



philosophica

[279]

philosophica

serie arancio

diretta da Alfonso M. Iacono

comitato scientifico

Stefano Petrucciani, Manlio Iofrida

Gianluca Bocchi, Giuliano Campioni

Simonetta Bassi, Giovanni Paoletti, Alessandro Pagnini

*Tutti i testi della collana
sono sottoposti a peer review*

Religione e politica

Paradigmi, Alleanze, Conflitti

a cura di

Giuditta Bissiato, Dino Galli, Giulia Longoni,
Paolo Murrone, Giuseppe Nastasi



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

*Volume pubblicato con un contributo dell'Università di Pisa
(Premi per le iniziative scientifiche dei dottorandi) e del Dipartimento di Civiltà
e Forme del Sapere (fondi annuali per il Dottorato di Ricerca in Filosofia)*

© Copyright 2022

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884676476-8

ISSN 2420-9198

PREMESSA

Questo volume si propone di offrire una panoramica del complesso rapporto tra filosofia, politica e religione. L'obiettivo consiste nel porre in luce le forme di convergenza e di conflitto tra la sfera politica e quella religiosa nel corso della storia della filosofia al fine di delineare un percorso storico e critico. La vastità delle questioni legate al rapporto tra filosofia, politica e religione interessa molte fasi della storia del pensiero. Sono molti, infatti, gli autori che hanno affrontato in modi diversi la relazione tra i fondamenti teologici di una certa religione, la sfera politica e l'esercizio del potere (senza ridurre tutto ad una mera contrapposizione tra i due ambiti).

I saggi che compongono il volume sono mossi da una duplice esigenza: una di ordine storico-filosofico di cogliere gli snodi paradigmatici del legame tra teologico e politico, l'altra – più strettamente teoretica – di cogliere il nesso che stringe questi due poli (sia esso un rapporto di negazione, di convergenza, di coesistenza o persino identità).

Certamente, non si ha la pretesa di restituire una cartografia completa di tutte le possibili declinazioni del rapporto tanto tra politico e teologico quanto tra sapere filosofico e contenuto religioso. In realtà attraverso questo percorso ci si propone di offrire alcuni strumenti utili a orientarsi in questa vischiosa regione di confine, la cui problematicità emerge forse con maggiore radicalità nell'urgenza del presente di mediare le diverse religioni con le sensibilità più recenti e i problemi politici con le questioni teologiche. D'altra parte, come ha recentemente sottolineato Jürgen Habermas¹, quella della «rinnovata eredità del lascito religioso» è questione che appare ineludibile anche per un pensiero «post-metafisico». Per tali ragioni si è cercato di restituire la pluralità di possibili configurazioni del rapporto tra filosofia, religione e politica, cercando di ampliare lo sguardo su momenti differenti della nostra tradizione filosofica.

¹ Cfr. J. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Band 1: *Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*, Suhrkamp, Berlin 2019, p. 16.

Dalla storia della filosofia è possibile trarre diversi paradigmi del rapporto tra religione e politica. Già Platone aveva considerato esplicitamente il ruolo della religione all'interno della città giusta nei suoi principali dialoghi politici, la *Repubblica* e le *Leggi* (anche se una riflessione più ampia sulla religione si trova già in altri dialoghi, come l'*Eutifrone*). Per chiarire tale questione nella filosofia platonica, il contributo di Giuseppe Nastasi offre una panoramica del X libro delle *Leggi*, dove viene formulata una teologia filosofica che servirà a fondare la religione della città di cui si intende redigere la legislazione. Il risultato teorico di questa riflessione è che nella *polis* delle *Leggi* la sfera religiosa viene completamente assoggettata a quella politica.

Il saggio su Mosè Maimonide (1135-1204) di Chiara Carmen Scordari presenta una situazione storica ben diversa. Il rabbino spagnolo, mentre svolgeva l'attività di medico presso la corte del sultano fatimide d'Egitto, scrisse una lettera indirizzata alla comunità ebraica dello Yemen, che stava subendo la persecuzione da parte dei leader islamici dell'epoca. In questo caso la riflessione teologico-politica riguarda la futura società messianica in cui il popolo ebraico potrà finalmente sentirsi libero di professare la propria fede in uno Stato ebraico.

Accanto ai primi due contributi di carattere più storiografico, Joshua Parens considera le riflessioni di Leo Strauss (1899-1973) sulla filosofia di Al-Farabi e Maimonide, conducendo una riflessione più ampia sul problema teologico-politico in tutta la filosofia medievale islamica e cristiana.

Il saggio di Marco Geuna prende in esame le analisi proposte da Machiavelli nelle pagine dei *Discorsi*. Poiché Machiavelli sviluppa i suoi ragionamenti attraverso un'attenta comparazione, il saggio considera dapprima le sue tesi sulle religioni degli Antichi, per poi passare ad analizzare le sue critiche alla religione dei Moderni, al Cristianesimo. Il fuoco del ragionamento è tutto politico: Machiavelli non è interessato ad indagare le assunzioni dottrinali e teologiche in senso lato delle varie religioni, ma gli effetti sulla società e sulla storia di quelle credenze e di quelle dottrine.

Il contributo di Mauro Farnesi Camellone su Thomas Hobbes mira a porre in luce, da un lato, il ruolo che le dottrine teologiche giocano entro la scienza politica hobbesiana e, dall'altro, il legame che il discorso teologico intrattiene con quello antropologico-politico al fine di produrre la forma di vita tipica dell'individuo moderno.

Steven Nadler si concentra sul tema della separazione tra Chiesa e Stato nel pensiero di due autori che – forse per la prima volta – vengo-

no considerati insieme: Baruch Spinoza e Thomas Jefferson (presidente degli Stati Uniti dal 1801 al 1809). Questo saggio ricostruisce a partire da evidenti prove testuali la ricezione del *Tractatus Theologico-Politicus* nelle riflessioni di Jefferson sul primo emendamento della Costituzione degli Stati Uniti, che dichiara il divieto per il Congresso di riconoscere ufficialmente una religione e di proibire la libera professione mediante l'emanazione di leggi.

Il successivo contributo di Dino Galli indaga il parallelismo istituito da Kant nella *Religione nei limiti della semplice ragione* tra «comunità etica» (o «Chiesa invisibile») e comunità politica, soffermandosi sul problematico statuto della pubblicità propria delle leggi della comunità etica.

I due saggi seguenti sono, invece, dedicati alla figura di Marx. Nel primo Maurizio Ricciardi ricostruisce il confronto marxiano con tematiche legate alla teologia, che caratterizzeranno a più riprese la riflessione del pensatore di Treviri dal suo studio giovanile fino alle opere della maturità come *Il Capitale*. Il saggio attesta, così, la presenza di un “operatore teologico” interno alla costruzione discorsiva e “ideologica” della società capitalistica. Il secondo contributo, a cura di Paolo Murrone, affronta le due differenti critiche alla teologia politica sviluppate da Bruno Bauer e Karl Marx nei primi anni Quaranta dell'Ottocento, con l'obiettivo di individuare due diverse traiettorie critiche: una incentrata sul concetto di *esclusione* e l'altra sulla *bürgerliche Gesellschaft* quale campo di forze in opposizione.

Compiendo un ulteriore passo avanti nella storia del pensiero che approda nel Novecento, il contributo di Giuditta Bissiato mira a riflettere attorno alla teologia politica schmittiana, facendo leva sul suo legame col concetto di sovranità e col suo carattere di apertura verso la trascendenza, che emerge dall'analisi del cristallo di Hobbes.

Muovendosi sempre in un contesto novecentesco, il saggio di Rita Fulco ricostruisce la critica di Simone Weil al teologico-politico e la sua proposta di universalismo religioso attraverso un percorso che coinvolge numerosi scritti dell'autrice. Fulco mette in luce, per un verso, come Weil rifiuti tutte le forme di immanentizzazione della trascendenza che sfocino nella legittimazione di forme teologico-politiche di governo; per un altro, come l'immanenza non possa costituire per Weil l'unica dimensione nella quale la politica debba dispiegarsi. Si tratterà allora di assumere consapevolmente e in certo modo di sopportare l'inevitabile tensione tra il piano dell'immanenza e l'orizzonte aperto della trascendenza.

Il saggio di Mattia Di Pierro su Claude Lefort e Marcel Gauchet pone in luce la perdita di fondamento, di “smarrimento” della trascen-

denza, che a partire dalla Modernità viene a caratterizzare l'indeterminatezza, la tensione interna alla società democratica in cui il luogo del potere si costituisce come uno spazio vuoto.

Questo volume raccoglie alcuni tra i contributi presentati e discussi durante il seminario "Percorsi di Teologia Politica", che si è svolto tra l'Ottobre e il Dicembre 2021 presso l'Università di Pisa. Il ciclo di seminari è stato organizzato da dottorande e dottorandi (ora curatori di questo libro) in Filosofia del XXXVI ciclo (Pisa-Firenze) con il finanziamento dei *Premi per le iniziative scientifiche dei dottorandi* (Università di Pisa). La pubblicazione di questo lavoro è stata possibile anche grazie ai fondi annuali per il Dottorato in Filosofia del Dipartimento di Civiltà e Forme del sapere (Università di Pisa), per i quali ringraziamo la prof.ssa Cristina D'Ancona e il prof. Giovanni Paoletti (il quale ci ha guidati anche nella collocazione editoriale di questo lavoro). Un doveroso ringraziamento va al prof. Alfonso Maurizio Iacono, che ci ha permesso di pubblicare questo volume all'interno della collana *Philosophica* (Edizioni ETS). Ringraziamo le relatrici e i relatori del seminario, in particolare la prof.ssa Cecilia Martini (Università degli Studi di Padova) e la prof.ssa Elettra Stimilli (Università degli Studi di Roma "La Sapienza") per i loro interventi su Al-Farabi (*Ciò che gli abitanti della città virtuosa devono conoscere e come lo possono conoscere. La teologia politica di Abū Naṣr al-Fārābī*) e Taubes (*Jacob Taubes tra messianesimo e teologia politica*), i quali non sono presenti in questo volume perché in pubblicazione o già pubblicati. Un ultimo ringraziamento va a tutti coloro che hanno partecipato attivamente ai singoli incontri.

Pisa, 17 Giugno 2022

I curatori e le curatrici

AUTRICI E AUTORI

Giuseppe Nastasi è Dottorando di ricerca in Filosofia presso le Università di Pisa e Firenze. I suoi interessi di ricerca riguardano principalmente Aristotele e la storia dell'Aristotelismo. Il suo progetto di ricerca in Storia della filosofia antica mira a ricostruire il dibattito tra Peripatetici e Stoici nel I secolo a.C. Di recente sta lavorando all'edizione e alla traduzione commentata del *De memoria et reminiscentia* di Aristotele (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli, prossima pubblicazione).

Chiara Carmen Scordari è Assegnista di ricerca in Storia della filosofia medievale presso l'Università di Pisa per il progetto di eccellenza del Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere "I tempi delle strutture. Resilienze, accelerazioni e percezioni del cambiamento (nello spazio euro-mediterraneo)". I suoi principali ambiti di studio sono il pensiero di Mosè Maimonide, la ricezione delle figure bibliche (specialmente quelle di Giobbe e di Ester), la filosofia ebraica del Novecento (in particolare il pensiero di Joseph Soloveitchik). Un primo risultato delle sue ricerche si trova nella monografia *Maimonide negli Stati Uniti. Alla ricerca di un razionalismo teologico-politico* (Morcelliana, Brescia 2019).

Joshua Parens è Professor of Philosophy and Politics, Dean of the Braniff Graduate School of Liberal Arts e Director of the Institute of Philosophic Studies presso l'Università di Dallas (Texas, USA). I suoi principali lavori sono: *Metaphysics as Rhetoric: Alfarabi's Summary of Plato's Laws* (State University of New York Press, Albany-N.Y. 1995); *An Islamic Philosophy of Virtuous Religions: Introducing Alfarabi* (State University of New York Press, Albany-N.Y. 2006); *Maimonides and Spinoza: Their Conflicting Views of Human Nature* (Chicago University Press, Chicago 2012); *Leo Strauss and the Recovery of Medieval Political Philosophy* (Rochester University Press, Rochester 2016); e infine la curatela, insieme a J.C. Macfarland, di *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook* (2nd ed., Cornell University Press, Ithaca-N.Y. 2011).

Marco Geuna insegna «Storia della filosofia politica» presso il Dipartimento di Filosofia “Pietro Martinetti” dell’Università degli studi di Milano. Si è occupato della tradizione repubblicana moderna, da Machiavelli a Kant, e delle sue riproposizioni contemporanee. Ha studiato, inoltre, pensatori moderni e contemporanei che hanno riflettuto e scritto sui problemi della guerra e della pace. Ha curato l’edizione italiana di opere di Agnes Heller, di Philip Pettit, di Quentin Skinner.

Steven Nadler è Director of the Institute for the Research in the Humanities e William H. Hay II Professor of Philosophy presso l’Università di Wisconsin-Madison. È considerato uno dei massimi esperti di Spinoza e dell’Olanda del XVII secolo. Le sue principali pubblicazioni sono: *Spinoza: A life* (Cambridge University Press, Cambridge 1999); *Rembrandt’s Jews* (Chicago University Press, Chicago 2003); *A Book Forged in Hell: Spinoza’s Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age* (Princeton University Press, Princeton 2011); *The Philosopher, the Priest, and the Painter: A Portrait of Descartes* (Princeton University Press, Princeton 2013); *Heretics! The Wondrous (and Dangerous) Beginnings of Modern Philosophy* (Princeton University Press, Princeton 2017); *Menasseh ben Israel: Rabbi of Amsterdam* (Yale University Press, New Haven 2018); *Think Least of Death: Spinoza as Moral Philosopher* (Princeton University Press, Princeton 2020). Ha curato anche i seguenti volumi: *A Companion to Early Modern Philosophy* (2002); *The Cambridge Companion to Malebranche* (2006); (con T.M. Rudavsky) *The Cambridge History of Jewish Philosophy* (2009); (con T.M. Schmaltz e D. Antoine-Mahut) *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism* (2019).

Mauro Farnesi Camellone è Professore Associato in Filosofia Politica presso l’Università degli Studi di Padova. I suoi interessi di ricerca riguardano: lo statuto epistemico e la storia della filosofia politica, la filosofia delle scienze sociali, gli studi decoloniali, la storia dei concetti politici (*Begriffsgeschichte*), il pensiero politico inglese del XVII e XVIII secolo e, infine, e alla filosofia tedesca del XX secolo. Tra le sue pubblicazioni troviamo: *Giustizia e storia. Saggio su Leo Strauss* (FrancoAngeli, Milano 2007); *La politica e l’immagine. Saggio su Ernst Bloch* (Quodlibet, Macerata 2009); *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes* (Quodlibet, Macerata 2013).

Dino Galli è Dottorando di ricerca in Filosofia presso le Università di Pisa e Firenze. I suoi interessi di ricerca vertono sulle implica-

zioni etico-politiche della dicotomia segretezza/pubblicità, e su alcuni aspetti della filosofia morale e politica di Kant. Su questi argomenti ha recentemente pubblicato: *Rischiamento e segretezza in Kant, tra etica e politica* («Filosofia politica», n.2, 2022, pp. 199-216).

Maurizio Ricciardi è Professore Associato in Storia delle Dottrine Politiche presso l'Università di Bologna. I suoi interessi di ricerca vertono sulla teoria politica dei concetti sociali, sulle trasformazioni del concetto di società e sui nessi storico-concettuali tra le scienze sociali e il pensiero politico moderno e contemporaneo. Tra le sue recenti pubblicazioni ricordiamo: *Rivoluzione* (Il Mulino, Bologna 2001); *Il potere temporaneo. Karl Marx e la politica come critica della società* (Meltemi, Milano 2019), e la curatela, *Global Marx. Storia e critica del movimento sociale nel mercato mondiale* (Meltemi, Milano 2020).

Paolo Murrone è Dottorando di ricerca in Filosofia presso le Università di Pisa e Firenze. I suoi interessi di ricerca vertono sul rapporto tra marxismo ed ecologia e sulla concezione della critica in Marx e nel dibattito post-hegeliano, cui è dedicato il suo saggio: *La gestualità politica della filosofia: sulle origini del concetto di critica nel primo Marx (1837-1841)* («Dianoia. Rivista di filosofia», XXVI (2021), n. 32). Il suo progetto di ricerca è dedicato alla riflessione di Marx sulla "Natura", soffermandosi in particolare sul concetto di "ricambio materiale" (*Stoffwechsel*) e sulle sue implicazioni filosofiche, teoriche e politiche.

Giuditta Bissiato è Dottoranda di ricerca in Filosofia presso le Università di Pisa e Firenze. I suoi interessi di ricerca coinvolgono la filosofia politica moderna e contemporanea, con particolare attenzione verso la teologia politica, la teoria hobbesiana del *commonwealth* e il rapporto tra spazio e politica. Il suo progetto di ricerca si concentra sull'analisi del concetto schmittiano di rappresentanza politica (*Repräsentation*) nel suo legame con lo spazio politico e con il tempo. Ha recentemente pubblicato: *Il duplice sguardo del Leviatano. A partire dai frontespizi del Leviatano e del De Cive di Thomas Hobbes* (in *Congetture politiche. Scritti in onore di Maurizio Merlo*, PUP, Padova 2022).

Rita Fulco è Ricercatrice di tipo B in Filosofia Teoretica presso l'Università degli Studi di Messina. I suoi interessi di ricerca vertono

sul pensiero politico novecentesco, in particolare su Simone Weil ed Emmanuel Lévinas. Tra le sue numerose pubblicazioni si ricorda: *Corrispondere al limite. Simone Weil: il pensiero e la luce* (Edizioni Studium, Roma 2002); *Il tempo della fine. L'apocalittica messianica di Sergio Quinzio* (Diabasis, Reggio Emilia 2007); *Essere insieme in un luogo. Etica, Politica, Diritto nel pensiero di Emmanuel Lévinas* (Mimesis, Milano 2013); *Soggettività e potere. Ontologia della vulnerabilità in Simone Weil* (Quodlibet, Macerata 2020).

Mattia Di Piero è Assegnista di Ricerca in Storia delle Dottrine Politiche presso l'Università degli Studi di Milano. I suoi interessi di ricerca riguardano principalmente la filosofia politica contemporanea, le teorie del conflitto, il post-marxismo francese e italiano e, in particolare, il pensiero di Claude Lefort. Tra le sue pubblicazioni ricordiamo la monografia *L'esperienza del mondo. Claude Lefort e la fenomenologia del politico* (ETS, Pisa 2020); e la curatela di insieme a F. Marchesi ed E. Zaru, dell'*Almanacco di filosofia e politica* (n. 1-2, 2019-2020).

Giulia Longoni è Dottoranda di ricerca in Filosofia presso le Università di Pisa e Firenze. I suoi interessi includono: le filosofie femministe, gli studi post e decoloniali, la giustizia sociale e la lotta di classe. La sua ricerca riguarda i concetti di genere, "razza" e classe per come teorizzati dalla corrente filosofica del femminismo marxista, con particolare attenzione al lavoro di Rosa Luxemburg, al fine di identificare e criticare le connessioni tra femminismo mainstream e sistema capitalistico. Ha recentemente pubblicato: *Femminismo contemporaneo tra neoliberalismo e alternativa del 99%* («Politica & Società» n. 2, 2021); *Femminismi americani a confronto. La Mistica della femminilità tra "seconda ondata" e mainstream contemporaneo* («P.O.I. – Point of Interest» n. 8, 2021).

TEOLOGIA E POLIS.
LA LEGISLAZIONE CONTRO L'EMPIETÀ
NEL X LIBRO DELLE LEGGI DI PLATONE*

Giuseppe Nastasi

*Sembra che ci si debba rivolgere a discorsi
piuttosto inusuali (Plat., Leg. X, 891d6)*

Benché sia stato coniato all'interno della riflessione filosofico-politica tra il XIX e il XX secolo¹, il sintagma *teologia politica* è stato applicato al pensiero politico antico con risultati molto interessanti. Molte questioni proprie della riflessione teologico-politica (come il ruolo della religione nello Stato e il suo rapporto con la filosofia) hanno trovato una risposta nei filosofi antichi, specialmente in Platone e Aristotele.

Tuttavia, se con *teologia politica* si intende il processo di secolarizzazione di concetti teologici nella sfera politica², c'è il rischio sia di proiettare sugli autori antichi concezioni estranee al loro orizzonte storico-culturale sia di individuare nella loro riflessione problemi che essi non avevano l'esigenza di affrontare. Difatti, nella società greca e romana la religione era una componente fondamentale della vita pubblica: i sacerdoti erano concepiti come funzionari statali che svolgevano un ufficio pubblico e venivano eletti o nominati secondo certe procedure approvate dagli organi di governo mediante leggi³.

* Questo contributo deve molto ai suggerimenti e alle osservazioni critiche del prof. Bruno Centrone e della dott.ssa Myrthe L. Bartels, ai quali va la mia più sincera gratitudine.

¹ Cfr. C. Galli - S. Mezzadra, *Oltre la teologia politica: religioni, potere, identità*, in «Filosofia Politica», XXIV (2010), n. 3, pp. 365-371; R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013, pp. 3-17; C. Galli, *Secolarizzazione, teologia politica, agire politico*, in «Jura Gentium», XII (2015), pp. 52-75, pp. 53-54.

² E.-W. Böckenförde, *Politische Theorie und politische Theologie: Bemerkungen zu ihrem gegenseitigen Verhältnis*, in «Revue européenne des sciences sociales», XIX (1981), n. 54-55, pp. 233-243, p. 236.

³ Ad esempio, ad Atene, dopo la riforma di Solone (VI secolo a.C.) l'arconte re veniva eletto annualmente tra i Pentacosimedimni e aveva il compito di sovrintendere l'organizzazione delle festività religiose. A Roma, invece, il pontefice massimo veniva

Allo stesso modo, anche la teologia che sta alla base di una religione di questo tipo è una questione di interesse pubblico. Questa caratteristica è sottolineata dalla definizione di *theologia civilis* (in greco πολιτική) che Agostino cita dalle *Antiquitates* di Varrone (I secolo a.C.):

Consideriamo, dunque, anche la teologia civile. [Varrone] dice: «Il terzo genere riguarda ciò che nelle città i cittadini e soprattutto i sacerdoti devono conoscere e amministrare. Ciò consiste nello stabilire quali siano gli dèi che chiunque deve onorare pubblicamente e ai quali deve rivolgere riti e sacrifici» (Aug., *De Civ. Dei* VI 5, 3 Dombart-Kalb)⁴.

Dalle parole di Varrone si evince che secondo i Romani la teologia doveva fornire il modo di concepire la divinità destinataria del culto e delle pratiche religiose cittadine. Pertanto, la teologia non è qualcosa di estraneo alla sfera politica che la legittima o la sacralizza, bensì indica un qualsiasi discorso o riflessione sulle divinità della religione pubblica. Queste considerazioni si possono fare anche per il ruolo della religione nelle *poleis* greche. Difatti, la distinzione fatta da Varrone dei tre generi di teologia (mitica, naturale, civile) richiama molte concezioni della religiosità greca (Aug., *De civ. Dei* VI 5-8).

Pertanto, è difficile pensare che anche nella filosofia greca si potesse trovare un concetto di teologia diverso da come veniva concepito comunemente nell'Atene del IV secolo a.C. Infatti, nella *Repubblica* (II, 379a5) Platone utilizza il termine θεολογία⁵ per riferirsi in generale al modo di parlare degli dèi e alla concezione mitologica del dio⁶ che sta alla base della produzione poetica, e non ad una riflessione razionale sugli dèi.

È vero, però, che sia nella *Repubblica* (II, 378e4-383a7) sia nelle *Leggi* (X, 884a-910e4) Platone ha condotto un'esposizione sistematica

eletto da un collegio formato da alcune tribù estratte a sorte (*lex Domitia*) e ricopriva la sua carica a vita.

⁴ *Intueamur sane et civilem theologian. Tertium genus est, inquit, quod in urbibus cives, maxime sacerdotes, nosse atque administrare debent. In quo est, quos deos publice sacra ac sacrificia colere et facere quemque par sit.* Le traduzioni dei testi citati in questo contributo sono mie.

⁵ Si tratta dell'unica occorrenza del termine θεολογία nel corpus platonico. Cfr. F. Ferrari, *Theologia*, in M. Vegetti (a cura di), *Platone. La Repubblica*, vol. II: *Libri II e III*, Bibliopolis, Napoli 1998, pp. 403-425.

⁶ Chambry, infatti, traduce l'espressione οἱ τύποι περὶ θεολογίας di *Resp.* II, 379a5 con *modèles qu'il faut suivre pour parler des dieux*. Cfr. E. des Places, *Platon. Oeuvres complètes*, tome XIV: *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon (A-A)*, Les Belles Lettres, Paris 1970, p. 249 (θεολογία, i.e. *discours sur les dieux*).

delle caratteristiche della divinità – ossia una teologia vera e propria – dopo aver criticato la religione tradizionale e i racconti mitici. Se, dunque, si assume questo senso di *teologia* all'interno di un panorama in cui la religione è parte integrante della sfera politica, allora è possibile individuare in Platone il tema della fondazione teologica della religione nel progetto di una città giusta.

Per mostrare meglio in che modo si articoli questo problema nella riflessione platonica (senza rischiare di retroproiettare *in toto* categorie filosofiche contemporanee su un autore del passato), è opportuno condurre un esame dell'argomentazione presente in *Leg. X*⁷, concentrandosi specialmente sul rapporto tra teologia, religione e governo della città. La scelta delle *Leggi* in luogo della *Repubblica* si deve al fatto che in questo dialogo Platone si concentra in maniera più estesa sul ruolo della religione nella città di cui sta progettando la legislazione.

Pertanto, in questa sede si mostrerà che al fondamento delle norme contro l'empietà elaborate per la *polis* progettata nelle *Leggi* sta una riflessione teologica che stabilisce il modo corretto e universale di intendere la divinità⁸. E sulla base di ciò, i governanti dovranno fare in modo che tutti i cittadini praticino esclusivamente il culto religioso ufficiale in conformità alle leggi.

Nella prima parte si considereranno il proemio alle leggi contro l'empietà e gli argomenti contro le tre tesi sostenute dagli empi. Il risultato teorico principale di questa confutazione sarà la definizione degli dèi come anime degli astri e il conseguente rifiuto da parte degli empi delle loro false credenze sulle divinità.

Nella seconda parte verranno prese in esame le leggi vere e proprie che stabiliscono le punizioni da infliggere ai colpevoli di empietà (ἄσέβεια). In questo modo si mostrerà come tali norme siano fondate sulla riflessione teologica condotta nel proemio.

⁷ Per un'analisi complessiva di *Leg. X* cfr. T. Lewis, *Plato contra Atheos. Plato against the Atheists. Or, the Tenth Book of the Dialogue in Laws*, Harper, New York 1870; G.R. Morrow, *Plato's Cretan City*, Princeton University Press, Princeton 1960, pp. 434-496; R.F. Stalley, *An Introduction to Plato's Laws*, Hackett, Indianapolis 1983, pp. 166-178; R. Mayhew, *Plato. Laws 10*, Clarendon Press, Oxford 2008; Id., *The Theology of the Laws*, in C. Bobonich (ed.), *Plato's Laws. A critical guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 197-216; B. Centrone, *La seconda polis. Introduzione alle Leggi di Platone*, Carocci, Roma 2021, pp. 196-236.

⁸ Cfr. L. Strauss, *The Argument and the Action of Plato's Laws*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1975, p. 155.

Osservazioni preliminari

Prima di affrontare il contenuto del X libro, è opportuno fare alcune precisazioni preliminari sul contesto narrativo delle *Leggi* e sui motivi che hanno portato a individuare una “teologia politica” in Platone⁹. Com'è noto, i dodici libri delle *Leggi* costituiscono il dialogo più esteso di tutto il *corpus* platonico e, secondo la maggior parte degli studiosi, anche l'ultimo¹⁰. La discussione avviene fra tre personaggi: il cretese Clinia, lo spartano Megillo¹¹ e l'Ateniense, il quale conduce l'intera argomentazione. Costoro si trovano sull'isola di Creta e stanno camminando verso la grotta di Zeus sul monte Ida, luogo in cui il mito colloca la nascita del dio dalla madre Rea (la quale voleva sottrarlo all'ira di Crono) e il suo successivo allattamento da parte della capra Amaltea. L'oggetto del dialogo tra i personaggi è la costituzione di un corpo di leggi per la nuova colonia (di nome Magnesia) che Clinia deve redigere su incarico della città di Cnosso¹². Il luogo dell'ambientazione è importante perché rimanda al mitico re e legislatore cretese Minosse, il quale si consultava ogni anno con il padre Zeus per stabilire le leggi più giuste per gli abitanti di Creta.

Il X libro è dedicato alla legislazione contro i reati di empietà e si divide essenzialmente in due momenti. Nella prima parte si trova il proemio alle leggi sull'empietà, in cui l'Ateniense espone le tre tesi sostenute dagli empi e le confuta per mezzo di una lunga argomentazione filosofica, dimostrando che la loro concezione della divinità è completamente errata. Per questa ragione, egli elabora una nuova teologia che dovrà essere alla base del culto religioso cittadino. Nella seconda parte, proprio sulla base della riflessione teologica precedente, l'Ateniense espone le leggi che devono punire coloro che rifiutano la religione ufficiale rendendosi colpevoli di empietà.

Già dalla struttura del X libro appena delineata è possibile individuare la presenza di un certo rapporto tra teologia e politica: si parla,

⁹ Cfr. M. Bordt, *Platons Theologie*, Alber Symposion, München 2006.

¹⁰ Cfr. B. Centrone, *op. cit.*, pp. 17-30.

¹¹ I luoghi di origine dei due interlocutori sono rilevanti ai fini della trattazione. Sparta e Creta, infatti, erano famose nell'antichità per le proprie legislazioni doriche redatte da personaggi mitologici: Licurgo per quella spartana, Minosse per quella cretese. Cfr. C. Rowe, *The relationship of the Laws to other dialogues: A proposal*, in C. Bobonich (ed.), *op. cit.*, pp. 29-50, pp. 31-33.

¹² Lo svelamento della missione affidata a Clinia si trova alla fine del III libro (*Leg. III*, 702b4-e2) e segna l'inizio di una nuova argomentazione dell'Ateniense. Cfr. M.L. Bartels, *Plato's Pragmatic Project. A reading of Plato's Laws*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2017, p. 31.

infatti, di una serie di leggi per una comunità politica – ossia per una *polis* – che si fondano su una certa *teologia* (θεολογία).

A questo punto, bisogna stabilire che cosa si intende con “teologia” all’interno delle *Leggi* di Platone. In generale, con “teologia” ci si riferisce ad una qualsiasi riflessione sistematica sul dio e su come bisogna concepirlo. Nel caso specifico del X libro delle *Leggi*, Platone presenta una *teologia filosofica*¹³ che identifica gli dèi con le anime che causano il movimento degli astri. Sulla base di questa concezione, poi, verrà fondata la religione ufficiale della nuova *polis* che, come avremo modo di vedere, sarà preceduta da una critica delle credenze religiose tradizionali della Grecia del IV secolo a.C. Di conseguenza, dimostrare la presenza del problema teologico-politico in Platone equivale a spiegare in che modo alcune leggi di Magnesia dipendano da determinate posizioni teologiche che stanno al fondamento dell’unico culto religioso ammesso nella città. Alcuni interpreti, infatti, hanno individuato nel rapporto fra teologia e politica il tema centrale di tutte le *Leggi* e non solo del X libro. Ad esempio, nel suo commento a *Leg. X*, Robert Mayhew¹⁴ afferma che le *Leggi* riguardano sia la politica sia la teologia («The *Laws* is concerned with both politics and theology»). In effetti, questa posizione sembra essere confermata dall’incipit del dialogo:

ATENIESE. Un dio o qualcuno tra gli uomini, o stranieri, ha assunto presso di voi la causa dell’ordinamento delle leggi?

CLINIA. Un dio, o straniero, un dio, per dire la cosa più giusta; presso di noi Zeus, presso gli Spartani, da dove proviene costui, credo dicano che sia stato Apollo. Non è così?

MEGILLO. Sì (*Leg. I*, 624a1-6)¹⁵.

Con questo inizio Platone sottolinea che le legislazioni più antiche e rispettate del mondo greco vengono fatte risalire a un dio. Pertanto, anche il corpo legislativo della *polis* perfetta deve fondarsi su un legame stretto con le divinità, le quali, com’è stato già anticipato, sono molto diverse dagli dèi olimpici della mitologia. Tale questione verrà affrontata direttamente solo nel X libro, in cui l’Ateniese stabilisce il modo corret-

¹³ Cfr. B. Centrone, *op. cit.*, p. 312.

¹⁴ Cfr. R. Mayhew, *Plato. Laws 10*, cit., p. 1.

¹⁵ ΑΘ. Θεός ἢ τις ἀνθρώπων ὑμῖν, ὃ ξένοι, εἴληφε τὴν αἰτίαν τῆς τῶν νόμων διαθέσεως; ΚΛ. Θεός, ὃ ξένη, θεός, ὡς γε τὸ δικαιοτάτον εἰπεῖν· παρὰ μὲν ἡμῖν Ζεὺς, παρὰ δὲ Λακεδαιμονίους, ὅθεν ὄδε ἐστίν, οἴμαι φάναι τούτους Ἀπόλλωνα. ἢ γάρ; ΜΕ. Ναί. Tutte le traduzioni dei passi platonici sono state eseguite dall’autore di questo contributo sul testo edito in J. Burnet (ed.), *Platonis Opera*, vol. V, Clarendon Press, Oxford 1907.

to di intendere la divinità alla quale dovrà rivolgersi il culto religioso di Magnesia.

A questo proposito, la stessa religione pubblica ricoprirà un ruolo fondamentale nella costituzione e soprattutto nella conservazione della città, contribuendo a mantenere la pace sociale. Pertanto, colui che si oppone all'unica religione ufficiale dovrà essere punito perché può essere causa di conflitti interni che rechino danni gravi alla città.

Un ulteriore elemento interessante della riflessione platonica è l'accostamento dell'empietà (ἄσεβεια) all'ignoranza (ἄμαθία). Infatti, se alla luce della teologia delle *Leggi* la religione si basa sugli dèi intesi come anime degli astri, coloro che non credono alla loro esistenza sono colpevoli non solo di empietà, poiché rifiutano le prescrizioni della religione ufficiale, ma anche di ignoranza, in quanto non riconoscono la vera struttura del cosmo di cui si ha una conoscenza stabile (ἐπιστήμη). Da ciò deriva che le leggi contro gli empi sono necessariamente giuste in quanto obbligano i cittadini a credere in ciò che è realmente vero e conoscibile mediante ragione. Quindi, la religione, le leggi e la conoscenza si trovano ad avere il medesimo oggetto: ciò che veramente è (ὄντως ὄν). Se questo è vero, allora tutta la comunità politica progettata nelle *Leggi* rispecchierà una struttura cosmica ben ordinata in cui le divinità sono le anime degli astri e tutto il cosmo è retto da un'intelligenza divina¹⁶.

1. La confutazione delle tre tesi di empietà

1.1. Definizione e necessità del proemio

Prima di iniziare l'esposizione delle leggi sull'empietà, l'Ateniese ribadisce la necessità di anteporre un "proemio" a tali leggi, così come aveva fatto nel IX libro per le leggi sugli omicidi e altri crimini.

Il proemio è un discorso persuasivo (*Leg. IX*, 885b3: τὸ παραμύθιον) che deve essere anteposto alle leggi affinché i cittadini le accettino volentieri dopo averne riconosciuto la validità¹⁷. Il proemio alle leggi sull'empietà è il più esteso e probabilmente anche il più complesso, cosa che contraddice il principio della brevità espresso nei libri precedenti. Clinia, infatti, esorta ripetutamente l'Ateniese a non curarsi della lunghezza e a formulare un proemio adatto alla complessità della

¹⁶ Cfr. B. Centrone, *op. cit.*, p. 196.

¹⁷ *Ivi*, p. 38.

questione e che possa essere il più persuasivo possibile:

CL. Ma, o straniero, spesso abbiamo detto proprio questo in davvero poco tempo, cioè che nel tempo presente non si deve affatto prediligere il discorso breve piuttosto che la lunghezza – nessuno, infatti, ci rincorre incalzandoci, come si dice – è assurdo e anche facile sembrare quelli che scelgono le cose più brevi rispetto a quelle migliori. Differisce non poco che in un modo o in un altro abbiano una certa persuasività i nostri argomenti, secondo cui gli dèi esistono e sono buoni, onorando la giustizia in modo eminente diversamente dagli uomini; infatti questo potrebbe quasi essere per noi il proemio migliore e più bello per tutte quante le leggi (*Leg. X*, 887b1-c2)¹⁸.

La domanda che sorge spontanea è perché il proemio all'empietà sia tenuto in grande considerazione. Probabilmente Platone era già consapevole della difficoltà e forse dell'inopportunità di imporre per legge di credere all'esistenza degli dèi, dal momento che le norme religiose agiscono direttamente sul pensiero e sulle credenze del singolo cittadino. Difatti, persino l'Ateniense avanza contro se stesso l'accusa di legiferare in maniera impropria stabilendo che gli dèi esistono. Perciò, bisogna innanzitutto essere miti e prudenti nel persuadere l'empio della falsità delle sue credenze, portandolo a odiare se stesso e le sue idee (*Leg. X*, 887a3-8); solo successivamente egli potrà essere obbligato per legge a fare ciò.

Come nel IX libro, l'Ateniense afferma che stabilire le leggi è “turpe” (αἰσχρόν) perché la città perfetta dovrebbe essere orientata per sua natura alla virtù, ma allo stesso tempo è “necessario” perché ci saranno sempre alcuni cittadini che resistono all'educazione che viene loro impartita. Pertanto, il compito del legislatore non si esaurisce nella mera imposizione di norme ai cittadini, bensì prevede anche un convincimento preliminare della bontà di tali norme. Per riprendere un'analogia tanto cara a Platone, il legislatore deve essere come il medico che conosce la cura più adatta per il suo paziente¹⁹.

¹⁸ ΚΛ. Ἄλλ', ὃ ξένε, πολλάκις μὲν ὡς γε ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ τοῦτ' αὐτὸ εἰρήκαμεν, ὡς οὐδὲν ἐν τῷ παρόντι δεῖ προτιμᾶν βραχυλογίαν μᾶλλον ἢ μήκος – οὐδεὶς γὰρ ἡμᾶς, τὸ λεγόμενον, ἐπιγίγων διώκει – γελοῖον δὲ καὶ φαῦλον τὸ πρὸ τῶν βελτίστων τὰ βραχύτερα αἰρουμένους φαίνεσθαι. διαφέρει δ' οὐ σμικρὸν ἄμῳς γέ πως πιθανότητά τινα τοὺς λόγους ἡμῶν ἔχειν, ὡς θεοὶ τ' εἰσὶν καὶ ἀγαθοί, δίκην τιμῶντες διαφερόντως ἀνθρώπων· σχεδὸν γὰρ τοῦτο ἡμῖν ὑπὲρ πάντων τῶν νόμων κάλλιστόν τε καὶ ἄριστον προοίμιον ἂν εἴη.

¹⁹ Cfr. M. Vegetti, *La città malata e i suoi medici*, in Id., *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino 2003, pp. 86-103.

1.2. Definizione delle tre tesi di empietà

Il proemio consiste nella confutazione di tre tesi che sono causa di empietà per coloro che le sostengono²⁰. Le tre tesi in questione vengono enunciate sotto forma di un avvertimento iniziale (πρόρησις):

Non tu solo e nemmeno i tuoi amici avete avuto per primi e principalmente questa opinione sugli dèi, ma diventano sempre di più o di meno quelli che hanno questa malattia. Pertanto, essendomi imbattuto in molti di loro, potrei dirti questo, che nessuno, il quale non abbia mai adottato fin da giovane questa opinione riguardo agli dèi, cioè che non esistono, ha continuato nella vecchiaia a persistere in questa concezione²¹. Tuttavia altre due convinzioni (πάθη) sugli dèi sono rimaste, non a molti, quindi sono rimaste ad alcuni, una per cui gli dèi esistono, ma non si curano delle cose umane, e oltre a questa, un'altra secondo cui si curano [delle cose umane], ma sono facilmente placabili da sacrifici e preghiere²² (*Leg. X*, 888b6-c7).

