

Portare a termine la «teologia politica». Le radici teologiche del moderno nel pensiero di Giorgio Agamben

Giovanni Leghissa

Abstract

Il saggio analizza criticamente il paradigma teologico politico proposto dalla filosofia di Giorgio Agamben. La tesi fondamentale del contributo è che tale paradigma, fondato su una teoria della politica come mera secolarizzazione di categorie teologiche, non permette di comprendere né la complessità sistemica del fenomeno politico, né l'autonomia della razionalità moderna. Il saggio mostra perché, per far fronte alla complessità della politica contemporanea, il paradigma teologico politico debba essere definitivamente abbandonato.

Parole chiave: Agamben; Teologia politica; Secolarizzazione; Modernità

The essay analyses in a critical way the paradigm of political theology provided by Giorgio Agamben in his philosophical reflexion. The main argument of the paper is that such a paradigm, grounded on a theory of the politics as a mere secularization of theological categories, doesn't allow to understand neither the systematic complexity of the politics nor the autonomy of modern rationality. The essay shows why the paradigm of political theology should be definitively abandoned, in order to deal with the complexity of contemporary politics.

Keywords: Agamben; Political theology; Secularization; Modernity

1. Introduzione

Sarebbe opportuno avvicinarsi a un'opera ormai monumentale come quella di Giorgio Agamben non dico con rispetto, ma almeno riconoscendone l'importanza e il peso. Non lo si fa spesso: in Italia l'invidia per il successo di cui questo autore gode in mezzo mondo ha prodotto, negli ambienti accademici, una sorta di ostracismo nei suoi confronti; all'estero essa viene invece recepita a volte in modo acritico, come se essa costituisse un oracolo da cui ci si potesse aspettare una sorta di rivelazione in relazione ai destini del politico nell'età contemporanea.

Solamente coloro che, a vario titolo, si riconoscono in quella che viene ormai etichettata come *Italian Theory* non esercitano nessun ostracismo nei confronti del

pensiero di Agamben (come è ovvio che sia, del resto); detto questo, è sorprendente che all'autore italiano più letto e studiato all'estero venga riservata un'accoglienza così fredda nel nostro paese. Si potrà dissentire anche su tutto o su una parte di ciò che si trova nella sua opera, ma è innegabile che rispetto ad alcune questioni filosoficamente cruciali – come quella dei fondamenti del politico, o quella del rapporto tra concezione dell'essere ed esercizio della filosofia – non voler prendere in considerazione l'apporto di questo autore risulta quanto meno miope.

In relazione al carattere quasi profetico degli scritti di Agamben, che a volte invitano a porsi dinanzi al suo pensiero come se fosse quello di un maestro spirituale, vale la pena ricordare le critiche che gli vennero mosse da Derrida in un seminario dedicato al tema della sovranità. In tale testo Derrida stigmatizza la tendenza agambeniana a presentare l'esito delle proprie riflessioni quale frutto di scoperte storiche e teoriche assolutamente originali. Grazie a tale retorica della primazia intellettuale, il testo agambeniano, anche quando si pone come obiettivo una critica radicale del concetto di sovranità, risulta alla fine mimare proprio il gesto fondatore del potere sovrano, che consiste appunto nell'ascrivere a se stesso un primato incontestabile in relazione al possesso della verità¹.

Qui di seguito, verrà analizzato un aspetto molto specifico del pensiero agambeniano². In molti dei suoi lavori, Agamben si riferisce al pensiero teologico cristiano, trovando in esso elementi che, secolarizzati, riemergerebbero nella modernità. In particolare, l'intera concezione agambeniana del politico e della sovranità, che costituisce uno degli assi portanti del suo pensiero, acquista senso e peso teoretico precisamente in virtù del modo in cui viene ripresa una certa modalità di far giocare assieme teologia e filosofia presente in autori come Benjamin e Schmitt. In questo senso, Agamben si pone come un continuatore di quella concezione del rapporto tra fondazione moderna del politico e i suoi antecedenti cristiani che viene designata dall'espressione "teologia politica". Mi è parso utile concentrare l'attenzione su questo aspetto del pensiero di Agamben in quanto dal modo in cui Agamben declina la questione della sovranità dipende anche il modo in cui nel suo pensiero viene proposta una ben precisa utopia, che indica la possibilità di costruire forme di vita alternative rispetto a quelle vigenti nel nostro presente. Questo secondo aspetto del pensiero di Agamben, però, non verrà qui toccato e mi limiterò a decostruire il modo in cui Agamben sfrutta il potenziale teorico di strumenti teorici derivanti dal pensiero teologico, proponendo ipotesi alternative rispetto a quelle di Agamben in relazione alla questione concernente il fondamento del potere sovrano. Più precisamente, sosterrò che la tradizione della "teologia politica", a cui Agamben appartiene, sia alquanto inadeguata per cogliere alcuni aspetti cruciali della macchina del potere sovrano, in particolare se si prende in esame il modo in cui questo si trova a dover gestire lo stato di eccezione.

¹ Cfr. J. Derrida, *La bestia e il Sovrano. Volume I (2001-2002)*, Jaca Book, Milano 2009, pp. 126-132.

² Per un'introduzione generale al suo pensiero, invece, rimando a A. Lucci, L. Vaglialoro (a cura di), *Giorgio Agamben. La vita delle forme*, Il Melangolo, Genova 2016.

2. Secolarizzazione e teologia politica

Chiunque si confronti con il pensiero di Agamben, non può non restare colpito dall'uso massiccio di riferimenti tratti da opere e autori che appartengono a universi discorsivi estranei alla filosofia, come la letteratura e il mito. Quando il mito proviene da fonti cristiane, Agamben usa il termine secolarizzazione per riferirsi al modo in cui elementi tratti dal canone neotestamentario o dalla teologia patristica e scolastica possono illuminare questioni filosoficamente rilevanti per la contemporaneità. Lo fa, come vedremo, in un modo molto raffinato, ma sostanzialmente non si discosta dall'uso che se ne fa di solito.

Con secolarizzazione si intende non solo interpretare in un certo modo la continuità storica e culturale che lega il moderno al passato cristiano che lo precede, ma si intende anche istituire una sorta di legame di dipendenza tra quel passato e il presente che dalla svolta moderna è stato inaugurato e reso possibile. Karl Löwith, in un celebre testo del 1949, parla di secolarizzazione in riferimento alla filosofia della storia. L'intento perseguito da Löwith consisteva nel tracciare la genesi di quel gesto filosofico che aveva portato all'elaborazione di una concezione dello sviluppo storico umano dotato di un senso. L'idea che quest'ultimo fosse immanente al decorso delle vicende umane differenziava la concezione moderna da quella segnata dal cristianesimo; tuttavia vi era, per Löwith, una sostanziale continuità tra le due, continuità che appunto il concetto di secolarizzazione doveva rendere palese: «l'uomo moderno elaborò una filosofia della storia, secolarizzando i principi teologici nel senso del progresso verso un compimento e applicandoli a un numero sempre maggiore di conoscenze empiriche, che rendono problematici sia l'unità della storia sia il suo progresso»³. Nel momento in cui scriveva, la filosofia della storia stava già mostrando i propri limiti, in quanto, dopo l'orrore suscitato da quanto accaduto durante l'ultimo conflitto mondiale, pareva essersi esaurita la spinta a cercare nella storia un senso. A Löwith era parso comunque utile ripercorrere – a ritroso, da Burckhardt fino ad Agostino, passando per Marx, Hegel, Vico, Bossuet e Giocchino da Fiore – le tappe che avevano segnato l'illusione che i fatti umani fossero non solo collegati tra loro, ma che potessero anche mirare a un fine. Tale fine non era certo più costituito dall'*eschaton* dei teologi, ma era appunto nell'idea cristiana di una fine del tempo, coincidente con la *parusia*, che andava cercata l'origine di quella struttura di pensiero che aveva generato la moderna filosofia della storia.

Di tenore non dissimile erano le considerazioni svolte da Carl Schmitt in relazione alle origini del pensiero politico moderno. In un testo degli anni Venti – per altro molto caro ad Agamben – dedicato alla teologia politica, Schmitt dichiara senza mezzi termini che «tutti concetti più pregnanti della moderna dottrina dello

³ K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1979, p. 39.

Stato sono concetti teologici secolarizzati»⁴. Il sovrano legislatore altro non sarebbe che il dio onnipotente dei teologi, mentre lo stato di eccezione altro non sarebbe che il miracolo. Per Schmitt la mossa consistente nello svelare l'origine teologica del diritto e della dottrina dello stato moderni aveva un senso ben preciso: si trattava di delegittimare non solo la novità – a suo avviso solo apparente – dei concetti politici moderni, ma anche la pretesa autonomia della sfera politica rispetto a ciò che, trovandosi al di fuori di essa, ne garantiva l'autoconsistenza. Solo riportando il politico al teologico, infatti, diviene possibile formulare la tesi secondo cui il politico non ha il proprio fondamento ultimo nell'ordinamento giuridico, il quale è chiamato a limitare non solo l'azione dei cittadini ma anche quella dello stesso stato, che fa coincidere la propria sfera di azione con ciò che quell'ordinamento statuisce⁵. Torna qui utile ricordare che Schmitt, in virtù della propria dottrina della sovranità, intendeva mirare molto in alto. Non solo questa doveva porsi come alternativa alle concezioni politiche moderne scaturite dall'Illuminismo, che concepivano la sfera del politico come quella sfera dell'azione umana in cui gli individui, riuniti in un collettivo, potevano liberamente perseguire il proprio desiderio di essere felici, o per lo meno di condurre una vita buona⁶. Essa intendeva anche destituire di ogni fondamento l'idea che la legge fosse sufficiente per garantire la stabilità del vivere sociale. Basata su un'antropologia profondamente pessimista, la concezione liberale classica, che è il vero nemico di Schmitt, riteneva invece che tanto le tendenze autoritarie proprie di un organismo come lo stato, quanto le spinte centrifughe derivanti dal fatto che ogni individuo ha la propria concezione del bene potessero essere tenute a freno dal *rule of law*. La legge sarà imperfetta quanto si vuole, al pari del resto dei legislatori e degli organi giudiziari chiamati ad applicarla, ma almeno, essendo il risultato di continue negoziazioni che riflettono la mobilità intrinseca di una società libera, è in grado di garantire che il conflitto politico o sociale non degeneri in *stasis* e che i legislatori non si trasformino in tiranni⁷.

