and theological, assigning us the task to obtain by this latter a new Katéchon able to stem the wild and all-encompassing powers of economy.*

Keywords: ordine giuridico, sacro, teologia politica, *Katechon*