Le tre tesi possono essere schematizzate nel modo seguente:

(ts.1) Credere che gli dèi non esistono (ateismo).

(ts.2) Credere che gli dèi esistono ma che non si curano degli uomini e, più in generale, delle realtà inferiori.

(ts.3) Credere che gli dèi esistono e si occupano delle questioni umane, ma sono facili da placare con sacrifici e preghiere.

Ad un primo sguardo emerge chiaramente che le tre tesi sono incompatibili l'una con l'altra²³: la ts.1 è incompatibile con ts.2 e ts.3 perché afferma che gli dèi non esistono; la ts.3 è incompatibile con la ts.2 perché ammette che gli dèi si curano delle faccende umane qualora vengano loro offerti sacrifici e preghiere. Pertanto, ognuna di queste tesi causa un diverso reato di empietà. Dal punto di vista argomentativo, invece, la confutazione di ts.2 e ts.3 presuppone la concezione della

²⁰ Anche per questi reati Platone adotta l'intellettualismo etico, caratteristica peculiare delle *Leggi*: chi crede che gli dèi esistano secondo le leggi non ha mai compiuto volontariamente un'azione empia e non ha pronunciato un discorso illegale (ἀνομιον); in caso contrario è stato portato a farlo da una delle tre tesi.

²¹ Vd. *Resp.* I, 330d-e.

²² οὐ σὺ μόνος οὐδὲ οἱ σοὶ φίλοι πρῶτοι καὶ πρῶτον ταύτην δόξαν περὶ θεῶν ἔσχετε, γίνονται δὲ αἰεὶ πλείους ἢ ἐλάττους ταύτην τὴν νόσον ἔχοντες· τόδε τοῖνον σοι, παραγεγονὸς αὐτῶν πολλοῖσι, φράζοιμ' ἄν, τὸ μηδένα πώποτε λαβόντα ἐκ νέου ταύτην τὴν δόξαν περὶ θεῶν, ὡς οὐκ εἰσίν, διατελέσαι πρὸς γῆρας μείναντα ἐν ταύτῃ τῇ διανοήσει, τὰ δύο μέντοι πάθη περὶ θεοῦς μείναι, πολλοῖσι μὲν οὐ, μείναι δὲ οὖν τισιν, τὸ τοὺς θεοῦς εἶναι μὲν, φροντίζειν δὲ οὐδὲν τῶν ἀνθρωπίνων, καὶ τὸ μετὰ τοῦτο, ὡς φροντίζουσι μὲν, εὐπαραμύθητοι δ' εἰσὶν θύμασιν καὶ εὐχαῖς.

²³ Cfr. B. Centrone, *op. cit.*, p. 199.

divinità elaborata nella confutazione della ts.1. Per questo motivo le tesi di empietà vengono liquidate molto velocemente.

1.3. Confutazione della prima tesi

L'argomentazione contro l'ateismo è certamente la più estesa e complessa, in quanto, come spiega più volte l'Ateniense, convincere l'ateo dell'esistenza degli dèi non è un'impresa di poco conto. Tuttavia, ai fini di chiarire su quale teologia si fondano le leggi sull'empietà, sarà sufficiente considerare la definizione di "anima" e la sua successiva identificazione con la divinità.

Per dimostrare che gli dèi esistono, bisogna stabilire il giusto modo di concepire gli dèi, ma per fare ciò si deve abbandonare temporaneamente il campo legislativo ed entrare in quello della filosofia. Questo passaggio viene segnalato dall'Ateniense con le seguenti parole: «Sembra dunque che bisogna rivolgersi a discorsi molto inusuali» (*Leg. X*, 891d6: Ἔοικεν τοίνυν ἀθησετέρων ἀπτεόν εἶναι λόγων). In questo contesto, i discorsi di filosofia vengono considerati "inusuali" per il basso livello degli interlocutori riguardo alle questioni teoriche più importanti. Infatti, già in precedenza l'Ateniense aveva evidenziato l'assenza della filosofia da Creta e Sparta, luoghi di origine di Clinia e Megillo. Questo elemento non fa altro che ribadire la loro incapacità di comprendere i discorsi filosofici di livello superiore. Per questa ragione, in questo primo argomento l'Ateniense non interroga i due interlocutori, ma procede da solo nel suo discorso sull'anima:

E anche ora il discorso che sta per iniziare è più violento e forse quasi inaccessibile alla vostra forza; affinché [questo discorso] non produca in voi vertigine e nausea fuorviandovi e interrogandovi pur essendo voi non soliti a queste risposte, e non vi rechi anche deformazione e una spiacevole sconvienza, mi sembra che io ora debba fare queste cose: interrogare prima me stesso, mentre voi ascoltate al sicuro, e dopo di ciò devo a mia volta rispondermi, ed esporre così tutto quanto il discorso, finché [il discorso] riguardo all'anima non sia portato a termine e non si dimostri che l'anima è anteriore al corpo (*Leg. X*, 892e5-893a7)²⁴.

²⁴ καὶ δὴ καὶ νῦν ὁ μέλλων ἐστὶ λόγος σφοδρότερος καὶ σχεδὸν ἴσως ἄβατος ὡς τῇ σφῶν ῥώμῃ· μὴ δὴ σκοτοδινίαν ἵλιγγόν τε ὑμῖν ἐμποίησιν παραφερόμενός τε καὶ ἐρωτῶν ἀήθεις ὄντας ἀποκρίσεων, εἴτ' ἀσημοσύνην ἀπρέπειάν τε ἐντέκη ἀηδῆ, δοκεῖ δὴ μοι χρῆναι ποιεῖν οὕτως τὰ νῦν ἐμέ, ἀνερωτῶν πρῶτον ἑμαυτόν, ἀκούοντων ὑμῶν ἐν ἀσφαλεῖ, καὶ μετὰ ταῦτα ἀποκρίνασθαι πάλιν ἐμέ, καὶ τὸν λόγον ἅπαντα οὕτω διεξελθεῖν, μέγχιπερ ἂν ψυχῆς περὶ διαπεράνηται καὶ δεῖξῃ πρότερον ὄν ψυχὴν σώματος.

L'Ateniense inizia con il rifiutare la posizione ascrivibile ai filosofi naturalisti (o fisiologi) secondo cui l'anima deriva dai quattro elementi (acqua, aria, terra e fuoco), che sono principio di tutte le cose e costituiscono la natura. Questi pensatori, infatti, non hanno compreso che l'anima è "più antica" (πρεσβυτέρα) rispetto a tutti gli enti (persino ai quattro elementi) ed è causa di ogni generazione e corruzione. Pertanto, l'anima con tutto ciò che la riguarda deve essere anteriore ai corpi e agli stessi elementi.

Per dimostrare l'antiorità dell'anima²⁵, l'Ateniense distingue varie specie di movimento in modo da individuare quale sia quello proprio dell'anima. Il movimento più appropriato è l'autocinesi: ossia il movimento che può muovere sempre se stesso e le altre cose dando luogo a combinazioni e separazioni, accrescimenti e diminuzioni, generazioni e corruzioni²⁶. Difatti, se l'anima è anteriore a tutti gli enti nella misura in cui è principio della loro generazione e corruzione, allora essa deve muovere sia se stessa sia le cose dopo di essa.

Sulla base dell'individuazione del movimento psichico viene enunciata la definizione di anima come movimento capace di muovere se stesso, principio del movimento di tutte le cose, prima generazione e primo movimento delle cose che sono, che sono state e che saranno e di tutti i loro contrari. A questo punto, la discussione si concentra su questioni di natura più teoretica, come l'Anima Cattiva (causa dei movimenti contrari a quelli prodotti dall'Anima Buona) e il movimento dell'intelligenza (νοῦς), che esulano dal tema della presente discussione.

Si può, dunque, passare all'identificazione dell'anima con dio e alla liquidazione della prima tesi. Se l'anima è ciò che causa il movimento di tutte le cose, allora essa è anche causa del moto circolare del cielo: di conseguenza, sarà un'anima a muovere il sole, la luna e tutti gli altri astri (ossia i pianeti). L'Ateniense considera il caso esemplare del sole. In che modo una certa anima (visibile solo con il νοῦς) riesce a muovere il corpo roccioso del sole (visibile invece con i sensi)? Si danno tre alternative: (a) stando dentro di esso (come l'anima che è nell'uomo e lo guida dappertutto); (b) spingendolo attraverso un ulteriore corpo di fuoco o di aria; (c) guidandolo per mezzo di certe sue potenze (δυνάμεις) che eccellono per meraviglia (ὑπερβαλλούσας θαύματα).

²⁵ Benardete si è concentrato molto sulla nozione di anima presente in *Leg. X*, individuandovi un completamento della riflessione presente nel *Fedro*. Cfr. S. Benardete, *Plato's Laws. The Discovery of Being*, Chicago University Press, Chicago-London 2000, pp. 288-306.

²⁶ Cfr. S. Menn, *Plato on God as Nous*, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville 1995, p. 36.

Tuttavia, l'Ateniense non designa nessuno dei tre modi²⁷; di conseguenza rimane aperto il problema di stabilire come un'anima incorporea possa muovere un corpo come il sole. Secondo Centrone²⁸, tale mancanza si può spiegare in relazione al contesto dialogico. Infatti, l'Ateniense sta cercando di dimostrare che l'anima è anteriore a tutte le cose e che si identifica con la divinità. Pertanto, non è necessario affrontare la complessa questione di come l'incorporeo (l'anima) possa muovere il corporeo (il sole) e, quindi, dei motivi per cui l'anima è principio anteriore ai quattro elementi.

Quest'omissione – consapevole da parte di Platone, come si evince dal passo citato in precedenza (*Leg. X*, 892e5-893a7) – non compromette affatto la conclusione dell'argomento:

AT. È necessario che ogni uomo ritenga che quest'anima sia superiore ad esso (*scil.* al sole) e un dio, sia se tenendo il sole in un carro conduce a tutti quanti noi la luce, sia se dall'esterno, sia in un qualunque modo e luogo. Oppure in che modo?

CL. Sì, [lo riterrà] certamente in qualche modo colui che non è giunto all'estremo della follia (*Leg. X*, 899a7-b2)²⁹.

La conclusione del ragionamento è che il sole è certamente guidato nel suo movimento naturale da un'anima ad esso superiore e di natura divina. Se, dunque, l'anima del sole è un dio, allora anche le anime che causano il movimento degli altri astri sono divinità: ci saranno tanti dèi quanti sono gli astri.

AT. Riguardo a tutti gli astri e alla luna, riguardo agli anni, ai mesi e a tutte le stagioni, quale altro discorso diremo se non proprio questo, che, poiché un'anima o delle anime risultano essere cause di tutte queste cose, e buone per ogni virtù, diremo che esse sono dèi, sia se stando nei corpi, essendo viventi, ordinano tutto il cielo, sia se in un qualunque luogo e in un qualsiasi modo? Ci sarà qualcuno che, pur concordando su queste cose, non sosterrà che *tutto sia pieno di dèi*³⁰?

CL. O straniero, non c'è nessuno che sia così folle (*Leg. X*, 899b3-c1)³¹.

²⁷ In realtà, le alternative più adatte sembrano essere (a) e (c) sulla base di alcuni passi del *Timeo*: 41d-e per (a) e 34a-b per la (c).

²⁸ Cfr. B. Centrone, *op. cit.*, p. 226.

²⁹ ΑΘ. Αὐτοῦ δὴ ἄμεινον ταύτην τὴν ψυχὴν, εἴτε ἐν ἄρμασιν ἔχουσα ἡμῖν ἥλιον ἄγει φῶς τοῖς ἅπασιν, εἴτε ἐξωθεν, εἴθ' ὅπως εἴθ' ὅπη, θεὸν ἡγείσθαι χρεῶν πάντα ἀνδρα. ἢ πῶς; ΚΛ. Ναί, τὸν γέ που μὴ ἐπὶ τὸ ἔσχατον ἀφριγμένον ἀνοίας.

³⁰ Cfr. Plat., *Epin.* 991d; Arist., *De an.* I 5, 411a8 (= Taletè, 11 A 22 DK).

³¹ ΑΘ. Ἄστρον δὴ πέρι πάντων καὶ σελήνης, ἐνιαυτῶν τε καὶ μηνῶν καὶ πασῶν

La teologia appena elaborata dall'Ateniese stabilisce che gli dèi sono le anime divine responsabili dell'ordine cosmico e del movimento dei singoli astri. Oltre alle anime degli astri, Platone presuppone l'esistenza di un'anima superiore: ossia l'Anima Buona o Benefattrice (opposta all'Anima Cattiva) che guida il moto circolare di tutto il cielo dove risiedono il sole, la luna e tutti gli astri (a loro volta guidati dalle proprie anime). Pertanto, si dà una gerarchia all'interno delle anime, ovvero degli dèi: le anime dei singoli astri sottostanno ad un'anima superiore che muove tutto il cosmo.

Una volta stabilita questa concezione teologica, la prima tesi di empietà può essere completamente confutata. Per non credere che gli dèi esistano, l'ateo deve dimostrare che l'anima non è la prima generazione di tutte le cose e che gli astri, gli elementi e i corpi non vengono dopo di questa. Se non vi riesce, allora deve accettare l'esistenza degli dèi in quanto anime che regolano il movimento degli astri e di tutti i viventi.

Secondo gli assunti di questo argomento, se gli dèi sono le anime degli astri, non possono non esistere, altrimenti gli astri non si muoverebbero. Ciò significa che l'argomento dell'Ateniese presuppone che un modello meccanicista del cosmo sia incapace di rendere conto del movimento degli astri. Infatti, si è già escluso all'inizio del proemio che i quattro elementi siano i principi di tutte le cose e che l'anima sia prodotta a partire da questi. L'assenza di un'indagine completa su questo punto si può giustificare nuovamente con il basso livello degli interlocutori, più volte giudicati inesperti di discorsi filosofici.

1.4. *Confutazione della seconda tesi*

Dopo la liquidazione dell'ateo si passa alla confutazione della tesi secondo cui gli dèi esistono ma non si curano delle faccende umane. L'Ateniese vuole dimostrare non solo che gli dèi si curano delle faccende umane, ma anche che essi si occupano maggiormente delle faccende umane piccole rispetto a quelle che eccellono per importanza.

A differenza di quello precedente, l'argomento non presenta difficoltà teoretiche rilevanti. Per prima cosa, viene richiamato il motivo prin-

ὁρῶν περί, τίνα ἄλλον λόγον ἐροῦμεν ἢ τὸν αὐτὸν τοῦτον, ὡς ἐπειδὴ ψυχή μὲν ἢ ψυχαὶ πάντων τούτων αἰτιαὶ ἐφάνησαν, ἀγαθαὶ δὲ πᾶσαν ἀρετήν, θεοὺς αὐτάς εἶναι φήσομεν, εἴτε ἐν σώμασιν ἐνοῦσαι, ζῆα ὄντα, κοσμοῦσιν πάντα οὐρανόν, εἴτε ὅπη τε καὶ ὅπως; ἔσθ' ὅστις ταῦτα ὁμολογῶν ὑπομενεῖ μὴ θεῶν εἶναι πλήρη πάντα; ΚΛ. Οὐκ ἔστιν οὕτως, ὡς ζένε, παραφρονῶν οὐδεὶς.

capitale per cui l'empio è portato a sostenere questa tesi: gli dèi non si curano delle faccende umane perché lasciano che avvengano certe ingiustizie. Gli esempi di ingiustizie menzionati da Platone sono: uomini malvagi che diventano famosi e felici (come si può apprendere da poesie e discorsi celebrativi); uomini inadeguati che diventano tiranni e governanti grazie alle ricchezze ereditate dai padri e non procurate da loro stessi.

Per dimostrare che gli dèi non sono causa di queste ingiustizie, è necessario rifarsi ad alcuni principi posti durante la confutazione della prima tesi. Difatti, dal momento che l'anima – la quale coincide con dio – si cura sempre di ciò di cui è principio e causa di movimento, gli dèi sono buoni in ogni virtù e possiedono la cura di tutto secondo la propria natura. Inoltre, se agli dèi si addice la sola virtù e non il suo contrario (i.e. il vizio), ad essi si addicono anche la saggezza, il coraggio e tutte le cose belle, ma non i loro contrari, come la mollezza, la trascuratezza, l'inerzia e l'odio verso gli uomini.

Ora, in generale le cause della trascuratezza delle piccole cose da parte degli uomini o degli dèi sono (a) da una parte la convinzione che le cose piccole non siano rilevanti per il tutto (ὅλον), (b) dall'altra l'indolenza (ῥαθυμία) e la mollezza (τρυφή). Alla luce di ciò, è chiaro che per confutare completamente anche questa tesi, bisogna escludere che queste due cause interessino gli dèi.

Per quanto riguarda la causa (b), se l'empio accetta che gli dèi esistono, allora deve riconoscere che essi conoscono, vedono e ascoltano tutto; per cui sono a conoscenza di tutte le sensazioni e le conoscenze stabili. In più, sono ἀγαθοί e ἄριστοι per definizione. Se, dunque, gli dèi partecipano di ciò che è migliore, ad essi non si addicono né l'indolenza né la mollezza.

Si consideri ora la causa (a). Se gli dèi trascurano le cose piccole perché ritengono che non siano rilevanti per il tutto, allora lo fanno o perché sanno che sono irrilevanti o per ignoranza. Quindi, gli dèi trascurano le cose piccole o perché le ignorano o perché conoscendole non se ne curano consapevolmente. Entrambe le ipotesi vengono respinte attraverso varie analogie. Gli dèi sono padroni e possessori (κεκτημένοι) del cielo e di tutti gli esseri viventi; pertanto, se gli dèi sono i padroni migliori e più zelanti, ad essi non conviene trascurare i loro possessi. Gli dèi vengono paragonati anche ai τεχνῖται, ossia ai possessori di un'arte produttiva (τέχνη). Infatti, un bravo medico³² che deve curare un corpo

³² Altri esempi di τεχνῖται sono i piloti di nave, gli strateghi, gli amministratori di case e certi uomini politici.

intero si cura sia delle parti piccole sia di quelle grandi, altrimenti la totalità non sarà mai sana. Ciò significa che nessun τεχνίτης che abbia a cuore il benessere del tutto si può curare delle cose grandi senza curarsi anche di quelle piccole: due τεχνῖται come il medico e l'artigiano producono gli oggetti propri della loro tecnica in vista di un tutto, cioè si curano di una parte per il bene del tutto.

Pertanto, non considereremmo mai il dio più incapace degli artigiani mortali, i quali le opere a loro convenienti, quanto più siano migliori, tanto più le realizzano piccole e grandi più precise e più perfette con una sola arte; e [non considereremmo mai] che il dio, essendo il più saggio e volendo e potendo anche curarsi di qualcosa, di quelle cose di cui è facile curarsi in quanto sono piccole, per niente se ne curi come un ozioso o un vile che trascura certe cose a cause delle fatiche, ma [si curi] invece di quelle grandi (*Leg. X*, 902e4-903a3)³³.

Come si evince dalla conclusione del ragionamento, l'analogia con i τεχνῖται non ha soltanto valore esplicativo, ma costituisce un passaggio fondamentale della confutazione della seconda tesi di empietà. Dal momento che persino gli uomini che possiedono un'arte riescono a curarsi tanto delle cose grandi quanto di quelle piccole, non si può negare che anche gli dèi lo facciano, essendo migliori e più saggi degli esseri umani.

1.5. Confutazione della terza tesi

Passiamo ora alla confutazione della terza tesi di empietà che viene posta nella forma del caso limite: gli dèi sono placabili con preghiere e doni da parte di coloro che commettono ingiustizia. Per respingerla, bisogna capire chi sono gli dèi, quale sia la loro natura e in che modo essi possano essere corrotti con preghiere³⁴. L'Ateniese risponde a questi tre quesiti assumendo, sulla base della prima confutazione (dèi = anime che guidano il movimento degli astri), che gli dèi sono i migliori ἄρχοντες (comandanti) e φύλακες (guardiani), perché guidano continuamente tutto quanto il cielo (*Leg. X*, 905e3: διοικήσοντας τὸν ἅπαντα

³³ ΑΘ. Μὴ τοῖνυν τὸν γε θεὸν ἀξιώσωμέν ποτε θνητῶν δημιουργῶν φαυλότερον, οἱ τὰ προσήκοντα αὐτοῖς ἔργα, ὅσῳ περ ἂν ἀμείνους ᾖσιν, τόσῳ ἀκριβέστερα καὶ τελεώτερα μὴ τέχνη σμικρὰ καὶ μεγάλα ἀπεργάζονται· τὸν δὲ θεὸν ὄντα τε σοφώτατον βουλούμενόν τ' ἐπιμελεῖσθαι καὶ δυνάμενον, ὧν μὲν ῥᾶον ἦν ἐπιμεληθῆναι σμικρῶν ὄντων, μηδαμῆ ἐπιμελεῖσθαι καθάπερ ἄργον ἢ δειλὸν τινα διὰ πόνους ῥαθυμοῦντα, τῶν δὲ μεγάλων.

³⁴ La questione viene affrontata già nella *Repubblica* (II, 364b-c), dove Socrate critica i poeti e gli indovini che promettono ai più ricchi di poter persuadere gli dèi a realizzare qualunque loro desiderio (persino recare danno al giusto) solo mediante una piccola spesa. Vd. *Euthyphr.* 14c-15a.

ἐνδελεχῶς³⁵ οὐρανόν) e sorvegliano costantemente l'ordine cosmico per non far prevalere i non-beni.

Come nel caso precedente con i τεχνῖται, l'Ateniese elenca vari tipi di ἄρχοντες (guidatori di cocchi, piloti di imbarcazioni³⁶, capi di eserciti ecc.) per capire quali siano più simili agli dèi. Ovviamente, gli esempi di ἄρχοντες indicati risultano inappropriati, poiché – come precisa l'Ateniese – nessuno è guida (ἄρχων) e custode (φύλαξ) come gli dèi. Infatti, ogni analogia risulta inconsistente perché ciascun tipo di ἄρχων si fa corrompere da qualcosa: ad esempio, i piloti di nave si ubriacano; gli aurighi accettano denaro per far vincere altri cocchi e così via. Pertanto, gli dèi sono i soli ἄρχοντες³⁷ e φύλακες che non possono essere corrotti e persuasi con parole, lusinghe e doni.

Così come è avvenuto nella confutazione della seconda tesi di empietà, anche in questo caso non si trova un'argomentazione logica esaustiva che mina alla base le convinzioni del terzo empio. La refutazione avviene piuttosto grazie all'analogia tra gli dèi e i comandanti e guardiani umani che porta all'inevitabile conclusione che i primi siano necessariamente migliori per la loro natura divina e perfetta. Un ulteriore segno dell'assenza di una confutazione logica è il fatto che l'Ateniese sfrutta l'indignazione di Clinia dovuta al pensiero che gli dèi fossero

³⁵ Accetto la lezione ἐνδελεχῶς (Diès) presente in Stobeeo (*Anth.* I 3.55), al posto di ἐντελεχῶς dei manoscritti adottata da Burnet. Questa scelta è motivata dal fatto che all'interno del *corpus Platonikum* l'avverbio ἐντελεχῶς ("attivamente") si trova solo in questo passo delle *Leggi*. Di contro, ἐνδελεχῶς è attestato più volte sia in Platone che in Aristotele: *Resp.* 539d8; *Tim.* 43c8; *Tim.* 58c4; Arist., *De gen. et corr.* 336a17; *De mundo* 391b20, 399a33; *De Xen. Zen. Gor.* 976b24. Se è corretta la lezione presente in Stobeeo (V d.C.), il quale seguiva un codice delle *Leggi* più antico dell'archetipo della tradizione manoscritta, allora l'errore (ἐνδ > ἐντ) doveva essere presente nell'archetipo. Al contrario, se si accetta la lezione ἐντελεχῶς, allora ἐνδελεχῶς si spiega come un errore di lettura da parte di Stobeeo oppure come un errore presente nel codice utilizzato da lui. Secondo Schöpsdau, la lezione ἐνδελεχῶς è da preferire perché esprime la regolarità dei moti dei pianeti causati dalle anime; egli, infatti, lo traduce con "fortwährend" (continuamente, costantemente). Cfr. K. Schöpsdau (hrsg.), *Platon. Nomoi (Gesetze). Buch VIII-XII*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 2011, p. 446. Mayhew, invece, conserva ἐντελεχῶς ("perfectly"), perché ribadisce il ruolo fondamentale degli dèi nella reggenza perfetta del cosmo. Tuttavia, egli sottolinea che il problema rimane irrisolvibile poiché non crede ci siano ragioni determinanti per scegliere una delle due lezioni. Cfr. R. Mayhew, *Plato, Laws 10, 905E3: ENTEΛΕΧΩΣ or ENΔΕΛΕΧΩΣ*, in «The Classical Quarterly», LVI (2006), n. 1, pp. 312-317.

³⁶ Per l'immagine del pilota di nave che perde il senno vd. *Resp.* VI, 488c.

³⁷ L'associazione degli dèi agli ἄρχοντες richiama *Leg.* IV, 713c, dove l'Ateniese narra che Crono mise a capo delle città umane i δαίμονες che appartenevano ad una stirpe più divina rispetto agli uomini. Vd. Plat., *Polit.* 269c.

corruttibili, al fine di liquidare definitivamente il terzo tipo di empio.

A questo punto, l'Ateniese si avvia alla conclusione ribadendo che gli dèi sono i più grandi custodi di tutte le cose migliori e non possono farsi corrompere dagli ingiusti mediante doni e preghiere cessando di custodire l'ordine del cielo, poiché non possono che essere necessariamente giusti.

Grazie al forte appoggio di Clinia, che si dimostra quasi indignato dalla possibilità che gli dèi siano corruttibili, l'Ateniese ritiene di aver dimostrato a sufficienza che: gli dèi esistono, che stanno molto attenti alle cose piccole e grandi e che non possono essere persuasi con doni dall'ingiusto ad agire contro il giusto.

AT. Ma tutti gli dèi non sono per noi i più grandi di tutti i custodi anche rispetto alle cose più grandi?

CL. Molto, certo.

AT. Diremo che sono inferiori ai cani e agli uomini comuni coloro che custodiscono le cose più belle, distinguendosi nella custodia per virtù, i quali non tradirebbero mai la giustizia a causa di doni offerti empientemente da uomini ingiusti? (*Leg. X*, 907a2-9)³⁸.

Nonostante l'argomento sia rapido e abbastanza ridotto (soprattutto se confrontato con la refutazione della prima tesi), dalla descrizione dell'atteggiamento dell'empio del terzo tipo emergono alcuni aspetti interessanti che rimandano alla trattazione della giustizia presente nei primi due libri della *Repubblica*.

Gli uomini che compiono ingiustizia e soverchiano gli altri credono di non subire alcuna punizione se si prostrano davanti alle anime degli dèi e li persuadono con discorsi lusinghieri e preghiere. In questo caso emerge una critica alle pratiche religiose (preghiere e sacrifici) sciolte da una disposizione interiore dell'anima³⁹, ossia dalla vera virtù (vd. *Resp.* II, 365d7-366a4). Questa critica esplicita alla preghiera differenzia *Leg. X* dalla trattazione dei libri precedenti, dove la preghiera viene considerata una pratica positiva. Probabilmente, nel caso della terza tesi di empietà, Platone intende criticare la preghiera qualora sia pronunciata dall'ingiusto, il quale ritiene di poter corrompere gli dèi a

³⁸ AΘ. Ἄλλ' οὐ πάντων φυλάκων εἰσι μέγιστοι καὶ περὶ τὰ μέγιστα ἡμῖν οἱ πάντες θεοί; ΚΛ. Πολύ γε. ΑΘ. Τοὺς δὴ κάλλιστά τε πράγματα φυλάττοντας, διαφέροντάς τε αὐτοὺς φυλακῇ πρὸς ἀρετὴν, κυνῶν χεῖρους καὶ ἀνθρώπων μέσων εἶναι φησομεν, οἳ τὸ δίκαιον οὐκ ἄν ποτε προδοῖεν ἕνεκα δώρων παρὰ ἀδίκων ἀνδρῶν ἀνοσιῶς διδομένων.

³⁹ Anche in *Leg. IV*, 716d-717a, Platone ribadisce che gli dèi non possono accettare doni da chi è impuro.

suo vantaggio tramite suppliche. Difatti, anche in *Resp.* II, 364b5-c5 gli empi credono che gli dèi siano sempre indulgenti verso gli uomini ingiusti con i loro atti di ingiustizia, se questi ultimi offrono loro parte delle cose che hanno guadagnato grazie alle loro ingiustizie.

Un altro tema che richiama la riflessione della *Repubblica* è la descrizione della *πλεονεξία* come la malattia più grave che si trova tra gli uomini. Nelle *Leggi*, essa è definita come il male peggiore in relazione a contesti diversi: malattia nei corpi, pestilenza nelle stagioni e negli anni, ingiustizia nella città. L'ingiusto, dunque, prega gli dèi al fine di persuaderli a non punirlo per il suo *πλεονεκτεῖν*. Nella *Repubblica*, la *πλεονεξία* consiste nell'aspirazione ad avere di più a discapito degli altri e, se si insinua nella città giusta, causa l'ingiustizia e corrompe i cittadini (*Resp.* II, 359c). A tal proposito, Platone individua nella *πλεονεξία* una delle cause principali della corruzione della città perfetta (*Resp.* VIII, 564c; X, 609a).

Tutti questi aspetti verranno tenuti in grande rilievo quando, durante l'istituzione delle leggi sull'empietà, verrà stabilito in che modo bisogna intendere gli dèi secondo la legge e quale sia la sola religione da ammettere nella città di Magnesia.

2. Le leggi sull'empietà

Consideriamo, ora, quali sono le leggi che puniscono gli empi. Da uno sguardo complessivo alla parte finale del X libro (907d4-910e4) si evince che l'obiettivo di Platone non è quello di definire un contenuto di queste leggi⁴⁰, ma di punire chiunque commetta con parole e azioni i reati di empietà causati⁴¹ dalle tre tesi già confutate *κατὰ λόγον* (*secundum rationem*) nel proemio.

Innanzitutto, tutti i cittadini sono obbligati dalle leggi a denunciare chi compie reati di empietà: sia il colpevole sia chi, sapendolo empio, non lo denuncia devono essere puniti. Difatti, il cittadino che commette empietà a parole o a fatti deve essere denunciato da chiunque lo scopra

⁴⁰ Cfr. R. Parker, *Law and Religion*, in M. Gagarin and D. Cohen (eds.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 61-81.

⁴¹ Platone precisa che le leggi si riferiscono solo alle forme di empietà menzionate che offendono gli dèi e la religione e che, quindi, sono pericolose per la conservazione della comunità politica. Di conseguenza, né vengono classificate tutte le forme di empietà né viene stabilita una punizione per una qualsiasi azione o parola empia.

ed essere condotto dai magistrati nel tribunale addetto⁴². Inoltre, se un cittadino o un magistrato non denuncia l'empio, egli stesso dovrà essere a sua volta accusato di empietà e punito secondo le stesse leggi.

Per stabilire la modalità di assegnazione della pena in relazione al reato di empietà commesso, l'Ateniese distingue sei generi di empio a partire dalle tre tesi introdotte nel proemio:

Poiché sono tre le cause per l'empietà, che anche noi abbiamo percorso, e poiché da ciascuna causa di questo tipo ne derivano due, di quelli che commettono un reato intorno alle cose divine sei saranno i generi, che sono anche degni di distinzione, non necessitando di una pena né uguale né simile (*Leg. X*, 908a7-b4)⁴³.

Nonostante vengano distinti sei tipi di empio, l'Ateniese considera soltanto i due generi⁴⁴ che derivano dalla prima causa di empietà (i.e. credere che gli dèi non esistono) e li distingue in: (a) ateo che ha per natura un carattere tendente alla giustizia (908b5: τὸ παράπαν ἦθος φύσει προσγένηται δίκαιον); (b) ateo incapace di dominare piaceri e dolori e dotato di grandi capacità intellettive⁴⁵ (908c2-4: ἀκράτειαί τε ἡδονῶν καὶ λυπῶν προσπέσωσι, μνημαὶ τε ἰσχυραὶ καὶ μαθήσεις ὀξεῖαι παρῶσι). L'ateo del primo tipo crede che gli dèi non esistano, ma ciononostante ha un carattere giusto: egli, infatti, odia i malvagi e ama i giusti, disprezza l'ingiustizia e non la compie nei confronti degli altri a suo vantaggio. Tuttavia, benché costui sia causa di mali minori per la città, nel suo parlare con franchezza (*παρρησία*) riguardo agli dèi, ai sacrifici e ai giuramenti, potrebbe infondere negli altri cittadini il dubbio sull'esistenza delle divinità e sulla validità delle pratiche religiose. Pertanto, le leggi devono punirlo con un'ammonizione e con il carcere.

Per quanto riguarda il secondo tipo di ateo, anche lui crede che gli dèi non esistano, ma a differenza del primo è incapace di dominare

⁴² Non viene detto di quale tribunale si tratta, ma potrebbe essere lo stesso tribunale che punisce i reati di spoliazione dei templi in *Leg. IX*, 855c6-d1.

⁴³ *περὶ ἀσέβειαν δὲ ὄντων αἰτίαις μὲν τρισὶν, αἴσπερ καὶ διήλομεν, δύο δὲ ἐξ ἑκάστης τῆς τοιαύτης αἰτίας γενομένων, ἕξ ἂν γίνοντο ἃ καὶ διακρίσεως ἄξια γένη τῶν περὶ τὰ θεῖα ἐξαμαρτανόντων, οὐκ ἴσης οὐδ' ὁμοίας δίκης δεόμενα.*

⁴⁴ Nel suo commentario a *Leg. X*, Schöpsdau li chiama: *die gerechten Atheisten* e *die heuchlerischen Atheisten*. Anche se non viene detto esplicitamente, è possibile che anche la seconda e la terza forma di empietà si distinguano in chi è naturalmente portato verso il giusto e in chi reca danno agli altri a proprio vantaggio. Cfr. K. Schöpsdau, *op. cit.*, pp. 453-454.

⁴⁵ L'immagine dell'individuo *acratice* (i.e. incontinente) ma con grandi capacità intellettive ricorda molto l'Alcibiade del *Simposio*.

piaceri e dolori, dimostrando di essere incontinente e dannoso per la città. Oltre ad essere un individuo *acratice*, egli è dotato di una buona memoria e di un'ottima capacità di apprendimento, però utilizza la sua intelligenza per commettere ingiustizia verso gli altri. Pertanto, l'ateo (b) pensa come (a), ma inganna e insidia gli altri uomini. Gli esempi proposti dall'Ateniense sono eloquenti: indovini, maghi, tiranni, demagoghi, strateghi, iniziati ai misteri e alcuni sofisti. Tutte queste categorie vengono giudicate dannose per la città, perché diffondono l'ingiustizia tra i cittadini per l'arricchimento personale.

L'ateo (b) viene chiamato εἰρωνικόν (ossia *dissimulatore* o *ipocrita*). Infatti, l'indovino commette ingiustizia nascondendosi dietro una religiosità fittizia, ossia simulando un sentimento religioso esclusivamente a scopi di lucro (vd. *Resp.* II, 364b-5a). Il danno che costui reca alla città con le sue azioni e parole è così grande che la punizione riservatagli dovrà essere più grave della morte: «il [genere] dissimulatore commette reati degni né di una né di due morti» (908e1-2: τὸ μὲν εἰρωνικὸν οὐχ ἑνὸς οὐδὲ δυοῖν ἄξια θανάτων ἁμαρτάνων). Bisogna capire, dunque, quali siano le pene che le leggi stabiliscono per chi si comporta in questo modo.

Il tribunale dovrà giudicare l'empio e comminargli la giusta pena a seconda di quale tra questi sei generi appartenga. Le prigioni (δεσμωτήρια) nelle quali gli empi dovranno scontare la loro pena sono tre:

1. La prigione presso la piazza del mercato (περὶ ἀγοράν), che ospita la maggior parte dei criminali colpevoli di reati comuni.
2. La prigione presso il Consiglio Notturmo, chiamata σωφρονιστήριον⁴⁶ ("Casa di correzione").
3. La prigione al centro della regione (κατὰ μέσην τὴν χώραν), che si trova in un luogo deserto e selvaggio.

A questo punto, l'Ateniense procede enunciando l'assegnazione di ciascun genere di empio alla propria prigione:

Dopo aver distinto questi generi [di empio] in questo modo, il giudice ponga nel *sofronisterio* per non meno di cinque anni quelli che sono diventati

⁴⁶ Il σωφρονιστήριον è un luogo in cui l'empio viene riabilitato così che da ἄφρων diventi σώφρων: con delle buone φρένες (termine che in origine indica le tempie, ma successivamente ha assunto il significato di *sede del pensiero* o *mente*), sano di mente in quanto viene a possedere la virtù. L'empio infatti è ἄφρων e in preda alla follia (ἄνοια) perché non riconosce la verità che sta alla base della religione della polis, ossia che gli dèi esistono. Non a caso, i membri del Consiglio Notturmo opereranno sui detenuti del *Sofronisterio* una νουθέτησις, ossia l'azione di porre o risvegliare il νοῦς in una persona in cui c'è ἄνοια (assenza di νοῦς). L'ammonizione attraverso la cura del νοῦς non può che essere compiuta dall'istituzione che simboleggia la presenza della filosofia nella città.

[empi] per ignoranza senza una tendenza e un carattere cattivi, ponendoveli secondo la legge. Inoltre, in questo tempo nessun'altro dei cittadini entri in contatto con loro all'infuori di coloro che partecipano al consiglio notturno, i quali stanno con loro per l'ammonizione e per la salvezza della loro anima. Quando sarà trascorso il tempo della prigione, se uno di loro sembra essersi rinsavito, abiti insieme ai saggi; se invece [non lo sembra], ma necessita di nuovo di una tale pena, sia condannato a morte. Quanti diventino brutali in aggiunta al non credere che gli dèi esistano o che siano incuranti o corruttibili, e disprezzando gli uomini insidino molti dei viventi dicendo di evocare coloro che sono morti e, promettendo di persuadere gli dèi, raggirandoli con sacrifici, preghiere e incantesimi, tentino di distruggere completamente i privati, le intere case e le città in vista delle ricchezze, colui che tra questi sembri meritare una pena, il tribunale stabilisca per lui secondo la legge che sia messo nel carcere all'interno della regione, che nessun uomo libero si avvicini mai a loro, e che questi ricevano dai servi un vitto disposto dai guardiani delle leggi (*Leg. X, 908e5-909d2*)⁴⁷.

È interessante notare che non si parla più soltanto dei due tipi di ateo, ma degli empi in generale, ossia di tutti i sei generi che derivano dalle tre cause di empietà. Inoltre, dal momento che i reati di empietà non sono comuni, nessuno sconterà la pena nella prigione presso il mercato.