⁴ C. Schmitt, *Le categorie del «politico»*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972, p. 61.

⁵ Negli anni cui Schmitt elabora le sue teorie, nell'immediato primo dopoguerra, esce in Italia un lavoro che mostra in maniera assai convincente come la sfera di azione dello stato sovrano – che in questo non si differenzia da qualunque altra organizzazione – coincida con l'insieme delle norme che esso pone in essere e rispetto alle quali regola la propria azione: S. Romano, *L'ordinamento giuridico* (1946²), a cura di M. Croce, Quodlibet, Macerata 2018.

⁶ Sulle categorie politiche elaborate dall'Illuminismo, rimando a F. Diaz, *Filosofia e politica nel Settecento francese*, Einaudi, Torino 1962 e J. Israel, *Una rivoluzione della mente. L'illuminismo radicale e le origini intellettuali della democrazia moderna* (2009), Einaudi, Torino 2011.

⁷ Vasta è la letteratura di riferimento sulla questione. Mi limito a citare, per un'introduzione, B.Z. Tamanaha, *On the Rule of Law. History, Politics and Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 2004. Vale la pena ricordare come, per il liberalismo classico, il predominio della legge sia addirittura più importante della stessa democrazia formale. Discutendo le degenerazioni a cui può andare incontro un ordinamento democratico nel momento in cui la maggioranza nega i diritti delle minoranze, Hayek afferma che è desiderabile unicamente quell'ordinamento in cui risulta inequivocabile «il fatto che il *volere* dei più è perentorio e vincolante solo se la maggioranza dà prova della sua intenzione di agire giustamente impegnandosi nel rispetto di una norma generale» (F.A.

Sebbene in questa sede non sia del tutto fuori luogo ricordare quali implicazioni politiche abbia la teoria della secolarizzazione nella versione elaborata da Schmitt, consideriamo ora in maniera più precisa quale sia la portata filosofica generale della tesi secondo cui i concetti elaborati dalla modernità siano concetti teologici secolarizzati. In un celebre libro dedicato alla confutazione del teorema della secolarizzazione, Blumenberg mostra, in maniera direi inequivocabile, che, sebbene «senza il Cristianesimo l'età moderna sarebbe impensabile»⁸, quest'ultima tuttavia vada considerata nella sua autonomia proprio in quanto i concetti che essa ha elaborato sia per dar conto dei fondamenti del sapere, sia per giustificare la posizione dell'uomo nel mondo non possono essere visti in alcun modo come semplici derivazioni della teologia cristiana.

Innanzitutto va considerato l'errore metodologico che si cela dietro la teoria della secolarizzazione. Se si accetta di spiegare la genesi del moderno in base a quest'ultima, si deve ammettere che nella storia permangano delle costanti immutabili, le quali verrebbero per così dire traghettate da un'epoca all'altra senza soluzione di continuità all'interno di nuclei semantici atti ad articolare il senso dell'esperienza⁹. «Effettivamente io considero il teorema della secolarizzazione», scrive Blumenberg, «come un caso speciale di sostanzialismo storico, in quanto il successo teoretico si fa dipendere dalla dimostrazione di costanti nella storia [...]. Affermazioni aprioristiche sulla questione se nella storia esistano o meno delle costanti sostanziali non possono essere enunciate; si può dir solo che la situazione epistemologica dello storico non potrebbe essere ottimizzata grazie all'accertamento di *quanta* storici elementari così stabili»¹⁰.

Ma il vero problema è dato dal giudizio che si intende esprimere in merito all'autonomia del moderno rispetto alla fase precedente da cui il moderno si differenzia. Se il moderno risultasse essere il prodotto finale di un processo di secolarizzazione, allora esso si ridurrebbe a un'eresia cristiana, ovvero a una sorta di variante interna di una storia culturale che resta segnata in modo indelebile dal cristianesimo. Il moderno non sarebbe capace di leggere se stesso senza la propria matrice cristiana, la quale conterrebbe quindi in sé la verità di ciò di cui gli umani fanno esperienza in seno al mondo moderno stesso: «nella misura in cui può essere compreso solo a partire da premesse teologiche, il teorema della secolarizzazione è per la sua posizione storica qualcosa come un ultimo *teologoumenon*, che impone agli eredi delle teologie il senso di colpa per l'insorgere del peccato originale. [...] La tesi

von Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, a cura di A. Petroni e S. Monti Bragadin, Il Saggiatore, Milano 1994, p. 413).

⁸ H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna* (1966-1974), Marietti, Genova 1992, p. 37.

⁹ Non è peregrino osservare che tale critica viene da un autore che si è sempre interessato al tema degli invarianti antropologici. In una serie di testi pubblicati dopo la sua morte, per esempio, si mostra bene quanto sia opportuno e fruttuoso, in termini teoretici, antropologizzare il tema trascendentale ereditato dalla fenomenologia attuando una feconda sintesi tra il sapere dei biologi evolutivi e il discorso filosofico. Cfr. H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, aus dem Nachlass herausgegeben von M. Sommer, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006, pp. 471-895.

¹⁰ H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 35.

della secolarizzazione non solo spiega l'età moderna, essa la dichiara essere la falsa pista per la quale essa è in grado di indicare la correzione»¹¹.

Per Blumenberg, insomma, affermare che i concetti di cui si fa uso nella modernità per comprendere l'uomo e il mondo sono concetti secolarizzati significa togliere ogni legittimità a quell'autonomia del soggetto moderno che pone se stesso a fondamento del sapere di cui ha bisogno per orientarsi nel pensiero e nel mondo. Per comprendere il senso di tale autonomia, Blumenberg propone due mosse. In primo luogo, si tratta di accogliere la comprensione di sé che hanno gli abitanti della modernità, i quali affermano la propria autonomia come soggetti – sia in campo etico-politico, sia in campo epistemologico – proprio affermando il distacco che li separa dalla cristianità. Entro l'orizzonte antropologico cristiano, poiché la bontà di ciò che esiste non può che dipendere dalla bontà del dio creatore, non era strutturalmente possibile accordare all'uomo alcuna autonomia. *Selbstbehauptung*, autoaffermazione, è il termine che Blumenberg introduce per spiegare cosa significhi porre unicamente nell'uomo e nelle sue prestazioni conoscitive il fondamento dell'impresa moderna. Una volta che, alla fine del Medioevo, non risultava più possibile confidare nella provvidenza divina quale garante della stabilità del cosmo, il soggetto ha dovuto addossare a se stesso l'onere della propria autoaffermazione, intesa quale punto di partenza di una nuova concezione della stabilità di ciò che c'è. «Con *autoaffermazione* non si intende la pura conservazione biologica ed economica dell'essere vivente uomo con i mezzi disponibili alla sua natura. Essa significa un programma di vita, al quale l'uomo sottopone la propria esistenza in una situazione storica e nel quale egli traccia il modo in cui intende affrontare la realtà che lo circonda e cogliere le proprie possibilità»¹². È centrale, qui, l'insistenza sui tratti esistenziali prima ancora che epistemici del gesto moderno di autoaffermazione: decidere di regolare la propria vita in base alle prestazioni della ragione – una ragione che, da Cartesio in poi, non può che assumere i tratti della razionalità scientifica – significa declinare il bisogno specie-specifico di autoconservazione in modo tale da poter far convivere quest'ultimo con la consapevolezza che gli umani dispongono solo delle proprie limitate risorse per far fronte all'inemendabilità e durezza del reale.

Inoltre, affermando che l'epoca moderna è nuova rispetto a tutto ciò che la precede, i moderni introducono una concezione della storicità che non è assimilabile a quella sviluppata dai teologi, per i quali il tempo esiste solo quale intervallo – dalla durata del tutto imprevedibile – tra l'opera della creazione e il compimento dell'opera della redenzione, che avrà luogo nell'istante della parusia. Per i moderni la storia non è dunque una semplice copia deteologizzata della storia della salvezza, ma è il concreto svolgersi dell'azione umana entro la cornice offerta dalla storia naturale¹³. Ma c'è di più: sebbene, come osserva opportunamente Derrida, il

¹¹ Ivi, p. 126.

¹² Ivi, p. 144.

¹³ Sulla genesi del concetto moderno di storia, si vedano almeno R. Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici* (1979), Marietti, Genova 1986 e W. Lepenies, *La fine della storia naturale. La*

pensiero dell'epoca non abbia garanzie¹⁴, dire che vi sono epoche nella storia significa dover riconoscere la novità irriducibile costituita dall'epoca moderna, che legittima se stessa senza bisogno di ricorrere a un fondamento preesistente – quand'anche esso fosse da porre semplicemente nelle epoche precedenti, che sono supposte contenere “ciò senza di cui” la modernità non potrebbe essere sorta.

In secondo luogo, Blumenberg fa ricorso a un argomento antropologico, che ha il grande pregio di tener conto del fatto che, nella storia umana, coesistono mutamento e permanenza di alcuni invarianti. Centrale, a tal proposito, è il ruolo svolto dalla nozione di “rioccupazione” (*Umbesetzung*). Tale nozione serve a spiegare come mai nella storia umana permangano identici non determinati contenuti – come vorrebbe invece la teoria della secolarizzazione – bensì determinate funzioni. In ogni fase della storia umana operano semantiche la cui funzione consiste nel rendere possibile l'articolazione del senso dell'esistenza¹⁵. Quando si esaurisce la possibilità di rispondere alla domanda di un senso ultimo che pervade l'esistenza umana entro la cornice fornita da una specifica semantica storica, si tratta di reperire un nuovo modo di definire e costruire gli orizzonti di aspettativa in riferimento ai quali impostare imprese teoretiche, progetti esistenziali, modificazioni dell'assetto sociale, trasformazioni dei sistemi di credenze, e così via. L'affermazione di ciò che si presenta e viene vissuto come nuovo, però, deve fare i conti con la permanenza delle vecchie cornici di senso, con le domande, cioè, a cui le semantiche precedenti intendevano dare una risposta. Da qui il carattere complesso e accidentato dei passaggi epocali e delle trasformazioni storiche che ne conseguono. Un primo esempio viene fornito dal passaggio dall'antichità all'era cristiana: la cristianità si trovò a rispondere a un bisogno di salvezza diffuso in tutte le aree culturali dell'impero e oltre (si pensi al manicheismo, religione presente ben al di là dei confini di Roma), e cercò quindi di formulare risposte adeguate a tale bisogno proponendo il proprio progetto soteriologico. Non dissimile fu il passaggio dal tardo Medioevo all'età moderna: la modernità rispose alla maniera cristiana di concepire l'ordine cosmico, il quale trovava nel dio onnipotente il proprio fondamento, offrendo come alternativa ad essa l'idea che le prestazioni intellettuali del soggetto umano potessero bastare non solo per acquisire quel *quantum* di verità che deve bastare per orientarsi nel mondo, ma anche per far fronte alla mancanza di senso che deriva dal sapere che il cosmo non viene retto dalla provvidenza di un dio

trasformazione di forme di cultura nelle scienze del XVIII e XIX secolo (1976), Il Mulino, Bologna 1991. Sul modo in cui attualmente si possa invece riconciliare, entro un unico paradigma, la storia naturale, studiata a partire da una prospettiva evuzionistica, e la storia culturale di *Homo sapiens*, si veda D.L. Smail, *Storia profonda: il cervello umano e l'origine della storia* (2008), Boringhieri, Torino 2017.

¹⁴ Cfr. J. Derrida, *Lettera a un amico giapponese*, in Id., *Psyché. Invenzioni dell'altro. Vol. 2*, Jaca Book, Milano 2009, p. 12.

¹⁵ Sulla relazione che intercorre tra una semantica e l'uso che di essa fa un collettivo, entro una specifica epoca storica, per articolare la propria autocomprensione, resta fondamentale N. Luhmann, *Struttura della società e semantica* (1980), Laterza, Roma-Bari 1983. Sarebbe tra l'altro opportuno mostrare che vi sono punti di contatto e affinità tra il pensiero di Luhmann e quello di Blumenberg, ma ovviamente non è questa la sede per farlo.

creatore. Ed è precisamente in questo senso che la teoria di Blumenberg si pone quale confutazione del teorema della secolarizzazione: «ciò che è accaduto prevalentemente [...] nel processo interpretato come secolarizzazione può essere descritto non come trasposizione di contenuti autenticamente teologici nella loro autoalienazione secolare, ma come nuova occupazione di posizioni divenute vacanti da parte di risposte le cui relative domande non poterono essere eliminate»¹⁶.

3. Paradigma e segnatura: il concetto di secolarizzazione in Agamben

Come affronta Agamben, invece, il rapporto tra la modernità e ciò che la precede, ovvero la cristianità? La soluzione proposta sembra tale da sfuggire alle critiche mosse da Blumenberg a quel concetto di secolarizzazione di cui Agamben fa sempre largo uso. Il punto di partenza è dato dalla nozione di paradigma, che viene sviluppata in un testo interamente dedicato a questioni metodologiche¹⁷. Tale nozione serve a identificare una forma, una *Gestalt*, che ha la funzione di rendere presenti elementi del passato al fine di permettere un intreccio tra dimensioni storiche cronologicamente non contemporanee. Essa viene elaborata a partire sia dalla nozione antica e rinascimentale di segnatura¹⁸, sia da alcuni concetti operativi presenti nell'archeologia foucaultiana¹⁹ – assai minore è invece l'incidenza della nozione di paradigma elaborata da Kuhn. Non meno importanti, inoltre, sono il riferimento tanto all'uso delle immagini fatto da Warburg nel suo *Bilderatlas*²⁰ quanto al concetto benjaminiano di immagine dialettica²¹. Ora, cosa significa che può esistere una sorta di contemporaneità del non contemporaneo? Per Agamben ciò si dà in quei casi in cui la parentela, l'affinità strutturale potremmo anche dire, tra determinati fenomeni storici deve esser resa visibile sia al di là del dato filologicamente rilevabile, sia al di là di nessi causali dimostrabili in sede storiografica. La visione di ciò che funge da paradigma sarebbe insomma simile a una sorta di intuizione intellettuale – a una visione gestaltica, meglio – che fa scoprire nessi, somiglianze, connessioni. Sarebbe riduttivo vedere in tale impostazione una semplice riedizione di quel sapere storico messo in campo da Dilthey²², per il quale la conoscenza storica consiste nel “vedere connessioni” tra fenomeni storici appartenenti a epoche diverse. Tale accostamento a Dilthey

¹⁶ H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 71. Sulla nozione di rioccupazione si veda anche Id., *Elaborazioni del mito* (1979), Il Mulino, Bologna 1991, p. 52.

¹⁷ G. Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo*, Boringhieri, Torino 2008.

¹⁸ Per una storia del concetto, si veda M.L. Bianchi, *Signatura rerum. Segni, magia e conoscenza da Paracelso a Leibniz*, Edizioni dell'Ateneo Roma 1987.

¹⁹ Cfr. M. Foucault, *L'archeologia del sapere* (1969), Rizzoli, Milano 1999.

²⁰ Cfr. A. Warburg, *Mnemosyne. L'atlante delle immagini*, a cura di M. Warnke, con la collaborazione di C. Brink, ed. it. a cura di M. Ghelardi, Aragno, Torino 2002.

²¹ Cfr., in part., W. Benjamin, *Parigi capitale del XIX secolo*, a cura di R. Tiedemann, Einaudi, Torino 1986, p. 599.

²² Cfr. W. Dilthey, *Critica della ragione storica*, Einaudi, Torino 1982 (in part. pp. 293-384).

potrebbe venire in mente in quanto tanto la conoscenza storica ditheyana, che parte dalla possibilità di rivivere *Erlebnisse* estranei al presente, quanto il rendere visibili i nessi che il paradigma dischiude presuppongono qualcosa che assomiglia a una sorta di intuizione intellettuale. Tuttavia, la conoscenza dei nessi tra passato e presente che ha in mente la tradizione dello storicismo continua a cercare nel passato ciò che ci fa comprendere l'origine del presente, mentre Agamben ha in mente piuttosto la possibilità di reperire nell'archivio della storia quelle immagini che restituiscono, con un colpo d'occhio, la pregnanza gestaltica delle formazioni di senso in cui siamo coinvolti: «dal paradigma dipende [...] la possibilità di produrre all'interno dell'archivio cronologico, in sé inerte, quei *plans de clivage* (come li chiamano gli epistemologi francesi) che soli permettono di renderlo leggibile»²³. Insomma si tratta di costruire un piano di intelligibilità che permetta di cogliere assieme continuità e discontinuità, fratture all'interno di un *continuum* che connette un evento singolare a un altro. Il guadagno teorico che Agamben si ripromette da tale rilettura dell'archeologia foucaultiana si mostra principalmente nel fatto che la ricostruzione dei nessi resa possibile dall'ostensione di un paradigma non comporta la ricostruzione di un'origine, di un punto situato nel passato interpretando la significatività del quale diverrebbe possibile capire i fenomeni che ad esso si collegano; il paradigma unisce sì la significatività di fenomeni distanti nel tempo, ma senza preesistere al loro darsi singolare: «l'insieme paradigmatico non è mai presupposto ai paradigmi, ma resta immanente ad essi»²⁴.

È alla luce della nozione di paradigma, pertanto, che va interpretata l'analogia che Agamben istituisce tra il tempo messianico di cui parla Paolo di Tarso e una certa esperienza della temporalità di cui si potrebbe dar conto, entro la modernità, partendo dalla teoria benjaminiana della temporalità. Agamben ha certo ragione nel mostrare come Paolo, quando parla del Messia, ovvero dell'incontro – per lui sconvolgente – con la figura di Gesù, non evoca la fine della storia, non costruisce un discorso escatologico²⁵. Il tempo messianico, non diversamente dalla *Jetzt-Zeit* benjaminiana, è un tempo che sospende il tempo ordinario, è un tempo che fa saltare il *continuum* temporale, pur restando incastonato nella temporalità di cui facciamo esperienza ogni giorno. Il tempo messianico non è «un altro tempo, qualcosa come un tempo supplementare che si aggiunge dal di fuori al tempo cronologico; esso è, per così dire, un tempo dentro il tempo – non ulteriore, ma interiore – che misura soltanto la mia sfasatura rispetto ad esso, il mio essere in

²³ G. Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo*, cit., p. 33 sg.

²⁴ Ivi, p. 33.

²⁵ Non sarebbe fuori luogo, tuttavia, ricordare l'incidenza della letteratura apocalittica nell'ambito del giudaismo ellenizzato dalle fila del quale Paolo proviene. Su ciò, dopo il seminale studio di Scholem sulla letteratura delle Hekhaloth (G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism and Talmudic Tradition*, Jewish Theological Seminar of America, New York 1960), si vedano almeno I. Grünwald (a cura di), *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Brill, Leiden 1980 e I. Grünwald, *From Apocalypticism to Gnosticism. Studies in Apocalypticism, Merkavah Mysticism and Gnosticism*, Lang, Frankfurt am Main 1988.

scarto e in non-coincidenza rispetto alla mia rappresentazione del tempo, ma, proprio per questo, anche la mia possibilità di compierla e di afferrarla. Possiamo allora proporre una prima definizione del tempo messianico: esso è *il tempo che il tempo ci mette per finire* – o più esattamente, il tempo che noi impieghiamo per far finire, per compiere la nostra rappresentazione del tempo»²⁶. In questo tempo sfasato, kairotico, l'azione umana recupera il senso della propria puntualità e si trasforma in aderenza al mondo delle cose, diventa cioè uso del mondo sottratto alla produzione dell'utile. Si fa insomma esercizio di libertà in quanto permette di instaurare rapporti tra gli umani che non comportano il dominio. È per questo che Agamben può porre in connessione il tempo messianico descritto da Paolo con il tempo in cui si darà la fine della storia, ovvero la fine del modo di produzione capitalistico, riproponendo la tesi benjaminiana «secondo la quale nel concetto di “società senza classi” Marx avrebbe secolarizzato l'idea del tempo messianico»²⁷.