Nel σωφρονιστήριον andranno coloro che sono empi per ignoranza senza cattiveria di temperamento e di carattere e dovranno trascorrervi cinque anni. Costoro non dovranno essere frequentati dagli altri cittadini all'infuori dei magistrati del Consiglio Notturmo⁴⁸, i quali

⁴⁷ τούτων δὴ ταῦτη διεστηκότων, τοὺς μὲν ὑπ' ἀνοίας ἄνευ κάκης ὀργῆς τε καὶ ἤθους γεγενημένους εἰς τὸ σωφρονιστήριον ὁ δικαστὴς τιθέμενος νόμῳ τιθέσθω μηδὲν ἔλαττον ἐτῶν πέντε, ἐν τούτῳ δὲ τῷ χρόνῳ μηδεὶς τῶν πολιτῶν αὐτοῖς ἄλλος συγγιγνέσθω πλὴν οἱ τοῦ νυκτερινοῦ συλλόγου κοινοῦντες, ἐπὶ νουθητήσῃ τε καὶ τῇ τῆς ψυχῆς σωτηρία ὀμιλοῦντες· ὅταν δ' ὁ χρόνος αὐτοῖς ἐξέλθῃ τῶν δεσμῶν, εἴαν μὲν δοκῇ τις σωφρονεῖν αὐτῶν, οἰκείτω μετὰ τῶν σωφρόνων, εἴαν δὲ μὴ, ὀφείλῃ δ' αὖθις τὴν τοιαύτην δίκην, θανάτῳ ζημιούσθω. ὅσοι δ' ἂν θηριώδεις γένωνται πρὸς τῷ θεοῦς μὴ νομίζῃν ἢ ἀμελεῖς ἢ παραιτητοὺς εἶναι, καταφρονούντες δὲ τῶν ἀνθρώπων ψυχαγωγῶσι μὲν πολλοὺς τῶν ζώντων, τοὺς δὲ θεθεωτάς φάσκοντες ψυχαγωγεῖν καὶ θεοὺς ὑπασχνοῦμενοι πείθειν, ὡς θυσίας τε καὶ εὐχαῖς καὶ ἐπρωδαῖς γοιτεύοντες, ἰδιώτας τε καὶ ὅλας οἰκίας καὶ πόλεις χρημάτων χάριν ἐπιχειρῶσιν κατ' ἄκρας ἐξαίρειν, τούτων δὲ ὅς ἂν ὀφλῶν εἶναι δόξῃ, τιμάτω τὸ δικαστήριον αὐτῶν κατὰ νόμον δεδέσθαι μὲν ἐν τῷ τῶν μεσογῶν δεσμοτηρίῳ, προσιέναι δὲ αὐτοῖς μηδένα ἐλευθέρων μηδέποτε, τακτὴν δὲ ὑπὸ τῶν νομοφυλάκων αὐτοὺς τροφὴν παρὰ τῶν οἰκετῶν λαμβάνειν. ἀποθανόντα δὲ ἔξω τῶν ὀρίων ἐκβάλλειν ἄταφον· εἴαν δὲ τις ἐλεύθερος συνθάπτῃ, δίκας ἀσεβείας τῷ ἐθέλοντι λαγχάνειν ὑπεχέτω. παῖδας δὲ ἂν μὲν καταλείπῃ τῇ πόλει ἱκανοὺς, οἱ τῶν ὀρφανῶν ἐπιμελούμενοι καὶ τούτων ὡς ὄντων ὀρφανῶν ἐπιμελείσθω μηδὲν χειρὸν τῶν ἄλλων ἀπὸ τῆς ἡμέρας ἧς ἂν ὁ πατὴρ αὐτῶν ὀφλῇ τὴν δίκην.

⁴⁸ Mayhew evidenzia il ruolo del Consiglio Notturmo nello studio dell'unica virtù con le sue quattro specie (temperanza, saggezza, coraggio e giustizia) e della natura degli dèi. Vd. *Leg. XII, 965c9-e5; 966c1-d2*. Cfr. R. Mayhew, *Plato. Laws 10*, cit., p. 188.

cercheranno di ammonirli e rieducarli. A Magnesia, infatti, il Consiglio Notturmo rappresenta l'istituzione più filosofica; di conseguenza spetta ai magistrati che lo compongono persuadere l'empio dell'infondatezza di una delle tre tesi di empietà che sostiene (probabilmente la loro persuasione non dovrebbe avvenire in maniera dissimile rispetto a quanto ha fatto l'Ateniese nel proemio). Alla fine del periodo di detenzione, se l'empio comprende di aver sbagliato, allora dovrà continuare ad abitare con i saggi (il che significa che deve continuare a risiedere presso il Consiglio Notturmo). Se invece persevera nella sua empietà, dovrà essere condannato a morte.

Il carcere al centro della regione spetterà agli empi che commettono ingiustizia ingannando gli altri: ad esempio, dichiarando di poter evocare le anime dei morti e di persuadere gli dèi con sacrifici, preghiere e incantesimi al fine di arricchirsi a discapito degli altri cittadini. Tali empi saranno mandati in questa prigione questo carcere affinché nessuno si possa avvicinare loro, visto che questo carcere si trova in un luogo aspro e solitario. Malgrado il loro totale isolamento, essi dovranno ricevere un vitto stabile da parte dei servi forniti dai guardiani delle leggi (νομοφύλακες). Da morti non avranno degna sepoltura e saranno gettati fuori dai confini⁴⁹. Inoltre, se un cittadino seppellirà uno di loro, anche lui dovrà essere accusato di empietà (com'è accaduto nel caso di Antigone, che è stata condannata per aver seppellito il fratello Polinice contro l'ordine di Creonte). Tuttavia, se uno di questi empi ha dei figli (non colpevoli come il padre), questi ultimi saranno assegnati a dei tutori e trattati come tutti gli altri giovani. Da ciò si evince che Platone rifiuta la concezione arcaica dell'ereditarietà della colpa, secondo cui le colpe dei padri ricadono sui figli e sui loro discendenti⁵⁰.

Dopo aver stabilito le pene per questi tipi di empietà, l'Ateniese ribadisce la necessità di istituire una legge comune per tutti questi reati, affinché l'amministrazione del culto divino (θεοπολεῖν) avvenga secondo la legge e non secondo le credenze particolari di ciascuno. Questa legge stabilisce che: nessuno deve possedere santuari privati nelle proprie case; i sacrifici devono essere sempre fatti in luoghi pubblici da sacerdoti e sacerdotesse ufficiali; il cittadino deve consegnare le vittime ai sacerdoti pubblici e pregare con loro. Chi non rispetta queste norme

⁴⁹ Secondo Schöpsdau (*op. cit.*, p. 454), è questa la pena degna né di una né di due morti che deve toccare all'ateo dissimulatore.

⁵⁰ Questa concezione dell'etica greca arcaica è ben esemplificata dalle tre tragedie che compongono l'*Orestea* di Eschilo: *Agamemnone*, *Coefore*, *Eumenidi*.

può incorrere in pene molto severe. Con ciò si vuole ribadire che la gestione dei riti religiosi spetta esclusivamente ai funzionari della *polis*, i quali garantiscono il rispetto del culto ufficiale stabilito dalle leggi. Infatti, colui che è scoperto a possedere santuari privati e a celebrare riti diversi da quelli pubblici, pur non avendo commesso ingiustizie e atti di empietà gravi, deve essere denunciato da chiunque lo scopra ai guardiani delle leggi. La pena sarà il trasferimento del suo santuario nei luoghi pubblici e una multa in denaro se si oppone a questo provvedimento.

Chi, invece, commette un reato di «empietà propria di uomini adulti» (910d6-7: ἐὰν δέ τις ἀσεβήσας μὴ παιδίων ἀλλ' ἀνδρῶν ἀσεβημα ἄνοσιῶν γένηται φανερός) deve essere condannato a morte perché ormai è impuro: se infatti sacrificasse nei luoghi pubblici, dovrebbe essere ugualmente condannato perché ha sacrificato da impuro. In generale, i guardiani delle leggi devono valutare se la colpa è propria di un bambino o di un adulto, per poi condurre i colpevoli nei tribunali e farli giudicare sulla base delle leggi sull'empietà.

3. Conclusioni

Alla fine di questa panoramica sul X libro delle *Leggi*, è opportuno chiedersi quale sia la forma che assume la teologia politica nel progetto platonico della comunità concepita in questo dialogo. I testi tratti dal proemio alle leggi sull'empietà mostrano a sufficienza che Platone ha elaborato una teologia filosofica sulla quale il legislatore dovrà fondare una religione pubblica e una legge comune che punisca chiunque non la rispetti. Se questo è vero, allora le istituzioni politiche della *polis* devono punire chiunque non creda negli dèi secondo la legge (θεοὺς νομίζειν κατὰ νόμους).

Come nella Grecia del IV secolo a.C., anche a Magnesia la religione assume una dimensione pubblica e politica, anche se in una forma più accentuata: ci sono infatti alcune leggi che obbligano a rispettare le norme religiose nelle azioni e nelle parole. Per questo motivo Platone è molto critico nei confronti della religione tradizionale e dell'apertura verso culti privati e stranieri. Pertanto, la religione deve fondarsi su una teologia nella quale la nozione di *dio* viene stabilita passando attraverso una speculazione cosmologica (ovvero filosofica) che dimostri l'esistenza di anime che guidano il movimento degli astri, per poi concepirle come le divinità della religione della *polis*.

Si afferma, dunque, il ruolo superiore della filosofia, che permette

di dimostrare κατὰ λόγον (*secundum rationem*) ciò che la religione e le leggi prescrivono di accettare: che gli dèi esistono, si curano degli uomini e non sono corruttibili con preghiere. Questa dimostrazione κατὰ λόγον non può che essere compito dell'istituzione "più filosofica" di Magnesia⁵¹, il Consiglio Notturmo.

Bibliografia

Fonti primarie

- Burnet, J. (1907, ed.), *Platonis Opera*, vol. V, Clarendon Press, Oxford.
- Chambry, E. (1970, éd.), *Platon. Oeuvres complètes*, tome VI: *La République. Livres I-III*, Les Belles Lettres, Paris.
- Diès, A. (1956, éd.), *Platon. Oeuvres complètes*, tome XII: *Le Lois. Livres VII-XII*, Les Belles Lettres, Paris.
- Dombart, B. et Kalb, A. (1993, ed.), *Sancti Aurelii Augustini Episcopi De Civitate Dei. Libri XXII*, vol. I, Teubner, Stuttgart-Leipzig.
- Schöpsdau, K. (2011, hrsg.), *Platon. Nomoi (Gesetze). Buch VIII-XII*, Übersetzung und Kommentar, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen.

Letteratura secondaria

- Bartels, M.L. (2017), *Plato's Pragmatic Project. A reading of Plato's Laws*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart.
- Benardete, S. (2000), *Plato's Laws. The Discovery of Being*, Chicago University Press, Chicago-London.
- Böckenförde, E.-W. (1981), *Politische Theorie und politische Theologie: Bemerkungen zu ihrem gegenseitigen Verhältnis*, in «Revue européenne des sciences sociales», XIX, n. 54-55, pp. 233-243.
- Bordt, M. (2006), *Platons Theologie*, Alber Symposium, München.
- Bortolotti, A. (1976), *La religione nei dialoghi giovanili di Platone*, in «Rivista Critica di Storia della Filosofia», XXXI, n. 1, pp. 3-40.
- Cambiano, G. (2016), *Come nave in tempesta. Il governo della città in Platone e Aristotele*, Laterza, Roma-Bari.
- Centrone, B. (2021), *La seconda polis. Introduzione alle Leggi di Platone*, Carocci, Roma.
- Des Places, E. (1970), *Platon. Oeuvres complètes*, tome XIV: *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon (A-A)*, Les Belles Lettres, Paris.

⁵¹ Cfr. R. Mayhew, *Plato. Laws 10*, cit., pp. 6-7.

- England, E.B. (1921), *The Laws of Plato*, Manchester University Press, Manchester.
- Esposito, R. (2013), *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino.
- Ferrari, F. (1998), *Theologia*, in M. Vegetti (a cura di), *Platone. La Repubblica*, vol II: *Libri II e III*, Bibliopolis, Napoli, pp. 403-425.
- Galli, C. (2015), *Secolarizzazione, teologia politica, agire politico*, in «Jura Gentium», XII, pp. 52-75.
- Galli, C. e Mezzadra, S. (2010), *Oltre la teologia politica: religioni, potere, identità*, in «Filosofia Politica», XXIV, n. 3, pp. 365-371.
- Lewis, T. (1870), *Plato contra Atheos. Plato against the Atheists. Or, the Tenth Book of the Dialogue in Laws*, Harper, New York.
- Mayhew, R. (2006), *Plato, Laws 10, 905E3: ENTEAEXΩΣ or ENΔEAEXΩΣ*, in «The Classical Quarterly», LVI, n. 1, pp. 312-317.
- Id. (2008), *Plato. Laws 10*, Clarendon Press, Oxford.
- Id. (2010), *The Theology of the Laws*, in C. Bobonich (ed.), *Plato's Laws. A critical guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 197-216.
- Menn, S. (1995), *Plato on God as Nous*, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville.
- Morrow, G.R. (1960), *Plato's Cretan City*, Princeton University Press, Princeton.
- Parker, R. (2005), *Law and Religion*, in M. Gagarin and D. Cohen (eds.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 61-81.
- Rowe, C. (2010), *The relationship of the Laws to other dialogues: A proposal*, in C. Bobonich (ed.), *Plato's Laws. A critical guide*, cit., pp. 29-50.
- Solmsen, F. (1942), *Plato's Theology*, Cornell University Press, Ithaca-New York.
- Stalley, R.F. (1983), *An Introduction to Plato's Laws*, Hackett, Indianapolis.
- Strauss, L. (1975), *The Argument and the Action of Plato's Laws*, The University of Chicago Press, Chicago-London.
- Vegetti, M. (2003), *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino.

PROGETTARE LA SOCIETÀ MESSIANICA.
CATEGORIE DEL TEOLOGICO-POLITICO
IN MOSÈ MAIMONIDE

Chiara Carmen Scordari

1. *Possibilità di storia nelle storie della Bibbia*

Che rapporto c'è tra le storie bibliche e la storia che viviamo o che vogliamo costruire? Si possono ricavare paradigmi, modelli analogici? Si tratta di restaurare un passato perfetto, ravvisare un piano provvidenziale sottotraccia o trarre, per analogia e con inventività umana, modelli di un futuro ancora inespresso? A questi interrogativi offriva risposte diverse anche il pensiero ebraico medievale, come è ben raffigurato nel dibattito che oppose Mosè Maimonide (1138-1204) e, due generazioni dopo, Mosè Nahmanide (1194-1270)¹. Nel suo commento alla *Genesis* Nahmanide interpreta la storia biblica e le vicende dei patriarchi come una "sfera di cristallo" in grado di prefigurare il destino ebraico. Per il rabbino catalano, la Bibbia narra la storia degli uomini («L'intera Torà è il libro delle generazioni di Abramo») e ogni momento della storia ebraica è rievocazione di fatti e vicende già tracciati nella Bibbia. Le antiche narrazioni bibliche sono prefigurazioni cifrate del futuro di Israele, secondo un piano metafisico divino che agisce al fondo della storia². Per Maimonide, invece, la Bibbia è una fonte da interpretare, consultare, attualizzare. Fatti e personaggi biblici offrono griglie aperte di lettura della realtà, da cui attingere modelli di azione religiosa e politica³. Ogni azione sul presente e ogni progetto per il futuro sono *scelte ermeneutiche* tra i possibili significati inerenti a una data narrazione o figura biblica. Ne deriva una visione *performativa* del destino ebraico, che, lungi dall'essere qualcosa di ereditato e imm modificabile, diventa missione, autodeterminazione esistenziale e storica di un popolo. Tuttavia, dati

¹ L'opposizione dei due pensatori su ogni aspetto cruciale dell'ebraismo è sviscerata in J.A. Diamond, *Maimonides vs. Nahmanides on Historical Consciousness and the Shaping of Jewish Identity*, in I. Robinson, N. S. Cohn, L. Di Tommaso (eds.), *History, Memory, and Jewish Identity*, Academic Studies Press, Boston 2015, pp. 92-116.

² *Ivi*, pp. 96-97.

³ Si vedano le considerazioni e i molti esempi in *ivi*, pp. 97-102.

i tempi in cui egli visse, le formulazioni di Maimonide in materia di politica messianica risultano ambigue o giocoforza reticenti, favorendo una visione della narrazione biblica ora descrittiva ora prescrittiva. Se per un verso le cronache bibliche e le lamentazioni dei profeti fissano alcuni tratti distintivi della storia nazionale e politica ebraica, per un altro, contengono istruzioni e allegorie, ancora da decifrare, circa il futuro messianico, la persona del messia e il tipo di società che verrà istituita.

2. *Messianismo reale, utopico o progressivo?*

In apertura della sua *Lettera allo Yemen*, Maimonide cita vari passi biblici descrittivi del disorientamento religioso, intellettuale e sociale causato dall'esilio. La sofferenza storica di Israele in generale e degli Ebrei yemeniti in particolare è compresa attraverso la categoria biblica della lamentazione, cui Maimonide attribuisce una funzione di prefigurazione più che di denuncia:

Mi scrivi a proposito di un capo ribelle nello Yemen che ha decretato la conversione forzata degli Ebrei, costringendo tutti gli abitanti ebrei dei suoi territori ad abbandonare la loro religione, come i Berberi fecero nel Magreb. Questa notizia ci ha distrutti e ha sbalordito tutta la nostra comunità, e giustamente! Sono cattive notizie e «chiunque udirà ne avrà storditi gli orecchi» (1Sam 3,11; 2Re 21,12). Infatti, i nostri cuori sono deboli, le nostre menti confuse e la nostra forza svanita, per via delle terribili sfortune che, sottoforma di persecuzioni religiose, ci hanno investito nei due estremi della terra, a est e a ovest, e «in modo che i nemici furono presi in mezzo da Israele, che avanzavano gli uni da una parte, gli altri dall'altra» (Gios 8,22). In un'occasione simile il profeta pregò e intercedette a nostro favore: «Signore Dio, desisti! Come potrà resistere Giacobbe? Egli è così piccolo» (Am 7,5). È una questione che nessuna persona religiosa può prendere alla leggera né colui che crede intensamente a Mosè può ignorare. Non c'è dubbio che queste siano le doglie messianiche, a proposito delle quali i saggi hanno invocato Dio perché li risparmiasse dal vederle e sperimentarle. I profeti tremavano quando ne avevano visione. Così, infatti, reagì Isaia: «Si confonde il mio cuore, mi sopravviene il tremore; la sera che io desideravo si è trasformata per me in terrore» (Is 21,4). Nella Torà, anche il grido divino esprime compassione per ciò che [Israele] dovrà esperire: «Ahimè! Chi potrà sopravvivere, quando Dio avrà dato potere a costui?» (Nm 24,23)⁴.

⁴ Maimonide, *Iggeret Teiman*, I, in *Epistles of Maimonides: Crisis and Leadership*, text translated and notes by A.S. Halkin, discussions by D. Hartman, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1985, pp. 91-149, pp. 95-96. Dove non è

Gli effetti nefasti della *galut* (diaspora) sono tratteggiati con lo stesso realismo, se non velato scetticismo, che contraddistingue le visioni profetiche di Daniele. L'allontanamento dalla fede, il timore e lo smarrimento di fronte al trionfo degli avversari sono sventure che, in tempo di persecuzioni, possono capitare anche al più sapiente e saggio tra gli uomini: «cederà alla sfiducia e fallirà quando sarà colpito da più aspre e dure afflizioni. Solo pochi rimarranno puri nella fede, perché [Daniele] dice: “E tra gli stessi intelligenti alcuni cadranno” (Dan 11,35)»⁵. Seguendo la logica della purificazione di Daniele 11, Maimonide sviluppa un'escatologia *nazionale* a partire da un'idea di redenzione, intesa come frutto della sofferenza storica di Israele. Il Messia discenderà dal ceppo di Salomone, figlio di Davide, «riunirà la nostra nazione, porrà fine all'esilio, ci redimerà dalla nostra degradazione, promuoverà la vera religione, e sterminerà chi gli si opporrà». Ma, aggiunge, in continuità col dibattito rabbinico del Talmud Babilonese (Sanhedrin 98b), «l'ora della sua venuta sarà un tempo di grandi catastrofi e terribile sfortuna per Israele, come è stato predetto: “non rimarrà né schiavo né libero” (Dt 32,36)»⁶.

Come ha osservato David Hartman, «mettendo insieme fonti diverse della letteratura biblica, Maimonide ha trasformato le traversie della comunità dello Yemen in un punto chiave della storia ebraica. I suoi lettori potevano pensare che non solo lui ma anche molte altre figure-guide, nel corso della storia ebraica, abbiano compreso la loro pena e la loro angoscia»⁷. Nel suo responso, redatto tra 1167 e il 1173, Maimonide vuole creare un canale comunicativo da condividere con la comunità yemenita, perché questa possa trarre sollievo dalle sue parole. Per questa ragione, ricorre alla letteratura biblico-profetica, selezionando quei passi descrittivi della sofferenza diasporica, e, per certi aspetti, anticipatori della venuta del Messia; tramuta la propria esperienza personale di persecuzione per mano della dinastia berbera degli Almohadi, in Andalusia e in Maghreb, in una riflessione teologico-politica sulla storia nazionale ebraica; attac-

opportunitamente indicato, i passi citati sono stati tradotti dall'ebraico dall'autrice del presente contributo.

⁵ *Ivi*, p. 96.

⁶ *Ivi*, III, p. 121.

⁷ D. Hartman, *Discussion of The Epistle to Yemen*, in *Epistles of Maimonides*, cit., pp. 150-208, p. 157. Sull'interpretazione di David Hartman della *Lettera allo Yemen*, si veda C.C. Scordari, *Logica della comunità sofferente: per una rilettura dell'Epistola allo Yemen (1167-1173) di Mosè Maimonide*, in C. Basile (a cura di), *I filosofi e la politica. Teoria e pratica a confronto*, ETS, Pisa 2017, pp. 35-49.

ca duramente chi, nel corso dei secoli, ha tentato di viziare l'ebraismo e abrogare la Legge mosaica; è sprezzante nei confronti di Gesù («sembra che fosse diventato malinconico e avesse perso la ragione»⁸) e duro verso Maometto e il popolo musulmano («mai è esistita una nazione che ci abbia molestato, degradato, umiliato, odiato come loro»⁹).

Il contenuto messianico del responso risente così di tutta la sdegnata amarezza di un leader chiamato a dare orientamento e conforto a una comunità disillusa circa l'imminenza dell'avvento messianico ma anche turbata dai disordini socio-politici della realtà in cui vive. Maimonide mirava a contrastare i pericoli insiti nell'apocalittica e nelle possibili derive utopico-anarchiche della libertà messianica. La sofferenza storica del popolo ebraico e l'avvento del Messia sono realtà di questo mondo; oppressioni e persecuzioni sono le doglie reali del Messia che scandiscono il tempo dell'attesa. «Credo in perfetta fede nell'avvento del Messia, e anche se ritarda lo aspetterò», recita uno dei tredici principi della fede ebraica redatti da Maimonide¹⁰. L'ammonimento rivolto alla comunità yemenita sembra allora essere il seguente: anziché cercare di stabilire la data presunta dell'avvento del Messia, basandosi sulle «stravaganze» dei calcoli astrali, e così alleviare il sentimento collettivo di colpa e impotenza, è preferibile trasformare l'attesa in sapienza, la sofferenza in consapevolezza.

Nel suo saggio *Per comprendere l'idea messianica dell'ebraismo*, Gershom Scholem definisce il messianismo di Maimonide un messianismo restaurativo, intra-storico, anti-apocalittico, che ha conservato solo parte del contenuto utopico-profetico, nel desiderio di conoscenza di Dio:

La visione anti-apocalittica di Maimonide dice soltanto che l'età messianica rafforzerà le capacità dell'uomo grazie alle condizioni favorevoli di pace e felicità universali, ma non che farà apparire la felicità per la prima volta¹¹.

Per Maimonide, insomma, la restaurazione messianica è un evento naturale, pubblico che si realizzerà nella storia e all'interno della comunità. Nell'*Introduzione al X capitolo di Sanhedrin*, scrive infatti:

⁸ Maimonide, *Iggeret Teiman*, IV, cit., p. 126.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Maimonide, *Commento alla Misbnà, Introduzione al X capitolo di Sanhedrin*, in G. Laras (a cura di), *Immortalità e Resurrezione*, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 49-108, p. 105.

¹¹ G. Scholem, *Per comprendere l'idea messianica dell'ebraismo*, in Id., *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, a cura di R. Donatoni e E. Zevi, Adelphi, Milano 2008, pp. 13-45, p. 41.

I “giorni del messia”, indicano l’epoca in cui sarà ristabilita la sovranità di Israele e in cui [il popolo] ritornerà nella terra di Israele. Quel re ristabilirà la sede del suo regno a Sion, la sua fama supererà quella di Salomone e giungerà fino alle estreme regioni del mondo. [...] Nulla cambierà nella realtà, rispetto a oggi, se non il fatto che la sovranità sarà restituita a Israele. [...] In quei giorni continueranno a esserci, gli uni accanto agli altri, ricchi e poveri, forti e deboli, ma in quei giorni sarà molto più facile per l’uomo procurarsi di che vivere, poiché, per poco che lavorerà, otterrà grandi risultati¹².

Reinterpretando le parole di Scholem attraverso le categorie di Kenneth Seeskin, possiamo dire che Maimonide tratteggia un futuro messianico *depotenziato*, “deflationary”, perché l’unico criterio di verifica dell’autenticità del Messia sarà la completa riuscita della sua missione storica: «il Messia sarà superiore in dignità e gloria a tutti i regnanti che apparvero nel mondo»¹³.

Ma è soprattutto nel *Mishnè Torà* che Maimonide coniuga impianto “naturalistico”, apertura utopica e logica della purificazione. Nel Trattato delle *Norme di Teshuvà*, ad esempio, individua un disegno che lega esperienza dell’esilio, condotta del popolo ebraico e avvento del Messia. L’esilio ha una funzione positiva, in quanto *tempo di espiazione* che «piega, sottomette e rende umili»¹⁴. È una “scuola” che istruisce Israele sul senso della redenzione, allontanandolo da tutto ciò che è *havlè ha-zman* (“vacuità del tempo”), cioè miseria morale e idolatria. Come precisa Joseph Soloveitchik, in Maimonide la speranza nella venuta del Messia è interconnessa con la fiducia nella sopravvivenza di Israele come agente di redenzione nella storia¹⁵. Infatti, Maimonide scrive che «Israele non si redimerà se non con la Teshuvà»; questa è la promessa di Deuteronomio 30,1-3, ossia, commenta Maimonide, «verrà il momento in cui Israele farà Teshuvà, sarà immediatamente redento, e ciò segnerà la fine del suo esilio»¹⁶. È possibile cogliere una certa analogia tra il pentimento ultimo, collettivo di Israele e la *teshuvà* di Rosh ha-Shanà: come destato dal suono dello *shofar* che promuove il risveglio

¹² Maimonide, *Commento alla Mishnà, Introduzione al X capitolo di Sanbedrin*, cit., pp. 82-83.

¹³ *Ivi*, p. 105. Cfr. K. Seeskin, *Jewish Messianic Thoughts in an Age of Despair*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2012.

¹⁴ Maimonide, *Mishnè Torà, Sefer Madda’, Teshuvà*, 2, 4, trad. it. di R. Levi, Giuntina, Firenze 2004, p. 41.

¹⁵ P.H. Peli (ed.), *On Repentance. The Thought and Oral Discourses of Rabbi Joseph Dov Soloveitchik*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2004, pp. 120-125.

¹⁶ Maimonide, *Mishnè Torà, Sefer Madda’, Teshuvà*, 7, 5, cit., p. 74.

spirituale del capodanno ebraico, Israele è chiamato a scegliere una vita propriamente umana, la cui piena attuazione universale avrà luogo solo nel mondo a venire. Similmente, durante i giorni del Messia, da popolo di assopiti, che «hanno dimenticato la Verità e sono andati incontro alla caducità delle cose futili»¹⁷, Israele dovrà trasformarsi in un popolo di sapienti, critici e “scettici”, capaci di dissentire e allontanarsi dall’errore e dalle opinioni comunemente accettate. Questa analogia, a sua volta, sottende l’impianto naturalistico:

Il fatto che i *chakhamim* [sapienti] lo abbiano chiamato “mondo a venire” non significa affatto che quel mondo non esiste già ora e che ci sarà soltanto quando non ci sarà più questo mondo. [...] i *chakhamim* lo denominarono “mondo a venire” soltanto perché quella vita è riservata all’uomo dopo la vita attuale che noi viviamo in questo mondo, muniti di anima e di corpo, e che per ogni essere umano precede la vita futura¹⁸.

Ripensando a questo passo, nel capitolo XV di *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919) Hermann Cohen ha notato come Maimonide, distinguendo il *tempo messianico* dal *mondo a venire*, abbia dissolto «tutta la dogmatica in razionalismo etico»¹⁹. In realtà, Maimonide pone un rapporto di consequenzialità tra tempo messianico e mondo a venire. I giorni del Messia inaugureranno un tempo di abbondanza, pace e ricchezza, ad assicurare la libertà di dedicarsi allo studio della Torà e all’osservanza dei precetti; la perfezione etica e la perfezione intellettuale acquisite tramite una tale condotta di vita consentiranno a loro volta l’accesso al mondo a venire:

Con l’avvento del Messia, Israele potrà [...] trovare finalmente la vera serenità d’animo, che gli permetterà di accrescere la propria conoscenza della Torà e meritarsi così la vita nel mondo a venire. [...] e l’ultima parte della ricompensa nel suo insieme e il bene definitivo che non conosce né interruzione né lacrime sarà la vita nel mondo a venire. I giorni messianici fanno parte di questo mondo e come i nostri *chakhamim* hanno già spiegato, la differenza tra il nostro mondo attuale e l’era messianica sta nella mancanza di sottomissione a domini stranieri²⁰.

Qui il messianismo restaurativo e depotenziato si apre all’utopia

¹⁷ *Ivi*, 3, 4, p. 48.

¹⁸ *Ivi*, 8, 8, p. 83.

¹⁹ H. Cohen, *Religione della ragione* (1919), a cura di A. Poma, trad. it. e note di P. Fiorato, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, p. 453.

²⁰ Maimonide, *Mishnè Torà, Sefer Madda’, Teshuvà* 9, 2, cit., p. 87.

del non-ancora: una vita dedicata alla contemplazione secondo i dettami della Torà può, in linea di principio, realizzarsi anche in un mondo irredento, nel qui ed ora mondani; tuttavia, solo durante i giorni del Messia ci sarà una ricchezza e una bontà tale che l'unica preoccupazione umana sarà quella di conoscere Dio²¹. Se si accetta la lettura coheniana, Maimonide sembra pensare a una società futura fondata sugli ideali di giustizia ed equità sociale. Anticipando il metodo espositivo-didattico della *Guida dei perplessi*, nella sezione finale del *Mishnè Torà, Melakhim uMilchamot*, “i re e le guerre”, interpreta il messaggio escatologico di Isaia 11, come un'allegoria, il cui significato sarà rivelato solo nei giorni del Messia:

Non pensare che nei giorni del Messia ogni aspetto dell'ordine regolare del mondo sarà abolito o ci sarà una qualche innovazione nell'*opera della creazione*. Il mondo, piuttosto, procederà secondo la propria natura. In Isaia 11,6 è detto: «Allora dimorerà il lupo con l'agnello, si coricherà il leopardo con il capretto». È un'allegoria e una metafora. Il significato di ciò è che Israele dimorerà in sicurezza tra le nazioni malvagie del mondo, che allegoricamente rappresentano il lupo e il leopardo. In Geremia 5,6 è detto: «il lupo del deserto li distrugge, il leopardo insidia le loro città». Tutti faranno ritorno alla religione della verità [*dat ha'emet*]. Nessuno più depruderà o distruggerà. Piuttosto, come Israele, tutti mangeranno in tranquillità cibo consentito [dalla Legge], perché è detto in Isaia 11,7: «Il leone come il bue mangerà paglia. Tutto ciò che di simile è stato scritto sul significato del Messia è un'allegoria, ma durante i giorni del Messia tutti sapranno quali cose saranno allegorie e quale sarà il significato delle loro allusioni²².

Nonostante l'impianto naturalistico-restaurativo, il tono è decisamente escatologico-utopico, o per dirla con Cohen, intriso di *socialismo etico*. Il Messia non dovrà soltanto provvedere al ritorno del popolo ebraico nella terra di Israele, ma anche all'organizzazione collettiva degli affari umani, di modo che le condizioni materiali ed economiche non siano mai «un ostacolo per il conseguimento della cultura morale e spirituale da parte di *tutti* gli uomini»²³. Anche le parole conclusive di *Melakhim*, cariche di speranza e fiducia per il futuro, sembrano intrecciare socialismo etico e utopismo razionale:

²¹ Maimonide, *Mishnè Torà, Sefer Shoftim, Melakhim uMilchamot* 12, 5.

²² *Ivi*, 12, 1.

²³ H. Cohen, *Religione della ragione*, cit., p. 453. Cfr. Id., *Ethics of Maimonides* (1908), translated with commentary by A. S. Bruckstein, foreword by R. Gibbs, University of Wisconsin Press, Madison 2004, pp. 161-164; S. Schwarzschild, *The Democratic Socialism of Hermann Cohen*, in «Hebrew Union College Annual» XXVII (1956), pp. 417-438, p. 419.

«non ci saranno né carestie né guerre, né invidia né competizione, perché Dio sarà ovunque. Tutte le prelibatezze saranno facilmente disponibili come la polvere. E la sola occupazione del mondo intero sarà di conoscere Dio. Così, Israele sarà un popolo di grandi sapienti, capaci di apprendere ciò che [ora] è oscuro e giungere, per quanto è possibile all'uomo, alla conoscenza del Creatore»²⁴.

3. Progettare la società messianica

Il trattato di *Melakhim uMilchamot* è forse la sezione del *Mishnè Torà* in cui Maimonide si sofferma più estesamente sulla figura del re Messia e sul tipo di società che verrà da lui istituita²⁵. La sua principale fonte è il testo biblico, sebbene non manchino riferimenti, abilmente nascosti, al pensiero politico-filosofico islamico (al-Farabi e, probabilmente, anche Averroè)²⁶. Maimonide è, però, ben attento a precisare che tutte le informazioni riportate «sono state spiegate nella Torà e includono tutto ciò che è stato detto dai profeti»²⁷. In questo modo, il lettore potrà facilmente ritrovare una serie di indicazioni utili, ad esempio, per riconoscere il vero re Messia, senza incappare in falsi e pericolosi entusiasmi messianici. Se dovesse comparire un re, discendente dalla casa di Davide, versato nella Torà e rispettoso dei comandamenti, non sarà necessario attendere da lui miracoli o azioni straordinarie, come la resurrezione dei morti. Perché sia riconosciuto come il Messia, è sufficiente che porti a termine la sua missione politica volta a instaurare una sorta di *pax judaica* estesa a tutti i popoli, cioè una condizione di totale osservanza della Torà e adorazione di Dio.

Qui Maimonide sembra oscillare tra un'ermeneutica scritturistica e un'ermeneutica progettuale, tra una visione descrittiva e una visione prescrittiva della Bibbia. Se l'escatologia profetica, e in particolare quella

²⁴ Maimonide, *Mishnè Torà, Sefer Shoftim, Melakhim uMilchamot* 12, 5.

²⁵ Per una guida alla struttura e alle tematiche del trattato di *Melakhim uMilchamot*, si veda: M. Kellner and D. Gillis, *Maimonides The Universalist: The Ethical Horizons of the Mishneh Torah*, The Littman Library of Jewish Civilization, London 2020, pp. 276-301.

²⁶ G. Wilkes, *Religious War in the Works of Maimonides. An Idea and Its Transit Across the Medieval Mediterranean*, in S.H. Hashmi (ed.), *Just Wars, Holy Wars, and Jihads: Christian, Jewish, and Muslim Encounters and Exchanges*, Oxford University Press, New York 2012, pp. 146-166, p. 147. Cfr. I. Twesky, *Eretz Ysrael*, in J.L. Kraemer (ed.), *Perspectives on Maimonides, Philosophical and Historical Studies*, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford 1991, pp. 257-290, p. 261.

²⁷ Maimonide, *Mishnè Torà, Sefer Shoftim, Melakhim uMilchamot* 11, 1.

di Isaia, è una grande metafora del regno messianico, il cui significato sarà rivelato solo *post factum*, alcuni passi biblici (per lo più dal *Deuteronomio*) sono invece normativi per il futuro messianico, perché contengono istruzioni precise circa il modo in cui Israele dovrà comportarsi non appena entrerà nella propria terra, cioè dovrà avere un re, il quale sconfiggerà i discendenti di Amelek e così potrà ricostruire il Tempio. Maimonide non risparmia dettagli su modalità e criteri di eleggibilità (e unzione) del re, dei suoi discendenti e dei funzionari di governo, indicando una serie di norme comportamentali per il re, i suoi congiunti e i suoi sudditi, valide per ogni ambito (privato, culturale, economico e giuridico) della loro vita²⁸. *Melakhim* 4, 10 conclude il primo gruppo di norme con un chiarimento sullo scopo e sulle motivazioni della missione messianico-regale:

Ogni sua azione sarà compiuta per amore di Dio. Ogni suo pensiero sarà rivolto a promuovere la vera Religione, riempire il mondo di giustizia, spezzare il braccio dei malvagi, e combattere le guerre di Dio. Un re viene eletto innanzitutto perché esegua la giustizia e conduca la guerra, come è detto in 1Sam 8, 20: «perché il re sia nostro capo e vada davanti a noi per combattere le nostre guerre»²⁹.

Il trattato di *Melakhim* fu completato nel 1168. L'Egitto aveva subito un'invasione crociata e il califfato fatimida sarebbe caduto di lì a poco nelle mani di Saladino. Non sorprende che Maimonide prenda in prestito dalla letteratura giuridica islamica di epoca abbaside (secoli IX e XI), tutta una terminologia precisa sulla guerra santa («rompere il braccio dei malvagi», combattere «per l'unicità di Dio»). Certo, l'assenza di autonomia politica e di uno Stato ebraico con un proprio esercito rendeva le istruzioni maimonidee in materia bellica astratte e proiettivamente escatologiche. Porre fine all'esilio, promuovere la vera religione, portare la giustizia nel mondo e guidare le “guerre per il Signore”: tutto rientrava nella missione del futuro re-Messia, le cui dinamiche sarebbero state rivelate solo nell'imminenza dei fatti. Ciononostante, nella sezione centrale di *Melakhim* (in particolare i paragrafi 5-7), Maimonide classifica e sistematizza le tipologie di “guerra legittima” che il re-Messia sarà chiamato a combattere³⁰. In *Melakhim* 5, 1, si richiama la distinzione tra “guerra comandata/obbligatoria” (*milchemet mitzwà*) e “guerra facoltativa/consentita” (*milchemet reshut*):

²⁸ Cfr. *ivi*, 1-4.

²⁹ *Ivi*, 4, 10.

³⁰ Ho discusso questo tema da una prospettiva storico-critica in C.C. Scordari, *Maimonide negli Stati Uniti. Alla ricerca di un razionalismo teologico-politico*, Morcelliana, Brescia 2019, pp. 121-126.

Per prima cosa un re non deve combattere altre guerre che non siano una *milchemet mitzwà*. Che cos'è una *milchemet mitzwà*? È una guerra combattuta contro le sette nazioni di Canaan, una guerra contro Amelek o una guerra per salvare Israele dal nemico che lo attacca. Solo in seguito, il re può combattere una *milchemet reshut*, cioè una guerra combattuta contro le altre nazioni per allargare i confini di Israele e accrescere la propria autorità e reputazione³¹.

Dalle “guerre comandate”, nel quadro dell’autorità giuridica della Torà, dipende l’esistenza storico-nazionale di Israele. Invece, le “guerre facoltative” riguardano i bisogni materiali, territoriali di una nazione; sono per lo più guerre combattute in vista di un maggiore benessere sociale e collettivo (come le guerre combattute per estendere dei confini nazionali) oppure per fini personali e privati (per il lustro del re, ad esempio)³². Tuttavia, chiarisce Maimonide, è possibile parlare di *milchemet mitzwà* o di *milchemet reshut* soltanto se le nazioni contro le quali Israele intende combattere abbiano rifiutato un accordo di pace, continuando a vivere nell’idolatria: «Non si combatte una guerra, sia essa *milchemet reshut* o *milchemet mitzwà*, contro gli uomini se prima non si è offerta loro la pace. Come è detto: “Quando ti avvicinerai a una città per combattere contro di essa dovrai offrirla la pace” (Dt 20,10)»³³.

Maimonide sembra voler prefigurare lo spirito degli eventi che contraddistinguono i giorni del Messia. Ogni guerra, sia essa una *milchemet mitzwà* o una *milchemet reshut*, è “giustificata” solo se contribuisce all’istaurazione dello Stato messianico anti-idolatratico. È “comandata” quella guerra combattuta innanzitutto contro l’idolatria e in difesa (e diffusione) del culto monoteistico: «Distruocere le sette nazioni idolatre, come è scritto: “li dovrai distruggere [...] come ti ha comandato il Signore tuo Dio” (Dt 20,17)»; «Estirpare il seme di Amelek: “cancellerai il ricordo di Amelek di sotto al cielo” (Dt 25,19)»³⁴. In *Melakhim uMilchamot* 6,1, Maimonide specifica anche che sarà ri-

³¹ Maimonide, *Mishnè Torà, Sefer Shoftim, Melakhim uMilchamot*, 5, 1.

³² G. Bliedstein, *Holy War in Maimonidean Law*, in J.L. Kraemer (ed.), *Perspectives on Maimonides*, cit., pp. 209-220, p. 214. Per la distinzione tra *milchemet mitzwà* e *milchemet reshut* nella tradizione ebraica in generale e in Maimonide in particolare, si veda anche: L. Schiffman and J.B. Wolowelsky (eds.), *War and Peace in the Jewish Tradition*, Ktav Publishing House, New York 2007; R. Eisen, *Religious Zionism, Jewish Law, and the Morality of War. How Five Rabbis Confronted One of Modern Judaism's Greatest Challenges*, Oxford University Press, Oxford-New York 2017.

³³ Maimonide, *Mishnè Torà, Sefer Shoftim, Melakhim uMilchamot* 6, 1.

³⁴ Maimonide, *Sefer ha-Mitzvot*, (187esima e 188esima *mitzwà* positiva), trad. it. in Id., *Le 613 mitzvòt. Estratto dal sefer haMitzvòt di Maimonide*, a cura di M. Levy, Lamed, Roma 2007, p. 45.

sparmiato soltanto il nemico che riconoscerà e accetterà i sette precetti noachidi: i) divieti di i) idolatria; ii) bestemmia; iii) omicidio e suicidio; iv) relazioni sessuali proibite; v) furto; vi) mangiare membra di animali ancora vivi; e vii) obbligo di istituire tribunali che assicurino la giustizia e il rispetto dei divieti suddetti. Un tale uomo dovrà anche pagare una tassa di sostegno alle opere regie e accettare la sottomissione a Israele³⁵. Per quanto riguarda, invece, le “guerre consentite”, Maimonide insiste sui loro “confini normativi”: il benessere fisico dello Stato è strumentale al successo politico-territoriale del re, che a sua volta è motivo di lode presso Dio. Ogni *milchemet reshut* ha poi anche un eco messianica, in quanto “guerra per il Signore” che mira alla stabilizzazione interna della nazione, presupposto fondamentale della redenzione, individuale e collettiva.

Emerge un’idea di società futura come diretta conseguenza di un trionfo militare, fondato sull’esercizio della forza fisica e il cui orizzonte di senso è la lotta contro l’idolatria. In ‘*Avodat Kochavim* 10, 1, si legge appunto:

Non stipuliamo un patto con gli idolatri che stabilisca la pace tra loro [e noi] e permetta loro di adorare gli idoli, come è detto: «Non dovrai fare un patto con loro» (Dt 7,2). Piuttosto, o abbandoneranno i loro idoli oppure saranno uccisi. È vietato avere pietà di loro, come è detto: «Non dovrai averne pietà» (Dt 7,2)³⁶.

Secondo la tradizione rabbinica, infatti, l’idolatria rientra nella sfera “pratica” della religione e riguarda azioni cultuali svolte in adorazione di altre divinità. Combattere un culto idolatrico significa smantellare l’organizzazione socio-culturale costituitasi attorno ad esso: templi, altari, idoli, immagini, e pratiche cultuali (inclusi i sacrifici). Maimonide stigmatizza la dottrina idolatrica *anche* come miscredenza, «falsa opinione che riguarda Dio», «deviazione dalla verità»³⁷. In questo senso, il germe dell’idolatria può attecchire anche all’interno dello stesso popolo ebraico, infiacchendolo³⁸. Ma, ancora di più, Maimonide è consapevole dei *rischi pratico-politici* dell’idolatria. In questo senso, nella sua

³⁵ Maimonide, *Mishnè Torà, Sefer Shoftim, Melakhim uMilchamot* 6, 1. Cfr. J. Stern, *Maimonides on Wars and Their Justification*, «Journal of Military Ethics», XI (2012), n. 3, pp. 245-263, p. 249.

³⁶ Maimonide, *Mishnè Torà, Sefer Madda’*, ‘*Avodat Kochavim* 10, 1.

³⁷ Maimonide, *Guida dei perplessi*, I, 36, trad. it. di M. Zonta, UTET, Torino 2003, p. 154. Cfr. J. Stern, *Maimonides on Wars*, cit., pp. 250-251.

³⁸ Maimonide, *Guida* II, 32, cit., p. 445.

Lettera sull'astrologia, composta tra il 1195 e il 1196, fornisce una spiegazione storico-culturale della distruzione del Secondo Tempio, che, allo stesso tempo, è un ammonimento per il futuro: non si potrà ristabilire alcuna *societas* ebraica se il popolo non avrà prima imparato l'*arte della guerra*. Gli Ebrei hanno peccato perché «hanno dimenticato come difendere se stessi», perché si sono dedicati all'astrologia anziché all'esercizio militare: «trovando molti libri sugli argomenti degli astrologi, dato che queste cose sono alla radice dell'idolatria, [...] erroneamente si lasciarono irretire da tutto ciò, ritenendo che di scienze esatte si trattasse, e che fossero di grande utilità. Per questa ragione hanno perso la loro indipendenza politico-nazionale e sono costretti a vivere in esilio»³⁹.

È pur vero che l'idolatra va combattuto anche fuori dal campo di battaglia⁴⁰. Bisogna pensare non solo a un modello di politica estera per lo Stato messianico di Israele, il futuro «popolo della terra», ma anche ad un'azione culturale e sociale da attuare fin da subito presso la nazione ebraica della *galut*, il reale «popolo del tempo». Maimonide sa bene quanto sia fondamentale la coesistenza pacifica entro le nazioni idolatre. Ben consapevole delle limitazioni cui è soggetta la vita quotidiana di un *dhimmi*, cioè di un cittadino non-musulmano, nel mondo islamico, non ha mai suggerito azioni armate o il martirio, a eccezione del caso in cui un governo ostile obblighi con la forza un ebreo a convertirsi. Ponderatezza e sagacia sono le qualità che più di tutte sembrano contrassegnare l'impegno di Maimonide rabbino nell'assistere e guidare le comunità:

In nome della pace, dobbiamo provvedere ai poveri tra gli idolatri come ai poveri di Israele, perché è una misura di pace; non bisogna rimproverare i poveri tra gli idolatri quando raccolgono le spighe cadute o [mietono] l'angolo del campo (Lv 19,9). In nome della pace, dobbiamo salutarli anche nei giorni di festa, ma mai due volte. Né dobbiamo incontrarci a casa di un idolatra in un giorno di festa per salutarlo. E se lo si incontra al mercato, bisogna salutarlo in modo decoroso e serio. Tali questioni valgono quando Israele è in esilio tra i popoli idolatri o quando gli idolatri sopraffanno Israele. Quando invece è Israele a sopraffare loro, allora è vietato permettere idolatri tra noi. Perfino un residente temporaneo, o un mercante che viaggia di luogo in luogo, non possono risiedere nella nostra terra se prima non accettano le sette *mitzwot* che sono state comandate ai figli di Noè, come è detto: «Non lascerai che rimangano nella tua terra» (Es 23,33). Colui che accetta su di sé le sette *mitzwot* è un *gber*

³⁹ Maimonide, *Lettera sull'astrologia*, trad. it. di E. Loewenthal, Il Melangolo, Genova 1994, p. 50.

⁴⁰ G. Blidstein, *Holy War in Maimonidean Law*, cit., p. 215.

toshav [un residente straniero]. Si accetta un *gber toshav* solo durante l'anno giubilare. Altrimenti si accetta solo un *gber tzedeq* [uno straniero "giustificato"]⁴¹.

Ne deriva che il precetto della coercizione fisica degli idolatri è legittimo solo entro la giurisdizione dello Stato messianico. Maimonide non avanza mai l'idea che Israele debba scendere in campo per estendere il proprio potere, raggiungere un dominio universale sulle altre nazioni, combattere per il possesso di beni materiali (fossero anche la terra promessa). Tantomeno Israele è legittimato a vendicarsi per quanto subito in passato, facendosi promotore di una politica di persecuzioni e conversioni forzate. La polemologia di Maimonide è piuttosto una "scuola mentale" che contribuisce all'identità dinamica e resiliente di una nazione dispersa e costretta a reinventarsi per la propria sopravvivenza religiosa, culturale e fisica.

Bibliografia

Fonti primarie

- Cohen, H. (1908), *Ethics of Maimonides*, translated with commentary by A.S. Bruckstein, foreword by R. Gibbs, University of Wisconsin Press, Madison 2004.
- Id. (1919), *Religione della ragione*, a cura di A. Poma, trad. it. e note di P. Fiorato, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994.
- Maimonide (1975-2006), *Mishneh Torah*, ed. S. Frankel, 15 vol., Shabse Frankel, Jerusalem.
- Id. (1983), *The Book of Knowledge: From the Mishneh Torah of Maimonides*, eds. H.M. Russell e R.J. Weinberg, KTAV, New York.
- Id. (1985), *Iggeret Teiman I*, in *Epistles of Maimonides: Crisis and Leadership*, text translated and notes by A.S. Halkin, discussions by D. Hartman, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, pp. 91-149.
- Id. (1994), *Lettera sull'astrologia*, trad. it. di E. Loewenthal, Il Melangolo, Genova.
- Id. (1998), *Mishneh Torah, Sefer Shoftim*, ed. E. Touger, Moznaim, New York.
- Id. (2003), *Guida dei perplessi*, trad. it. di M. Zonta, UTET, Torino.
- Id. (2004), *Mishnè Torà, Sefer Madda', Teshuvà*, trad. it. di R. Levi, Giuntina, Firenze.

⁴¹ Maimonide, *Mishnè Torà, Sefer Madda', 'Avodat Kochavim* 10, 5-6.

- Id. (2006), *Commento alla Mishnà, Introduzione al X capitolo di Sanhedrin*, in G. Laras (a cura di), *Immortalità e Resurrezione*, Morcelliana, Brescia, pp. 49-108.

Letteratura secondaria

- Blidstein, G. (1991), *Holy War in Maimonidean Law*, in J.L. Kraemer (ed.), *Perspectives on Maimonides*, Philosophical and Historical Studies, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford, pp. 209-220.
- Diamond, J.A. (2015), *Maimonides vs. Nahmanides on Historical Consciousness and the Shaping of Jewish Identity*, in I. Robinson, N.S. Cohn, L. Di Tommaso (eds.), *History, Memory, and Jewish Identity*, Academic Studies Press, Boston, pp. 92-116.
- Eisen, R. (2017), *Religious Zionism, Jewish Law, and the Morality of War. How Five Rabbis Confronted One of Modern Judaism's Greatest Challenges*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- Kellner, M. and Gillis, D. (2020), *Maimonides The Universalist: The Ethical Horizons of the Mishneh Torah*, The Littman Library of Jewish Civilization, London.
- Peli, P.H. (2004, ed.), *On Repentance. The Thought and Oral Discourses of Rabbi Joseph Dov Soloveitchik*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham.
- Schiffman, L. and Wolowelsky, J.B. (2007, eds.), *War and Peace in the Jewish Tradition*, Ktav Publishing House, New York.
- Scholem, G. (2008), *Per comprendere l'idea messianica dell'ebraismo*, in Id., *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, a cura di R. Donatoni e E. Zevi, Adelphi, Milano, pp. 13-45.
- Schwarzschild, S. (1956), *The Democratic Socialism of Hermann Cohen*, in «Hebrew Union College Annual» XXVII, pp. 417-438.
- Scordari, C.C. (2017), *Logica della comunità sofferente: per una rilettura dell'Epistola allo Yemen (1167-1173) di Mosè Maimonide*, in C. Basile (a cura di), *I filosofi e la politica. Teoria e pratica a confronto*, ETS, Pisa, pp. 35-49.
- Id. (2019), *Maimonide negli Stati Uniti. Alla ricerca di un razionalismo teologico-politico*, Morcelliana, Brescia.
- Seeskin, K. (2012), *Jewish Messianic Thoughts in an Age of Despair*, Cambridge University Press, Cambridge-New York.
- Stern, J. (2012), *Maimonides on Wars and their Justification*, in «Journal of Military Ethics», XI, n. 3, pp. 245-263.
- Twesky, I. (1991), *Eretz Ysrael*, in J.L. Kraemer (ed.), *Perspectives on Maimonides*, cit., pp. 257-290.
- Wilkes, G. (2012), *Religious War in the Works of Maimonides. An Idea and Its Transit Across the Medieval Mediterranean*, in S.H. Hashmi (ed.), *Just Wars, Holy Wars, and Jibads: Christian, Jewish, and Muslim Encounters and Exchanges*, Oxford University Press, Oxford-New York, pp. 146-166.

STRAUSS'S INTERPRETATION OF MAIMONIDES
THROUGH THE LENS OF ALFARABI.
POLITICAL THEOLOGY OR POLITICAL PHILOSOPHY?*

Joshua Parens

Given the inclusion of “Political Theology” in the title of this lecture series and that the series concludes with lectures on Jacob Taubes¹ and Carl Schmitt, I want to begin with a brief inquiry into how Strauss and Schmitt use the phrases “political philosophy” and “political theology”, respectively. They use them as terms of distinction, which of course is not true for everyone who uses them. Heinrich Meier has captured this contrast in a very economical way in his account of Schmitt’s recourse to Tertullian to explain the contrast. According to Tertullian: «We are obliged to something not because it is good but because God commands it»². As Meier goes on to explain, Tertullian’s emphasis on God’s sovereignty hearkens back to the contrast in Plato’s *Euthyphro*: «Are things pious or just because the gods say they are, or do the gods themselves look to forms, ideas, or natures in making something pious or just?»³. If we recast this in terms of the opposition between political

* I want to begin this paper by thanking Giuseppe Nastasi, his co-organizers Bissiato, Galli, Longoni, and Murrone, the University of Pisa, and its allied university in Firenze, for inviting me to give this lecture in the seminar *Percorsi di Teologia Politica* (October 29, 2021). It is an honor and a privilege to be asked by doctoral students to give my first lecture in Italy. As the dean of a graduate school and the director of the PhD program at the University of Dallas, the Institute of Philosophic Studies, I have special affection for education at this most advanced level. It is also encouraging to me at this time in my academic career to know that there is enough interest in Italy in Leo Strauss and the medieval authors on whom he lavished his greatest attention, Alfarabi and Maimonides, for me to be invited to give this lecture – as well as previously Cecilia Martini (I suspect that the intensity of interest in Strauss in Italy may be greater today *per capita* than it is in the U.S.).

¹ The author is referring to the series of seminars “Percorsi di Teologia Politica”, in which Elettra Stimilli (Università di Roma “La Sapienza”) gave the lecture “Jacob Taubes tra messianesimo e teologia politica” (7th December 2021) that is not present in this volume [*note by the editor*].

² Tertullian, *De poenitentia*, IV, in *Patrologia Latina*, vol. I, p. 1344A, ed. Migne, Garnier, Paris 1866.

³ H. Meier, *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*, ed. M. Brainard, The University of Chicago Press, Chicago 1998, 2011, pp. 92-93, n. 70.

theology and political philosophy: one might say that political theology bows to divine authority or will as the source of all political order; however, political philosophy acquires insight into political things on the basis of nature. Notice that I have not referred to the Platonic forms or ideas. I have chosen to avoid that not only because reference to them is too specific to Plato but also because I think that ultimately political philosophers are less confident in their characterization of the metaphysical ground of politics than is Schmitt, or other political theologians, in identifying the relevant gods or God.

A way to recast this opposition between appeal to divine will and nature is to consider the contrast between will and reason or intellect in characterizations of gods or God. By appealing to this other contrast with a very ancient history, I don't mean to open this discussion to modern and late modern conceptions of reason, which eventually turn away from nature and toward history. Rather, my primary focus today will remain firmly planted in premodern thought in which reason or intellect always remains tethered to nature.

In thinking about God, talk of His "will" and "intellect" come naturally to us, because we ourselves possess both faculties. Christianity especially tends to view God in light of the human because of the doctrine of the Incarnation. In other words, it makes plenty of sense in the Christian tradition to think of God as possessing both will and intellect because God in the person of the Son was in some (even if very loose) sense not only divine but also human. Yet talk of "will" immediately raises the specter of incompleteness or lack because of course the first expression of will broadly conceived is desire and its lack or needs. The Christian tradition has coped with this by claiming that God, though possessing a will, is of course in need of nothing. It is only through the superabundance of God's love that He concerns himself with every particular, not out of need. Leaving aside such ways of dealing with these issues, I believe that it's fair to say that the opposition between the God of intellect and the God of will was clearer and more cut and dried in the Islamic and Jewish traditions than in the Christian.

Maimonides, for example, presents two different portraits of God in his *Guide of the Perplexed*: the God of the negative theology presented in 1.52-62 and the God of the philosophers presented in 1.68-69. Similarly, as early as Alfarabi's *Enumeration of the Sciences*, there is evidence that he is contending against the fideistic views of God, in which God's will is privileged, championed by the Ash'arite school of theology – and subsequently exemplified by the immensely influential Alghazali.

Averroes in turn argued frequently and pointedly against Alghazali and the fideistic views of the Ash'arite *kalām*. Evidence abounds in the *Guide* that Maimonides shared this animus against Ash'arite fideism, despite the fact that many interpreters view him as attempting to synthesize the negative theological and philosophic views of God.

The stage was set for these battles at least as early as Aristotle. Although he never states this clearly, the prime unmoved mover must ultimately be understood purely as an intellect. Of course, he or it is described as thought thinking itself or as intellect intellecting itself – in which the intellect, its activity, and the object of its intellecting are one. Although Aristotle uses metaphors from human love to capture the relation of at least the other unmoved movers and perhaps all other beings to the prime unmoved mover, and although when we think about thinking and the activity of the intellect, we cannot but think in some sense of loving the object of thought; Aristotle gives us little reason to believe that the prime unmoved mover is similarly moved to think of himself out of the lack that moves all the other beings. After all, the prime unmoved mover is purely actual. Although one might want to try to find some foreshadowing of the Christian notion of superabundant love in Aristotle, one thing is certain: this unmoved mover thinks only of itself. It seems to me that it cannot be properly characterized either by a love motivated by deficiency nor by a superabundant love for all other things as individuals. Indeed, Aristotle's emphasis on thought thinking itself has been so deeply absorbed by interpreters that they have tended to sever the prime unmoved mover from other beings, narrowing its role to nothing more than being the cause of the thinking of the subordinate unmoved movers, which ultimately of course is supposed to move the heavenly bodies.

At the start of this lecture series, you heard a lecture about *Laws* 10. I won't cover that same ground except to suggest that there are more than enough parallels between Plato's book 10 and Aristotle's *Metaphysics* 12 to suggest that they are getting in these accounts at roughly the following sort of theology: as Aristotle puts it in *Metaphysics* 12.8 at the end, his account has ancient precedent. He claims to be arguing merely what Greeks, especially poets such as Hesiod, have always argued about the gods, so long as you remove the anthropomorphic part of that teaching. Ultimately, the highest being for both the Athenian Stranger and Aristotle is an intellect. Yet that is not the complete story either for Plato or Aristotle, though here I will focus on Plato. In *Laws* books 11 and 12, Plato's Athenian Stranger supplemented his account of the gods given in book 10. In the book 10 account, he points clearly to the philosophic

view of providence, namely, that the divine concerns itself only with the universals or the species. But in books 11 and 12, he must complete the law, including especially the punishment of non-violent crimes. Consequently, the Athenian finds it necessary to add back in the Olympian cast to the gods that he omitted from book 10 and that Aristotle refuses in *Metaphysics* 12.8. My point here is not to highlight a supposedly important contrast between Plato and Aristotle. On the contrary, I believe they see the matter essentially the same way. As Aristotle says in *Metaph.* 12.8, the poets added in the anthropomorphic element to bolster the laws. In other words, philosophers as philosophers are incapable of exhorting citizens to obey the laws; they must don the mask of poets if they are to do this. In contrast, Schmittian political theologians place such emphasis on this role or task of the divine that they must fall back to a fideistic God of pure will. Yet the question becomes whether a world in which such a God is sovereign is fit for human habitation.

Finally, I want to turn to Alfarabi and Maimonides, relying on the preparation we just received from Plato and Aristotle as model political philosophers in contrast to Schmitt. What evidence do I have that Alfarabi and Maimonides take the task played by Plato's Olympian gods in *Laws* 11 and 12 seriously? In other words, although we learn from *Laws* 10 the philosophic view of god as intellect that is generally providential, a true political philosopher cannot neglect wholly what is central to the political theologian – namely, God's will. The way this shows up in Alfarabi is in his argument contrasting religion and philosophy in the *Book of Religion*. He begins that book with the following characterization of religion: «Religion is opinions and actions, determined and restricted with stipulations and prescribed for a community by their first ruler [...]» (Alfarabi, *Book of Religion*, §1, par. 1). By “determined” (*muqaddara*), Alfarabi means in effect “particularized” (and in Maimonides “particularization” is the effect of the divine used to signal that God is particularly not merely generally providential). Returning for the moment to Alfarabi, he goes on to explain that the virtuous first ruler «determines the actions and opinions in the virtuous religion» either «by means of revelation» or «by means of the faculty he acquires from revelation and the Revealer» (§1, par. 4), that is, by means of prudence (elsewhere, he – as does Maimonides in *Guide* 2.37 – indicates that less virtuous rulers, without reference to the universals known through political science, imagine determinate or particular base means and ends)⁴.

⁴ See Alfarabi, *Political Regime*, §§ 88-89, trans. C. Butterworth, in J. Parens

Returning to the crux of the matter, what religion possesses that philosophy does not is particularization. That is, philosophy concerns itself with knowing the universals of political life, what Alfarabi refers to conspicuously and repeatedly in the *Enumeration of the Sciences* as "rules." It is these rules after all about which one can possess science. As he explains when characterizing virtuous kingly craft in the *Enumeration*, which presumably the virtuous first ruler of the *Book of Religion* possesses, that craft includes both «the faculty for universal rules» and «the faculty a human being acquires through lengthy involvement in civic deeds, carrying out actions with respect to individuals and persons in particular cities, and skill in them through experience and long observation» (*Enumeration* chap. 5, §1, par. 7)⁵. In other words, though philosophy or science is concerned with the rules or universals of whatever it studies, political science is complemented by prudence in virtuous kingly craft.

In effect, Alfarabi accounts for how the particulars of political life are grasped by three means: revelation, prudence, or imagination. That imagination is disdained as the faculty of the non-virtuous rulers is clear. What the relation is between revelation and prudence is not something I can explain in the limited time I have here, except to say that in the *Book of Religion*, Alfarabi opened the door to prudence playing the role of particularization that would otherwise be played by revelation. Leaving that aside, I believe it is already apparent that prudence correlates with intellect while revelation correlates with will. In other words, while the political theologian would explain the particularity of a given religion by appeal to divine will; the political philosopher would ascribe that particularity to the prudence of the prophet. This helps explain why the central sections of Maimonides's *Guide of the Perplexed* are not the sections on proving that God exists, is one, and incorporeal or even the sections on creation vs. eternity; rather, the central sections are on prophecy and providence, which according to Strauss are a part of Maimonides's political rather than his metaphysical teaching.

Since I have already spoken to the question – where does Alfarabi address the issues highlighted in *Laws* 11 and 12? – I want to turn

and J.C. Macfarland (eds.), *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, 2nd ed., Cornell University Press, Ithaca-New York 2011; cfr. Alfarabi, *Selected Aphorisms*, in C.E. Butterworth (ed.), *Political Writings of Alfarabi. "Selected Aphorisms" and Other Writings*, Cornell University Press, Ithaca-New York 2011, §§ 30-31.

⁵ If you hear hints of Plato's philosopher-king conceit in this account of virtuous kingly craft, that is not by accident.

now to look more closely at how Maimonides makes good on Alfarabi's suggestion that religion particularizes and thereby complements the insights of philosophy, rather than arguing as a political theologian might that revelation and revelation alone gives us access to the true ground of politics. Maimonides brings the particulars of religion into line with philosophy's insights into the universals of political science through what Leo Strauss has called "enlightened *kalām*". In the *Literary Character of the Guide for the Perplexed* Strauss appeals to the treatment of *kalām* in Alfarabi's *Enumeration of the Sciences*. He argues that the traditional *kalām* described in *Enumeration* chap. 5 defends religion on the basis of the imagination, and Maimonides adopts a defense of Judaism that is "intelligent". Just what relation this intelligent *kalām* has to philosophy and political science in *Literary Character* is not immediately apparent. Ultimately, I will argue (as I have elsewhere) that this intelligent *kalām* not only relies on the intellect but also is in harmony with philosophy and political science. To most readers of the *Guide*, this reading will come as a bit of a surprise, because as Maimonides explains in *Guide* 1.71 the traditional imaginative *kalām* holds that a key part of defending its religion is to defend it against philosophy. How can religion complement philosophy if, originally, they seemed to be at odds? If Maimonides really is a political philosopher, then we are likely to see that religion is made to fit with or complement philosophy. If he were a political theologian, we might expect to see him bend philosophy to fit revelation.

Once again, Alfarabi paved the way for Maimonides's approach. And both Alfarabi and Maimonides followed the lead of Plato and Aristotle. That model was adumbrated most clearly in *Metaphysics* 12.8, as I already mentioned, along the following lines: what Aristotle teaches about the gods is the same that has always been taught among the Greeks so long as you eliminate the anthropomorphic overlay. That is, it is the most ancient teaching – the teaching of nature (this is philosophy's way of combatting the claim of the laws and religions of their given communities that their teachings are truest because oldest; the title to rule of the old or ancient is trumped by the eternity of nature)⁶. But didn't we see in our recourse to *Laws* 11 and 12 that the anthropomorphic overlay – that evidence of divine will – is precisely what's needed to convince citizens to obey the law? Is there some way to preserve fear of divine will while not undercutting the natural order? In Alfarabi and Maimonides,

⁶ L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago University Press, Chicago 1965, pp. 91-92.

the initial and most obvious way to preserve evidence of divine will is to claim that the most ancient natural teaching was in the possession of our community first – in other words, our access to the truth is a demonstration of God's particular providence for our community. Alfarabi makes this argument in *Attainment of Happiness* §53:

It is said that this science existed among the Chaldeans, who are the people of al-ʿIraq, subsequently reaching the people of Egypt, from there transmitted to the Greeks, where it remained until it was transmitted to the Syrians and then to the Arabs.

And Maimonides makes this argument in *Guide* 1.71:

Know that the many sciences devoted to establishing the truth regarding these matters that have existed in our religious community have perished because of the length of time that has passed, because of our being dominated by the pagan nations, and because, as we have made clear, it is not permitted to divulge these matters to all people.

Maimonides goes on to make additional arguments about the prohibitions against inquiry into the secrets of Judaism – that is, the *Account of the Beginning* and the *Account of the Chariot*, which he equates with physics and metaphysics in the introduction to part 1 of the *Guide* – and suggests that we once had the secrets but have lost them due to the Exile or pagan domination. Both Alfarabi and Maimonides, emulate what Aristotle claims evidently with respect to poetry, while claiming that their respective communities acquired the most ancient knowledge, philosophy, before the pagans! In claiming that each of their communities had science or philosophy first, they're not merely engaging in the kinds of sectarian and ethnic self-aggrandizement one sees everywhere in evidence in contemporary life; rather, they're insinuating that the way divine particular providence (and will) manifests itself is in God's grace in bestowing philosophy on their community, that is, in general providence! Rather than arguing as the political theologian might that his revelation bestows sovereignty, the political philosopher argues that the evidence of divine grace or particular providence is God's (general providence or) care in providing access to the truths of nature or reason.

Here, I want to take a step back to bring out the relation between philosophy and religion or reason and revelation. Let us go back once more to Alfarabi's *Book of Religion* to consider more carefully what he argues about that relation. In *Book of Religion* §5, Alfarabi writes:

Thus, virtuous religion is similar to philosophy. Just as philosophy is partly theoretical and partly practical, so it is with religion [...]. The practical things in religion are those whose universals are in practical philosophy. That is because the practical things in religion are those universals made determinate by stipulations restricting them, and what is restricted by stipulations is more particular than what is pronounced unqualifiedly without stipulations [...]. Therefore, all virtuous laws are subordinate to the universals of practical philosophy. The theoretical opinions that are in religion have their demonstrative proofs in theoretical philosophy and are taken in religion without demonstrative proof.

Therefore, the two parts of which religion consists are subordinate to philosophy. I don't believe that I'm the first to observe that what Alfarabi claims here is tantamount to saying that religion is the handmaid of philosophy. Or to put it differently, Alfarabi clearly subordinates religion to philosophy. That Schmitt subordinates all human endeavor, including inquiry, but especially law to the divine will is clear. In other words, the contrast between Alfarabi as political philosopher and Schmitt as political theologian is clear. What is less clear is who else belongs to the class of political theologians, leaving aside blatant fideists like Schmitt.

The problem of synthesis or harmonization of reason and revelation lingers in the background here. Leaving aside the purist position of a Schmitt, who appeals to the strong fideism of Tertullian, what can we say about thinkers like Thomas Aquinas? Is his political thinking properly understood as political theology or political philosophy? How can we tell apart the more superficial concessions to divine will made by political philosophers from the deeper concessions of true political theologians?

With an eye to making the line between political philosopher and political theologian more precise, then, I would like to consider Aquinas as a test case because there are few thinkers who at first glance seem closer to Aristotle and even to Maimonides than Thomas. Indeed, Strauss himself seems to classify Thomas squarely in the camp of political philosophy when he writes the following in *Natural Right and History*⁷: «The particular natural right doctrine which was originated by Socrates and developed by Plato, Aristotle, the Stoics, and Christian thinkers (especially Thomas Aquinas) may be called the classic natural right doctrine». As we will see shortly, the conclusion of the very same chapter raises doubts about how far such a teaching can “develop” without ceasing to be political philosophy.

⁷ L. Strauss, *Natural Right and History*, cit., p. 120.

Ralph Lerner and Muhsin Mahdi (and to a lesser extent Fr. Ernest Fortin), all students of Strauss, drew the same distinction between political philosophy and political theology as the one deployed by Strauss and Schmitt in the first edition of the classic anthology, *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*⁸. And they characterized Thomas's political teaching as "political theology" or as the "political teachings of a divine revelation", that is, as the «position that the highest political teaching is contained in that revelation of divine Law in which the theologian believes»⁹. The editors also argue that even though Thomas comments on Aristotle's works as treating «political things as far as these are known to natural reason», Thomas adds to these arguments from reason the contrast between man's earthly and his supernatural end and subordinates the former to the latter. The primacy of the revealed end and the appeal to that which is supposed to transcend reason are decisive indicators that a thinker is a political theologian¹⁰.

Although he did not address the character of Thomas's teaching so directly as Lerner, Mahdi, and Fortin; Strauss addressed indirectly and delicately the contrast between political theology and political philosophy in medieval Christian thought and Thomas's place in relation to this distinction in one of his most "Jewish" writings, the one on Judah Halevi, *The Law of Reason in the Kuzari*. This chapter in *Persecution and the Art of Writing* is in Strauss's most "Jewish" book. This chapter is at least one of, if not, his most challenging writings (one of his other most challenging writings is his introduction to Shlomo Pines's 1963 translation of the *Guide*). In the opening pages of *Law of Reason*, Strauss contrasts proponents of rational law (the Islamic and Jewish equivalent of natural law) with proponents of natural right – ranging Halevi, Saadya Gaon, and Thomas Aquinas, on the one hand, against Maimonides, Marsilius of Padua, and, of course, Aristotle, on the other. The "rational law" teaching made famous in Judaism by Saadya Gaon traces its roots back to the Mu'tazilite *kalām*, and Halevi's teaching is

⁸ Together with Joseph Macfarland, I am the co-editor of the second edition of the *Sourcebook*.

⁹ See R. Lerner and M. Mahdi (eds.), *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, Cornell University Press, Ithaca-New York 1963; pp. 7-11. And cf. this account of political theology (and Thomas's teaching as such) with Strauss's passing definition of political theology in L. Strauss, *What Is Political Philosophy?*, The Free Press, Glencoe (IL) 1959, p. 13.

¹⁰ J. Parens and J.C. Macfarland, *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, cit., p. 11.

a modified or radicalized version of that *kalām*. Of course, Thomas's natural law teaching is too elaborate to treat here and now in any detail; however, it is clear that for Strauss's purposes, Halevi and Thomas Aquinas are on the same page. Over the course of the *Law of Reason*, Strauss's Halevi impugns philosophy decrying the fact that the philosopher treats «goodness of character and goodness of action [as] [...] no more than a means toward or a by-product of the life of contemplation»¹¹. In contrast, Strauss characterizes the position of Halevi as promoting a more profound teaching than the Mu'tazilite *kalām* because it rests on "simple faith". That Mu'tazilite school of theology was quite rationalistic – that is, used the tools of demonstrative and dialectical argument – if not properly rationalist – that is, depending on inquiry into nature on the basis of reason alone. Halevi clings even more closely to faith than they. Over the course of his complex interpretation of the *Kuzari*, Strauss brings out the heavy emphasis in Halevi's teaching on the striving for what he calls "morality proper". While the philosopher is willing to make do with mere "rules of *prudence*" which allow of exceptions, Halevi's Jewish scholar strives for what Strauss describes as "morality proper" and as "genuine morality", "categorical imperatives". The "moral man as such is the potential believer [in revelation]"¹².

The primary contrast between the political philosopher and the political theologian is that the former treats morality as a means and the latter as an end. This does not mean that political philosophers act immorally but that their motives are different from the strictly moral; their actions are more a consequence of their pursuit of philosophy than anything else. The way Socrates puts this in *Republic* 6 is that the philosopher's virtue of moderation derives from the fact that his desires aim primarily at wisdom rather than what Aristotle characterizes as the goods of fortune, which others chase after (Plat., *Resp.* VI, 485d-486a).

That morality is more than a means for the natural law teaching of Thomas Aquinas is readily apparent. Despite the reference to "nature" in "natural law", Thomas's natural law – much like Schmitt's approach to obedience to God's command – does not permit exception with respect to the need to obey the commandments, that is, not to violate the *Second Table of the Decalogue*. Evidence of that is given in Thomas's characterization of who is permitted to kill. Only God is so permitted

¹¹ L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, University of Chicago Press, Chicago 1952, p. 114.

¹² *Ivi*, pp. 139-140.

because all men are in infinite debt to him (thus, Thomas explains away the exceptions in the more political parts of the *Bible*)¹³. Even though for Thomas morality is not the highest end of man, it is in important respects the highest end man can achieve in this life. After all, the true object of theoretical inquiry, knowledge of God's essence, is clearly beyond human ken in this life. It is for that reason that happiness cannot really be achieved here below. As Lerner and Mahdi (and Fortin) implied, Aquinas's privileging of man's supernatural end frames his teaching so fully that it makes it a political theology.

Although the differences between natural right and medieval natural law are subtle enough that many assume that, from Strauss's point of view, they are essentially the same, Strauss's *Law of Reason in the Kuzari* makes it clear that these positions differ in profound and substantive ways. In contrast, this disjunction between natural right and natural law is treated much more subtly in *Natural Right and History*. At the end of a long chapter in which Thomas appears at the end of the "develop[ment]" of the "classic natural right doctrine", Strauss hints that certain drawbacks in Thomas's teaching fostered the rebellion against them mounted by Machiavelli. Indeed, the first appearance Machiavelli makes in *Natural Right and History* is as the one who "denies natural right"¹⁴. Ironically, it was not the bearers of revealed law in the Islamic and Jewish traditions that elicited the kind of reaction against the constraints of law we find in Machiavelli; rather, it was Thomas's revival of law in Christianity with his emphasis on categorical interpretations of commandments such as the one against killing that elicited a renewed defense of "prudence". Although the modern natural law teaching was an attempt to revive the large role for prudence evident in ancient natural right, Machiavelli's understanding of prudence was sufficiently different from premodern understandings and was attended by other features of modernity such as its penchant for unsettling laws and mores that Machiavelli's response to premodern Christian political theology would one day give rise to history as a substitute for nature as moral standard. Our consideration of this hard case, Thomas Aquinas, has revealed just how difficult it can be to say what is and what is not an example of political theology.

Lest we lose track of our original charge, to shed some light on Strauss's interpretation of Maimonides through the lens of Alfarabi, I want to return here to highlight some of our primary observations

¹³ Thom., *Summa Theologiae* 1-2, q. 94, a. 5, 2nd reply, regarding 1 *Samuel* 2.6.

¹⁴ L. Strauss, *Natural Right and History*, cit., p. 162.

about political philosophy in the mold of Alfarabi and Maimonides. Although it is readily apparent that Alfarabi views religion or theology as the handmaiden of philosophy, it is easy to assume that Maimonides places theology in a leading role. After all, claiming as Maimonides does that the *Account of the Beginning* is physics or natural science and the *Account of the Chariot* is metaphysics or divine science has led many to conclude that the *Guide* is a work of Jewish philosophy. And that, like Thomas, Maimonides views his political teaching as deriving from the revealed view. But the *Account of the Beginning* and the *Account of the Chariot*, though they are the highest subjects of the *Guide*, are not the central subject matter of the *Guide*. Rather the center of the *Guide* is the true science of the Law. And the true science of the Law serves to defend both Judaism and philosophy. This intelligent kalam employs arguments about the highest matters to defend the Law and philosophy. Those two tasks, the defense of Law and philosophy, are the very heart of political philosophy. Political theology looks to revelation to ground its political teaching. The political philosopher employs theological arguments in support of the philosophic view that the legislator's prudence is the proper starting point of the Law – not divine *fiat*.

Bibliography

Sources

- Butterworth, C.E. (2011, ed.) *Political Writings of Alfarabi. "Selected Aphorisms" and Other Writings*, Cornell University Press, Ithaca-New York.
- Lerner, R. and Mahdi, M. (1963, eds.) *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, Cornell University Press, Ithaca-New York.
- Maimonides, M. (1963) *The Guide of the Perplexed*, Translated and with an Introduction and Notes by Shlomo Pines, Introductory Essay by Leo Strauss, The University of Chicago Press, Chicago.
- Parens, J. and Macfarland, J.C. (2011, eds.) *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, 2nd ed., Cornell University Press, Ithaca-New York.
- Strauss, L. (1952) *Persecution and the Art of Writing*, University of Chicago Press, Chicago.
- Id. (1959) *What Is Political Philosophy?*, The Free Press, Glencoe (IL).
- Id. (1965) *Natural Right and History*, Chicago University Press, Chicago.
- Tertullian, *De poenitentia*, in *Patrologia Latina*, vol. I, ed. Migne, Garnier, Paris 1866.

Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, English Translation, introductions, notes, appendices, and glossaries by T. Gilby, Blackfriars Edition, London-New York 1968.

References

- Meier, H. (1998-2011) *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*, ed. M. Brainard, The University of Chicago Press, Chicago.
- Parens, J. (2016) *Leo Strauss and the Recovery of Medieval Political Philosophy*, University of Rochester Press, Rochester.