Non diverso è il quadro che Agamben disegna quando ricostruisce le origini del nesso tra potere politico e mito cristiano. Anche in questo caso una struttura del sentire²⁸ che ritroviamo nel cristianesimo dei primi secoli, nella patristica e nella teologia scolastica viene posta in una relazione di tipo paradigmatico con quelle strutture del sentire moderne che stanno alla base del nostro modo di vivere la gestione della sfera politica in quanto sfera densa simbolicamente e liturgicamente. Che la sfera del mito e quella del politico siano divise da confini porosi è noto a chiunque si sia occupato di storia delle religioni: dalla svolta neolitica in avanti, all'interno di ogni tradizione culturale (e non solo nell'Occidente mediterraneo) il luogo del governo è un luogo liturgicamente e ritualmente connotato; parimenti, è sempre possibile isolare nel discorso mitico teso a fondare la coesione identitaria di un collettivo una retorica governamentale, così come in ogni discorso politico, volto a legittimare il potere sovrano, è sempre possibile isolare una retorica religiosa, atta a stabilire i nessi tra ordine cosmico e ordine sociale. È vero, però, che al di fuori di ambiti disciplinari come l'antropologia e la storia delle religioni l'intreccio tra mito e politica è rimasto nell'ombra. Ciò è senz'altro dovuto a quell'«orrore mitico per il mito»²⁹ generato dall'eredità dei Lumi il quale accompagna quasi sempre la concezione filosofica del politico. Solo in rare occasioni il discorso filosofico si è assunto il compito di indagare come mai il fondamento del politico vada ricercato non nelle scelte razionali compiute dai cittadini riuniti in assemblea, ma nel bisogno umano di connotare simbolicamente il luogo comune abitato da un collettivo³⁰. Nel

²⁶ G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Boringhieri, Torino 2000, p. 67 (corsivo dell'Autore).

²⁷ Ivi, p. 35.

²⁸ Utilizzo la nozione di “struttura del sentire” nel senso in cui la si intende in R. Williams, *Marxismo e letteratura* (1977), Laterza, Roma-Bari 1979.

²⁹ M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo* (1947), Einaudi, Torino 1980, p. 36.

³⁰ Segnalo due importanti eccezioni al riguardo: J. Derrida, *Forza di legge. Il «fondamento mistico dell'autorità»* (1994), Boringhieri, Torino 2004, e C. Lefort, *Saggi sul politico. XIX-XX secolo* (1986), Il Ponte, Bologna 2007, pp. 255-305 (testi con i quali lo stesso Agamben, per altro, si è variamente confrontato).

volume *Il Regno e la Gloria* Agamben ha dunque il grande merito di delucidare come si sia articolata la relazione tra il fondamento inoperoso del potere sovrano e l'esercizio del governo, che inoperoso non è mai, a partire dalla riflessione teologica sulla relazione tra l'agire del dio cristiano all'interno di sé, nell'ambito cioè della vita intratrinitaria, e il suo agire al di fuori di sé, cioè nelle sue relazioni con il mondo creaturale.

L'economia della salvezza, che è cifra dell'interesse divino per la sorte delle creature, viene declinata dai teologi attraverso una concettualità che anticipa il modo in cui i moderni definiranno l'azione sovrana. Il punto cruciale, in questa storia di filiazioni paradigmatiche, è dato dal fatto che il dio uno e trino dei cristiani, pur mantenendo una profonda separazione dalla sua stessa operosità economica, ha in qualche modo bisogno del corredo liturgico che accompagna quest'ultima. Tra la trinità immanente e la trinità economica c'è una dialettica che non permette di mantenere l'una separata dall'altra, al punto da far sospettare che il dio cristiano abbia bisogno di veder coronata da successo la sua azione salvifica, che culmina nella lode delle sue creature, dagli umani alle schiere angeliche, per sostenere e nutrire la sua gloria. Nella sua analisi di questo nesso, Agamben passa dal linguaggio della politica imperiale antica a quello della teologia, mostrando come tra le due vi siano soglie di indistinzione ben precise, in particolar modo rispetto alla centralità della liturgia quale manifestazione della gloria del potere. Lo scopo ultimo di tale analisi è mostrare come la gloria, sia divina che sovrana, sia un luogo vuoto, la cui vacuità è tenuta nascosta precisamente dalla liturgia: «la gloria, tanto in teologia che in politica, è precisamente ciò che prende il posto di quel vuoto impensabile che è l'inoperosità del potere; e, tuttavia, proprio questa indicibile vacuità è ciò che nutre e alimenta il potere (o, meglio, ciò che la macchina del potere trasforma in nutrimento). Ciò significa che il centro del dispositivo governamentale, la soglia in cui il Regno e Governo incessantemente comunicano e incessantemente si distinguono, è, in realtà, vuoto»³¹.

Agamben in tal modo evidenzia quanto sia miope non cogliere l'incidenza dei dispositivi liturgici sul modo in cui si articola il vivere associato entro la cornice delle democrazie contemporanee: la società dello spettacolo di cui parla Debord, in cui la capacità individuale di agire politicamente risulta azzerata, non costituisce un fenomeno nuovo, ma altro non è che la forma attuale assunta da un potere sovrano che esibisce se stesso – o, meglio, il proprio vuoto – attraverso la messa in scena di rituali collettivi che saziano unicamente il bisogno di riunirsi per acclamare, in quell'agorà che sono i nuovi media, la gloria del potere stesso.

4. Dalla secolarizzazione alla complessità sistemica

³¹ G. Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo* (Homo sacer, II, 2), Neri Pozza, Vicenza 2007, p. 265.

Il senso dell'operazione compiuta da Agamben consiste in uno smascheramento: svelare il funzionamento della liturgia del potere significa additarne l'infondatezza, in quanto, se è vero che non vi è nulla dietro l'apparato spettacolare che sorregge ciò che i teorici della politica chiamano consenso, allora risulta più facile immaginare un agire politico che si possa finalmente sottrarre alla fascinazione esercitata da una forma di coesione del collettivo che si presenta come capace di assorbire in sé tutte le differenze rendendole però nulle, perché le rende tutte allo stesso modo partecipi di uno spettacolo fine a se stesso. Tale operazione di smascheramento si presenta come una conseguenza di quanto suggerisce Benjamin nella prima delle sue *Tesi*, nella quale afferma che il materialismo storico, per vincere la propria battaglia politica, dovrebbe prendere al suo servizio la teologia³². Il paradigma teologico, in altre parole, che è stato elaborato dai teologi cristiani per definire il paradosso di un dio che partecipa alle vicende del mondo da lui creato (questo il senso antidocetista dell'Incarnazione) mentre resta radicalmente separato da esso, serve a illuminare l'oscurità di un potere sovrano che, dalla modernità in poi, macina la vita dei soggetti occultandosi dietro l'efficienza di un apparato governamentale fatto di ministri fedeli e servizievoli³³ – al pari dei messaggeri e funzionari, o dei segretari di Klammer, che popolano la trama del *Castello* kafkiano, ultimi avatar degli angeli postulati dai teologi.

Ma qui si pone una domanda cruciale: perché la teologia? Ovvero: perché non altre discipline? Se si decide di istituire un legame paradigmatico tra il sapere del teologo e quello di chi amministra lo stato – a partire dai teorici di quella *Polizeiwissenschaft* opportunamente posta da Foucault all'origine del sapere governamentale moderno³⁴ – si rendono così visibili analogie importanti, ma si rischia nel contempo di perdere di vista molto altro. In primo luogo, si perde di vista un dato antropologico che, invece, emerge con chiarezza nelle analisi blumenberghiane del passaggio epocale dall'età cristiana a quella moderna. Tale dato riguarda la non neutralità antropologica – ovvero esistenziale e psicologica – dei modi di aderire a un dato sistema di credenze. Non si dà mai la propria adesione a un complesso di narrazioni e di credenze, o a una teoria, solo perché si è attratti dalla bellezza di un discorso, dalla sua coerenza interna, o solo perché quel discorso, che riteniamo vero, appaga il nostro bisogno di sapere come stanno le cose in un determinato ambito del reale. Le domande che facciamo sul mondo e che devono trovare una qualche risposta in una teoria, o in un complesso mitico, o in un insieme di narrazioni, sono domande esistenzialmente rilevanti, rispetto alle quali vengono messi in gioco sia i nostri apparati cognitivi, sia la dimensione degli affetti³⁵. Di

³² Cfr. W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997, p. 21.

³³ G. Agamben, *Il Regno e la Gloria*, cit., p. 303.

³⁴ Cfr. M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, a cura di M. Senellart, Feltrinelli, Milano 2005.

³⁵ Dalle neuroscienze siamo ampiamente stati edotti sul fatto che non ha ormai molto senso porre una separazione netta tra sfera cognitiva e sfera emotiva quando si vuole studiare l'azione umana –

conseguenza, le strutture di senso che si impongono in una data epoca – o nella vita di ciascuno di noi – per incorniciare insiem di pratiche, comprese quelle che in senso lato possiamo definire politiche, saranno sempre connesse a quell'insieme di vissuti e di emozioni che in esse trovano la traduzione discorsiva più appropriata. Il modo cristiano di intendere il potere sovrano – sia quello divino, sia quello umano, che del primo è riflesso e conseguenza – non potrà dunque mai essere equiparabile a quel modo di intendere la fondazione della sovranità del potere politico che i moderni hanno sviluppato da Machiavelli in avanti, passando per i teorici della ragion di stato prima e gli Illuministi poi. Lo stesso dicasi per l'esperienza di un tempo kairotico, capace di farci percepire una sospensione del *continuum* temporale ordinario: questa, in seno alla modernità, è solidale con quelle concezioni della soggettività che, almeno dalla fine del XVIII secolo in avanti, si sono diffuse entro cornici narrative che raccontano di un sé multiplo, fratturato, esposto alla non coincidenza con se stesso, impossibilitato a raggiungere la piena autotrasparenza, e non è pertanto equiparabile all'esperienza del tempo messianico descritta da Paolo nelle sue lettere. Il modello di indagine avanzato da Agamben, che utilizza la nozione di paradigma per far risaltare analogie tra fenomeni storici distanti temporalmente, cancella invece del tutto il fatto che l'adesione a un universo discorsivo che presuppone la fede in Gesù – articolata, in epoche successive a quella in cui operava Paolo di Tarso, grazie al mitologema della trinità – è diversa dall'adesione a un universo discorsivo atto a dare senso all'esperienza umana che invece presuppone la mancanza di qualsivoglia fondazione dell'ordine cosmico da parte di un dio creatore e salvatore. Anche quando il discorso cristiano si evolve e si fa più complesso, fino a raggiungere le vette speculative della scolastica medievale, esso non perde il proprio rapporto con quella fede in Gesù quale Messia – pena il proprio suicidio sia nella sfera della speculazione teorica, sia in quella della banale esperienza vissuta ogni giorno dai credenti. È questa fede, infatti, ciò che sta alla base delle speculazioni trinitarie, delle opzioni in ambito politico che da esse derivano e, infine, dell'esperienza religiosa di ciascun membro delle chiese cristiane nel suo quotidiano confrontarsi con il bisogno di pregare e lodare il dio uno e trino³⁶. Il venir meno della necessità di far dipendere l'ordine mondano da un ordine trascendente e la conseguente affermazione di uno spazio politico che può essere concepito nella sua piena autonomia – un venir meno, questo, che si è verificato

cfr. J. Panksepp, L. Biven, *Archeologia della mente. Origini neuroevolutive delle emozioni umane* (2012), Cortina, Milano 2014 e A. Damasio, *Il sé viene alla mente* (2010), Adelphi, Milano 2012. Pure in ambito strettamente filosofico si è potuto mostrare come una teoria del soggetto può essere completa solo se tiene in debito conto la sfera emotiva nella costruzione del sé – imprescindibile, su ciò, M. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni* (2001), Il Mulino, Bologna 2004. Che il raccontar storie in generale sia radicato nella storia evolutiva dell'umanità – una storia che in qualche modo si è “sedimentata” nei nostri apparati cognitivi – viene infine mostrato bene da M. Cometa, *Perché le storie ci aiutano a vivere. La letteratura necessaria*, Cortina, Milano 2017.

³⁶ Sulla specificità della fede cristiana, che rende il cristianesimo diverso dalle altre due religioni del Libro, cfr. D. Sabbatucci, *La prospettiva storico-religiosa. Fede, religione e cultura*, Il Saggiatore, Milano 1990.

prima nella sfera della cultura delle élite per poi diffondersi nella coscienza collettiva dei moderni³⁷ – ha portato all’instaurazione di forme inedite di gestione del potere; queste possono sì assomigliare a quelle descrivibili facendo riferimento al paradigma teologico, ma rimandano a un’esperienza del mondo dotata di una sua specificità antropologica che sarebbe assurdo voler negare o minimizzare. Ne risulta che la proposta di sussumere sotto un paradigma comune la concezione del potere cristiana, articolatasi a partire dalla definizione del dogma trinitario, e quella moderna mette capo a nulla più che a una analogia. Come ci ricorda Thomas Bernhard, le «analogie sono mortali»³⁸, in quanto rischiano sempre di dissolversi, sospendendo se stesse mentre portano a una sospensione – sia pure produttiva di un *insight* inedito – del processo esplicativo che si pretende esse possano meglio illuminare.

Suggerirei pertanto di leggere sia i processi di spettacolarizzazione delle forme della sovranità che l’affermarsi progressivo, in seno alla modernità, di forme di governo di tipo biopolitico, basate sulla gestione efficiente e manageriale delle vite, non come il risultato di un processo di secolarizzazione, ma come una conseguenza dell’aumento di complessità sistemica che è consustanziale al moderno stesso³⁹. Governare secondo procedure⁴⁰, o grazie alla presunta neutralità dei numeri e dei dati statistici⁴¹, non rimanda alla necessità di nascondere il fondamento abissale del potere attraverso la proliferazione di messaggeri kafkiani volti a coprire con la meticolosità del loro gesto l’indicibilità di tale infondatezza, ma rimanda alla necessità di far sparire dall’agorà le complicatezze derivanti da discussioni interminabili su valori controversi come la giustizia, l’eguaglianza, la libertà, insomma sul fondamento di ciò che rende la vita decente entro un collettivo. Se il governo delle vite oggi si basa sulle prestazioni di apparati burocratico-manageriali produttori di norme locali, volte a impedire che il dominio della legge si presti a dirimere i conflitti, ciò accade perché così è possibile ridurre una crescente complessità sistemica, che altrimenti sarebbe ingestibile. Parimenti, suggerirei di tener presente come la connessione tra liturgia ed esercizio del potere sia da sempre una cifra ineliminabile di ciò che caratterizza l’estrinsecarsi di ogni pratica governamentale. Nell’età contemporanea, in cui forme di organizzazione pubbliche e forme di organizzazione private finiscono sempre più per confondersi, dal momento che in entrambe i casi ciò che conta è la gestione efficiente delle vite, alla

³⁷ La diffusione al di fuori di una ristretta élite di una concezione del politico – e, più in generale, dell’esistenza umana – fondata non più teologicamente è stata lenta e accidentata. Su ciò, si veda l’analisi, ancora esemplare, compiuta A. Faivre, *Il problema dell’incredulità nel secolo XVI. La religione di Rabelais* (1968), Einaudi, Torino 1978.

³⁸ T. Bernhard, *Perturbamento* (1967), Adelphi, Milano 1981, p. 123.

³⁹ Sulla modernità interpretata quale sistema complesso, resta fondamentale N. Luhmann, *Osservazioni sul moderno* (1992), Armando, Roma 1995.

⁴⁰ Cfr. N. Luhmann, *Procedimenti giuridici e legittimazione sociale* (1975) Giuffrè, Milano 1995.

⁴¹ Cfr. P. Miller, N. Rose, *Governing the Present. Administering Economic, Social and Personal Life*, Polity, Cambridge – Malden (MA) 2008.

liturgia dell'organizzazione⁴² – ovvero alla messa in scena che avviene al suo interno di quella razionalità economica che si è candidata a governare il mondo – viene affidata la produzione simbolica di ciò che deve formare identità individuali e collettive. Il punto da tener qui presente è che un conto è essere governati da un insieme di procedure la cui legittimazione ha luogo grazie a un richiamo al sapere dei teologi, un altro è essere governati in virtù di procedure che trovano invece nel sapere dell'economista la loro fondazione ultima⁴³.

Ciò che Agamben trascura, in definitiva, è che vi è una necessità antropologica delle organizzazioni. Se si tiene presente quest'ultima, non occorre far riferimento a un elemento trascendente, occulto, per spiegare l'autogenerarsi del potere sovrano. Gli umani non vivono in una non meglio definibile "società", che starebbe sullo sfondo di ogni forma di vita associata. Vivono invece entro varie forme di organizzazione, la più compiuta e complessa delle quali è senz'altro lo stato sovrano. Qui è opportuno, per cogliere il punto, far riferimento all'intuizione foucaultiana secondo cui non esiste lo "stato in sé", ma esiste una rete di pratiche messe in atto da diverse agenzie governamentali, pubbliche e private, che in vario modo fanno riferimento alle leggi dello stato per delimitare la propria sfera di azione, riservandosi però di agire localmente in base a norme, al fine di gestire le vite di cittadini e stranieri⁴⁴. La rete di istituzioni che, per semplificare, viene chiamata "stato" non è altro che una rete di organizzazioni⁴⁵, ciascuna delle quali ha la funzione di prendersi cura di questo o di quell'aspetto della vita degli individui e dei gruppi. Ora, se le cose stanno in questi termini, quello che, con Derrida, potremmo chiamare il "fondamento mistico dell'autorità" non dipende dal fatto che nella concezione della sovranità che la modernità eredita dal passato cristiano si riverberano le tenebre numinose di quella *communicatio idiomatum* che, pur governando le relazioni intratrinitarie⁴⁶, non può non farsi presente nella vita degli

⁴² La teoria delle organizzazioni ha precocemente richiamato l'attenzione sugli aspetti rituali della prassi di governo che ha come scopo la plasmazione delle soggettività coinvolte nel processo organizzativo. Si vedano almeno J. March, *Decisioni e organizzazioni* (1988), a cura di S. Gherardi, Il Mulino, Bologna 1993, pp. 393-417; M. Rosen, *Breakfast at Spiro's: Dramaturgy and dominance*, in "Journal of Management" 11, 1985, pp. 31-48; G. Kunda, *L'ingegneria della cultura. Controllo, appartenenza e impegno in un'impresa ad alta tecnologia* (1992), Comunità, Torino 2000.

⁴³ Su ciò che ha reso possibile la diffusione del modello dell'impresa quale fondamento dell'essere sociale nella contemporaneità, si veda G. Becchio, G. Leghissa, *The Origins of Neoliberalism. Insights from economics and philosophy*, Routledge, London – New York 2017.

⁴⁴ Cfr. M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, cit., in part. pp. 69-90.