RELIGIONE E POLITICA IN MACHIAVELLI:
L'ANALISI DEL CRISTIANESIMO
NELLE PAGINE DEI *DISCORSI**

Marco Geuna

1. *L'articolazione teorica della riflessione machiavelliana
sulla religione*

Se si aprono i *Discorsi*, al capitolo decimo del primo libro, ci si imbatte in un'affermazione inaspettata: «Intra tutti gli uomini laudati, sono laudatissimi quelli che sono stati capi e ordinatori delle religioni. Appresso dipoi quelli che hanno fondato o repubbliche o regni. Dopo a costoro sono celebri quelli che, preposti agli eserciti, hanno ampliato o il regno loro o quello della patria. A questi si aggiungono gli uomini letterati, e, perché questi sono di più ragioni, sono celebrati ciascuno d'essi secondo il grado suo. A qualunque altro uomo, il numero de' quali è infinito, si attribuisce qualche parte di laude, la quale gli arreca l'arte e l'esercizio suo»¹. Elencando cinque categorie di uomini utili alla vita associata, Machiavelli mette dunque al primo posto i fondatori di religioni e colloca solo dopo di loro i fondatori di comunità politiche, siano esse repubbliche o regni², quasi che la dimensione della religione sia più importante di quella politica in senso stretto. Come

* Questa ricerca è stata finanziata dal Dipartimento di Filosofia "Piero Martinetti" dell'Università degli Studi di Milano nell'ambito del progetto "Dipartimenti di Eccellenza 2018-2022" attribuito dal Ministero dell'Istruzione, Università e Ricerca (MIUR).

¹ N. Machiavelli, *Discorsi sulla prima decina di Tito Livio*, I.10.2-3, introduzione di G. Sasso, premessa al testo e note di G. Inglese, BUR, Milano 1996², p. 88. D'ora in poi, se non diversamente segnalato, tutte le citazioni di questo testo saranno tratte da questa edizione, a cui si farà riferimento con l'abbreviazione *Discorsi*.

² Si tenga presente, a conferma, la successione proposta in *Discorsi*, I.10.7, p. 88: «Sono pel contrario infami e detestabili gli uomini distruttori delle religioni, dissipatori de' regni e delle repubbliche, inimici delle virtù, delle lettere e d'ogni altra arte che arrechi utilità e onore alla umana generazione». Si può ricordare che Machiavelli si attiene con costanza a questo ordinamento gerarchico. Ne propone, infatti, uno sostanzialmente analogo nel *Discursus florentinarum rerum post mortem Iunioris Laurentii Medices*, ora in N. Machiavelli, *L'arte della guerra. Scritti politici minori*, a cura di J.-J. Marchand, D. Fachard e G. Masi, Salerno Editrice, Roma 2001, pp. 621-641: p. 640. D'ora in poi, si farà riferimento a questa edizione con l'abbreviazione *L'arte della guerra. Scritti politici minori*.

spiegare questa scelta di Machiavelli? Si potrebbe forse argomentare che, fedele ad un *topos* retorico umanistico, egli stia semplicemente riportando un ordinamento delle diverse categorie di uomini largamente condiviso nei suoi tempi. Anche se così fosse, questo passo testimonierebbe della lucida consapevolezza machiavelliana dell'importanza della religione nella vita associata. In effetti, alle religioni, alle loro genesi e ai loro «ordini», è dedicata una grande attenzione nelle pagine machiavelliane *post res perditas*. Il *quondam* Segretario fiorentino ritorna sul problema della religione in molti testi: non soltanto nelle pagine de *Il principe*³ o in molti capitoli dei *Discorsi*, ma anche nei versi de *L'Asino*⁴, nel testo della *Mandragola*⁵, e in parecchi passi dell'*Arte della guerra*⁶.

Le diverse affermazioni machiavelliane sul tema, però, sono state interpretate, nel corso dei decenni, in prospettive molto diverse. E questo non deve sorprendere, se si tiene conto di quanto sottolineava, già nel 1966, un grande storico come Delio Cantimori: «Il tema religioso è quello meno esplicitamente definito e meno evidentemente spiegato nell'opera di Machiavelli»⁷. John Najemy, un fine studioso del pensiero del Segretario fiorentino ha potuto così osservare, più di vent'anni fa, che «nessun aspetto del pensiero di Machiavelli suscita una più ampia gamma di interpretazioni che la religione, e ci si può chiedere perché le sue affermazioni su questo argomento sembrano muoversi in così tante direzioni differenti e facciano sì che i suoi lettori vedano cose così diverse»⁸.

³ Si veda, ad esempio, N. Machiavelli, *Il Principe*, nuova edizione a cura di G. Inglese, Einaudi, Torino 2013: ad es. XVIII.16-19, pp. 127-128. D'ora in poi, se non diversamente segnalato, tutte le citazioni di questo testo saranno tratte da questa edizione, a cui si farà riferimento con l'abbreviazione *Principe*.

⁴ Cfr. N. Machiavelli, *L'Asino*, in *Scritti in poesia e in prosa*, a cura di A. Corsano, P. Cosentino, E. Cutinelli-Rendina, F. Grazzini, N. Marcelli, Coordinamento di F. Bausi, Salerno Editrice, Roma 2012, pp. 139-193: in part. capitolo quinto, vv. 118-124: «E' son ben necessarie l'orazioni, / e matto al tutto è quel ch'al popol vieta / le cerimonie e le sue divozioni, / perché da quelle inver par che si mieta / unione e buono ordine, e da quello / buona fortuna poi dipende e lieta», p. 171.

⁵ Cfr. N. Machiavelli, *Mandragola*, in *Teatro. Andria, Mandragola, Clizia*, a cura di P. Stoppelli, Salerno Editrice, Roma 2017, pp. 123-236.

⁶ Cfr. N. Machiavelli, *Arte della guerra*, in *L'arte della guerra. Scritti politici minori*, cit.: «Proemio», p. 28; libro II, pp. 119-123; libro IV, pp. 185-186; libro VII, p. 285.

⁷ Cfr. D. Cantimori, *Niccolò Machiavelli: il politico e lo storico*, in *Storia della letteratura Italiana*, vol. iv, Garzanti, Milano 1966, pp. 7-53: p. 50.

⁸ J.M. Najemy, *Papirius and the Chickens, or Machiavelli on the Necessity of Interpreting Religion*, in «Journal of the History of Ideas», LX (1999), pp. 659-681, p. 659: «No aspect of Machiavelli's thought elicits a wider range of interpretations than religion, and

Autorevoli interpreti hanno sostenuto, in via di prima approssimazione, che la trattazione machiavelliana del problema della religione ha «due facce molto diverse»⁹: la religione assume, negli scritti del Segretario fiorentino, «un duplice significato»¹⁰. Da un lato, essa è considerata come un insieme di pratiche e di credenze istituite da lungimiranti legislatori, un mezzo attraverso il quale essi possono condurre i popoli ad accettare le leggi da essi create e a sviluppare sul lungo periodo forme civili di convivenza. Dall'altro, la religione è presentata, quasi da un punto di vista antropologico, come radicata in paure profonde degli individui e talvolta, in alcuni passi, persino «come vita autentica [...] di un popolo, fattore genuino di autoidentificazione e di coesione politica»¹¹: quindi come una dimensione che non può dipendere direttamente dall'opera di un pur saggio legislatore. La prima «faccia», il primo significato, è quella largamente prevalente¹² negli scritti machia-

one may wonder why his utterances on this subject appear to move in so many different directions and cause his readers to see such different things». Questo saggio propone un'informata ed equilibrata discussione della storiografia sul tema «Machiavelli e il problema della religione», pubblicata fino ad allora.

⁹ A. Brown, *Philosophy and religion in Machiavelli*, in *The Cambridge Companion to Machiavelli*, ed. by J.M. Najemy, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 157-172, p. 166: «two quite different faces». Brown rinviava in nota ai contributi di Sasso e di Cutinelli-Rèndina, che segnalano nelle due note successive.

¹⁰ G. Sasso, *Niccolò Machiavelli, I. Il pensiero politico*, il Mulino, Bologna 1993, p. 552. Secondo Sasso, esiste «un contrasto, piuttosto che una contraddizione» p. 554, tra le due prospettive di analisi della religione.

¹¹ E. Cutinelli-Rèndina, *Chiesa e religione in Machiavelli*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 1998, p. 213: Cutinelli-Rèndina sostiene l'esistenza di una «oscillazione importante», nel pensiero di Machiavelli, tra le due prospettive interpretative. Sul punto, cfr. anche Id., *Introduzione a Machiavelli*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 85 n.17. Cutinelli-Rèndina ha sviluppato le fini analisi proposte nel suo volume del 1998 in una serie di successivi contributi che, per la loro rilevanza, vanno tenuti presenti e che cito qui una volta per tutte: *Église et religion chez Machiavel*, in *Lectures de Machiavel*, sous la direction de M. Gaille-Nikodimov et T. Méniessier, Ellipses, Paris 2006, pp. 193-225; s.v. *Religione*, in *Enciclopedia machiavelliana*, sotto la direzione di G. Sasso, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2014, vol. 2, pp. 392-400, opera d'ora in poi citata con l'abbreviazione *EM*; *La religione*, in *Machiavelli*, a cura di E. Cutinelli-Rèndina e R. Ruggero, Carocci, Roma 2018, pp. 265-283.

¹² Cutinelli-Rèndina osserva giustamente che «le oscillazioni tra questi due poli, tra questi due modi di considerare la religione, non sono oscillazioni di pari ampiezza e vigore. Il secondo polo, quello della religione avvertita come vita autentica e profonda di un popolo non si presenta, a guardar bene, che come una perplessità intrinseca al primo polo, quello della religione come *instrumentum regni*. Nel senso che è al primo polo ed alla prospettiva che ne scaturisce che Machiavelli offre la forza della sua convinzione e quindi la sua più larga elaborazione teorica ed esemplificazione storica», *Chiesa e religione in Machiavelli*, cit., pp. 213-214.

velliani, mentre la seconda prospettiva è presente soltanto in uno specifico capitolo di *Discorsi*¹³, e in pochi altri passi, delle sue opere.

Ma anche questa distinzione concettuale, per quanto importante, non è sufficiente a dar conto della ricchezza della riflessione machiavelliana sulla questione. In effetti, le considerazioni machiavelliane sul problema della religione presentano una complessa tessitura. Le sue osservazioni si sviluppano su piani diversi di discorso, che vanno attentamente distinti, e poi solo successivamente ricondotti ad unità. La sua analisi prende l'avvio, in questo come in molti altri ambiti, da una comparazione. Adottando una formula, potremmo dire che Machiavelli ripetutamente compari la religione degli Antichi e la religione dei Moderni. Carlo Ginzburg, a questo proposito, ha osservato che «per Machiavelli la possibilità di paragonare tra loro religioni diverse era del tutto ovvia. Era, la sua, una comparazione nutrita di letture varie, di riflessioni, di immaginazione vigorosissima; non certo di studi eruditi». Riflettendo sugli accostamenti che si ritrovano in alcune pagine del Segretario fiorentino, tra Ciro e Mosè, ad esempio, o tra pratiche religiose diverse, Ginzburg ha tenuto però a sottolineare «il potenziale aggressivo della comparazione tra religioni in un contesto cristiano»¹⁴.

2. La religione degli Antichi

La discussione della religione degli Antichi è sviluppata innanzitutto nel primo libro dei *Discorsi*, dall'undicesimo al quattordicesimo capitolo¹⁵. Anche in questi capitoli iniziali del primo libro dei *Discorsi*,

¹³ Cfr. *Discorsi*, I. 55. 9-17, pp. 174-175: le considerazioni relative alla religione nella «provincia della Magna».

¹⁴ C. Ginzburg, *Machiavelli e gli antiquari*, in *L'Europa divisa e i nuovi mondi. Per Adriano Prosperi*, a cura di M. Donattini, G. Marcocci, S. Pastore, Edizioni della Normale, Pisa 2011, vol. 2, pp. 3-8, p. 4, ora in Id., *Nondimanco. Machiavelli, Pascal*, Adelphi, Milano 2018, pp. 104-105.

¹⁵ Tra i contributi sul problema della religione nel pensiero di Machiavelli, pubblicati negli ultimi vent'anni, si possono ricordare: C. Vasoli, *Machiavelli, la religione 'civile' degli Antichi e le 'armi'*, in «Il pensiero politico», XXXIV (2001), pp. 337-352; Id., *Machiavelli, gli antichi, la religione e le armi*, in *Langues et écritures de la république et de la guerre. Études sur Machiavel*, a cura di A. Fontana, J.-L. Fournel et X. Tabet, Name, Genova 2004, pp. 365-381; G. Scichilone, *Terre incognite. Retorica e religione in Machiavelli*, FrancoAngeli, Milano 2012; F. Frosini, *La 'prospettiva' del prudente: prudenza, virtù, necessità, religione in Machiavelli*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XCII, (2013), pp. 508-542; N. Tarkov, *Machiavelli's Critique of Religion*, «Social Research», LXXXI, (2014), pp. 193-216; M. Vatter, *Machiavelli, "Ancient Theology", and the Problem of Civil*

però, la comparazione, per quanto tenuta sotto traccia, costituisce il motore della ricerca. Non per caso, nel pieno della trattazione sulla religione antica, Machiavelli si diffonde sulla figura del Savonarola¹⁶ o sul ruolo della «chiesa romana» nella storia d'Italia¹⁷.

In questa sorta di trattatello sulla «religione de' romani» Machiavelli si occupa tanto della *genesì* della religione quanto di quella che si potrebbe chiamare la sua *struttura*. La religione è un «ordine de' più importanti della Republica di Roma»¹⁸ e viene analizzata nelle sue dimensioni costitutive e invarianti, nelle «pratiche» che ne stanno alla base come l'interpretazione degli oracoli ed i giuramenti. Prendendo in esame tali pratiche, Machiavelli può interrogarsi sul ruolo della religione nella storia, può mettere in risalto le conseguenze politiche della «religione de' romani».

Poche osservazioni sono sufficienti riguardo al problema della *genesì* della religione romana. Machiavelli sostiene che la religione venne «introdotta in quella città» da Numa Pompilio, il successore di Romolo. Numa «voleva mettere ordini nuovi e inusitati in quella città, e dubitava che la sua autorità non bastasse»; pertanto «simulò di avere

Religion, in *Machiavelli on Liberty & Conflict*, ed. by D. Johnston, N. Urbinati, and C. Vergara, The University of Chicago Press, Chicago 2017, pp. 113-136; F. Raimondi, «*Usi a vivere liberi*». *Guerra e religione nell'ordinamento machiavelliano della libertà*, in «Scienza & Politica», XXX (2018), n. 58, pp. 15-32; J.-L. Fournel - J.-C. Zancarini, *Machiavel. Une vie en guerres*, Passés / Composés, Paris 2020, in part. pp. 275-280; S. Landi, *I due volti della moltitudine. Su un concetto chiave della critica machiavelliana*, in «Storia del pensiero politico», IX (2020), pp. 365-392, in part. pp. 379-385; Id., «*Dans l'esprit des hommes*». *La religion come expérience collective chez Machiavel*, in «Essais. Revue interdisciplinaire d'Humanités», XVI (2020), pp. 135-150.

¹⁶ Cfr. *Discorsi*, I.11.23-25, p. 94. Sul modo in cui Machiavelli fa i conti con Savonarola, e con il ruolo da lui giocato nella storia di Firenze, tra i contributi recenti, cfr. A. Brown, *Savonarola, Machiavelli and Moses: A Changing Model*, in Ead., *The Medici in Florence: the Exercise and Language of Power*, Olschki, Firenze 1992, pp. 263-279; G.M. Barbuto, *Machiavelli e la questione savonaroliana*, in *Società, cultura e vita religiosa in età moderna. Studi in onore di Romeo De Maio*, a cura di L. Gulia, I. Herklotz e S. Zen, Centro di studi sorani Vincenzo Patriarca, Sora 2009, pp. 47-60; T. Ménissier, *Théologie politique et histoire*, in Id., *Machiavel ou la politique du centaure*, Paris, Hermann Éditeurs 2010, pp. 249-295; M. Lodone, *Savonarola e Machiavelli: una nota su 'Discorsi' I.11*, «Interpres», XXX (2011), pp. 284-298; J.-L. Fournel e J.-C. Zancarini, s.v. *Savonarola, Girolamo*, in *EM*, vol. 2, pp. 487-491, con ampia bibliografia; M. Ciliberto, *La vampa del frate*, in Id., *Niccolò Machiavelli. Ragione e pazzia*, Laterza, Roma-Bari 2019, pp. 84-129. Da ultimo, si veda: M. Lodone, *Machiavelli e l'arte della profezia*, in G. Frilli - M. Lodone (a cura di), *La profezia nel pensiero del Rinascimento e della prima età moderna*, ETS, Pisa 2022, pp. 33-54.

¹⁷ Cfr. *Discorsi*, I.12.1, p. 94 e *Discorsi*, I.12.20-21, p. 97.

¹⁸ *Discorsi*, I.15.12, p. 102.

dimestichezza con una Ninfa, la quale lo consigliava di quello ch'egli avesse a consigliare al popolo»¹⁹. La religione trova la sua genesi da necessità squisitamente politiche: dalla necessità di ottenere il consenso del popolo alle nuove leggi e ai nuovi «ordini» introdotti. Numa, infatti, aveva trovato «un popolo ferocissimo»: «volendolo ridurre alle obbedienze civili con le arti della pace, si volse alla religione come cosa al tutto necessaria a volere mantenere una civiltà, e la costituì in modo che per più secoli non fu mai tanto timore di Dio quanto in quella repubblica; il che facilitò qualunque impresa che il Senato o quegli grandi uomini disegnassero fare»²⁰. Numa riesce a strutturare attraverso pratiche e credenze organizzate un «timore di Dio», che preesisteva negli uomini «grossi» e «ferocissimi». La dea Egeria, di cui parla Livio – la «Ninfa», menzionata da Machiavelli – deve avere ispirato timore anche prima dell'intervento di Numa²¹. Proprio per questo Numa «simula» di avere «dimestichezza» con lei: in tal modo, ricorrendo all'«autorità di Dio», può persuadere il popolo e ottenere il suo consenso, la sua obbedienza, ai nuovi «ordini» ed alle nuove leggi.

Non vi è dubbio che per Machiavelli l'introduzione della religione rappresentasse una svolta fondamentale nella secolare storia di Roma. Interrogandosi su quale figura fosse stata più importante nella vicenda della città, «a quale principe Roma fusse più obbligata», se Romolo o Numa, la sua risposta è senza esitazioni: è a Numa che va la preferenza. Proprio perché ha introdotto la religione: «perché dove è religione facilmente si possono introdurre l'armi; e dove sono l'armi e non religione, con difficoltà si può introdurre quella»²². L'istituzione e la strutturazione ordinata delle pratiche e delle credenze religiose è

¹⁹ *Discorsi*, I.11.10, p. 93.

²⁰ *Discorsi*, I.11.3, pp. 91-92.

²¹ Questa prospettiva emerge anche da una lettura attenta di un altro brano dello stesso capitolo. Cfr. *Discorsi*, I.11.17, p. 93: «Ben è vero che l'essere quelli tempi pieni di religione, e quegli uomini con i quali egli [Numa] aveva a travagliare grossi, gli dettono facilità grande a conseguire i disegni suoi, potendo imprimere in loro facilmente nuova forma». Gli uomini erano sì «grossi», ma i tempi erano «pieni di religione»: Numa deve dunque «imprimere» o conferire «nuova forma» a quelle credenze preesistenti.

²² *Discorsi*, I.11.9, p. 92. Per una valutazione complessiva del ruolo di Numa nella storia di Roma, si vedano anche le considerazioni in *Discorsi*, I.19, pp. 112-113. Sulla figura di Numa, cfr. le fini osservazioni di C. Varotti, *Le figure di Romolo e Numa creatori di istituzioni nei 'Discorsi'*, in *Niccolò Machiavelli. Politico, storico, letterato*, a cura di J.-J. Marchand, Salerno Editrice, Roma 1996, pp. 121-130. Varotti, in particolare, ricostruisce il modo in cui Machiavelli si confronta criticamente con la presentazione della figura di Numa proposta da Plutarco. Si veda anche E. Cutinelli-Rèndina, voce *Numa Pompilio*, in *EM*, vol. 2, pp. 239-240.

fondamentale per Machiavelli: esse possono favorire il consolidamento e la stabilità delle forme politiche²³.

Per Machiavelli, Numa rappresenta solo un caso particolare, anche se paradigmatico, di una *verità più generale*. Ragionando su quella vicenda, egli perviene infatti ad una tesi generale sui legislatori e sul ruolo della religione in politica. Tutti i saggi legislatori hanno fatto ricorso agli dèi e alla loro volontà, si sono serviti cioè della religione, per fare accettare la loro opera legislatrice: «E veramente mai fu alcuno ordinatore di leggi straordinarie in uno popolo che non ricorresse a Dio, perché altrimenti non sarebbero accettate: perché sono molti i beni conosciuti da uno prudente, i quali non hanno in sé ragioni evidenti da poterli persuadere ad altri. Però gli uomini savi che vogliono torre questa difficoltà ricorrono a Dio. Così fece Licurgo, così Solone, così molti altri che hanno avuto il medesimo fine di loro»²⁴. In questo passo, Machiavelli scrive «Dio», al singolare, ma i riferimenti a Licurgo e a Solone non possono lasciare dubbi. Egli pensa alle religioni politeistiche antiche: non solo a quella romana, ma anche alle religioni greche. In parecchi altri passi di questi cruciali capitoli, usa non casualmente il plurale, parlando della relazione degli uomini con gli «Dei»²⁵ o gli «Iddii»²⁶.

È necessario ricostruire, dunque, tutti gli aspetti dell'analisi proposta in queste pagine dei *Discorsi*, proprio per tentare di spiegare affermazioni impegnative come quelle appena citate. Oppure come le affermazioni seguenti, che partendo dal caso romano pervengono a considerazioni dotate di valore più complessivo: «conchiudo che la religione introdotta da Numa fu intra le prime cagioni della felicità di quella città, perché quella causò buoni ordini, i buoni ordini fanno buona fortuna, e dalla buona fortuna nacquero i felici successi delle imprese. E come la osservanza del culto divino è cagione della grandezza delle repubbliche, così il dispregio di quello è cagione della rovina di esse»²⁷. Machiavelli perviene così ad un massimo grado di gene-

²³ Corrado Vivanti ha sottolineato opportunamente che le tesi di Machiavelli sulla religione non debbono spingere gli interpreti a considerarlo, come avevano fatto Meinecke e Croce, uno dei «teorici della Ragion di Stato». Cfr. C. Vivanti, *Introduzione*, in N. Machiavelli, *Opere*, Einaudi, Torino 1997, vol. 1, pp. IX-CIX: p. LXXX.

²⁴ *Discorsi*, I.11.11-13, p. 93.

²⁵ Per il ricorso al termine «Dei», cfr. *Discorsi*, I.14.9, p. 100 e *Discorsi*, I.15.4, p. 102.

²⁶ Per l'utilizzo del termine «Iddii», cfr. *Discorsi*, I.13.3, p. 97 e *Discorsi*, I.15.8, p. 102.

²⁷ *Discorsi*, I.11.17-18, p. 93.

ralizzazione relativo al nesso tra religione e politica: da un lato, ricorre al sintagma «culto divino», senza ulteriori precisazioni, e, dall'altro, si serve del termine «repubblica», nel senso classico latino, intendendo riferirsi a tutte le forme politiche.

Emerge fin da questi primi passi un carattere costante dell'indagine del Segretario fiorentino sulla religione. Machiavelli non si dimostra interessato ad indagare le assunzioni dottrinali e teologiche in senso lato delle varie religioni, ma gli effetti sulla società e sulla storia di quelle credenze e di quelle dottrine; il piano del suo discorso non è quello della verità e delle pretese di verità, ma quello dell'efficacia storica e sociale; il fuoco del ragionamento non verte sulla trascendenza, ma sull'immanenza: sulle conseguenze che la fede nella trascendenza può avere sull'immanenza.

Il suo interesse si concentra così sulle *pratiche comuni* delle religioni antiche, non sulle diversità anche rilevanti tra le loro cosmologie, teologie o teogonie. Machiavelli mette l'accento sugli aspetti comuni, non sulle differenze, di cui pur aveva mostrato consapevolezza la cultura primo-umanistica²⁸. Si tratta, dunque, di passare a considerare le *dimensioni costitutive e invarianti* della religione degli antichi, quelle che si possono chiamare le sue *strutture* di fondo. A tal fine ci si può soffermare su tre affermazioni-chiave di Machiavelli relative a quella che chiama la «religione gentile», tenendo presente che quando egli si riferisce alla «religione Gentile» fa riferimento sostanzialmente all'esperienza religiosa della Grecia classica ed ellenistica²⁹ e, soprattutto, di Roma. Prima sua affermazione: ogni religione, anche quelle degli antichi, ha un suo nucleo di fondo ed una sua struttura portante: «ogni religione ha il fondamento della vita sua in su qualche principale ordine suo» si legge nel dodicesimo capitolo del primo libro dei *Discorsi*³⁰. Seconda affermazione: la religione degli antichi era fondata, in generale, sul responso degli oracoli: «la vita della religione Gentile era fondata sopra i responsi degli oracoli e sopra la setta degli indovini e degli aruspici: tutte le altre loro cerimonie, sacrifici e riti, dependevano

²⁸ Si veda, per tutte, l'importante opera di G. Boccaccio, *Genealogiae Deorum Gentilium*, Apud Vindelinum de Spira, Venetiis 1472. Non va dimenticato, in ogni caso, che Boccaccio, con i suoi alberi genealogici, faceva discendere tutte le diverse stirpi di divinità pagane da un unico padre, Demogorgone.

²⁹ Si veda, anche, il passo di *Discorsi*, I.12.5, p. 95: passo nel quale, ricordando importanti oracoli e templi antichi, Machiavelli menziona «l'oracolo di Delo, il tempio di Giove Ammone».

³⁰ *Discorsi*, I.12.3, p. 95.

da queste»³¹. Era essenziale per gli antichi conoscere la volontà degli dèi: «perché loro facilmente credevono che quello Iddio che ti poteva predire il tuo futuro bene o il tuo futuro male, te lo potessi ancora concedere»³². La volontà degli dèi o della divinità era rivelata da segni ordinari, quali il volo degli uccelli o il beccare dei polli, e da segni straordinari, da veri e propri miracoli. Il responso degli oracoli era, dunque, l'«ordine» principale, la struttura portante, della religione antica. Terza affermazione proposta da Machiavelli in questi cruciali capitoli: gli uomini stimavano allora, «più la potenza di Dio che quella degli uomini»³³. Ne consegue che la pratica del giuramento, una pratica che sta al confine tra religione e politica, aveva un'importanza cruciale nella vita politica degli antichi. E Machiavelli, per illustrarla, prende in esame tanto numerosi casi di giuramento presso i romani, quanto il ricorso al giuramento stesso presso i sanniti.

Già da questi primi elementi, emerge come nella religione degli antichi il rapporto tra l'uomo e la divinità, tra l'uomo e gli dèi, fosse essenzialmente un rapporto di timore. Il timore si configura come una dimensione costitutiva e insuperabile del fatto religioso. E gli uomini politici, i governanti, debbono in ogni tempo – suggerisce Machiavelli – conservare incorrotto questo timore nei confronti della divinità e se possibile ampliarlo: «Perché dove manca il timore di Dio, conviene o che quel regno rovini o che sia sostenuto dal timore d'uno principe che sopperisca a' difetti della religione»³⁴.

È opportuno approfondire l'analisi, per cercare di comprendere le conclusioni che Machiavelli trae da questi suoi ragionamenti, le indicazioni che indirizza agli uomini politici, ai governanti: «debbono adunque i principi d'una repubblica, o d'uno regno, i fondamenti della religione che loro tengono, mantenergli; e, fatto questo, sarà loro facil cosa mantenere la loro repubblica religiosa, e per conseguente buona e unita. E debbono tutte le cose che nascono in favore di quella, come che le giudicassono false, favorirle e accrescerle; e tanto più lo debbono fare quanto più prudenti sono, e quanto più conoscitori delle cose naturali»³⁵. Di questo brano, mi preme mettere in evidenza tre elemen-

³¹ *Discorsi*, I.12.4, p. 95.

³² *Discorsi*, I.12.4, p. 95.

³³ *Discorsi*, I.11.4, p. 92.

³⁴ *Discorsi*, I.11. 19, p. 93. D'obbligo rinviare anche al diciassettesimo capitolo del *Principe*, nel quale è argomentato che per il principe «è molto più sicuro essere temuto che amato»; cfr. *Il Principe*, XVII.9, p. 110.

³⁵ *Discorsi*, I.12. 7-8, p. 95.

ti: in primo luogo, il fatto che si tratta di indicazioni fornite ai «principi», ai governanti, «d'una repubblica o d'uno regno»: si tratta cioè di indicazioni di valore politico generale; in secondo luogo, il carattere esplicitamente normativo del discorso machiavelliano e di queste indicazioni generali, carattere normativo reso esplicito da quei tre consecutivi «debbono»; in terzo luogo, la sottolineatura che tutte le pratiche che hanno una dimensione religiosa debbono essere mantenute e accresciute dai governanti, anche se «le giudicassono false», anche se le ritenessero false ed infondate. Questo deve avvenire tanto più se i governanti vogliono dimostrare virtù politica, se vogliono dimostrare di essere «prudenti», e se hanno un bagaglio culturale superiore che permette loro di comprendere il mondo della natura. Se dispongono di «razionalità pratica» e di «razionalità teoretica», si potrebbe dire.

Che cosa vuol dire, in questo contesto concettuale, che la religione romana venne «bene usata», una espressione a cui Machiavelli ricorre ben due volte nel giro di poche pagine³⁶? E bene usata da chi? La religione, in questi passi, si configura come un «mezzo» – un altro termine a cui egli fa espressamente ricorso³⁷ – in mano, in generale, ai governanti politici e militari di Roma e, in particolare, in mano alla nobiltà e al senato. Già nel capitolo di apertura, l'undicesimo, Machiavelli precisa che la religione introdotta a Roma da Numa «facilità qualunque impresa che il Senato o quelli grandi uomini disegnassero fare»³⁸. La religione serve tanto a scopi di politica interna, a riordinare la repubblica, quanto a scopi di politica estera, a portare a termine con successo difficili imprese militari. Nel capitolo undicesimo si legge ancora: «E vedesi, chi considera bene le istorie romane, quanto serviva la religione a comandare gli eserciti, ad animare la Plebe, a mantenere gli uomini buoni, a fare vergognare i rei»³⁹. Il capitolo tredicesimo, poi, si intitola nel modo seguente: «Come i Romani si servivono della religione per riordinare la città e seguire le loro imprese e fermare i

³⁶ Cfr. *Discorsi*, I.13.5, p. 98: «E così la religione usata bene giovò e per la espugnazione di quella città e per la restituzione del Tribunato nella Nobiltà»; *Discorsi*, I.15.11, p. 102: «Il che testifica appieno quanta confidenza si possa avere mediante la religione bene usata».

³⁷ *Discorsi*, I.15.3, p. 101: «perché ei sapevano che a volere vincere era necessario indurre ostinazione negli animi de' soldati e che a indurvela non era migliore mezzo che la religione».

³⁸ *Discorsi*, I.11.3, p. 92.

³⁹ *Discorsi*, I.11.8, p. 92.

tumulti»⁴⁰. Si noti: fermare i tumulti. In alcuni casi, i tumulti popolari furono fermati opportunamente ricorrendo alla religione e facendo leva sul timore degli dèi. «Tito Livio – si legge ancora nello stesso capitolo – mostra come la Plebe per paura della religione volle più tosto ubbidire al console che credere a' Tribuni [...] E così la religione fece al Senato vincere quelle difficoltà che senza essa mai avrebbe vinte»⁴¹.

Oracoli e giuramenti, si è già accennato, sono i due fuochi del ragionamento di Machiavelli sulla religione romana⁴². Vale la pena di soffermarsi sulla sua spiegazione di come essi vennero bene usati da consoli, dittatori, e da altri «grandi uomini romani»⁴³. Machiavelli, innanzitutto, dà grande rilievo alla pratica del giuramento. Figure pubbliche di grande rilievo come Publio Cornelio Scipione, l'Africano, o consoli come Publio Valerio Publicola e Lucio Quinzio Cincinnato costringono cittadini romani, o addirittura l'intera plebe, a giurare di non abbandonare la patria o di attenersi alle decisioni del console stesso. Si presti attenzione al fatto che il giuramento non viene prestato spontaneamente: i cittadini o la plebe sono obbligati, sotto minaccia, a giurare dai loro governanti politici e militari. Ma una volta pronunciato, il giuramento si dimostra un vincolo di grande forza, poiché «i cittadini temevano più assai rompere il giuramento che le leggi, come coloro che stimavano più la potenza di Dio che quella degli uomini»⁴⁴. Il giuramento si colloca dunque su di un piano logico superiore a quello delle leggi. La forza vincolante del giuramento di fronte alla divinità va

⁴⁰ *Discorsi*, I.13.1, p. 97. Si noti, in questo passo e in quello precedentemente citato, come Machiavelli ricorra ripetutamente al verbo «servire», usato anche in forma riflessiva.

⁴¹ *Discorsi*, I.13.11-13, p. 99. Il riferimento è a Tito Livio, *Ab Urbe condita*, III.20.

⁴² Un terzo fuoco è costituito dai “miracoli”, dai momenti di presunta rivelazione della volontà degli dèi. Cfr. *Discorsi*, I.12.9-10, p. 95: «E perché questo modo è stato osservato dagli uomini savi, ne è nato l'opinione dei miracoli che si celebrano nelle religioni eziandio false; perché i prudenti gli augumentano, da qualunque principio e' si nascano, e l'autorità loro dà poi a quelli fede appresso a qualunque. Di questi miracoli ne fu a Roma assai». Si noti, anche a proposito dei miracoli, l'intervento dei «prudenti», che debbono accrescere, «aumentare», la loro importanza, «da qualunque principio e' si nascano». Sul tema dei «miracoli» in Machiavelli, cfr. C.A. Viano, *Le imposture degli antichi e i miracoli dei moderni*, Einaudi, Torino 2005, pp. 47-48 e p. 144.

⁴³ *Discorsi*, I.11.3, p. 92.

⁴⁴ *Discorsi*, I.11.4, p. 92. Per un'approfondita analisi storica del problema del giuramento, cfr. P. Prodi, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Il Mulino, Bologna 1992: su Machiavelli, in particolare, pp. 234-237. Per una “archeologia filosofica del giuramento”, si veda, invece, G. Agamben, *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Laterza, Roma-Bari 2008.

al di là della forza costrittiva delle leggi istituite dagli uomini. Proprio per queste ragioni Machiavelli si sofferma sulla pratica del giuramento presso i popoli antichi: ricorda che ad esso avevano fatto ricorso, in momenti di grave crisi politica e militare, non solo i Romani⁴⁵, ma anche i Sanniti⁴⁶.

L'interpretazione degli oracoli ha un rilievo altrettanto grande del giuramento. Ed è importante soffermarsi su questa pratica, perché Machiavelli precisa che essa poteva essere espressamente manipolata dai consoli e dai comandanti di eserciti. Il capitolo quattordicesimo si intitola: «I romani interpretavano gli auspizi secondo la necessità, e con la prudenza mostravano di osservare la religione, quanto forzati non la osservavano». Il protagonista del capitolo è il console Lucio Papirio Corsore, che nel corso della terza guerra sannitica, decise di fare la giornata, di andare allo scontro militare, anche se gli auspicii – in questo caso, il beccare dei polli – erano contrari. Papirio segue ciò che gli detta la ragione e la prudenza, e permette che gli auspicii siano manipolati dal responsabile dei «pullarii» stessi, in modo da non turbare la fede dei soldati nella vittoria. Machiavelli approva e osserva più in generale a proposito dei comandanti romani: «quando la ragione mostrava loro una cosa doversi fare, non ostante che gli auspicii fossero avversi, la facevano in ogni modo; ma rivoltavanla con termini e modi tanto attamente che non paresse che la facessero con dispregio della religione»⁴⁷.

Il passo è importante perché dimostra che nella pratica della religione romana, con i suoi giuramenti ed i suoi oracoli e miracoli, si rap-

⁴⁵ Nei capitoli undicesimo e tredicesimo, Machiavelli prende in esame quattro episodi di giuramento a Roma. Va notato che almeno tre di essi avvengono in condizioni di guerra esterna, minacciata o già in atto. Solo uno, quello che ha per protagonista Tito Manlio Torquato, riguarda una vicenda strettamente interna alla città, in una condizione non di guerra.

⁴⁶ Cfr. *Discorsi*, I.15.1-11, pp. 101-102. Machiavelli ritorna sull'importanza del giuramento presso gli antichi nel quarto libro dell'*Arte della guerra*, cfr. N. Machiavelli, *Arte della guerra*, IV, in Id. *L'arte della guerra. Scritti politici minori*, cit., pp. 185; e, per converso, sulla crisi del giuramento a Firenze, negli anni sessanta del Trecento, nel terzo libro delle *Istorie fiorentine*: cfr. N. Machiavelli, *Istorie fiorentine*, III.5, in Id., *Opere storiche*, a cura di A. Montevicchi e C. Varotti, coordinamento di G.M. Anselmi, Roma, Salerno Editrice, 2010, t. I, pp. pp. 301-308, in particolare, III.5.5, p. 303. D'ora in poi, tutte le citazioni di questo testo saranno tratte da questa edizione, a cui si farà riferimento con l'abbreviazione *Istorie fiorentine*.

⁴⁷ *Discorsi*, I.14.5, p. 100. Per una raffinata analisi di questi capitoli, che richiama l'attenzione sulla centralità della dimensione dell'"interpretazione" dei segni della volontà divina, cfr. J.M. Najemy, *Papirius and the Chickens, or Machiavelli on the Necessity of Interpreting Religion*, cit. in particolare pp. 670-681.

portano e si confrontano due tipi di soggetti e due forme o due livelli di razionalità. Da una parte, abbiamo quelli che Machiavelli chiama i grandi uomini, i consoli, i dittatori ed in alcuni casi la nobiltà ed il senato, dall'altra, i semplici cittadini, i soldati, e, in alcuni casi, la plebe nel suo insieme. I grandi uomini, i consoli, dispongono di una capacità di comprensione intellettuale e, nel contempo, sono dotati di razionalità pratica, di prudenza: giudicano false alcune pratiche religiose o influenti gli auspicii contrari, ma agiscono con prudenza non mettendo in discussione quelle pratiche religiose, ben sapendo quanto esse siano importanti per i cittadini ed i soldati. I cittadini e i soldati, per contro, non sembrano disporre di questa capacità di comprensione intellettuale e di questa razionalità pratica: rimangono chiusi nel loro timore delle divinità, timore che rafforza la loro ostinazione, la loro virtù civile e militare. Non sembra possibile che la virtù civile e militare sia corroborata e sorretta da considerazioni meramente prudenziali o puramente razionali⁴⁸.