⁴⁵ Quanto proprio la teoria delle organizzazioni ci aiuti a spiegare le dinamiche del politico, dalla formazione delle leggi alla gestione degli apparati di governo, lo si mostra bene in J.G. March, J.P. Olsen, *Riscoprire le istituzioni. Le basi organizzative della politica* (1989), Il Mulino, Bologna 1992.

⁴⁶ Una buona ricostruzione dei dibattiti (dal primo cristianesimo fino a Boezio) del rapporto tra le tre persone della trinità si trova in A. Milano, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Dehoniane, Napoli 1984.

uomini⁴⁷, ma dipende dal fatto che ogni organizzazione, in quanto sistema complesso, non può dar conto di se stessa nel mentre agisce e riflette sulla propria azione. Qualunque sia lo scopo manifesto perseguito da un'organizzazione – fare profitti, nel caso di un'azienda, garantire l'ordine pubblico, nel caso della polizia, istruire i cittadini e trasmettere il sapere, nel caso di scuole e università, e così via – ogni organizzazione in realtà ha per scopo primario quello di sopravvivere. Tale capacità di sopravvivenza si estrinseca nella capacità che ha l'organizzazione di istituire dispositivi di monitoraggio del proprio modo di reagire alle irritazioni ambientali. Per far ciò, vengono mobilitate varie risorse: *in primis* il tempo (che è la risorsa più scarsa di cui si disponga) inteso come capacità di fare previsioni circa le possibili conseguenze dei corsi di azione intrapresi e di collezionare dati relativi ai propri comportamenti pregressi. Il risultato è che, comunicando con se stessa, l'organizzazione costruirà agende, configurerà strategie, isolerà temi di maggiore o minore rilevanza, modificherà o stabilizzerà il proprio organigramma (ovvero: metterà qualcuno a svolgere la funzione del dirigente, per periodi che variano da organizzazione a organizzazione), in definitiva prenderà decisioni, e le comunicherà, in modo tale che la comunicazione di decisioni produca quelle modificazioni che porteranno poi a prendere altre decisioni, e così via. Con ciò verrà raggiunta una maggiore o minore riduzione dell'incertezza, che è il vero nemico di ogni organizzazione⁴⁸ – e ciò vale anche per la mente dei singoli individui, che funziona, al pari delle organizzazioni qui in questione, come un sistema complesso⁴⁹. Ora, tale riduzione dell'incertezza è sempre precaria, permette di raggiungere equilibri solo metastabili, non porta a un punto giunti al quale si possa dire di aver raggiunto il controllo delle variabili in gioco. Ciò è dovuto al fatto che le organizzazioni, in quanto sistemi complessi, non possono guardarsi dal di fuori, non possono cioè compiere alcun atto di auto-osservazione. Ogni sistema pone una serie di distinzioni in virtù delle quali opera e, nel contempo, pone in essere se stesso – quello giuridico, per esempio, distingue tra il lecito e l'illecito, lasciando da parte considerazioni di altro tipo, concernenti l'etica o l'estetica. Nel far ciò, però, lascia in ombra il punto a partire dal quale tali distinzioni vengono operate, nel senso che rende invisibile l'unità della differenza tra ciò che viene osservato – e, così, distinto e identificato – e tutto il resto. Alle spalle di ogni sistema che osserva c'è insomma una macchia cieca, data dal fatto che l'osservatore non può osservarsi mentre opera – con le parole di Luhmann, «per l'osservatore, il sistema del quale fa parte è l'ambiente interno di questo sistema»⁵⁰. Ora, è tale macchia cieca il vero motore della decisione, in ogni

⁴⁷ Lo stesso Derrida, va detto, nell'indagare le forme moderne della sovranità, non si è sottratto al fascino dei modelli teologici per spiegarne la genesi, ripetendo così un modello del tutto conforme al teorema della secolarizzazione – cfr. J. Derrida, *Incondizionalità o sovranità* (2002), a cura di S. Regazzoni, Mimesis, Milano 2008 (in part. p. 43).

⁴⁸ Cfr. N. Luhmann, *Organizzazione e decisione* (2000), Bruno Mondadori, Milano 2005.

⁴⁹ Cfr. Id., *Introduzione alla teoria dei sistemi* (2011), a cura di D. Baecker, ed. ital. a cura di S. Magnolo, Pensa Multimedia, Lecce 2018.

⁵⁰ Ivi, p. 152.

sistema complesso, compreso lo stato sovrano. Non poter dar conto delle mosse che si compiono comporta che ciascun sistema sia osservatore degli altri sistemi che incontra nell'ambiente e venga, al tempo stesso, osservato da questi. Ciò costringe chi osservi il potere sovrano – per rimanere al caso che qui ci interessa – a vedere solo ciò che esso manifesta al di fuori di sé, nella sua concreta azione di governo: non vi è quindi nulla da “vedere” al di fuori di quell'economia della violenza sovrana che si estrinseca in un insieme di pratiche di governo. Ma parimenti – e di converso – il potere sovrano può osservare se stesso soltanto osservando il modo in cui i sistemi che lo osservano reagiscono alla sua azione. Per conferire maggiore concretezza alla tesi qui articolata, ricordo alcune delle organizzazioni che subiscono l'azione del potere sovrano e reagiscono, in vario modo ad essa: gli stati presenti nell'arena geopolitica, le ONG, le grandi imprese transnazionali, le imprese nazionali, i cittadini, i partiti, le comunità religiose, le associazioni di categoria, i sindacati, i migranti che chiedono asilo, e così via. Ciò che ogni ente sovrano fa per comunicare le proprie decisioni, per manifestare la sua potenza di agire, per affermare il suo potere, per controllare coloro che gli sono sottoposti, manifesta dunque non solo e non tanto la violenza di cui esso è supposto essere l'amministratore, ma ne attesta soprattutto la pura e semplice esistenza: al di fuori dell'azione di governo, e dei rituali che ne amplificano la visibilità, esso non avrebbe alcun modo né di percepire la propria esistenza, né di render conto di essa.

5. Il governo dell'eccezione

Queste considerazioni ci consentono anche di comprendere in modo meno enfatico quella nozione di stato di eccezione che è sempre stata al centro di buona parte delle considerazioni di Agamben sul politico. Ampliando a dismisura le conseguenze dell'inaugurale affermazione schmittiana, secondo cui «sovrano è chi decide sullo stato di eccezione»⁵¹, Agamben si ripromette di svelare il meccanismo in base al quale funziona ogni ordinamento statale. Lo stato di eccezione, in questo senso, «non è né esterno né interno all'ordinamento giuridico e il problema della sua definizione concerne appunto una soglia, o una zona di indifferenza, in cui dentro e fuori non si escludono, ma s'indeterminano»⁵². All'esterno dell'ordinamento vi sarebbe un'anomia che rimanda alla vita, a ciò che un ente sovrano tenta di catturare a tutti i costi, al fine di inglobarla al proprio interno. Tale spinta verso l'anomia, verso l'esterno, deve venir però incorporata dentro l'ordinamento giuridico, e ciò avviene appunto attraverso quella sorta di *monstrum* giuridico, dal carattere finzionale, che è lo stato di eccezione. Quel che urge, in queste analisi, è la denuncia della violenza che il potere sovrano esercita sulla nuda vita, intesa come mera esistenza biologica. Essa, se adottiamo la prospettiva fatta valere da Foucault nelle

⁵¹ C. Schmitt, *Le categorie del «politico»*, cit., p. 33.

⁵² G. Agamben, *Stato di eccezione. Homo sacer II, 1*, Boringhieri, Torino 2003, p. 33 sg.

sue analisi della governamentalità bopolitica, diventa ciò di cui si prendono cura le istituzioni solo a partire dal momento in cui si erodono i confini che separano lo spazio in cui si agisce per cercare il proprio benessere, o la propria felicità, dallo spazio in cui si agisce per soddisfare i propri bisogni⁵³. Agamben estende invece il discorso foucaultiano sulla biopolitica mirando a ritrovare alle radici del politico, sin dagli albori del suo darsi in occidente, la volontà di catturare la vita e di fare di essa quell'esteriorità eminentemente impolitica rispetto alla quale il potere sovrano costituisce se stesso. Da qui l'interesse vuoi per la pratica, diffusa a Roma, del bando, che rendeva un cittadino *sacer*, cioè uccidibile da chiunque, vuoi per il campo di concentramento, vero e proprio svelamento della natura intrinsecamente biopolitica del potere sovrano nell'età moderna. A proposito del campo, per Agamben si tratta di guardare ad esso «non come a un fatto storico e a un'anomalia appartenente al passato (...) ma, in qualche modo, come alla matrice nascosta, al *nomos* dello spazio politico in cui ancora viviamo»⁵⁴. In esso, insomma, l'eccezione sovrana si esprimerebbe in grado sommo, e svelerebbe ciò che, nell'ordinario funzionamento del potere, resta solo implicito e nascosto.

Ma se gli enti sovrani non sono che un'organizzazione tra altre, che trova nel proprio ambiente altre organizzazioni, la dialettica tra stato di eccezione e quella vigenza dell'ordinamento che lo stato di eccezione è chiamato a sospendere fa parte del normale funzionamento della macchina sovrana. Dire questo, si badi, non significa sposare le teorie di coloro che, tra i costituzionalisti, incorporano lo stato di eccezione nel normale ordinamento giuridico, affermando che l'eccezione altro non è che la modificazione dell'ordinamento attuata secondo le regole che esso stesso si è dato per far fronte all'evenienza di situazioni eccezionali⁵⁵. Significa invece

⁵³ Cfr. M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, a cura di M. Senellart, Feltrinelli, Milano 2005, in cui l'acuirsi delle pratiche di governo biopolitiche, miranti a trasformare in risorsa la vita stessa degli individui, viene fatto coincidere con passaggio dal liberalismo classico al neoliberalismo.