Che queste considerazioni sul ruolo della religione nelle vicende politiche e militari, queste conclusioni sui diversi soggetti e i differenti livelli di razionalità in essa implicati, non siano un masso erratico nella riflessione complessiva di Machiavelli, non siano delle prospettive che si ritrovano solo in alcuni limitati capitoli dei *Discorsi*, stanno a ricordarci alcuni importanti passi, del *Principe* e dell'*Arte della guerra*, ad esempio. Nel cruciale diciottesimo capitolo del *Principe*, dopo avere sostenuto che «a uno principe, adunque, non è necessario avere in fatto tutte le soprascritte qualità, ma è bene necessario parere di averle», Machiavelli precisava che il principe deve parere «a udirlo e vederlo, tutto pietà, tutto fede, tutto integrità, tutto umanità, tutto religione: e non è cosa più necessaria a parere di avere, che quest'ultima qualità»⁴⁹. Ma non posso in questa sede analizzare tutte le implicazioni di questa tesi. Preferisco ricordare, piuttosto, quanto sostiene Fabrizio in conclusione del quarto libro dell'*Arte della guerra*: «Valeva assai, nel tenere disposti gli soldati antichi, la religione e il giuramento che si dava

⁴⁸ Per una interpretazione marcatamente diversa del rapporto tra governanti e governati, tra "principe" e "popolo", nel pensiero di Machiavelli, interpretazione che insiste sulla centralità della dimensione immaginativa, cfr. S. Visentin, *La virtù dei molti. Machiavelli e il repubblicanesimo olandese della seconda metà del Seicento*, in F. Del Lucchese, L. Sartorello, S. Visentin, a cura di, *Machiavelli: immaginazione e contingenza*, ETS, Pisa 2006, pp. 217-252, in particolare pp. 232-252; S. Visentin, *Immaginazione e parzialità. Note sull'interpretazione neorepubblicana del popolo in Machiavelli*, in «Giornale di storia costituzionale», 2009, n. 18, pp. 31-47.

⁴⁹ *Il Principe*, XVIII, 13 e 16, pp. 118-119.

loro quando si conducevano a militare; perché in ogni loro errore si minacciavano non solamente di quelli mali che potessero temere dagli uomini, ma di quegli che da Dio potessero aspettare. La qual cosa, mescolata con altri modi religiosi, fece molte volte facile a' capitani antichi ogni impresa, e farebbe sempre, dove la religione si temesse e osservasse. Sertorio si valse di questa, mostrando di parlare con una cervia la quale, da parte d'Iddio, gli prometteva la vittoria. Silla diceva di parlare con una immagine ch'egli aveva tratta dal tempio di Apolline. Molti hanno detto essere loro apparso in sogno Iddio, che gli ha ammoniti a combattere. Ne' tempi de' padri nostri, Carlo VII re di Francia, nella guerra che fece contro gli Inghilesi, diceva consigliarsi con una fanciulla mandata da Iddio, la quale si chiamò per tutto la pulzella di Francia; il che gli fu cagione della vittoria»⁵⁰. Vorrei sottolineare, ancora una volta, l'affermazione di carattere generale del ragionamento di Machiavelli: dove «la religione si temesse e osservasse», ogni impresa militare sarebbe «sempre» possibile per i comandanti militari. Machiavelli rafforza quel «sempre» passando da esempi antichi, dal rinvio a Sertorio e a Silla, ad un esempio moderno, quello di Carlo VII re di Francia. E mostra senza esitazione come il ricorso alla religione, ad un presunto consenso di Dio alle azioni dei capi politici e militari, possa essere possibile e decisivo anche nei tempi moderni.

Se si riguarda, in prospettiva sintetica, il cammino percorso nell'analisi di questi capitoli, si possono trarre alcune conclusioni a riguardo del rapporto tra religione e storia. Si possono, forse, individuare tre macro-contesti storici, a partire dai quali Machiavelli ragiona sul significato e la funzione della religione. Un primo contesto è fornito dal momento delle *origini* di una specifica forma di civilizzazione. Cadono a questo proposito le osservazioni su Numa Pompilio, e il suo progetto di «ridurre nelle obediienze civili con le arti della pace» un popolo che si presentava come «ferocissimo». La religione svolge un ruolo fondamentale nello sviluppo storico: favorisce il passaggio dal primato della forza al predominio della «civiltà». Si potrebbe dire, con termini contemporanei, che la religione svolge un ruolo di «incivilimento»: consente che si affermino le «obediienze civili», che prevalga il rispetto e

⁵⁰ N. Machiavelli, *Arte della guerra*, IV, in Id., *L'arte della guerra. Scritti politici minori*, cit., pp. 185-186. Si vedano anche alcuni passi del «Proemio» in N. Machiavelli, *Arte della guerra*, in Id., *L'arte della guerra. Scritti politici minori*, cit., pp. 27-28. Per un'analisi del ruolo della religione ne *L'arte della guerra*, cfr. E. Cutinelli-Rèndina, *Chiesa e religione in Machiavelli*, cit., pp. 261-270.

l'obbedienza consapevole alle leggi civili e politiche, introdotte dai legislatori. Un secondo macro-contesto, è quello fornito, da un lato, dalla repubblica romana nei secoli in cui i suoi ordinamenti avevano già raggiunto un loro significativo sviluppo, una loro «perfezione», per usare il linguaggio machiavelliano, e, dall'altro, per lo meno implicitamente, dalle *poleis* classiche, da Sparta e Atene, nel periodo della loro massima fioritura. Anche in questo secondo macro-contesto, la religione svolge una funzione fondamentale: anche quando gli ordinamenti giuridici e politici hanno trovato una loro compiuta articolazione, la religione favorisce l'obbedienza alle leggi della città e l'obbedienza agli ordini civili e militari dei governanti, siano essi consoli o strateghi. Vi è un terzo macro-contesto storico implicito nei ragionamenti machiavelliani: il mondo moderno. Come emerge dai passi ricordati dei *Discorsi* in cui Machiavelli si rivolge ai «principi d'una repubblica, o d'uno regno», e analizza quanto essi «debbono» fare, o da quelli dell'*Arte della guerra* in cui si sofferma sul ruolo di un presunto consenso divino nel rafforzare la determinazione dei soldati, anche nel mondo a lui contemporaneo sarebbe possibile e utile una religiosità di tipo antico. Anche nel mondo moderno, qualora si avesse di mira la salvezza e la prosperità della città terrena, una religione che ricalcasse in qualche modo i modelli antichi potrebbe avere un significato ed una funzione.

3. La funzione civile della religione: un tentativo di genealogia

Non è possibile, in questa sede, interrogarsi in modo articolato su quanto Machiavelli fosse riuscito a comprendere delle religioni antiche, ed in particolare della religione romana⁵¹, e su quanto gli fosse invece sfuggito. Più utile è soffermarsi rapidamente sulle fonti da lui utilizzate per proporre quel tipo di ricostruzione: fonti certe e fonti probabili.

Partendo dalle fonti certe, Machiavelli aveva trovato una molteplicità di indicazioni sulle religioni politeistiche⁵² dell'Egitto e della

⁵¹ Tra gli studi recenti sulla religione romana, cfr. J. Rüpke, *Von Jupiter zu Christus. Religionsgeschichte in römischer Zeit*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2011; Id., *Pantheon. Geschichte der antiken Religionen*, C.H. Beck, München 2016, trad. it. *Pantheon. Una nuova storia della religione romana*, Einaudi, Torino 2018; D. Macrae, *Legible Religion. Books, Gods, and Rituals in Roman Culture*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2016, con riferimenti puntuali anche alle tesi sostenute da Machiavelli.

⁵² Nell'utilizzare il concetto di «politeismo» tengo presenti le interessanti pre-

Grecia, e le loro numerose divinità, nella *Bibliotheca historica* di Diodoro Siculo, una delle poche opere antiche da lui menzionate direttamente nei *Discorsi*⁵³. Machiavelli poté leggere i primi cinque libri della *Bibliotheca* nella traduzione latina di Poggio Bracciolini⁵⁴, data alle stampe per la prima volta nel 1472. La presentazione della geografia, della storia, e delle credenze religiose dell'antico Egitto⁵⁵ occupava l'intero primo libro dell'opera di Diodoro; l'analisi delle credenze dei Caldei e degli abitanti dell'India⁵⁶ era sviluppata in molti capitoli del secondo; la riflessione sulle pratiche e le convinzioni degli abitanti dell'Etiopia e delle rive del Mar Rosso occupava gran parte del terzo⁵⁷;

cisazioni di Maurizio Bettini: «Nel rappresentarci come politeistici i culti dei greci e dei romani, continuiamo comunque a passare attraverso il vocabolario di coloro che adoravano il dio unico ed esclusivo (...). Gli dèi che vi vengono onorati [nei culti dei greci e dei romani] non sono solo “tanti”, sono anche interpretabili, traducibili, prestabili, scambiabili, combinabili in forme diverse, secondo un generale principio di flessibilità e duttilità proprio delle religioni antiche che - se non le si guarda più attraverso la lente del dio unico - risulta altrettanto, anzi ancor più rilevante del fatto che le loro divinità fossero “molte”», M. Bettini, *Elogio del politeismo. Quello che possiamo imparare oggi dalle religioni antiche*, il Mulino, Bologna 2014, p. 111.

⁵³ Cfr. *Discorsi*, II. 5. 11, p. 308. Su Machiavelli lettore di Diodoro, alcune indicazioni introduttive in M.A. Pincelli, s.v. *Diodoro Siculo*, in *EM*, vol. 1, pp. 422-423.

⁵⁴ La traduzione dei primi cinque libri della *Bibliotheca historica* fu intrapresa da Poggio Bracciolini per volere del papa Niccolò V; completata nel 1449, venne rivista e corretta da Poggio almeno fino al 1454. L'*editio princeps* del testo è: *Diodori Siculi Historiarum Priscarum in latinum traducti*, Bononiae 1472; con lo stesso titolo, il volume fu stampato anche a Venezia nel 1476. Poggio distribuì in sei libri il materiale dei primi cinque libri della *Bibliotheca historica*, spezzando il lungo primo libro di Diodoro in due libri: il primo contenente la versione latina dei capitoli 1-41, il secondo la traduzione dei capitoli 42-98. Sui problemi di questa traduzione: cfr. D. Marcotte, *Diodoro Siculo e Poggio Bracciolini, dall'India all'Etiopia*, «Sileno», XL (2014), pp. 135-151; A. Cohen-Skalli et D. Marcotte, *Poggio Bracciolini, la traduction de Diodore et ses sources manuscrites*, «Medioevo greco», XV (2015), pp. 63-107. Dalla traduzione latina di Poggio derivano i due più antichi volgarizzamenti italiani noti, completati verosimilmente prima della fine del quindicesimo secolo: cfr. C. Sideri, *Due volgarizzamenti quattro-cinquecenteschi della Bibliotheca storica di Diodoro Siculo: prime indagini sulle fonti latine*, «StEFI. Studi di Erudizione e di Filologia Italiana», VIII (2019), pp. 437-518.

⁵⁵ Innocenzo Cervelli ha convincentemente argomentato che Machiavelli poteva essersi servito della traduzione di Poggio dei primi cinque libri dell'opera di Diodoro già al momento in cui scriveva il Capitolo *Di Fortuna* ed aveva inserito proprio l'Egitto nella successione degli imperi universali (ai vv. 130-135): cfr. I. Cervelli, *Machiavelli e la successione degli imperi universali*, «Rinascimento», XXXVIII (1998), n.1, pp. 27-79, in part. pp. 43-48.

⁵⁶ La presentazione delle credenze dei Caldei si trova in *Bibliotheca historica*, II. 30-31; le considerazioni di taglio etno-geografico sull'India in *Bibliotheca historica*, II. 35-42.

⁵⁷ La presentazione delle pratiche e delle credenze degli abitanti dell'Etiopia e delle rive del Mar Rosso si trova in *Bibliotheca historica*, III. 1-41. Nel terzo libro di Diodoro, è presentata anche la vicenda del dio Ammone: cfr. *Bibliotheca historica*, III. 68 e III.

il quarto libro, finalmente, inaugurava la trattazione della mitologia e delle credenze religiose della Grecia⁵⁸.

Passando a fonti probabili, o solo possibili, si può osservare che la riflessione sugli dèi venerati dai «gentili» non era certo mancata nella cultura umanistica e che un'opera importante e sistematica come le *Genealogiae Deorum Gentilium* di Giovanni Boccaccio, ad essa completamente dedicata, era stata pubblicata per la prima volta a Venezia nel 1472⁵⁹ e poi più volte ristampata a Vicenza, a Reggio Emilia, e nella stessa Venezia, nei quarant'anni successivi⁶⁰. Sappiamo, da citazioni dirette ed indirette nelle *Istorie fiorentine* e nelle lettere⁶¹, che Machiavelli era un lettore appassionato delle opere in volgare del Boccaccio, ed in particolare del *Decameron*, ma non sono disponibili al momento testimonianze dirette di una sua lettura delle opere latine, ed in particolare delle *Genealogiae*, che si può dunque solo ipotizzare.

Per quanto riguarda la presentazione del rapporto tra gli uomini e le divinità come rapporto incentrato sul timore, grande importanza ebbe sicuramente il fatto che Machiavelli trascrisse per intero, in anni giovanili, il *De rerum natura* di Lucrezio. In molte di quelle pagine, com'è noto, il poeta latino insiste sulla «formido divum» o sul «timor

70-74. Sull'identificazione di Ammone e di Zeus, già completamente consolidata nell'età di Erodoto, cfr. *Bibliotheca historica*, I.13.2.

⁵⁸ Tra gli storici precedenti a Diodoro, che avevano scritto in lingua greca e che Machiavelli poteva leggere soltanto in traduzioni latine, va ricordato anche Polibio. Polibio si sofferma sui caratteri di fondo della religione romana in *Storie*, VI, 56. Sulla conoscenza machiavelliana del sesto libro delle *Storie*, sulle vie possibili di accesso al testo polibiano, e più in generale sul rapporto Machiavelli-Polibio, la storiografia è molto ricca, quasi sterminata. Per una pregevole introduzione ai diversi problemi discussi, cfr. C. Varotti, s.v. *Polibio*, in *EM*, vol. 2, pp. 331-338. Anche Polibio sottolineava che la religione romana serviva innanzitutto a «mantenere unito lo stato», argomentava che i Romani avevano istituito le pratiche religiose «pensando alla natura del volgo» e alle sue passioni, sosteneva che soltanto con «misteriosi timori» queste potevano essere efficacemente tenute a freno.

⁵⁹ Cfr. G. Boccaccio, *Genealogiae Deorum Gentilium*, Apud Vindelinum de Spira, Venetiis 1472. Sulla diffusione dei manoscritti e poi delle varie stampe dell'opera si veda: S. Gambino Longo, *La fortuna delle Genealogiae Deorum Gentilium nel '500 italiano: da Marsilio Ficino a Giorgio Vasari*, in «Cahiers d'études italiennes», VIII (2008), pp. 1-13.

⁶⁰ L'opera del Boccaccio venne ripubblicata a Reggio Emilia, nel 1481, da «Bartholomaeus et Lauretius de Bruschi»; a Vicenza, nel 1487, «per Symonem de Gabis, Papiensem»; a Venezia, nel 1494, da «Bonetus Locatellus»; sempre a Venezia, nel 1497, da «Manfredus de Bonellis»; ancora a Venezia, nel 1511, da «A. de Zannis, de Portesio». Sono segnalate anche stampe dell'opera a Lovanio nel 1474-1475 e a Parigi nel 1511.

⁶¹ Cfr. G. Ferroni, voce *Boccaccio, Giovanni*, in *EM*, vol. 1, pp. 175-178.

divum» e si interroga sulle possibilità di liberazione da quella paura⁶². Negli ultimi due decenni, molti interpreti⁶³ hanno sottolineato l'importanza di quella trascrizione giovanile e messo in luce, a volte sulle orme di Louis Althusser⁶⁴, che è possibile rintracciare alcune continuità tra la riflessione di Epicuro e di Lucrezio e quella di autori moderni come Machiavelli e Spinoza⁶⁵. Può avere anche qualche significato, però, ricordare alcune differenze importanti che intercorrono tra Epicuro e Lucrezio, da un lato, e Machiavelli. Differenze che emergono bene in luce, ad esempio, quando si affronta il tema della religione. Per la gran parte dei cittadini e soldati machiavelliani, gli dèi non vivono impertur-

⁶² Cfr. Lucrezio, *De rerum natura*, V. 146-234 e 1161-1240. Ma si veda anche, per il richiamo esplicito ad Epicuro, e al suo rovesciare e «mettere sotto i piedi» la religione, *De rerum natura*, I. 62-145.

⁶³ Si veda, ad esempio, P.A. Rahe, *In the Shadow of Lucretius: the Epicurean Foundations of Machiavelli's Political Thought*, in «History of Political Thought», XXVIII, 2007, pp. 30-55; A. Brown, *The Return of Lucretius to Renaissance Florence*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2010, trad. it. *Machiavelli e Lucrezio*, Carocci, Roma 2013. La storiografia italiana già da tempo si era interrogata sull'importanza del poema di Lucrezio per la riflessione machiavelliana. Si vedano, almeno, le puntuali analisi di G. Sasso, *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, Ricciardi, Milano-Napoli, vol. 1, pp. 202-216; 467-479.

⁶⁴ Althusser mantenne un costante interesse per Machiavelli, fin dagli anni 1961-62. Tra i suoi contributi, cfr. L. Althusser, *Machiavel et nous (1972-1986)*, in Id. *Écrits philosophiques et politiques*, Stock / IMEC, Paris 1994-1995, vol. 2, pp. 39-161, trad. it. *Machiavelli e noi*, Manifestolibri, Roma 1999. Si veda anche L. Althusser, *Solitude de Machiavel (1977)*, in Id. *Solitude de Machiavel et autres textes*, édition préparée et commentée par Y. Sintomer, PUF, Paris 1998, pp. 311-324; L. Althusser, *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, in Id., *Écrits philosophiques et politiques*, cit., vol. 1, pp. 539-576; trad. it. *La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro (1982)*, in Id., *Sul materialismo aleatorio*, a cura di V. Morfino e L. Pinzolo, Mimesis, Milano 2006, pp. 37-75; L. Althusser, *L'unique tradition matérialiste*, in «Lignes», XVIII, 1993, pp. 71-119; trad. it. *L'unica tradizione materialista (1985)*, in Id., *Sul materialismo aleatorio*, cit., pp. 77-115. L'interpretazione althusseriana di Machiavelli è stata ricostruita, tra gli altri, da M. Vatter, *Althusser et Machiavel. La politique après la critique de Marx*, in «Multitudes», 2003, n. 13, pp. 151-163; V. Morfino, *La storia come «revoqa permanente del fatto compiuto»*. *Machiavelli nell'ultimo Althusser*, in R. Caporali, a cura di, *La varia natura. Le molte cagioni. Studi su Machiavelli*, Il Ponte Vecchio, Cesena, 2007, pp. 87-106; M. Lahtinen, *Politics and Philosophy: Niccolò Machiavelli and Louis Althusser's Aleatory Materialism*, Brill, Leiden 2009.

⁶⁵ Tra gli autori che riprendono alcune suggestioni dell'ultimo Althusser nell'interpretare Machiavelli, cfr. F. Del Lucchese, *Strategie della virtù tra necessità e libertà in Machiavelli*, in «Quaderni materialisti», 2002, n.1, pp. 41-67; V. Morfino, *Tra Lucrezio e Spinoza: la "filosofia" di Machiavelli*, in F. Del Lucchese, L. Sartorello, S. Visentin, a cura di, *Machiavelli: immaginazione e contingenza*, cit., pp. 67-110. Si vedano, ora, alcuni dei saggi pubblicati in *The Radical Machiavelli. Politics, Philosophy and Language*, ed. by F. Del Lucchese, F. Frosini, V. Morfino, Brill, Leiden 2009.

bati e imperturbabili negli *intermundia*: per essi non si dà la possibilità di una liberazione dalla paura degli dèi⁶⁶. Machiavelli sembra suggerire che il timore nei confronti degli dèi sia una dimensione costitutiva e insuperabile per la gran parte degli uomini, e che questo timore vada conservato e “usato bene” da parte dei politici.

Muovendo dalle fonti certe alle fonti probabili, si può segnalare l'importanza che potrebbe avere avuto la lettura del *De legibus* di Cicerone⁶⁷. È ben noto che Machiavelli fu un attento lettore del *De officiis*, e molti studi hanno documentato le riprese e le riformulazioni critiche di tesi ciceroniane nelle pagine del *Principe* e in alcuni passi dei *Discorsi*⁶⁸. Risultati univoci non sono stati raggiunti dalla storiografia riguardando al *De legibus* e ad una sua possibile influenza. Nel secondo libro dell'opera, Machiavelli poteva trovare un'articolata presentazione della religione romana e delle sue leggi. In quel contesto, poteva imbattersi in una precisa delimitazione del diritto e dell'autorità («ius» e «auctoritas») degli auguri, i sacerdoti dotati del potere più ampio, e prendere coscienza che per quel Cicerone il potere di tipo religioso aveva una

⁶⁶ Per un'osservazione analoga, cfr. A. Brown, *Philosophy and religion in Machiavelli*, in *The Cambridge Companion to Machiavelli*, cit., pp. 157-172: 166. Brown sottolinea, a questo proposito, la differenza, tra le tesi di Machiavelli e la rilettura più fedele alla filosofia Epicuro proposta da Marcello di Virgilio Adriani, nelle sue lezioni allo Studio fiorentino, nel corso del 1497. Su quelle lezioni, si veda ora A. Brown, *Machiavelli e Lucrezio*, cit., pp. 55-75.

⁶⁷ Stampata una prima volta a Venezia nel 1472, con il titolo *De legibus dialogus*, per i tipi di tale «Ausonius», l'opera venne ripubblicata più volte, sempre a Venezia e in altre città, all'interno di raccolte di testi ciceroniani. Tra le edizioni veneziane, si possono ricordare una stampa del 1494 ad opera di «Christophorus De Pensis» ed un'edizione del 1496 portata a termine da «Simonem Papiensem dictum Bevilaqua». Stampata a Bologna in una silloge di testi ciceroniani apparsa nel dicembre 1494 per i tipi di «Benedictus Hectoris», fu pubblicata anche a Reggio Emilia, nel marzo 1499, ad opera di «Bazalerius de Bazaleriis», nel terzo volume di una raccolta di testi ciceroniani, in cinque parti. Nel 1499, il *De legibus* apparve a Milano nel quarto tomo, dal titolo *Scripta philosophica*, della silloge complessiva *Opera*, curata dal raffinato umanista Alessandro Minuziano, silloge che comprendeva anche *Orationes* e *Epistulae*. Significativo per la presente ricerca machiavelliana è che l'opera venne stampata anche a Firenze, nel 1516, dall'importante editore Filippo Giunta, sempre all'interno di una raccolta di testi ciceroniani.

⁶⁸ Si veda, ad esempio, J.J. Barlow, *The Fox and the Lion: Machiavelli replies to Cicero*, in «History of political thought», XX (1999), n. 4, pp. 627-645; A.S. Duff, *Republicanism and the Problem of Ambition: The Critique of Cicero in Machiavelli's Discourses*, in «The Journal of Politics», LXXIII (2011), n. 4, pp. 980-992; G. Giorgini, *Cicero and Machiavelli: Two Visions of Statemanship and Two Educational Projects Compared*, in «Etica & Politica», XVI (2014), n. 2, pp. 506-515. Una apprezzabile sintesi, in F. Pagnotta, voce *Cicerone*, in *EM*, vol. 1, pp. 309-311, con ampia bibliografia.

rilevanza, un' *auctoritas*, maggiore del potere civile e politico⁶⁹. Poteva infine trovare riportata, in quelle pagine, l'interpretazione della funzione degli auguri, e implicitamente del ruolo della religione, sostenuta dallo stesso augure Gaio Claudio Marcello, secondo cui «auspicia ista ad utilitatem esse rei publicae composita»⁷⁰, gli auspici furono escogitati per vantaggio dello Stato.

Quest'ultima tesi, che mette in rilievo la funzione civile della religione, Machiavelli poteva ritrovare in altre fonti da lui verosimilmente utilizzate per comprendere e descrivere la religione romana, a partire da quelle che si occupavano di Numa Pompilio, il presunto «ordinatore» delle leggi religiose di Roma. Le opere di Tito Livio, di Dionigi di Alicarnasso e di Plutarco vengono subito in primo piano. Tito Livio, nei capitoli che vanno dal diciottesimo al ventunesimo del primo libro della sua *Storia di Roma*, prende in esame la vicenda complessiva e le singole azioni di Numa Pompilio. Sottolinea che Numa, «espertissimo, per quanto si poteva esserlo a quell'epoca, d'ogni legge divina e umana»⁷¹, si trovava a confrontarsi con un «ferocem populum»⁷²; convinto che bisognasse mitigarne la ferocia e abituarlo al rispetto delle leggi, fece per prima cosa edificare un tempio a Giano, che fosse un indice per tutti della condizione di pace o di guerra nella quale al momento si viveva. Resi amici con patti e con alleanze tutti i popoli confinanti, realizzata una condizione di pace, «pensò anzitutto che si doveva ispirare [nei Romani] il timore degli dèi, mezzo di grande efficacia su una moltitudine ignorante e rozza quale era in quei tempi. E poiché questo timore non poteva penetrare negli animi senza qualche finzione miracolosa, egli simula di avere dei convegni notturni con la dea Egeria; che per suo consiglio doveva istituire le cerimonie sacre più

⁶⁹ Cfr. Cicerone, *De legibus*, II.31, in *Opere politiche e filosofiche*, a cura di L. Ferrero e N. Zorzetti, con testo latino a fronte, Utet, Torino 1986, pp. 496-497: «Quid enim maius est, si de iure quaerimus, quam posse a summis imperiis et summis potestatibus comitatus et concilia vel instituta dimittere vel habita rescindere?».

⁷⁰ Cicerone, *De legibus*, II.32, in *Opere politiche e filosofiche*, cit., p. 496.

⁷¹ Cfr. Tito Livio, *Ab urbe condita libri*, I. 18. 1, trad. it. *Storia di Roma dalla sua fondazione*, introduzione e note di Claudio Moreschini, con testo latino a fronte, BUR, Milano 2004, vol. 1, p. 266: «cultissimus vir, ut in illa quisquam esse aetate poterat, omnibus divinis atque humani iuris». Sul modo in cui Machiavelli si rapporta all'opera di Tito Livio, alcune indicazioni introduttive in M. Mazza, s.v. *Livio, Tito*, in *EM*, vol. 2, pp. 86-94.

⁷² Cfr. Tito Livio, *Ab urbe condita libri*, I. 19. 2, trad. it. *Storia di Roma dalla sua fondazione*, cit., vol. 1, p. 268: «mitigandum ferocem populum armorum desuetudine ratus».

gradite agli dèi, e a ciascuno degli dèi destinare particolari sacerdoti»⁷³. Tre elementi vanno sottolineati in questo brano: la presentazione del rapporto con gli dèi come un rapporto di timore; la messa in luce del fatto che il «deorum metum» è una «rem efficacissimam», che la paura è efficace e produttiva da un punto di vista politico; la necessità di ricorrere ad un «commento miraculi», ad una finzione miracolosa o ad un'invenzione di un fatto miracoloso per essere creduti ed ottenere l'obbedienza alle leggi introdotte.

Negli ultimi venti anni, affermati studiosi come Marie Gaille⁷⁴ e soprattutto Gabriele Pedullà⁷⁵ hanno sostenuto che le *Antichità romane* di Dionigi di Alicarnasso debbano essere considerate una importante fonte della riflessione del Segretario fiorentino. Hanno ricordato giustamente non solo che il testo di Dionigi era disponibile in traduzione latina, ad opera di Lampugnino Birago, fin dal 1480⁷⁶, ma che l'opera era ampiamente conosciuta e citata dagli umanisti⁷⁷. Che le *An-*

⁷³ Cfr. Tito Livio, *Ab urbe condita libri*, I. 19. 5-6, trad. it. *Storia di Roma dalla sua fondazione*, cit., vol. 1, p. 270: «Omnium primum, rem ad multitudinem imperitam et illis saeculis rudem efficacissimam, deorum metum iniciendum ratus est. Qui cum descendere ad animos sine aliquo commento miraculi non posset, simulat cum dea Egeria congressus nocturnos esse; eius se monitu quae acceptissima dis essent sacra instituire, sacerdotes suos cuique deorum praeficeret».

⁷⁴ Cfr. M. Gaille-Nikodimov, *Conflit civil et liberté. La politique machiavélienne entre histoire et médecine*, Paris, Champion, 2004, pp. 29-30; 78-79 ; 97.

⁷⁵ Cfr. G. Pedullà, *La ricomparsa di Dionigi. Niccolò Machiavelli tra Roma e Grecia*, in «Storica», X (2004), n. 28, pp. 7-90; Id., *Una «tirannide elettiva». Ovvero: ciò che gli umanisti e Machiavelli possono insegnarci sulla dittatura e sullo «stato di eccezione»*, in F. Benigno e L. Scuccimarra (a cura di), *Il governo dell'emergenza. Poteri straordinari e di guerra in Europa tra XVI e XX secolo*, Viella, Roma, 2007, pp. 35-73; Id., *Machiavelli in tumulto. Conquista, cittadinanza e conflitto nei «Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio»*, Bulzoni, Roma 2011, pp. 419-518; Id., *Machiavelli e Dionigi: le ragioni di una proposta*, in «Rivista Storica Italiana», CXXV (2013), n. 2, pp. 611-631. Di recente, richiamando le tesi di Pedullà, Andrea Moudarres ha ribadito l'importanza di Dionigi: cfr. A. Moudarres, *The Enemy at Home: Fratricide and Civil Strife in Machiavelli's Thought*, in «Modern Language Notes», CXXIX (2014), pp. 22-41.

⁷⁶ Cfr. *Dionysii Halicarnasei Originum sive Antiquitatum Romanorum liber primus [-undecimus]*, per Bernardinum Celerium Deluere, Tarvisii 1480. La traduzione, intrapresa per volere del papa Niccolò V, venne portata a termine grazie ad una pensione elargita da papa Paolo II. Sulla figura di Lampugnino Birago, cfr. M. Miglio, voce *Birago, Lampugnino*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. 10, Roma 1968, pp. 595-597 e I.M. Damian, *Introduzione*, in *Lo Strategicon adversum Turcos di Lampugnino Birago*, a cura di I.M. Damian, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 2017, in particolare pp. VII-XLIV.

⁷⁷ Si può segnalare, in questo contesto, che la traduzione latina dell'opera di Dionigi, portata a termine da Lampugnino Birago, era stata ristampata a Reggio Emilia

tiquitates romanae possano costituire una fonte importante per alcune concettualizzazioni e interpretazioni storiche sviluppate nei *Discorsi* sembra essere ormai più che una seria ipotesi.

Dionigi di Alicarnasso si diffonde sulla figura di Numa nel corso del secondo libro delle sue *Antichità*, dal capitolo cinquantottesimo al settantaseiesimo. Quel che è importante per noi è che, raccontata con distacco la vicenda della ninfa Egeria, Dionigi introduca un'osservazione come la seguente: «Gli studiosi, che dalla storia escludono tutto ciò che è leggendario, dicono che l'intero racconto di Egeria sia stato inventato da Numa, affinché si sottomettessero più facilmente a lui coloro che avevano timore del divino e accettassero di buon grado tutte le leggi da lui varate, come se provenissero dagli dèi. Aggiungono anche che egli trasse spunto per questa linea di governo dall'imitazione dell'esempio dei Greci, facendosi emulatore della saggezza di Minosse di Creta e di Licurgo Spartano. Di questi il primo diceva di avere familiarità con Zeus e di incontrarsi con lui sul monte Dicte [...]. Licurgo invece, recatosi a Delfi, diceva di avere appreso la sua legislazione da Apollo»⁷⁸. Se era una pratica storiografica consolidata, da parte di Dionigi, quella di riportare prassi e magistrature romane ad analoghe prassi ed istituzioni greche, da lui spesso considerate come fonti primigenie, vi sono buone ragioni per pensare che uno studioso che faceva della comparazione un uso sistematico, come Machiavelli, rimanesse colpito da questo tipo di accostamenti.

L'esercizio della comparazione, è appena il caso di ricordarlo, struttura da cima a fondo le *Vite parallele* di Plutarco. Le biografie di Licurgo e di Numa sono accostate, e trattate una dopo l'altra, prima di un rapido «confronto» tra le due. Se si apre la *Vita di Numa*, dopo il racconto dei rapporti di Numa con la ninfa Egeria, e l'osservazione secondo cui «è del tutto evidente che questa storia somiglia a molte [di quelle] antichissime leggende»⁷⁹, ci si imbatte nella seguente riflessione

nel 1498; cfr. *Dionysii Halicarnasei Originum sive Antiquitatum Romanorum liber primus [-undecimus]*, per me Franciscum de Mazalis, Regii 1498. Per la fortuna dell'opera di Dionigi nella cultura moderna, cfr. G. Pedullà, *Giro d'Europa. Le mille vite di Dionigi di Alicarnasso (XV-XIX secolo)*, in Dionigi di Alicarnasso, *Le antichità romane*, a cura di F. Donadi e G. Pedullà, trad. di E. Guzzi, Torino, Einaudi, 2010, pp. LIX-CLVI, in part. p. LXIII per l'utilizzo da parte di Leonardo Bruni e Lorenzo Valla. Si veda ora anche G. Pedullà, *Machiavelli in Tumult. The Discourses on Livy and the Origins of Political Conflictualism*, Cambridge University Press, Cambridge 2018, pp. 181-219, in part. pp. 185-186 sull'utilizzo di Dionigi da parte degli uomini di lettere italiani nel corso del Quattrocento.

⁷⁸ Dionigi di Alicarnasso, *Le antichità romane*, II. 61. 1-2, cit., p. 126.

⁷⁹ Plutarco, *Vita di Numa*, 4.3, in *Vite di Plutarco*, a cura di A. Meriani e R.

di Plutarco: «E infatti non è per nulla sciocca l'altra ipotesi che circola riguardo a Licurgo, Numa e altri personaggi simili; e cioè che costoro, per sottomettere masse riottose e recalcitranti, e per introdurre grandi innovazioni nei loro ordinamenti politici, finsero di godere della stima della divinità: un espediente utile proprio a quelli per i quali lo avevano escogitato»⁸⁰. Ancora nel finale «Confronto tra Licurgo e Numa», nell'individuare i punti di contatto tra i due, Plutarco osserva che «tutti e due fondarono la propria attività legislativa sulla convinzione che essa derivava loro unicamente dagli dèi»⁸¹. Nei *Discorsi*, introducendo una tesi formulata nel *De fortuna Romanorum*, uno dei saggi compresi nei *Moralia*, Machiavelli qualifica Plutarco come «gravissimo scrittore»⁸², e cioè come autore pienamente autorevole. Dalle sue lettere, sappiamo inoltre che egli cercò di procurarsi copia delle *Vitae* plutarchee già nell'ottobre del 1502⁸³: la sua lettura del testo non può essere sensatamente messa in dubbio.

La presentazione più sistematica della funzione civile della reli-

Giannattasio Andria, con testo greco a fronte, Utet, Torino 1998, vol. VI, p. 135. La prima edizione complessiva quattrocentesca dell'opera plutarchea, dovuta ad un manipolo di traduttori, fu: *Vitae illustrium virorum*, ed. J.A Campanus, Ulrich Han, Roma 1470. Sulle traduzioni quattrocentesche delle *Vitae*, importanti i due volumi dell'opera di M. Pade, *The Reception of Plutarch's Lives in Fifteenth-Century Italy*, Museum Tusulanum Press, Copenhagen, 2007. Pade si occupa prevalentemente delle traduzioni in latino, per le traduzioni in volgare cfr. anche V. Costa, *Sulle prime traduzioni italiane a stampa delle opere di Plutarco (sec. XV-XVI)*, in M. Accame (a cura di), *Volgarizzare e tradurre dall'Umanesimo all'età contemporanea*, Tored, Tivoli 2013, pp. 83-107. Si può ricordare che la *Vita* di Numa era già compresa nella prima traduzione italiana, ad opera di Battista Alessandro Iaconelli, *Vite de Plutarcho traducte de latino in vulgare in Aquila*, stampata nel 1482.

⁸⁰ Plutarco, *Vita di Numa*, 4.12, in *Vite di Plutarco*, cit., vol. VI, p. 137.

⁸¹ Plutarco, *Confronto tra Licurgo e Numa*, 23 (1), 2, in *Vite di Plutarco*, cit., vol. VI, p. 191. Sul rapporto Machiavelli-Plutarco, cfr. D. Taranto, *Machiavelli e Plutarco*, in «Il pensiero politico», XLII (2009), pp. 167-197; P. Desideri, *Plutarco e Machiavelli*, in Id., *Saggi su Plutarco e la sua fortuna*, raccolti da A. Casanova, Firenze University Press, Firenze 2012, pp. 283-297; da ultimo, la sintesi di G. Inglese, voce *Machiavelli e Plutarco*, in *EM*, vol. 2, 323-327.

⁸² *Discorsi*, II. 1. 2, p. 292. Si tenga presente che anche nel *De fortuna Romanorum*, Plutarco ritorna sulla vicenda di Numa e, tra le altre cose, osserva: «è forse piuttosto simile ad una favola che una certa Egeria, una delle ninfe degli alberi, demone saggio e che aveva con quell'uomo una relazione amorosa, lo aiutasse a formare e a correggere la costituzione». *De fortuna Romanorum*, 9, 321 BC, in Plutarco, *Tutti i Moralia*, coordinamento di E. Lelli e G. Pisani, testo greco a fronte, Bompiani, Milano 2017, p. 601.

⁸³ Cfr. lettera di risposta di Biagio Buonaccorsi a Niccolò Machiavelli, del 21 ottobre 1502, in *Lettere*, direzione e coordinamento di F. Bausi, Salerno Editrice, Roma 2022, t. 1, pp. 147-151; sulle *Vitae*, pp. 147-148.

gione, in età romana, era stata in realtà proposta da Marco Terenzio Varrone, nelle sue *Antiquitates Rerum Divinarum*. Nel primo libro dell'opera aveva distinto propedeuticamente tre tipi di teologia, «tres theologias, quas Graeci dicunt mythicen physicen politicen»⁸⁴: una teologia mitica, una fisica, una politica. Se al primo genere di teologia erano riconducibili le narrazioni mitiche della genesi degli dèi, dei loro rapporti conflittuali, delle loro relazioni contrastate con gli uomini, narrazioni spesso proposte dai poeti⁸⁵, al secondo genere di teologia appartenevano invece le riflessioni dei filosofi, con le loro indagini sulle origini del mondo e sui suoi costituenti ultimi⁸⁶. Il terzo tipo di teologia, la teologia politica o, con espressione latina, la teologia civile, riguardava invece «ciò che devono conoscere e praticare i cittadini, soprattutto i sacerdoti, nelle città»⁸⁷. Nella prospettiva della teologia politica o civile l'aldilà era in funzione dell'aldiquà, il mondo degli dèi in funzione del mondo degli uomini: era la città, con la sua organizzazione politica, ad essere al centro della riflessione⁸⁸.

L'opera di Varrone andò in massima parte perduta, ma questa sorta di «teologia tripartita» venne discussa e profondamente avversata da padri della Chiesa come Tertulliano ed Eusebio di Cesarea. Fu soprattutto Agostino, nel sesto libro del *De civitate Dei*, a condurre una serrata confutazione di questo impianto teologico, mettendo in luce tutte le contraddizioni in cui incorreva, e soffermandosi in particolare sui problemi cui andava incontro la cosiddetta «teologia civile». Tirando le somme, alla fine di quel libro, poteva così sostenere recisamente che «non si può sperare la vita eterna da queste tre teologie, che i Greci dicono mitica, fisica, politica, ed i Latini leggendaria, naturale,

⁸⁴ M.T. Varrone, *Antiquitates Rerum Divinarum, Teil I: Die Fragmente*, a cura di B. Cardauns, Steiner Verlag, Wiesbaden 1976: fr. 6 p. 18: «tres theologias, quas Graeci dicunt mysticen physicen politicen».

⁸⁵ Cfr. M.T. Varrone, *Antiquitates Rerum Divinarum, Teil I: Die Fragmente*, cit., fr. 7 p. 18: «In hoc enim est, ut deus alius ex capite, alius ex femore sit, alius ex guttis sanguinis natus; in hoc, ut dii furati sint, ut adulterarint, ut servierint homini».

⁸⁶ Cfr. M.T. Varrone, *Antiquitates Rerum Divinarum, Teil I: Die Fragmente*, cit., fr. 8 p. 19: «de quo multos libros philosophi reliquerunt; in quibus est dii qui sint, ubi, quod genus, quale est: a quodam tempore an a sempiterno fuerunt dii; ex igni sint, ut credit Heraclitus, an ex numeris, ut Pythagoras, an ex atomis, ut aut Epicurus».