⁵⁴ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, p. 185. Rispetto a questo testo, che occupa una posizione centrale nell'ambito della produzione teorica agambeniana, sarebbero necessarie molte puntualizzazioni, che in questa sede non è possibile fare. Accenno solo a due aspetti, che mi paiono degni di nota. Primo, la nuda vita non si dà mai, da nessuna parte, in quanto ogni ente vivente è sempre catturato entro una rete di saperi e di pratiche che lo significano e, di conseguenza, lo rendono amabile, desiderabile, uccidibile, incarcerabile, curabile, eccetera. Secondo, il discorso sul campo, elevando quest'ultimo al livello di un paradigma, cancella la specificità delle singole forme istituzionali e organizzative assunte dai vari tipi di campo. Per esempio, nell'universo concentrazionario nazionalsocialista vi era una grande differenza tra campi di concentramento e campi di sterminio – come si mostra in Y. Arad, *Belzec, Sobibor, Treblinka: The Operation Reinhard Death Camps*, Indiana University Press, Bloomington 1987.

⁵⁵ Cfr. M. Balestrieri, *La legge e l'arcaico. Genealogia comparata dell'ordine moderno*, Mimesis, Sesto San Giovanni (MI) 2017, pp. 240-252. Rimando a questo lavoro – un'opera monumentale e per certi versi definitiva, almeno in lingua italiana – per una ricostruzione genealogica dei fondamenti extragiuridici del diritto, ovvero di quella potenza puramente politica che sembra indecidibile in termini strettamente giuridici – aspetti, questi, a cui costantemente si riferisce Agamben nei suoi testi.

prendere atto che ogni ente sovrano, nel corso della sua esistenza, non fa altro che gestire, sia con i mezzi che ha a disposizione, sia con mezzi che inventerà all'occorrenza se le circostanze lo richiedono, la differenza tra il *de facto* e il *de iure*. Esistere, per un ente sovrano, non significa decidere sull'eccezione, e non significa nemmeno porsi al di là della distinzione tra stato di eccezione e vigenza ordinaria della legge, significa invece gestire la *differenza* tra la norma e l'eccezione, significa installarsi in quella differenza e farla valere come l'orizzonte ultimo entro il quale necessariamente si muove la vita di coloro che da quell'ente sovrano dipendono. La situazione fattuale, che richiede una decisione puramente politica, e quindi extragiuridica, non è mai il fondo oscuro da cui il potere sovrano proviene, dichiarando la propria infondatezza; la situazione politicamente rilevante, che richiede la sospensione della legge, è sempre incistata in una rete di relazioni che coinvolgono sia l'ente sovrano, sia le altre istituzioni e organizzazioni con cui esso si confronta, le quali possono sempre avvalersi della vigenza della legge, o protestare in caso questa venga sospesa, o far valere istanze di altro tipo, per esempio etiche o economiche. Tale decisione sovrana, quindi, che si pone quale cifra eminente del politico, non potrà mai darsi al di fuori della legge, non potrà mai sospendere la legge *in quanto tale*: per essere riconosciuta, per essere cioè accolta quale decisione, dovrà fare appello a ciò che vincola un collettivo, e quindi dovrà per forza assumere, nell'atto del suo darsi, la forma della legge. Insomma: nessun *de facto* precederà mai il *de iure* per fondarlo, il *de facto* potrà solo farsi valere, quale istanza fondante, assoluta, solo *nachträglich*, solo dopo, cioè, che avrà assunto la forma del *de iure*, cancellando così la propria pretesa assolutezza.

Tutto ciò ha una conseguenza ben precisa, che risulta invisibile se si accoglie l'enfasi con cui Agamben sottolinea la potenza fondante del politico, espressa dallo stato di eccezione, rispetto all'ordinamento giuridico. Tale oscillazione tra il *de facto* e il *de iure* ci deve portare a dire che non tutti i modi per gestire questa differenza sono uguali nei loro esiti: l'intreccio tra il *de facto* e il *de iure* che ha luogo entro la cornice di uno stato democratico non è identico a quello che ha luogo entro la cornice di uno stato autoritario o totalitario. Lo stato sovrano agisce sempre, in entrambe i casi, negoziando con le organizzazioni assieme alle quali gestisce le vite il proprio spazio di manovra, e dall'esito di tali negoziazioni dipenderà quale peso si attribuirà di volta in volta all'eccezione o alla norma⁵⁶. In uno stato come quello nazionalsocialista, in cui il potere politico del partito del *Führer* si incista in ogni ganglio della macchina statale, fin quasi ad assorbirla, è chiaro che tutte le azioni intraprese dallo stato tedesco saranno espressione del progetto politico nazionalsocialista – fino a

⁵⁶ Quando Foucault, nel citato corso *Sicurezza territorio popolazione*, parla di “governamentalizzazione dello stato” ha in mente questo: il fatto, cioè, che le istituzioni in concerto con le quali lo stato opera, formando una rete governamentale, hanno una loro autonomia, che di volta in volta conferisce esiti diversi alla dialettica tra *de iure* e *de facto*, tra azione “normale” e azione eccezionale. Su ciò si veda la mirabile ricostruzione delle varie forme di legittimazione della violenza sovrana, compiuta in chiave comparata, che si trova in B. Hibou, *Anatomie politique de la domination*, La Découverte, Paris 2011.

giungere ai campi di concentramento e di sterminio, intesi quali massima istanziazione di quel progetto. Ciò attesta, però, non solo l'efficacia dei mezzi di convincimento adottati dai membri del partito nazionalsocialista, ma anche la decisione dell'ente sovrano di aderire a quel progetto, fino a supportarlo con ogni mezzo possibile. Se volgiamo lo sguardo al nostro presente, constatiamo come un ordinamento come quello neoliberale sia caratterizzato dal fatto che si moltiplichino "spazi di eccezione" all'interno dei quali non vigono le leggi degli stati sovrani, ma norme locali, negoziate dentro e fuori i confini degli stati sovrani nel nome della *governance* globale; queste norme locali sono per lo più volte a gestire in modo efficiente flussi di individui, ai quali la titolarità ad avere diritti non viene conferita una volta per tutte e che di conseguenza devono accettare come normale una condizione di precarietà permanente. Ora, tale situazione non è il frutto dell'indebolimento della sovranità, ma è il frutto di decisioni politiche che hanno come scopo una maggiore aderenza dell'azione governamentale alla complessità che si genera quando i flussi di individui devono essere gestiti assieme a flussi di capitali, merci, informazioni, sistemi di controllo territoriale (includendo anche il controllo delle reti informatiche, ormai indistinguibili dalla geografia dei territori tradizionalmente intesi). Ecco che allora, come osserva opportunamente Aiwa Ong, il campo non può diventare il paradigma del moderno: nel contesto contemporaneo, la sovranità si fa flessibile, si delocalizza potremmo dire, al fine di governare meglio e in modo più efficiente, anche a costo di produrre spazi in cui la sovranità si auto-sospende. Questa sospensione fa posto a forme di governo eccezionali, ed è proprio grazie ad esse che si estende – con un paradosso solo apparente – il campo d'azione dello stato sovrano stesso. Di fatto, tale sovranità "graduata" o "variegata"⁵⁷ ha sempre il fine di governare meglio, cioè in modo più efficiente – il che significa: ottimizzando le risorse disponibili, *in primis* quella risorsa che è la vita degli individui. Ora, sebbene tale aumento di efficienza vada spesso di pari passo con gravi forme di ingiustizia, ciò non significa che l'eccezionalità assuma la forma del campo, inteso quale sintesi forma paradigmatica dello stato di eccezione. Riferendosi in modo esplicito alle riflessioni di Agamben, Ong osserva come sia «politically and ethnographically incorrect and even dangerous to present the concentration camp as the norm of modern sovereignty»⁵⁸. E questo non solo perché il campo – Auschwitz o Treblinka – non può essere paragonato a nessun'altra istituzione concentrazionaria della storia umana⁵⁹, nemmeno se si utilizza, come fa Agamben, la nozione di paradigma per rendere possibile un'adeguata comparazione, ma perché le modalità dell'esclusione dal diritto assunte nell'età neoliberale si estrinsecano

⁵⁷ A. Ong, *Neoliberalism as Exception. Mutations in citizenship and power*, Duke University Press, Durham – London 2006, p. 7.

⁵⁸ Ivi, p. 23.

⁵⁹ Sull'unicità della Shoah, affermata però proprio attraverso la comparazione del genocidio ebraico perpetrato dal regime nazionalsocialista tedesco con altre forme di genocidio, si vedano B. Bruneteau, *Il secolo dei genocidi* (2004), Il Mulino, Bologna 2005 e R. Provost, P. Akhawan (Eds.), *Confronting Genocide*, Springer, Dordrecht-Heidelberg-London-New York 2011.

assemblando esigenze securitarie, traiettorie di mercato, disciplinamento di nuove forme di manodopera, creazione di nuovi spazi emergenti, estensione del ruolo della conoscenza degli esperti in vista della gestione dei conflitti, valorizzazione dei network transnazionali, etnicizzazione delle risorse identitarie. In questa inedita commistione di fattori, ciascuno dei quali risponde a una logica endogena, un numero crescente di individui si ritrova certamente a dover gestire spazi di manovra sempre più ristretti, ma tale situazione non viene affatto compresa meglio se si individua nel campo la metafora assoluta – nell’accezione blumenberghiana del termine – per descrivere come le istanze di governo neoliberali contribuiscano a determinare il modo in cui, oggi, la sovranità si nutra della dialettica tra *de facto* e *de iure*.