⁸⁷ M.T. Varrone, *Antiquitates Rerum Divinarum, Teil I: Die Fragmente*, cit., fr. 9 p. 19: «quod in urbibus cives, maxime sacerdotes, nosse atque administrare debent».

⁸⁸ Cfr. M.T. Varrone, *Antiquitates Rerum Divinarum, Teil I: Die Fragmente*, cit., fr. 10 p. 20: «Prima...theologia maxime accomodata est ad theatrum, secunda ad mundum, tertia ad urbem».

civile»⁸⁹. Ora, è risaputo che l'*editio princeps* del *De civitate Dei* venne stampata proprio a Firenze nel 1483 ed è noto che già in precedenza il testo venne posto a base di lezioni tenute nello Studio fiorentino e che circolarono dei volgarizzamenti dell'opera. È del tutto plausibile, quindi, che Machiavelli abbia avuto tra le mani l'opera di Agostino, e che l'abbia meditata per proporre i suoi ragionamenti, che costituiscono una sorta di contro-canto, o uno svolgimento *e contrario*, di molte tesi agostiniane⁹⁰.

Nella Firenze di metà Quattrocento, nella città di Cosimo il Vecchio e di Lorenzo, con il recupero e la traduzione di molte opere di Platone e di altri testi di autori classici anche il ripensamento dei rapporti tra teologia e politica trovò nuova linfa. È sufficiente fare due nomi: quello di Marsilio Ficino e quello di Bartolomeo Scala. I due protagonisti della vita culturale e politica di quei decenni elaborarono però le loro riflessioni sul problema lungo prospettive largamente divergenti. L'opera di traduzione dei testi platonici, la meditazione delle tematiche sviluppate in particolare nel *Protagora* e nelle *Leggi*, l'elaborazione soprattutto della sistematica *Theologia platonica*, avevano convinto Marsilio che la «sapienza civile» non poteva avere un fondamento umano. La perizia del governare poteva discendere soltanto da un'illuminazione divina, era indisgiungibile dall'esperienza della verità. Se

⁸⁹ Cfr. Agostino, *La città di Dio*, testo latino dell'edizione maurina, introduzione di A. Trapè, R. Russell, S. Cotta, traduzione di D. Gentili, Città Nuova Editrice, Roma 1978, vol. 1, p. 450: «propter tres theologias, quas Graeci dicunt mysticen, physicen, politicen, latine autem dici possunt fabulosa, naturalis, civilis».

⁹⁰ Sulla plausibilità che Machiavelli avesse letto almeno in parte il *De civitate Dei*, Gennaro Sasso è passato da una posizione possibilista, sostenuta negli studi degli anni settanta, ad una decisamente affermativa, argomentata in saggi posteriori, seguito su questo terreno da Gaetano Lettieri. Cfr. G. Sasso, *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, vol. 1, cit. pp. 256-261 e p. 491; *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, vol. 2, Ricciardi, Milano-Napoli 1988, p. 144; G. Inglese, nota in *Discorsi*, pp. 400-401; G. Lettieri, s.v. *Agostino, Aurelio*, in *EM*, vol. 1, pp. 15-26; p. 15 B. Sull'insegnamento del *De civitate Dei* nello Studio fiorentino, sul volgarizzamento dell'opera, sulla diffusione dei manoscritti e sull'*editio princeps* del 1483 stampata a Firenze, si vedano ora gli interessanti studi di Elisa Brilli: da E. Brilli, *Le attualità umanistiche della «Città di Dio»: la ricezione del 'De civitate Dei' attraverso i codici miniati italiani del XV secolo*, «Segno e Testo. International journal of manuscripts and text transmission», 9, 2011, pp. 211-250, con ampia bibliografia; fino a E. Brilli - L. Tanzini, *Commentare e volgarizzare il 'De civitate Dei' a Firenze all'alba dello Scisma*, in *Agostino, Agostiniani e Agostinismi nel Trecento Italiano*, a cura di J. Bartuschat, E. Brilli, D. Carron, Longo, Ravenna 2018, pp. 207-242. Per una recente rilettura di taglio filosofico del rapporto Machiavelli-Agostino: cfr. G.M. Barbuto, *Nel segno di Agostino: Pascal e Machiavelli*, in Id., *All'ombra del Centauro. Tensione utopica e verità effettuale da Machiavelli a Vico*, Rubettino, Soveria Mannelli 2019, pp. 137-153.

la legge umana trovava il suo fondamento nella volontà divina, decisivi diventavano allora i mediatori di tale volontà, le potenze intermedie – i demoni o gli esseri angelici – in grado di trasmettere i principi del vivere civile. In questo quadro cosmologico, Marsilio rivisitava le figure dei filosofi-re, che attraverso la contemplazione delle verità eterne erano stati in grado di individuare e trasmettere le norme della convivenza politica: i grandi legislatori, come Minosse, Numa Pompilio e Mosè⁹¹.

Nel quadro di una sofisticata riflessione che lo aveva portato a distinguere vari tipi di leggi, Bartolomeo Scala⁹², invece, non si limitava a ripetere che le leggi hanno un'origine divina, ma reintroduceva la prospettiva che era stata di Dionigi di Alicarnasso, di Plutarco e di parecchi pensatori latini. Nel *De legibus et iudiciis dialogus*, del 1483, ritornava così a sottolineare che fare derivare le leggi dall'autorità divina, «auctoritate interposita deorum», poteva rendere i popoli assai più pronti ad obbedirle e presentava le favole inventate, «confictis fabulis», a cui facevano ricorso i legislatori, come un mezzo adeguato ad indicare la vera origine delle leggi⁹³. Riportava, dunque, l'attenzione sull'obbedienza dei popoli e sul ruolo dei legislatori e delle loro «favole inventate»⁹⁴. Si può soltanto ricordare che Bartolomeo Scala, grande appassionato di geografia e di conoscenze relative a civiltà lontane, ampliava di molto il novero dei legislatori da lui considerati. Accanto ai tradizionali Licurgo, Solone, Numa, comparivano nella sua pagina riferimenti a Zoroastro e i persiani, a Caronda e i Cartaginesi, a Trismegisto e gli Egiziani, e le sue riflessioni si concludevano con una

⁹¹ *Marsilij Ficini Florentini... Opera, & quae hactenus extitere*, ex officina Henricpetrina, Basileae 1576, p. 1409. Per una introduzione alla riflessione anche politica di Marsilio, cfr. N. Tirinnanzi, *Ficino, Marsilio*, in *Il contributo italiano alla storia del pensiero: Filosofia*, Treccani, Roma, 2012, pp. 113-121.

⁹² Sulla figura di B. Scala, classico è il testo di A. Brown, *Bartolomeo Scala (1430-1497), cancelliere di Firenze: l'umanista nello Stato*, Le Monnier, Firenze, 1990. Sul rapporto Scala-Machiavelli, alcune indicazioni in L. Boschetto, s.v. Scala, Bartolomeo, in *EM*, vol. 2, 492-495.

⁹³ Cfr. B. Scala, *De legibus et iudiciis dialogus*, in Id., *Essays and Dialogues*, English translation by R.N. Watkins, Introduction by A. Brown, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2008, pp. 158-231: «Quod et earum auctores vario modo apud diversos comprobaverunt, nonmodo quia sic putaverunt posse populos reddere praeceptis suis obsequentiores auctoritate interposita deorum, verum etiam ut id quod nos supra diximus de vera legum origine his accomodatissime confictis fabulis significarent» p. 210.

⁹⁴ Alison Brown, a questo proposito, ha parlato di una «functional view of religion described in his *Dialogue on Laws and Legal Judgments* (which Niccolò Machiavelli later followed)»: A. Brown, *Introduction*, in B. Scala, *Essays and Dialogues*, cit., pp. vii-xviii: p. xv.

lunga considerazione su Maometto e la sua rivendicata familiarità con l'angelo Gabriele, che si era dimostrata utile a tenere «sub imperio Arabes»⁹⁵. Il testo di Bartolomeo Scala non venne dato alle stampe, ma circolò manoscritto per lungo tempo. Se si tiene conto, però, che Scala era in rapporti di stretta amicizia con il padre di Machiavelli, uomo di legge, al punto da introdurlo nel dialogo *De legibus et iudiciis dialogus* come suo interlocutore, e da presentare «Bernardus Machiavellus» come «amicus et familiaris meus», non si può affatto escludere che Niccolò avesse familiarità con quelle riflessioni, o che avesse avuto tra le mani anche copia di quel manoscritto.

Come che sia, è certo che Machiavelli seppe rielaborare quell'ampio *patrimonio di osservazioni*, classico e umanistico, e presentarlo in forma coerente e sistematica, in quella che potremmo considerare *una vera e propria teoria*, nei capitoli analizzati del primo libro dei *Discorsi*. E saranno proprio quelle riflessioni sulla religione degli Antichi a costituire il suo saldo punto di riferimento, necessario per la comprensione e la critica della religione dei Moderni.

4. *La religione dei Moderni: il Cristianesimo. Valori, pratiche, diagnosi storica*

4.1. L'analisi della religione dei Moderni, vale a dire la discussione critica della religione cristiana, è condotta in particolare nel secondo libro dei *Discorsi*, nel famoso secondo capitolo. Machiavelli propone un'argomentazione attentamente strutturata nella quale i *valori* e le *pratiche* della religione degli Antichi e quelli della religione dei Moderni sono messi a confronto. Se nel primo libro dei *Discorsi* nel presentare la religione degli Antichi si era soffermato soprattutto sulle *pratiche* che la caratterizzavano e sugli *ordini* che ne davano una strutturata configurazione, nel secondo libro prende in esame anche i *valori* di fondo che la contraddistinguevano e che erano da essa veicolati con costanza. La comparazione tra la religione degli Antichi e quella dei Moderni gli permette così di trarre una conclusione radicale: «la nostra religione», il Cristianesimo, è una religione che diffonde credenze e valori radicalmente impolitici, che facilitano l'avvento di «uomini scelerati» e aprono le porte ad un esercizio tirannico del potere politico.

Va precisato che Machiavelli si sofferma sui valori diffusi dalla

⁹⁵ B. Scala, *De legibus et iudiciis dialogus*, in Id., *Essays and Dialogues*, cit., p. 210.

religione dei Moderni e prende in considerazione le pratiche proprie del Cristianesimo nel contesto di una diagnosi epocale relativa alla modernità e la sua debolezza. Il mondo moderno è, a suo giudizio, un mondo debole, un mondo effeminato, in cui vi è in generale meno amore della libertà e pertanto vi sono poche esperienze repubblicane. Alla ricerca delle cause di questo radicale mutamento, sottolinea sì le conseguenze di lungo periodo dell'affermazione dell'impero romano, della distruzione di quelle comunità politiche indipendenti che consentivano l'esperienza della virtù e della libertà⁹⁶. Ma il responsabile primo di questa debolezza del mondo moderno è senza dubbio, per Machiavelli, il Cristianesimo, con i suoi valori.

Può essere opportuno rileggere per intero la celebre pagina machiavelliana: «Pensando dunque donde possa nascere che in quegli tempi antichi i popoli fossero più amatori della libertà che in questi, credo nasca dalla medesima cagione che fa ora gli uomini manco forti: la quale credo sia la diversità dell'educazione nostra dall'antica, fondata nella diversità della religione nostra dall'antica. Perché avendoci la nostra religione mostro la verità e la vera via, ci fa stimare meno l'onore del mondo: onde i gentili, stimandolo assai, ed avendo posto in quello il sommo bene, erano nelle azioni loro più feroci. [...] La religione antica, oltre a questo, non beatificava se non uomini pieni di mondana gloria; come erano capitani di eserciti e principi di repubbliche. La nostra religione ha glorificato più gli uomini umili e contemplativi che gli attivi. Ha dipoi posto il sommo bene nella umiltà, abiezione, e nel dispregio delle cose umane: quell'altra lo poneva nella grandezza dello animo, nella fortezza del corpo ed in tutte le altre cose atte a fare gli uomini fortissimi. E se la religione nostra richiede che tu abbi in te fortezza, vuole che tu sia atto a patire più che a fare una cosa forte. Questo modo di vivere, adunque, pare che abbi renduto il mondo debole e datolo in preda agli uomini scelerati; i quali sicuramente lo possono maneggiare, veggendo come l'università degli uomini per andare

⁹⁶ Cfr. *Discorsi*, II. 2. 38, pp. 299-300: «lo Imperio romano con le sue arme e sua grandezza spese tutte le repubbliche e tutti e viveri civili». Nel secondo libro dell'*Arte della guerra*, Machiavelli ritorna di nuovo sul problema della mancanza di libertà e di virtù del mondo moderno, menziona di nuovo i due processi di lungo periodo individuati nei *Discorsi* (l'avvento del Cristianesimo e la conquista romana), ma capovolge l'ordine delle cause esplicative, menzionando per prima la conquista militare romana: cfr. *Arte della guerra*, in *L'arte della guerra. Scritti politici minori*, cit., pp. 119-123. Per una spiegazione di questa inversione, cfr. E. Cutinelli-Rèndina, *Chiesa e religione in Machiavelli*, cit., pp. 267-270.

in Paradiso pensa più a sopportare le sue battiture che a vendicarle»⁹⁷. La contrapposizione delle due serie di valori è radicale e non consente mediazioni. L'«onore del mondo» è opposto al «disprezzo delle cose umane», la *vita activa* alla *vita contemplativa*, l'agire al «patire», la forza e la ferocia all'umiltà e all'abiezione. Non sono possibili vie intermedie: Machiavelli procede con la sua solita logica disgiuntiva del «...o».

La religione degli Antichi, avendo posto il «sommo bene» su questa terra, nell'«onore del mondo», nella sopravvivenza e fortuna della comunità politica cui si appartiene, favorisce l'obbedienza ai governanti civili e militari e spinge alla pratica della virtù politica. La religione dei Moderni, il Cristianesimo, ponendo il «sommo bene» in un'altra vita, la felicità nella vita eterna presso Dio, *divide la coscienza* dell'individuo, esponendola ad un potenziale conflitto di fedeltà. Non favorisce, quindi, l'interesse per le vicende politiche terrene, l'obbedienza ai governanti in pace e in guerra, la pratica attiva delle virtù politiche e militari. Chi voglia costruire anche nel mondo moderno delle repubbliche che consentano l'esperienza della libertà individuale e collettiva, e che richiedono però la pratica delle virtù politiche e militari, non può che guardare con sospetto ai Cristiani e al Cristianesimo. Alla fin fine, i Cristiani si rivelano essere amici, o quantomeno succubi, degli «uomini scelerati», dei tiranni, dei governanti dispotici: preferiscono «sopportare le [loro] battiture», piuttosto che reagire attivamente ad esse e «vendarle»⁹⁸. Si noti: il criterio con il quale sono valutate le religioni in queste cruciali pagine è lo stesso utilizzato nei capitoli sulla religione degli Antichi del primo libro. Machiavelli si dimostra interessato alle conseguenze politiche delle credenze e delle pratiche religiose, non ai loro fondamenti mitologici, cosmologici o teologici.

Una precisazione, infine, è necessaria: la distinzione tra Cristianesimo «secondo l'ozio» e Cristianesimo «secondo la virtù», che Machiavelli introduce dopo questa radicale condanna va interpretata, come

⁹⁷ *Discorsi*, II. 2. 34, p. 299.

⁹⁸ Sulla valutazione machiavelliana del Cristianesimo, seguo la classica interpretazione avanzata da G. Sasso in *Niccolò Machiavelli, I. Il pensiero politico*, cit., pp. 598-605: secondo Sasso nei *Discorsi* è presente un «evidente e quasi conclamato "anticristianesimo"», p. 603. Non posso pertanto condividere le tesi proposte da studiosi come Roberto Ridolfi, Sebastian De Grazia e Maurizio Viroli, che, sebbene attraverso differenti percorsi teorici, considerano Machiavelli un pensatore cristiano. Per una discussione critica dei contributi di Ridolfi, De Grazia, e Viroli, cfr. J.M. Najemy, *Papirius and the Chickens*, pp. 659-681.

più volte è stato suggerito, come una semplice mossa difensiva, come una espressione «di cautela»⁹⁹, per non incorrere in gravi censure¹⁰⁰. A ben vedere, Machiavelli aveva reso chiaro quale fosse il suo giudizio sul Cristianesimo e i suoi valori fondativi già nel «Proemio» al primo libro dei *Discorsi*, quando aveva ricordato «la debolezza nella quale la presente religione ha condotto il mondo»¹⁰¹.

4.2. Se, in questo capitolo del secondo libro dei *Discorsi*, Machiavelli si concentra innanzitutto sui *valori* che stanno al cuore del Cristianesimo e del suo progetto di salvezza, non va dimenticato che in altre pagine prende in esame con attenzione le *istituzioni* e le *pratiche* che hanno accompagnato la sua affermazione nei secoli. La *dimensione istituzionale*, in primo luogo. Già nel corso del primo libro dei *Discorsi*, nel quadro della sua analisi complessiva delle religioni antiche, Machiavelli aveva dedicato al problema quasi un intero capitolo, dal titolo icasticamente espressivo: «Di quanta importanza sia tenere conto della Religione, e come la Italia, per esserne mancata mediante la Chiesa Romana, è rovinata»¹⁰². Anche in questo capitolo si dimostra interessato alle ricadute sul piano dell'immanenza del costituirsi di una istituzione religiosa che dovrebbe occuparsi in primo luogo della trascendenza. Le «ricadute», le conseguenze, sono tanto di ordine morale quanto di tipo strettamente politico. La Chiesa romana fornisce tutti i giorni «esempli rei»¹⁰³, pratica e diffonde «rei costumi»¹⁰⁴: corrompe radicalmente i credenti, i Cristiani, al punto che «questa provincia ha perduto ogni divozione e

⁹⁹ Cfr. E. Cutinelli-Rèndina, *Chiesa e religione in Machiavelli*, cit., p. 224; Id., *Introduzione a Machiavelli*, cit., p. 94 e n. 19; Id., *La religione*, in *Machiavelli*, a cura di E. Cutinelli-Rèndina e R. Ruggiero, cit., p. 276.

¹⁰⁰ Un Cristianesimo «secondo la virtù», un Cristianesimo che permettesse «la esaltazione e la difesa della patria», non avrebbe più nulla di specificamente cristiano, ma si configurerebbe come una religione pagana. Questa eventuale forma di Cristianesimo non farebbe proprio, ma entrerebbe in contrasto con il nucleo più profondo dell'insegnamento di Cristo. Giungono a questa conclusione, ad esempio, sia G. Sasso, *Niccolò Machiavelli, I. Il pensiero politico*, cit., pp. 599-600, sia V. Sullivan, *Neither Christian Nor Pagan: Machiavelli's Treatment of Religion in the Discourses*, «Polity», 26, 1993, pp. 259-280: in part. p. 264.

¹⁰¹ *Discorsi*, I. Proemio A. 7, p. 56: l'edizione curata da G. Inglese riporta anche la versione del «Proemio» presente nel testo autografo machiavelliano. È noto che nella versione cinquecentesca a stampa del «Proemio», il termine «religione» venne sostituito con quello di «educazione»: cfr. *Discorsi*, I. Proemio B. 5, p. 60.

¹⁰² *Discorsi*, I. 12.1, p. 94.

¹⁰³ *Discorsi*, I. 12.16, p. 96.

¹⁰⁴ *Discorsi*, I. 12.21, p. 97.

ogni religione»¹⁰⁵. In modo retoricamente efficace, Machiavelli osserva: «Abbiamo adunque con la chiesa e con i preti noi Italiani questo primo obbligo, di essere diventati senza religione e cattivi; ma ne abbiamo ancora uno maggiore, il quale è la seconda cagione della rovina nostra: questo è che la Chiesa ha tenuto e tiene questa provincia divisa»¹⁰⁶. La Chiesa ha «tenuto imperio temporale» e «per non perdere il dominio delle sue cose temporali» ha continuato a praticare una politica di incoraggiamento nei confronti delle potenze straniere, ha continuato a «convocare uno potente che la difenda contro a quello che in Italia fusse diventato troppo potente»¹⁰⁷. Il portato di questa politica dell'istituzione Chiesa è che l'Italia è rimasta nei secoli divisa: «è nata tanta disunione e tanta debolezza che la si è condotta a essere stata preda, non solamente de' barbari potenti, ma di qualunque l'assalta»¹⁰⁸. La lezione del 1494 è stata dolorosamente meditata e ha spinto Machiavelli a formulare una diagnosi di lungo periodo. Se sul piano dei valori e delle credenze ultime il Cristianesimo contribuisce a *dividere* la coscienza del credente, allontanandolo dai suoi impegni e dai suoi obblighi terreni, sul piano strettamente istituzionale la «Chiesa Romana» ha *una portata altrettanto divisiva*: contribuisce a mantenere politicamente divisa la penisola Italiana, ed i suoi abitanti, proprio «per non perdere il dominio delle sue cose temporali».

Machiavelli approfondisce la sua analisi in altri capitoli, in cui mostra come la Chiesa predichi innanzitutto l'obbedienza ai suoi vertici, alla sua gerarchia, e non alle autorità temporali, ai poteri politici terreni. Per prima cosa, il Cristiano deve obbedienza alla gerarchia ecclesiastica. E questa convinzione di fondo non è stata scalfita nemmeno da San Francesco e da San Domenico, e dai loro ordini nati – come si vedrà meglio più avanti – per introdurre nella Chiesa un profondo mutamento. La «rinnovazione» introdotta da i due santi, per quanto importante, si è rivelata alla fin fine parziale e incompleta, perché non ha messo in discussione «la disonestà de' prelati e de' capi della reli-

¹⁰⁵ *Discorsi*, I. 12.16, p. 96.

¹⁰⁶ *Discorsi*, I. 12.17, p. 96.

¹⁰⁷ *Discorsi*, I. 12.19, p. 96, per questa citazione e le due precedenti.

¹⁰⁸ *Discorsi*, I. 12.20, p. 97. Machiavelli ripropone la stessa diagnosi storica nelle *Istorie fiorentine*, I. 9: «Di modo che tutte le guerre che dopo questi tempi [dall'età dei Longobardi] furono da' barbari fatte in Italia, furono in maggiore parte dai pontefici causate, e tutti e' barbari che quella inondarono furono il più delle volte da quelli chiamati. Il qual modo di procedere dura ancora in questi nostri tempi; il che ha tenuto e tiene la Italia disunita e inferma», *Istorie fiorentine*, cit., p. 120.

gione». Francescani e domenicani hanno continuato a predicare l'obbedienza ai vertici della Chiesa, a vescovi e cardinali: hanno sostenuto «che sia bene vivere sotto la obbedienza loro, e se fanno errore lasciargli gastigare a Dio; e così quegli fanno il peggio che possono, perché non temono quella punizione che non veggono e non credono»¹⁰⁹.

Machiavelli, infine, si è interrogato a più riprese, nei *Discorsi* ed in altre sue opere, sulle *pratiche* attraverso cui la gerarchia ecclesiastica ha ottenuto, e ottiene, l'obbedienza dei credenti. Si è soffermato soprattutto su tre pratiche: la predicazione, la confessione, il culto delle immagini, in particolare di quelle dei santi e della Madonna. Il potere della predicazione, del commento pubblico delle sacre Scritture, gli era ben chiaro sin dai tempi dell'esperienza religiosa e politica, al contempo, di Savonarola. Machiavelli era stato testimone diretto di alcune prediche del frate¹¹⁰ ed era un buon conoscitore dei suoi scritti, per i quali esprimeva grande rispetto anche in una pagina dei *Discorsi*¹¹¹. Sapeva bene che il priore di San Marco, attraverso un uso sapiente della predicazione, era riuscito a smuovere e farsi prestar fede dal popolo di Firenze, un popolo composto non da «uomini rozzi», ma da «uomini civili»¹¹². La predica-

¹⁰⁹ *Discorsi*, III.1.32, p. 464, per questa e la citazione precedenti.

¹¹⁰ Cfr. lettera di N. Machiavelli a un destinatario ignoto in Roma, datata Firenze 9 marzo 1498, in N. Machiavelli, *Lettere*, cit., t. 1, pp. 14-21; Machiavelli fornisce nella lettera un resoconto delle prediche del 2 e del 3 marzo 1498. Su Machiavelli e l'efficacia del linguaggio orale di Savonarola, alcune interessanti considerazioni in J.-L. Fournel, *Traces of Orality in Machiavelli's Prose*, in *Interactions between Orality and Writing in Early Modern Italian Culture*, ed. by L. Degl'Innocenti, B. Richardson and C. Sbordoni, Routledge, London 2016, pp. 159-172. Per un'interessante interpretazione recente di questa lettera machiavelliana, cfr. S. Landi, *Lo sguardo di Machiavelli. Una nuova storia intellettuale*, Il Mulino, Bologna 2017, pp. 35-45.

¹¹¹ Cfr. N. Machiavelli, *Discorsi*, I. 45. 9, pp. 155-156: «Essendo Firenze dopo al 94 stata riordinata nello stato suo con lo aiuto di frate Girolamo Savonarola, gli scritti del quale mostrono la dottrina la prudenza e la virtù dell'animo suo». Sul mutamento di atteggiamento di Machiavelli nei confronti di Savonarola, dal 1498 agli anni della maturità, si veda: M. Martelli, *Machiavelli e Savonarola: valutazione politica e valutazione religiosa*, in *Tra filologia e storia: otto studi machiavelliani*, a cura di F. Bausi, Salerno Editrice, Roma 2009, pp. 239-277. Per un equilibrato bilancio complessivo, si veda ora G.M. Barbuto, *Savonarola*, in ID., *Machiavelli*, Salerno Editrice, Roma 2013, pp. 190-197. Per una puntuale discussione della storiografia sul confronto tra le due figure, da Francesco De Sanctis in poi, e per un'interessante interpretazione recente: cfr. F. Frosini, *Prophecy, Education, and Necessity: Girolamo Savonarola between Politics and Religion*, in *The Radical Machiavelli. Politics, Philosophy and Language*, cit., pp. 219-236.

¹¹² *Discorsi*, I.11.23, p. 94 e cfr. *Discorsi*, I.11.24, p. 94: «Al popolo di Firenze non pare essere né ignorante né rozzo; nondimeno da frate Girolamo Savonarola fu persuaso che parlava con Dio».

ne costituiva dunque un grande potere anche nei confronti di «uomini civili», un potere da usare con estrema attenzione¹¹³. Sulle predicazioni Machiavelli ritornava anche ragionando a proposito di San Francesco e San Domenico: osservava che i membri degli ordini da loro creati avevano «tanto credito nelle confessioni, con i popoli, e nelle predicazioni»¹¹⁴. Accanto alle predicazioni, emerge così il sacramento della confessione come un altro possibile strumento per dirigere le coscienze dei credenti, come una pratica della massima importanza. Nella *Mandragola*, sarà lo stesso frate Timoteo a sottolineare il potere direttivo delle confessioni, a ricordare che un tempo, come frati, «confortavamo nelle confessioni gli uomini e le donne a botarvisi»¹¹⁵. La confessione serviva a spingere uomini e donne a mettere in atto comportamenti determinati, in quel caso a dedicarsi a specifiche pratiche religiose. Nella stessa scena, frate Timoteo mette in rilievo l'importanza delle immagini votive, degli ex-voto, segni di un presunto intervento divino, di un miracolo, nelle vite individuali e collettive, e sottolinea quanto la cura delle immagini della Madonna sia decisiva per conservare la credenza nelle sue facoltà miracolose¹¹⁶. Rafforzare la fiducia nei miracoli compiuti dai santi, dalla Madonna, e da Dio, è importante non solo per tenere viva e far crescere la fede dei singoli individui, ma per consolidare l'autorità ecclesiastica e l'obbedienza ad essa dovuta.

Se si guarda ora, in maniera unitaria, alle analisi machiavelliane sui valori propugnati dal Cristianesimo e sulle pratiche messe in atto dalla istituzione Chiesa, risulta con nettezza che i valori cristiani non favoriscono affatto, ma mettono in crisi, l'obbedienza ai poteri politici terreni, e che le pratiche della Chiesa sono volte essenzialmente a conseguire l'obbedienza ai suoi vertici, ai suoi «capi», e a mantenere il suo «imperio temporale».

¹¹³ In *Discorsi*, I.45.11, p. 156, Machiavelli ritorna sulle «tante predicazioni» del frate domenicano e nota come alcune di esse furono del tutto inadeguate di fronte agli eventi del 1497, ai complotti per riportare al potere i Medici, e alle punizioni di coloro che li misero in atto, violando una legge da poco promulgata. Le prediche inadeguate possono, dunque, togliere molta «riputazione» a chi le tiene.

¹¹⁴ *Discorsi*, III.1.33, p. 464.

¹¹⁵ N. Machiavelli, *Mandragola*, in *Teatro. Andria, Mandragola, Clizia*, cit., scena prima dell'atto quinto, p. 216.

¹¹⁶ Cfr. N. Machiavelli, *Mandragola*, in *Teatro. Andria, Mandragola, Clizia*, cit., scena prima dell'atto quinto, p. 215.

5. Una diversa prospettiva: religione e violenza (*Discorsi*, II.5)

Queste ben note analisi, che hanno avuto una straordinaria importanza nella tradizione filosofica moderna, da Rousseau a Nietzsche¹¹⁷, rappresentano però soltanto un primo livello della discussione del problema della religione. Vi è anche un ulteriore livello, una seconda dimensione di analisi sviluppata dal Segretario fiorentino. A questo ulteriore livello di interpretazione, Machiavelli non sottolinea più le differenze tra le religioni, la diversità tra i loro valori ispiratori, ma cerca di individuare nelle loro pratiche alcuni tratti comuni. La sua conclusione è che al cuore di ogni religione vi è una problematica e inquietante relazione con la violenza. Nelle pagine seguenti, mi concentro su questa specifica tesi, avanzata da Machiavelli soprattutto nelle dense e difficili pagine del quinto capitolo del secondo libro dei *Discorsi*¹¹⁸.

Il suo problema, in quelle pagine, è quello di identificare le cause della «oblivione delle cose», il suo tentativo è quello di individuare i fattori che spengono «le memorie delle cose», come scrive nel titolo stesso del capitolo¹¹⁹. Per fornire una risposta alla questione, viene introdotta una distinzione concettuale: vi sono cause naturali e cause umane, o culturali, dell'oblio delle cose¹²⁰. Tra le cause naturali, tra le cause che vengono «dal cielo», Machiavelli annovera una serie di catastrofi che vengono periodicamente ad azzerare i portati del processo di civilizzazione e a ridurre «a pochi gli abitanti di parte del mondo»¹²¹. Si tratta di «inondazioni, peste e fami» che, a suo giudizio,

¹¹⁷ Cfr. R. Beiner, *Civil Religion. A Dialogue in the History of Political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.

¹¹⁸ La trattazione classica di questo cruciale capitolo è quella proposta da G. Sasso, *De aeternitate mundi* (*Discorsi*, II. 5), in Id., *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, cit., vol. 1, pp. 167-399. Tra i contributi recenti, cfr. W.J. Connell, *The Eternity of the World and Renaissance Historical Thought*, «California Italian Studies», II, 2011, n. 1, pp. 1-23, trad. it. *L'«eternità del mondo» e la rivoluzione storiografica rinascimentale*, in Id., *Machiavelli nel Rinascimento italiano*, FrancoAngeli, Milano 2015, pp. 234-251; G. Giorgini, *L'educazione filosofica dell'uomo politico. Discorsi*, II. 5, «Il pensiero politico», XLVII (2014), n. 1, pp. 3-38; G. Sasso, *Eternità del mondo*, in Id., *Su Machiavelli. Ultimi scritti*, Carocci, Roma 2015, pp. 163-178.

¹¹⁹ Il titolo completo del capitolo è: «Che la variazione delle sette e delle lingue, insieme con l'accidente de' diluvii o della peste, spegne le memorie delle cose», *Discorsi*, II. 5. 1, p. 307.

¹²⁰ Cfr. *Discorsi*, II. 5. 2, p. 307: «queste memorie de' tempi per diverse ragioni si spengono; delle quali parte vengono dagli uomini, parte dal cielo».

¹²¹ *Discorsi*, II. 5. 12, p. 308.

contribuiscono a far sì «che il mondo si purghi»¹²². Se la storiografia ha messo in luce, a più riprese, che Machiavelli riformula in questi passi idee variamente sviluppate da Platone e da Polibio, da Cicerone e da Agostino, ed è andata continuamente alla ricerca di ulteriori fonti classiche¹²³, troppo poco è stato sottolineato il fatto che Machiavelli si concentra immediatamente sulle cause culturali, sulle «cagioni», «che vengono dagli uomini»¹²⁴. Esse rappresentano i fattori di gran lunga più importanti, come appare già dal titolo del capitolo: il primo posto è riservato infatti proprio a «la variazione delle sette e delle lingue». È precisamente in questo contesto concettuale che Machiavelli sviluppa la sua interpretazione più inquietante del fenomeno religioso, di tutte le esperienze e pratiche religiose. Egli presenta, infatti, le religioni come animate da una violenza distruttiva, che le conduce a sopprimere le costruzioni teologiche, i rituali e le espressioni artistiche delle religioni a esse precedenti. Questo vale per tutte le religioni, compreso il Cristianesimo: «Perché, quando e' surge una setta nuova, cioè una religione nuova, il primo studio suo è, per darsi riputazione, estinguere la vecchia; e, quando gli occorre che gli ordinatori della nuova setta siano di lingua diversa, la spengono facilmente. La qual cosa si conosce considerando e modi che ha tenuti la setta Cristiana contro alla Gentile; la quale ha cancellato tutti gli ordini, tutte le cerimonie di quella, e spenta ogni memoria di quella antica teologia»¹²⁵.

Per interpretare in modo adeguato questo passo cruciale, concentriamoci per un momento sul linguaggio usato dal Segretario fiorentino: tanto su termini come «sette» e «ordinatori», quanto sui verbi utilizzati in questi passi. Innanzitutto si può sottolineare che per designare le religioni, e le tradizioni religiose, Machiavelli usa con costanza il termine «sette». Questo avviene nei differenti capitoli dei *Discorsi*: basti qui ricordare, ad esempio, il «Proemio» del secondo libro, nel quale fa riferimento a «quella setta Saracina che fece tante gran cose e occupò tanto mondo»¹²⁶, o l'importante primo capitolo del terzo libro, nel quale argomenta distesamente che «a volere che una setta o una repubblica viva

¹²² *Discorsi*, II. 5. 15-16, p. 309.

¹²³ Tra gli studi recenti, si veda, ad esempio, L. Biasiori, *Machiavelli e l'eternità del mondo*, «Studi storici», LIX (2018), n. 1, pp. 203-215. Biasiori mette in luce l'importanza del commento al *Somnium Scipionis* proposto da Macrobio e sottolinea che il testo era presente nella biblioteca del padre di Machiavelli, Bernardo.

¹²⁴ *Discorsi*, II. 5. 3, p. 307.

¹²⁵ *Discorsi*, II. 5. 4-5, pp. 307-308.

¹²⁶ *Discorsi*, II. Proemio. 14, p. 290.

lungamente, è necessario ritrarla spesso verso il suo principio»¹²⁷. Ma che cosa è, dunque, una «setta»? Si può suggerire, innanzitutto, che con il termine «setta», Machiavelli designa una forma specifica, o un particolare tipo, di organizzazione collettiva¹²⁸. Anche le comunità politiche, o gli stati, però, sono forme di organizzazione collettiva: non a caso, nel primo capitolo del terzo libro dei *Discorsi*, vengono presentate insieme le «sette» e le «repubbliche» e qualificate come «corpi misti»¹²⁹. Di conseguenza, immediatamente sorge la questione di quale sia l'elemento che distingue una setta religiosa da una comunità politica. L'elemento specifico di una «setta» religiosa è costituito dal fatto che essa viene creata da un «ordinatore» ed è tenuta insieme da una strutturata serie di credenze, che danno forma ad un originario «timore di Dio».

Una conseguenza importante può essere immediatamente ricavata da questa annotazione concernente l'uso coerente del termine: Machiavelli procede ad una radicale relativizzazione della religione Cristiana, che è considerata una «setta» come tutte le altre religioni. Posso aggiungere che questo uso del termine «setta» per designare la religione cristiana – probabilmente l'adozione del linguaggio di un certo averroismo¹³⁰

¹²⁷ *Discorsi*, III. 1. 1, p. 461.

¹²⁸ Negli scritti di Machiavelli, il termine «setta» è un termine polisemico. Si possono individuare due significati principali: «setta» come «religione» e «setta» come «parte», o «fazione», presente in una comunità politica. Per questo secondo significato, si veda, ad esempio: *Discorsi*, I.7.12, p. 81: «una setta contraria alla sua [di Francesco Valori]», e *Discorsi*, I.8.18, p. 84: «da ogni parte ne surgeva odio, donde si veniva alla divisione, dalla divisione alle sette, dalle sette alla rovina»; *Istorie fiorentine*, cit., VII.1.6, t. II, pp. 621-622: «Vera cosa è che alcune divisioni nuocono alle repubbliche, e alcune giovano: quelle nuocono che sono dalle sette e da partigiani accompagnate; quelle giovano che senza sette e senza partigiani si mantengono». In questo saggio ci si concentrerà, ovviamente, sul primo significato di setta, e cioè su setta come religione. Sull'uso machiavelliano del termine, utili le fini osservazioni di R. Rinaldi in N. Machiavelli, *Opere*, a cura di R. Rinaldi, Utet, Torino 1999, vol. 1, t. 1, p. 727, nella nota 61, di commento a *Discorsi*, II, Proemio.

¹²⁹ *Discorsi*, III. 1. 3, p. 461: «E perché io parlo de' corpi misti, come sono le repubbliche e le sette, dico che quelle alterazioni sono a salute che le riducano inverso i principii loro».

¹³⁰ Alcuni autori precedenti a Machiavelli, autori che ricorrevano al linguaggio dell'averroismo, utilizzarono con costanza i termini «setta / sette» per fare riferimento alle religioni. Si può ricordare, innanzitutto, Marsilio da Padova, che, nel *Defensor pacis*, usa i termini *lex* e *secta* per indicare le singole religioni ed il complesso delle loro norme e istituzioni. Si veda, ad esempio, *Defensor pacis*, I.v.10: «Plurime enim legum sive sectarum bonorum premium et malorum operationibus supplicium in futuro seculo promittunt, distribuenda per Deum» e *Defensor pacis* II.viii.4: «quales sunt divine leges ut plurimum, que communi nomine *secte* vocantur, inter quas, ut diximus 6° prime, ea que Christianorum sola continet veritatem et sufficientiam pro futuro seculo sperandorum», cfr. Marsilio da Padova, *Il difensore della pace*, introduzione di M.T. Fumagalli Beonio Brocchieri, testo

o del lessico delle riflessioni di matrice astrologica¹³¹, – fu considerata così inaccettabile ed empio, al tempo di Machiavelli, che uno dei due stampatori dei *Discorsi*, nel 1531, il romano Blado, procedette ad emendarne il testo¹³².