6. Conclusioni: la fine della teologia politica

In conclusione, dopo aver constatato quanto sia problematico il riferimento alla teologia quale alleata del gesto critico a cui ci invita Benjamin nelle sue *Tesi*, ci si può ben chiedere se non sia opportuno mettere in soffitta una volta per tutte quella nozione di “teologia politica” che l’opera di Agamben ha contribuito in modo massiccio a diffondere quale griglia di lettura dei fenomeni politici della contemporaneità. Come anticipato sopra, non vi è mai la possibilità di separare davvero la sfera religiosa da quella giuridico-politica, in quanto l’esercizio del potere istituzionale, a qualunque livello, richiede che i membri delle comunità politica che riconoscono come legittime le forme dell’esercizio del potere istituzionale si riconoscano anche come membri del collettivo per il quale quel potere è chiamato a svolgere questa o quella funzione – dirimere un conflitto, erogare una legge, stabilire chi è cittadino e chi no, stabilire cosa è proprietà privata e cosa appartiene ai beni comuni, e così via. Non si dà collettivo senza una fondazione mitica, come non si dà un collettivo che possa gestire la propria esistenza in comune senza l’operatività di organizzazioni e istituzioni⁶⁰. Era vero nella Grecia antica⁶¹, a Roma⁶², nel Medioevo

⁶⁰ Per una disamina generale del nesso tra mito e politica, cfr. G. Leghissa, E. Manera, *Introduzione. Mitologie bianche, tra filosofia e scienze umane*, in Id. (a cura di), *Filosofia del mito nel Novecento*, Carocci, Roma 2015, pp. 17-36.

⁶¹ Della vasta letteratura storico-religiosa in materia, cito solo questi testi, ormai classici: A. Brelich, *Paidés e parthenoi*, Edizioni dell’Ateneo, Roma 1969; Id., *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Edizioni dell’Ateneo&Bizzarri, Roma 1978; N. Loraux, *Les enfants d’Athènes. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, La Découverte, Paris 1984.

⁶² Cfr. D. Sabbatucci, *Lo stato come conquista culturale*, Bulzoni, Roma 1975, e Id., *La religione di Roma antica. Dal calendario festivo all’ordine cosmico*, Il Saggiatore, Milano 1988 – testi, questi, che mostrano bene come, in riferimento alla tradizione romana, non solo arcaica, categorie come “giuridico” e “religioso” siano difficilmente utilizzabili se esse vogliono essere riferite a universi totalmente distinti tra loro.

cristiano, agli albori dell'età moderna⁶³; in seno alla modernità, a partire dalla Rivoluzione francese⁶⁴, ciò vale, infine, tanto per i regimi democratici⁶⁵ quanto per quelli totalitari⁶⁶. Se poi ci riferiamo alla letteratura antropologica, infine, si mostra ampiamente che tale connessione tra potere “civile”, “pubblico”, e potere “religioso” è presente ovunque⁶⁷. Ma sarebbe erroneo inferire, da qui, che vi sia un “mana”, inteso come essenza religiosa, o magica, che preesiste al politico e lo fonda⁶⁸. La storia delle religioni e l'antropologia culturale – assieme a quelle scienze bibliche che, da Robertson Smith in avanti, contaminano etnografia e filologia – hanno mostrato ampiamente che all'origine del diritto ci sono solo quegli ordinamenti statuali, o politici, i quali non ricorrono strumentalmente al mito e al rito perché hanno bisogno di ripresentificare la potenza magico-religiosa della legge, ma agiscono *assieme* al mito e al rito per costruire l'identità del collettivo di cui sono responsabili in termini gestionali. In altre parole: se lo scopo delle istituzioni, sia politiche sia religiose, è quello – in termini antropologici – di impedire che insorga una qualche forma di “crisi della presenza”⁶⁹, allora non deve sorprendere che entro il reticolo istituzionale che si prende cura della vita degli umani, dalla svolta neolitica in poi, abbiano luogo sia azioni governamentali che si riferiscono alla forza della legge, sia atti rituali che rendono possibile quelle identificazioni con il potere sovrano descritte da Freud nel 1921 in *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*⁷⁰.

In questa prospettiva, il paradigma teologico-politico risulta fuorviante, in quanto induce a concentrare l'attenzione solo sulle forme dell'intreccio tra mito e politica che hanno avuto luogo entro la tradizione europea occidentale. Ma non solo: evocando la teologia quale origine del discorso religioso sul potere sovrano, si compie un'operazione che sottrae la religione cristiana allo sguardo antropologico, facendo perdere di vista i frutti della comparazione che il filosofo può raccogliere se

⁶³ Qui basti citare il seminale lavoro di Kantorowicz sugli statuti giuridici e religiosi della regalità agli albori dell'età moderna: E.H Kantorowicz, *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale* (1957), Einaudi, Torino 1989.

⁶⁴ Cfr. M. Ozouf, *La festa rivoluzionaria (1789-1799)* (1976), a cura di F. Cataldi Villari, Patron, Bologna 1982.

⁶⁵ Cfr. E. Gentile, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma-Bari 2007.

⁶⁶ Cfr., tra i tanti testi disponibili sull'argomento: E. Gentile, *Il culto del littorio*, Laterza, Roma-Bari 1995; E. Conte, C. Essner, *Culti di sangue, antropologia del nazismo* (1995), Carocci, Roma 2004; C.E. Bärsch, *Die politische Religion des Nationalsozialismus*, Fink, München 1998.

⁶⁷ Dall'amplessima letteratura sul tema desumibile dall'antropologia culturale, cito solo un testo classico quale C. Geertz, *Interpretazione di culture* (1987), Il Mulino, Bologna 1987, *passim*.

⁶⁸ È per spiegare la sopravvivenza di un “arcaico” pre-politico negli ordinamenti giuridici che si ricorre alla presenza di quella “energia” psicologicamente invasiva e coesiva che gli antropologi chiamano *mana* (almeno dopo il saggio di Lehmann del 1922). Un classico esempio dell'utilizzo di tale nozione si trova in H. Wagenwoort, *Roman Dynamism*, Blackwell, Oxford 1947 – mentre in D. Sabbatucci, *Lo stato come conquista culturale*, cit., si trova una puntuale confutazione di una simile impostazione, del tutto fuorviante.

⁶⁹ Cfr. E. De Martino, *Il mondo magico* (1948), Boringhieri, Torino 1986.

⁷⁰ Cfr. S. Freud, *Opere. Vol. 9. L'io e l'Es e altri scritti, 1917-1923*, a cura di C. Musatti, Boringhieri, Torino 1989, pp. 261-330.

si confronta con la storia delle religioni e l'antropologia culturale. Blumenberg, nel suo monumentale lavoro sul mito, ha mostrato quale colpo da maestro sia stata la cancellazione del mito dal discorso cristiano⁷¹. Il cristianesimo ha infatti espunto il mito dal proprio dispositivo religioso da un lato equiparando il mito alla “favola”, dall'altro presentandosi come un discorso che, appunto, non contiene “favole”, poiché si basa sulla testimonianza di individui che avrebbero assistito a un evento realmente accaduto – ovvero la resurrezione di Gesù. La conseguenza di ciò è stata che, mentre si è cominciato tutto sommato abbastanza presto a indagare con gli strumenti della filologia il testo ebraico della Bibbia⁷², si è dovuto aspettare il tardo illuminismo per poter leggere in maniera scientifica i testi divenuti poi parte del canone neotestamentario⁷³. Senza tale passaggio, che permette di comparare il cristianesimo a tutte le altre religioni, diventa impossibile interpretare i concetti grazie ai quali la teologia cristiana rende ragione della propria fede nel dio uno e trino quali costruzioni discorsive che elaborano un mito. Ma se tali concetti non vengono visti quali riletture, riscrizioni, rielaborazioni di un mito, allora diventa difficile assumere un corretto atteggiamento critico verso il passato cristiano sullo sfondo del quale si staglia la svolta moderna. Conferendo al concetto teologico un valore simile a quello dei concetti filosofici e, nel contempo, lasciando che delle tradizioni culturali non europee si occupino storici delle religioni e antropologi, si finisce con l'attribuire un peso all'esperienza religiosa cristiana tale da renderla diversa da tutte le altre. In parole povere: se si assume che i cristiani facciano uso di concetti teologici, mentre al di fuori della tradizione cristiana si farebbe uso di miti, allora si fa molta più fatica a capire il funzionamento di quella macchina mitica che, sempre e ovunque, si interseca con le istituzioni che hanno il compito di stabilire norme o leggi.

La cosiddetta “teologia politica” si presenta allora come un mito fondatore utilizzabile solo al fine di declinare in un certo modo il concetto di sovranità – un mito che però ci rende un servizio in fin dei conti poco utile per spiegare davvero il funzionamento effettivo della sovranità, in quanto impedisce di interrogare fino in fondo la necessità antropologica che sta alla base della creazione di istituzioni, di cui lo stato sovrano non è che un esempio tra altri. Se il compito della filosofia consiste nel portare a termine il mito⁷⁴, almeno là dove è possibile farlo, forse sarebbe il caso di abbandonare la teologia politica al suo destino, che può essere solo quello – per

⁷¹ Cfr. H. Blumenberg, *Elaborazioni del mito*, cit., pp. 130-142.

⁷² Seminale il testo di Richard Simon del 1678, *Histoire critique du Vieux Testament* (ma vedi: Nouvelle édition augmentée d'une apologie générale, de plusieurs remarques critiques et d'une réponse par un théologien protestant, Leers, Rotterdam 1685). Dall'ampia bibliografia sulla storia degli studi si vedano almeno Ch. Hartlich, W. Sachs, *Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft*, Mohr, Tübingen 1952 e P. Lombardi, *La Bibbia contesa. Tra umanesimo e razionalismo*, La Nuova Italia, Firenze 1992.

⁷³ L'inizio di tale ricerca coincide con la pubblicazione, da parte di Lessing, degli scritti di Reimarus – cfr. H.S. Reimarus, *I frammenti dell'Anonimo di Wolfenbüttel pubblicati da G. E. Lessing*, a cura di F. Parente, Bibliopolis, Napoli 1977.

⁷⁴ Cfr. H. Blumenberg, *Elaborazioni del mito*, cit., in part. pp. 331, 339, 357.

altro nobile e rispettabile – di permettere al discorso teologico di permanere quale elemento importante entro il dibattito sulla sovranità.