Una seconda osservazione, relativa ai termini-chiave usati in questo cruciale passo, concerne gli «ordinatori» e la loro centralità per la costituzione delle «sette» religiose, una centralità sulla quale Machia-

latino a fronte, BUR, Milano 2001, rispettivamente p. 52 e p. 448. Secondo Cesare Vasoli, «il vocabolo [*secta*] che è di evidente origine averroistica indica abbastanza chiaramente la posizione di Marsilio nei confronti della natura e funzione delle religioni che egli spesso considera come “invenzioni dei filosofi”, utili e valide perché costituiscono una funzione “quasi necessaria” della vita civile e dello Stato» in Marsilio da Padova, *Il difensore della pace*, a cura di C. Vasoli, Utet, Torino 1975, p. 341, nota 4. Si può segnalare, inoltre, che l'anonimo volgarizzatore dell'opera marsiliana «in fiorentino» traduceva con costanza i termini «secta / sectae» con «setta», al singolare, e «sette» al plurale: cfr. Marsilio da Padova, *Il libro del difenditore della pace e della tranquillità*, in *Defensor pacis nella traduzione in volgare fiorentino del 1363*, a cura di C. Pincin, Torino 1966: I.v.10 a p. 29 e II.viii.4 a p. 200; ma si vedano anche altre occorrenze alle pp. 30-32 e 51-53; su questo volgarizzamento si veda ora L. Tromboni, “E vale altanto questa parola monarcie in franciesco quanto sengnoria d'un uomo tutto solo”. *Il volgarizzamento toscano anonimo del Defensor pacis*, «Philosophical Readings», X (2018), pp. 203-212. Sul modo di concettualizzare le credenze religiose nei dibattiti della tradizione averroista, si veda ora L. Bianchi, *Nulla lex est vera, licet possit esse utilis. Averroes' «Errors» and the Emergence of Subversive Ideas about Religion in the Latin West*, in *Irrtum - Error - Erreur*, ed. by A. Speer and M. Mauriège, De Gruyter, Berlin 2018, pp. 325-347.

¹³¹ Tra i pensatori che avevano fatto proprio il lessico della tradizione astrologica, può essere opportuno ricordare almeno Roger Bacon, che nell'*Opus Majus*, risalente agli anni 1267-68, si serviva anch'egli del termine «secta» per riferirsi alle religioni: si veda, ad esempio, Roger Bacon, *Opus majus*, ed. by J.H. Bridges, Clarendon Press, Oxford 1897, vol. 1, pars iv, «Mathematicae in divinis utilitas», p. 254: «Et hujusmodi nobilissima perscrutatio fit per revolutionem omnium sectarum principalium a principio mundi, nec possunt esse plures, et sunt sectae Hebraeorum, et Chaldaeorum, et Aegyptiorum, et Agarenarum seu Saracenorum, qui fuerunt de Agar et Ismaele, secta Christi, ac secta Antichristi». Per una differente successione delle religioni, cfr. *Opus majus*, vol. 2, pars iv «Philosophiae moralis», p. 367: «Et nunc recitabo principales nationes apud quas variantur sectae per mundum quo modo currunt ut sunt, Saraceni, Tartari, Pagani, Idololatrae, Judaei, Christiani. Non enim sunt plures sectae principales, nec possunt esse usque ad sectam Antichristi».

¹³² Cfr. C. Pincin, *Sal testo del Machiavelli. I «Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio»*, «Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino», XCVI, (1961-1962), pp. 71-178: p. 109 e n. 3. Blado sostituì, due volte, la parola «setta» con il termine «religione» nei passi in cui Machiavelli si riferiva al cristianesimo. L'osservazione di Pincin è stata ripresa da Eugenio Garin nel suo *Aspetti del pensiero di Machiavelli*, ora in E. Garin, *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e ricerche*, Nistri-Lischi, Pisa 1970, pp. 43-77: p. 62. Sulle «correzioni» introdotte dal Blado, si veda anche F. Bausi, *Nota al testo*, in N. Machiavelli, *I discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Salerno Editrice, Roma 2001, pp. 843-844 e nota 134 a p. 844.

velli si era già soffermato nel primo libro dei *Discorsi*. Un'ulteriore osservazione riguarda, infine, la precisa scelta dei verbi compiuta dal Segretario fiorentino: ciò che sta prendendo in considerazione è la capacità di ogni setta di «estinguere», di «cancellare», di «spegnere» la setta precedente. Ciò che è in gioco, pertanto, è la possibile sopravvivenza della memoria delle religioni passate.

Procedendo nell'analisi, si può sottolineare che in questo capitolo il Cristianesimo diventa lo strumento ermeneutico usato per comprendere le altre religioni: «È da credere pertanto che quello che ha voluto fare la setta Cristiana contro alla setta Gentile, la Gentile abbia fatto contro a quella che era innanzi a lei»¹³³. Come si comportò, dunque, la setta Cristiana nei confronti delle religioni e del patrimonio culturale del mondo antico, dal seno del quale essa emerse? Machiavelli è netto: «E chi legge i modi tenuti da San Gregorio e dagli altri capi della religione cristiana, vedrà con quanta ostinazione e' perseguitarono tutte le memorie antiche, ardendo le opere de' poeti e degli istorici, ruinando le imagini e guastando ogni altra cosa che rendesse alcun segno della antichità»¹³⁴.

Così ogni setta, ogni religione, tenta di estinguere la setta egemonica a lei precedente attraverso alcuni passi successivi. a) La distruzione degli «ordini»: delle assunzioni dottrinali e delle «cerimonie». Ogni religione, come Machiavelli ha messo in luce nel corso della discussione della religione dei Romani nel primo libro, ha i suoi «ordini»: le sue credenze e le sue pratiche, le sue assunzioni dottrinali ed i suoi rituali. La nuova religione cerca di dissolvere e di rimpiazzare le vecchie credenze e le vecchie pratiche, e questo può giungere al punto di spegnere «ogni memoria di quella antica teologia». b) Il rogo dei libri, e cioè la distruzione dei mezzi di trasmissione di dottrine e di credenze ereditate. Machiavelli rimarca come la pratica di bruciare i libri avesse di mira non solo le opere direttamente legate alle credenze religiose, ma anche altre forme di espressione assolutamente centrali per la cultura antica,

¹³³ *Discorsi*, II. 5. 10, p. 308.

¹³⁴ *Discorsi*, II. 5. 8, p. 308. Per una storia del *topos* di San Gregorio distruttore delle biblioteche e delle statue romane, da John di Salisbury a Girolamo Savonarola, mi permetto di rinviare a M. Geuna, *Machiavelli, la "variazione delle sette" e la critica al Cristianesimo*, in *Al di là del repubblicanesimo. Modernità politica e origini dello Stato*, a cura di G. Cappelli, con la collaborazione di G. De Vita, UniorPress, Napoli 2020, pp. 189-244, in part. pp. 206-219. In questo paragrafo e nel prossimo ho ripreso, integrato e rivisto alcune tesi sostenute in quel saggio a pp. 200-206 e 225-231.

dalla poesia alla storia. c) La distruzione delle «immagini»¹³⁵: di tutte le forme artistiche connesse alle credenze religiose e, più in generale, espressione delle forme di civiltà precedenti. d) Il tentativo di cancellare persino la lingua della religione e della forma di civiltà precedente, come avvenne con successo nel caso della lingua etrusca.

Una nota a margine, forse, è necessaria. Si può osservare che, tentando di concettualizzare la relazione tra religione e violenza, Machiavelli si confronta in queste pagine con due pratiche che si riaffacciano e ritornano carsicamente nella lunga durata della nostra storia: la pratica di bruciare i libri¹³⁶, che alcuni autori preferiscono chiamare biblioclastia¹³⁷ ed altri invece libricidio¹³⁸, e la pratica dell'iconoclastia¹³⁹, la distruzione sistematica degli artefatti artistici¹⁴⁰. È forse opportuno sottolineare anche il fatto che biblioclastia e iconoclastia, per quanto profondamente interrelate, abbiano come bersaglio soggetti diversi. La biblioclastia,

¹³⁵ Machiavelli attribuisce al termine «image / immagine» due differenti significati: 1) un significato più ristretto: con un latinismo, «image» sta per «statua»; per questo significato, oltre al passo appena citato, si veda *Discorsi*, I. 12. 10, p. 95; 2) un significato più ampio, analogo a quello prevalente nel linguaggio contemporaneo; per questo significato, si veda *Discorsi*, I. 53. 6, p. 169, *Discorsi*, II. 32. 22, p. 381, *Discorsi*, III. 39. 8, p. 560.

¹³⁶ Per testi introduttivi sul problema, cfr. L.X. Polastron, *Livres en feu. Histoire de la destruction sans fin des bibliothèques*, Denoël, Paris 2004, trad. it. *Libri al rogo. Storia della distruzione infinita delle biblioteche*, Sylvestre Bonnard, Milano 2006; e, da ultimo, R. Ovenden, *Burning the Books: A History of the Deliberate Destruction of Knowledge*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2020.

¹³⁷ Cfr. M. Drogin, *Biblioclasm. The Mythical Origins, Magic Powers, and Perishability of the Written Word*, Rowman & Littlefield, Savage 1989.

¹³⁸ Cfr. R. Knuth, *Libricide. The Regime-Sponsored Destruction of Books and Libraries in the Twentieth Century*, Praeger Publishers, Westport 2003; Ead., *Burning Books and Leveling Libraries: Extremist Violence and Cultural Destruction*, Praeger Publishers, Westport 2006.

¹³⁹ Per una trattazione classica del tema, cfr. D. Freedberg, *Iconoclasts and their Motives*, Maarsse 1985, da leggersi insieme a D. Freedberg, *The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response*, University of Chicago Press, Chicago 1989, trad. it. *Il potere delle immagini*, Einaudi, Torino 1993, in part. il cap. XIV: «Idolatria e Iconoclastia», pp. 557-625. Tra i contributi più recenti, cfr. S. Boldrick and R. Clay (ed. by), *Iconoclasm: Contested Objects, Contested Terms*, Routledge, Aldershot 2007; S. Boldrick, L. Brubaker and R. Clay (ed. by), *Striking Images: Iconoclasm Past and Present*, Routledge, Aldershot 2013; in part. A.M. Kim, *Creative Iconoclasm in Renaissance Italy*, pp. 65-80. Da ultimo, si veda D. Freedberg, *The Fear of Art: How Censorship Becomes Iconoclasm*, «Social Research», LXXXIII (2016), n. 1, pp. 67-99; Id., *Iconoclasm*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 2021.

¹⁴⁰ Tra i contributi italiani sul tema, cfr. M. Bettetini, *Contro le immagini. Le radici dell'iconoclastia*, Laterza, Roma-Bari 2006; Ead., *Distuggere il passato. L'iconoclastia dall'Islam all'Isis*, Cortina, Milano 2016.

con il suo mandare i libri al rogo, ha di mira i dotti: coloro che possono leggere e che possono rafforzare le loro credenze servendosi dei libri. L'iconoclastia, invece, ha per bersaglio soprattutto i non-dotti: coloro che non sanno leggere e che si formano le loro credenze guardando immagini, statue, e altri artefatti artistici. Sostenere che Gregorio Magno si era mosso su entrambi i livelli, che aveva ordinato entrambi i tipi di distruzione, significa sostenere che aveva di mira tutti i soggetti della scala sociale, in vista di una completa cancellazione dell'eredità antica ed una piena affermazione della cultura cristiana.

Ho osservato poco sopra che in questo capitolo il Cristianesimo diventa lo strumento ermeneutico necessario per comprendere le altre religioni. Sono opportune a questo punto, due precisazioni. Si può osservare, innanzitutto, che Machiavelli non introduce nei suoi ragionamenti una qualche distinzione tra religioni monoteistiche e religioni politeistiche. Egli sapeva perfettamente che le religioni antiche erano politeistiche e, soprattutto, era al corrente del fatto che i Romani avevano un atteggiamento di tipo *inclusivo* nei confronti degli dèi degli altri popoli. In un celebre passo del dodicesimo capitolo del primo libro dei *Discorsi*, menzionava persino la pratica dei romani di «importare» a Roma, di trasportare nell'Urbe, le statue degli dei venerati dai nemici sconfitti¹⁴¹. Ma nel decisivo quinto capitolo del secondo libro, qui in esame, Machiavelli non ritorna su questa pratica e non si interroga sul suo significato¹⁴². Si può pertanto avanzare l'ipotesi che l'atteggiamento proprio del Cristianesimo diventi ai suoi occhi paradigmatico e che venga fatto valere per tutte le religioni. O, per dirla in altri termini, il ruolo paradigmatico del Cristianesimo gli impedisce di comprendere fino in fondo e di dare conto della specificità delle religioni politeistiche.

In secondo luogo, si deve precisare che in questi passi il Cristianesimo appare a Machiavelli come una religione in parte difettiva, incapace di svolgere a pieno il ruolo radicale giocato, a suo giudizio, dalla religione romana nei confronti di quella etrusca. Il Cristianesimo, infatti, non riuscì a estinguere completamente le memorie della religione e della civiltà romana perché mantenne il suo linguaggio, il

¹⁴¹ Cfr. *Discorsi*, I. 12. 10-11, p. 95-96. I Romani, agli ordini del dittatore Camillo, trasportarono a Roma l'«immagine», la statua della dea Giunone, trovata nel tempio etrusco di Veio. La fonte di Machiavelli, per l'episodio, era Livio, *Ab Urbe condita*, V. 22. 4.

¹⁴² Forse si dovrebbe concludere che l'usanza di «importare» nell'Urbe le statue degli dei venerati dai nemici sconfitti era considerata da Machiavelli come una pratica, o una tecnica, per distruggere il significato originale che, presso quei popoli, avevano quegli dèi stessi.

latino: «Vero è che non gli è riuscito spegnere in tutto la notizia delle cose fatte dagli uomini eccellenti di quella; il che è nato per avere quella mantenuto la lingua latina, il che feciono forzatamente avendo a scrivere questa legge nuova con essa. Perché se l'avessero potuta scrivere con nuova lingua, considerate le altre persecuzioni che gli feciono, non ci sarebbe ricordo alcuno delle cose passate»¹⁴³. La tesi viene ripetuta, quasi per rafforzarla: «Talché, se a questa persecuzione egli [San Gregorio e gli altri capi della religione cristiana] avessero aggiunto una nuova lingua, si sarebbe veduto in brevissimo tempo ogni cosa dimenticare»¹⁴⁴. Qui è possibile, e forse necessaria, un'ulteriore sottolineatura di tipo linguistico. Si noti nelle ultime due citazioni il ricorrere del sostantivo «persecuzione», al singolare e al plurale, così come in un passo precedentemente richiamato l'uso del verbo «perseguitare», all'indicativo passato remoto¹⁴⁵. Le religioni sono presentate, in queste pagine, come agenti di persecuzione: esse colpiscono e tentano di distruggere tutti gli elementi di trasmissione delle «memorie delle cose».

6. *Il futuro del Cristianesimo: «la variazione delle sette e delle lingue»*

Come si è visto, l'elemento comune a tutte le religioni è identificato nella volontà determinata di cancellare il passato, di eliminare le sette precedenti ed i loro apparati simbolici e culturali. Muovendo da queste considerazioni, Machiavelli è in grado di riformulare l'idea dell'oroscopo delle religioni, che era stata sviluppata dalla tradizione astrologica in lingua araba, da Messahalla e Albumasar, e ripresa in ambito latino da una pluralità di autori, da Roger Bacon a Pietro d'A-

¹⁴³ *Discorsi*, II. 5. 6-7, p. 308. È opportuno sottolineare che Machiavelli è perfettamente consapevole dell'importanza del linguaggio, ed in particolare del cambiamento dei nomi dei territori, nell'opera di cancellazione delle memorie del passato. Se i Cristiani non vollero, o non riuscirono, a sostituire il latino, da un lato Mosè, quando entrò con il popolo ebraico nei territori allora siriani, e dall'altro i popoli cosiddetti barbari, quando occuparono svariate province dell'impero romano, furono capaci invece di mutare «i nomi della provincia». Cfr. *Discorsi*, II. 8. 17-19, pp. 313-314, e *infra* alla nota 98.

¹⁴⁴ *Discorsi*, II. 5. 9, p. 308. Filippo Del Lucchese analizza i passi appena ricordati presentandoli come il nucleo della «Machiavelli's materialistic critique of religion», cfr. F. Del Lucchese, *The Political Philosophy of Niccolò Machiavelli*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2015, p. 63.

¹⁴⁵ Cfr. *Discorsi*, II. 5. 8, p. 308: «vedrà con quanta ostinazione e' perseguitarono tutte le memorie antiche».

bano, fino a Pierre d'Ailly¹⁴⁶. Può così concludere: «E, perché queste sette in cinque o in seimila anni variano due o tre volte, si perde la memoria delle cose fatte innanzi a quel tempo; e se pure ne resta alcun segno, si considera come cosa favolosa, e non è prestato loro fede»¹⁴⁷. Nella storia umana, dunque, si dà una successione ciclica di sette religiose e questo loro avvicinarsi porta alla totale distruzione delle memorie lontane.

Che cosa sta facendo Machiavelli in questo passo? Egli riprende l'idea dell'oroscopo delle religioni e la riformula privandola di qualsiasi caratterizzazione provvidenziale. Si può ricordare che Albumasar, tanto nell'opera conosciuta con il titolo latino *De magnis coniunctionibus*¹⁴⁸ quanto in quella intitolata *De revolutionibus annorum mundi*, non si era occupato tanto della influenza degli astri sulla vita di un singolo individuo, di quella che veniva chiamata astrologia della natività, ma dell'influenza degli astri e delle loro congiunzioni sulla storia del mondo. Aveva dunque posto in relazione la successione delle congiunzioni di Saturno, di Giove, e degli altri pianeti con «la storia del mondo nelle sue vicende annuali, ventennali, secolari e millenarie, con il sorgere dei regni, degli imperi, degli spopolamenti delle terre per i diluvi e la nascita delle religioni»¹⁴⁹. Dalla teoria delle grandi congiunzioni di Albumasar derivava anche la dottrina che le sette, o religioni, che si succedevano nella storia erano sei. Questa idea era stata poi resa riconciliabile con la fede cristiana da autori come Roger Bacon¹⁵⁰ e

¹⁴⁶ Su questi dibattiti, classico è il testo di E. Garin, *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 1982. Tra gli studi più recenti, ricordo *A Companion to Astrology in the Renaissance*, ed. by B. Dooley, Brill, Leiden 2014, e il numero monografico della rivista «Philosophical Readings», VII (2015), numero curato da Donato Verardi, e dedicato a «Medieval and Renaissance Astrology». Segnalo, in particolare, gli interessanti contributi di G. Federici Vescovini: *Medioevo magico. La magia tra religione e scienza nei secoli XIII e XIV*, Utet, Torino 2008, pp. 223-311; *The Theological Debate*, in *A Companion to Astrology in the Renaissance*, ed. by B. Dooley, cit., pp. 99-140; *La storia astrologica universale. L'oroscopo delle religioni tra Medioevo e Rinascimento*, «Philosophical Readings», VII (2015), n. 1, pp. 8-41.

¹⁴⁷ *Discorsi*, II. 5. 11, p. 308.

¹⁴⁸ Garin mette a più riprese l'accento sulla grande diffusione delle opere di Albumasar nel Medio Evo latino e bizantino. E ricorda che «il *De magnis coniunctionibus*, tradotto da Giovanni di Siviglia, fu pubblicato nel 1489 a Augusta, e nel 1515, a Venezia», cfr. E. Garin, *Lo zodiaco della vita*, cit., p. 22.

¹⁴⁹ G. Federici Vescovini, *La storia astrologica universale. L'oroscopo delle religioni tra Medioevo e Rinascimento*, cit., p. 12.

¹⁵⁰ Si veda, ad esempio, R. Bacon, *Opus majus*, vol. 1, pars iv, «Mathematicae in divinis utilitas», p. 262: «Sic igitur astronomi discutiunt sectas et praecipue Albumazar in

Pierre d'Ailly¹⁵¹, che avevano prospettato la successione di sei «sectae principales» prima del ritorno di Cristo sulla terra. Machiavelli, tuttavia, evita completamente questo tipo d'interpretazione provvidenzialistica dell'idea dell'oroscopo delle religioni. Nella sua prospettiva, ogni religione ha un periodo di vita determinato, una durata storica definita. Le religioni non durano per sempre, ma, dopo aver raggiunto e mantenuto una posizione dominante per alcuni secoli, sono destinate semplicemente a scomparire. Nessuna prefigurazione di una redenzione finale viene da lui introdotta.

Machiavelli non solo spoglia la teoria dell'oroscopo delle religioni di qualsiasi curvatura provvidenzialistica, à la Pierre d'Ailly, ma si spinge a ricercare le cause umane, troppo umane, della successione delle sette. Non sono gli astri a determinare le vicende terrene, tra cui il succedersi delle religioni: essi al massimo possono fornire segni, ma non agire come cause. Sono le passioni degli «ordinatori» delle nuove sette a spiegare il loro avvicinarsi: la loro volontà di affermarsi e di «estinguere» le sette precedenti, i loro «ordini» e le loro «cerimonie». Machiavelli, in sostanza, va anche in questo caso alla ricerca di grandi schemi di intelligibilità, di comprensione, della storia¹⁵². Lo aveva fatto in altre pagine dei *Discorsi*: penso al suo ricorso alla teoria della successione degli imperi o alla sua riformulazione della dottrina polibiana dell'anaciclosi. Si appropria di questi grandi paradigmi o schemi di intelligibilità e li riformula, alterandoli quando necessario per i suoi fini di riflessione politica.

Qual è infatti la ragione che spinge Machiavelli a riproporre questa dottrina astrologica? Nel secondo capitolo del secondo libro dei *Discorsi* aveva argomentato per esteso che la debolezza e la relativa mancanza di libertà del mondo moderno – il fatto «che nel mondo

libro conjunctionum, et maxime primo et secundo libro, ut inveniantur sex sectae principales in quibus homines occupantur in hoc mundo. Et per hoc habetur quod secta Christi sit una de principalibus». Si vedano anche i testi di Roger Bacon citati *supra* alla nota 131. Sul contributo di Roger Bacon alla discussione astrologica, sempre interessanti le osservazioni di T. Gregory, *I cieli, il tempo, la storia*, in *Speculum naturale. Percorsi del pensiero medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2007, pp. 69-91.

¹⁵¹ Pierre d'Ailly era stato autore, tra l'altro, di un *De legibus et sectis contra superstiosos astrologos*, finito nel 1410. Su questo aspetto della riflessione di Pierre d'Ailly, cfr. L. Ackerman Smoller, *History, Prophecy and the Stars: The Christian Astrology of Pierre d'Ailly, 1350-1420*, Princeton University Press, Princeton 1994.

¹⁵² Sul problema, si veda il raffinato contributo di J.M. Najemy, *The 2013 Josephine Waters Bennet Lecture: Machiavelli and History*, «Renaissance Quarterly», LXVII (2014), pp. 1131-1164.

[moderno] non si vede tante repubbliche quante si vedeva anticamente; né per conseguente si vede né popoli tanto amore alla libertà quanto allora»¹⁵³ – era causato in primo luogo dalla presenza egemonica del Cristianesimo e dei suoi valori. Coerentemente, nel quinto capitolo egli tenta di pensare la possibilità di un superamento del Cristianesimo stesso¹⁵⁴. Se tutte le sette hanno una durata prefissata nella storia umana – sembra suggerire – perché è impossibile pensare ad un superamento del Cristianesimo stesso? Al fatto che anche il Cristianesimo tramonti e sia soppiantato da un'altra religione? Il superamento del Cristianesimo è necessario se vogliamo avere la possibilità di imitare con successo i Romani e le loro istituzioni politiche. Le tesi aristoteliche e averroistiche¹⁵⁵ sull'eternità del mondo e le prospettive astrologiche sull'oroscopo delle religioni, presentate in questo cruciale capitolo¹⁵⁶, servono a Machiavelli per tematizzare fino in fondo il problema *politico* che gli sta a cuore: quello della possibilità della repubblica e della libertà nel mondo a lui contemporaneo.

Può essere opportuno, forse, proporre qualche ulteriore considerazione su quest'ultimo punto. Sostenere che un autore agli inizi del sedicesimo secolo prospetti l'uscita dal Cristianesimo può apparire una forzatura dell'interprete contemporaneo: può sembrare una sua proiezione su un pensatore come Machiavelli. Si può ricordare, però, che più di trent'anni fa Gennaro Sasso aveva chiarito come l'idea fosse già presente, almeno *in nuce*, nella cultura di cui si era alimentato

¹⁵³ *Discorsi*, II. 2. 37, p. 299.

¹⁵⁴ Gaetano Lettieri propone, seppure in modo più sfumato, una tesi analoga a quella appena esposta, quando scrive a proposito dei passi machiavelliani in esame: «Questo significa equiparare e togliere, nel corso del mondo, paganesimo (religione egiziana) e cristianesimo, prevedendone implicitamente la finale, naturale estinzione (cfr. II v 11)», G. Lettieri, s.v. *Agostino, Aurelio*, in *EM*, vol. 1, pp. 15-26: p. 22 A.

¹⁵⁵ Utilizzo la nozione di «averroismo» avendo presenti le osservazioni critiche su questa categoria storiografica proposte da L. Bianchi, *L'averroismo di Dante: qualche osservazione critica*, in «Le tre corone. Rivista internazionale di studi su Dante, Petrarca, Boccaccio», II (2015), pp. 71-109, in part. pp. 71-78. Bianchi sostiene che sia preferibile ricorrere, al suo posto, alla nozione di «tradizione averroista».

¹⁵⁶ Si può ribadire che sono tre le tesi anti-cristiane che il Segretario fiorentino avanza obliquamente nelle pagine di questo capitolo: a) il mondo è eterno, e pertanto non è necessario ricorrere all'idea ebraica e cristiana della creazione del mondo da parte di Dio; b) le religioni sono la causa principale della cancellazione delle memorie e il Cristianesimo è semplicemente una setta come le altre, animata anch'essa da una volontà di distruzione delle sette precedenti; c) tutte le sette hanno una durata determinata e prefissata nella storia umana e pertanto è possibile pensare ad un tramonto e superamento del Cristianesimo stesso.

Machiavelli ed aveva richiamato l'attenzione su Luigi Pulci, un poeta da lui molto amato e molto letto¹⁵⁷. Nel *Morgante*, in effetti, si legge: «Ma ciò che sale, alfin viene poi in bassezza; / tutte cose mortal vanno a un segno; / mentre l'una sormonta, un'altra cade: / così fia forse di cristianitade»¹⁵⁸. Ma se si esce dalla cultura fiorentina, si può sottolineare che negli stessi anni in cui Machiavelli stava componendo i *Discorsi*, Pietro Pomponazzi stava lavorando a Bologna al *De incantationibus*, testo che avrebbe sostanzialmente concluso nell'agosto del 1520. E se si apre il capitolo dodicesimo dell'opera ci si imbatte in tesi che hanno una qualche, seppur lontana, «aria di famiglia» con quelle sostenute dal Segretario fiorentino: «il mondo è eterno», «niente sarà che non è stato, niente è stato che non sarà», ma «la vicissitudine non può essere ricondotta a nessuna altra causa che non siano i corpi celesti, Dio e le Intelligenze: allora, questi eventi si verificano per natura a causa dei corpi celesti»¹⁵⁹. Esiste, poi, un cambiamento continuo di religioni, di quelle che Pomponazzi chiama «Leggi»: «poiché quelli che allora erano chiamati dèi dovevano finire, visto che avevano avuto un inizio, allora le disposizioni e gli usi di quegli dèi dovevano essere distrutti dalla generazione delle disposizioni e dagli usi degli altri dèi che venivano dopo [...]. Quindi, poiché i riti di quegli dei precedenti erano costituiti da oracoli convenienti a quegli dèi, allora mediante l'avvento di una nuova Legge dovevano essere introdotte nuove disposizioni e

¹⁵⁷ Cfr. G. Sasso, *De aeternitate mundi*, cit., p. 173 e p. 354, nota 333. Ma, come ricordava lo stesso Sasso, era stato Eugenio Garin a richiamare l'attenzione sul Pulci in connessione alla riflessione sulla variazione delle sette: cfr. E. Garin, *Aspetti del pensiero di Machiavelli*, cit., pp. 43-77: in part. pp. 61-62. Sull'importanza del Pulci per Machiavelli si vedano ancora le osservazioni di Carlo Dionisotti in *Machiavelli letterato* e in *Machiavelli e la lingua fiorentina*, saggi ora raccolti in C. Dionisotti, *Machiavellerie. Storia e fortuna di Machiavelli*, Einaudi, Torino 1980, pp. 227-266 e pp. 267-363.

¹⁵⁸ L. Pulci, *Morgante*, a cura di F. Agno, Ricciardi, Milano-Napoli 1955, XXVI. 31. 5-8, p. 943. Anche Francesco Bausi fa riferimento a questi versi del *Morgante*, nella sua edizione dei *Discorsi*: p. 341, nota 20.

¹⁵⁹ P. Pomponazzi, *Le incantazioni*, introduzione, traduzione e commento a cura di V. Perrone Compagni, Edizioni della Normale, Pisa 2013, cap. 12, §66, p. 305. È innegabile, però, la differenza di accento rispetto al Machiavelli. Sul «determinismo» presente nella riflessione di Pomponazzi, tra i contributi recenti, cfr. V. Perrone Compagni, *Circe, la «virtus loci», il determinismo nel De incantationibus di Pomponazzi*, «Annali del Dipartimento di Filosofia. Università di Firenze», XII (2006), pp. 5-32. L'assenza di un approccio deterministico nel pensiero di Machiavelli è stata ribadita ancora di recente da M. Ciliberto, *Niccolò Machiavelli. Ragione e pazzia*, cit., p. 226: «A Machiavelli è totalmente estraneo un determinismo di carattere naturalistico, che tolga senso alla *praxis* umana».

nuove consuetudini»¹⁶⁰. Muovendo da questi assunti concettuali, Pomponazzi si spinge ad affermare che anche il Cristianesimo è destinato a scomparire e sostiene che, nei suoi giorni, si sta già approssimando alla sua fine: «c'è una prova del fatto che le Leggi si sviluppano come tutti gli enti sottoposti a generazione e corruzione: constatiamo infatti che le Leggi e gli eventi straordinari che le accompagnano sono inizialmente piuttosto deboli; dopo aumentano; in seguito raggiungono il culmine e poi si indeboliscono fino a scomparire del tutto. Per tale motivo, anche in questi tempi la nostra fede si è intiepidita in tutte le sue manifestazioni e non ci sono più miracoli, se non quelli inventati e simulati: sembra infatti che si approssimi la fine»¹⁶¹.

Quando si tengano sullo sfondo testi come il *Morgante* di Pulci e il *De incantationibus* di Pomponazzi – a cui si potrebbero, forse, aggiungere altri testi cinquecenteschi¹⁶² – le riflessioni di Machiavelli non dovrebbero più apparire incomprensibili o come un *unicum* di difficile decifrazione. Quel che è certo è che un eventuale superamento del Cristianesimo si configura, per lui, come un orizzonte di lungo periodo:

¹⁶⁰ P. Pomponazzi, *Le incantazioni*, cit. cap. 12, § 61, pp. 300-301. Su queste tesi di Pomponazzi, si vedano le classiche pagine di E. Garin, *Lo zodiaco della vita*, cit., pp. 109-118 e di C. Vasoli, *La polemica contro l'astrologia. Pomponazzi e il De incantationibus. Filosofia, medicina e profezia nella cultura del Cinquecento*, in C. Vasoli (a cura di), *Le filosofie del Rinascimento*, Bruno Mondadori, Milano 2002, pp. 374-397. Per un approfondimento, si veda ora V. Perrone Compagni, *Introduzione. Maghi, demoni, profeti: alcuni temi del De incantationibus*, in P. Pomponazzi, *Le incantazioni*, pp. 9-84; in part. pp. 71-74 sull'avvicinarsi delle religioni. Si può ricordare che già nell'*Apologia*, del 1518, Pomponazzi aveva elaborato una articolata riflessione sul succedersi delle religioni: cfr. P. Pomponazzi, *Apologia*, II.7. 15-18, in Id. *Tutti i trattati peripatetici*, con testo latino a fronte, a cura di F. Raimondi e J.M. García Valverde, Bompiani, Milano 2013, pp. 1472-1477.

¹⁶¹ P. Pomponazzi, *Le incantazioni*, cit. cap. 12, §63, pp. 302-303. Per un accostamento, problematico e critico, tra le prospettive di Machiavelli e quelle di Pomponazzi, cfr. F. Molinarolo, *Pomponazzi e Machiavelli, 'Pomponatistae' e 'Macchiavellistae': Teoria dello Stato e 'impostura delle religioni'*, «Rinascimento», LVIII (2018), pp. 105-156; A. Suggi, *Sotto il cielo della luna. Fato e fortuna in Pietro Pomponazzi e Niccolò Machiavelli*, ETS, Pisa 2019. Un raffronto tra le due prospettive, che metteva l'accento soprattutto sulle differenze, era già presente in M. Ciliberto, *Rinascimento*, Edizioni della Normale, Pisa 2015, pp. 73-74.

¹⁶² Alfonso Ingegno è giunto a scrivere che «la fine della religione cristiana sarà uno dei grandi temi della cultura italiana del Cinquecento. Si era affacciato sulla base di presupposti non molto diversi da questi [da quelli di Pomponazzi] nell'opera di Machiavelli; apparirà con prudenza maggiore in quella di Cardano [...]; trionferà nello *Spaccio della bestia trionfante* di Bruno, per divenire elemento di riflessione anche nell'opera di Campanella», A. Ingegno, *Astrologia, magia e ordine del mondo, in Storia della filosofia. 3. Dal Quattrocento al Seicento*, a cura di P. Rossi e C.A. Viano, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 85-113; p. 90.

un orizzonte che rende, però, pensabile e riattivabile l'imitazione degli Antichi.

Questa prospettiva interpretativa del quinto capitolo del secondo libro dei *Discorsi* può uscire confermata da un'attenta lettura di altri passi dell'opera. Si può guardare, innanzitutto, all'importante primo capitolo del terzo libro, in cui il ragionamento machiavelliano prende l'avvio dalla considerazione secondo cui «tutte le cose del mondo hanno il termine della vita loro»¹⁶³ e ribadisce che questo vale anche per tutti i corpi misti, «come sono le repubbliche e le sette». I corpi politici e le formazioni religiose giungono però al termine naturale, fissato per la vita loro, soltanto se sono sottoposti a continue «rinnovazioni», a ripetute «riduzioni» verso «i principii loro». In questo contesto teorico, Machiavelli prende in considerazione San Francesco e di San Domenico, considerandoli come i promotori di una significativa «riduzione» del Cristianesimo verso i suoi principi: «Si vede ancora queste rinnovazioni essere necessarie, per lo esempio della nostra religione; la quale se non fossi stata ritirata verso il suo principio da Santo Francesco e da Santo Domenico sarebbe al tutto spenta»¹⁶⁴. Il Cristianesimo sarebbe stato completamente, «al tutto», cancellato e dimenticato se non fosse intervenuta la «rinnovazione» operata dai due santi. San Francesco¹⁶⁵ e San Domenico, «con la povertà e con lo esempio della vita di Cristo» hanno riportato la fede cristiana «nella mente degli uomini, che già vi era spenta». Si noti la ripetizione voluta del participio «spenta»: la fede cristiana versava in uno stato di crisi radicale. La «rinnovazione» introdotta dai due santi, per quanto importante, si rivela alla fin fine parziale e nefasta, perché non ha messo in discussione «la disonestà de' prelati e de' capi della religione»: gli ordini da loro fondati continuano a lasciar «intendere come egli è male dir male del male». Francescani e domenicani continuano, come si è visto, a predicare l'obbedienza ai vertici della Chiesa, a vescovi e cardinali: sostengono «che sia bene vivere sotto la obediencia loro, e se fanno errore lasciargli gastigare

¹⁶³ *Discorsi*, III.1.2, p. 461.

¹⁶⁴ *Discorsi*, III.1.32, p. 464. Machiavelli avvicina ancora San Francesco e San Domenico, e la nascita dei loro rispettivi ordini, in *Istorie fiorentine*, cit., I.20.12, cit., t. I, p. 146.

¹⁶⁵ Sul modo in cui Machiavelli si misura con la figura di San Francesco, cfr. E. Cutinelli-Rèndina, s.v. *Francesco d'Assisi*, in *EM*, vol. 1, pp. 579-580 e W.J. Connell, *On Machiavelli, St. Francis, and the Pursuit of Happiness*, in *Regimes of Happiness: Comparative and Historical Studies*, ed. by Y. Contreras-Vejar, J. Tice Jen, B. Turner, Anthem Press, London and New York 2019, pp. 51-62.

a Dio»¹⁶⁶. La struttura organizzativa e gerarchica della Chiesa non è stata toccata; lo spirito antipolitico del Cristianesimo agisce paradossalmente anche all'interno della Chiesa e impedisce che i prelati e i capi della religione vengano messi in questione. Machiavelli si appropria dunque di un *topos* dell'apologetica cristiana – basti pensare, ad esempio, alla trattazione dantesca delle figure di San Francesco e di San Domenico nella cantica del *Paradiso*¹⁶⁷ – e lo rovescia radicalmente. La «rinnovazione» operata da San Francesco e da San Domenico è stata, a suo giudizio, parziale e incompleta: il tempo della setta cristiana non è stato allungato di molto.

A ben vedere, che ai suoi tempi la religione cristiana fosse entrata in un'età di accentuata «declinazione», a causa dei comportamenti dei prelati della Chiesa romana, Machiavelli lo aveva già esplicitato con chiarezza nel corso del primo libro dei *Discorsi*. Comparando la pratica religiosa del mondo a lui contemporaneo con quella delle origini cristiane, aveva osservato: «E chi considerasse i fondamenti suoi, e vedesse lo uso presente quanto è diverso da quelli, giudicherebbe essere propinquo senza dubbio o la rovina o il fragello»¹⁶⁸. La completa rovina o l'apocalittica punizione divina erano presentate come il futuro possibile del Cristianesimo già in quella pagina.

7. *Appunti per una conclusione*

7.1. Se a questo punto si riconsidera in maniera unitaria la riflessione di Machiavelli, si può sostenere che egli getti sul fatto religioso uno sguardo duplice: *ex parte populi* ed *ex parte principis*. Machiavelli guarda, da un lato, al popolo, ai singoli individui che fanno proprie le credenze religiose; dall'altra, s'interroga sulle *élites*, sui gruppi ristretti che organizzano, strutturano e governano le credenze religiose: i sacer-

¹⁶⁶ *Discorsi*, III.1.32, p. 464, per questa e le citazioni precedenti.

¹⁶⁷ Anche in questo caso, Machiavelli si oppone alle tesi proposte da Dante. Sul rapporto Machiavelli-Dante, classiche le considerazioni di Gennaro Sasso: da ultimo, cfr. s.v. *Dante*, in *EM*, vol. 1, pp. 376-384; poi anche, sotto il titolo *Dante in Machiavelli*, in *G. Sasso, Su Machiavelli. Ultimi scritti*, cit., pp. 205-222.

¹⁶⁸ *Discorsi*, I.12.14, p. 96. Si tenga presente anche quanto sostiene frate Timoteo nella *Mandragola*, quando presenta il suo presente come un tempo senza «divozione», come un tempo segnato dal raffreddamento della fede religiosa: «E' si maravigliano poi se la divozione manca. Io mi ricordo esservi 500 immagine: e' non ve ne sono ora venti. [...] Ora non si fa nulla di queste cose, e poi ci maravigliamo che le cose vadin fredde» *Mandragola*, in *Teatro. Andria, Mandragola, Clizia*, cit., pp. 215-216.

doti, i responsabili delle sette. Nella prima prospettiva, la religione è un fattore di motivazione e di mobilitazione. Il «timore di Dio» va pertanto mantenuto e utilizzato sapientemente dagli uomini politici. Nella seconda prospettiva, la religione è un fattore di violenza distruttiva: le *élites* religiose, per affermare se stesse, e le verità da loro propugnate, tendono a distruggere le credenze e le pratiche religiose delle sette ad esse precedenti. Questa violenza distruttiva non può che essere un problema per gli uomini politici, anche per coloro che reggono le repubbliche nel mondo moderno.

Si tratta, dunque, di due prospettive diverse o, in altri termini, di due livelli di analisi differenti. Prospettive, o livelli di analisi, che non sono affatto incompatibili o inconciliabili. Perché guardano a soggetti diversi coinvolti nelle credenze e nelle pratiche religiose: da un lato, a coloro che le fanno proprie; dall'altro, a coloro che le organizzano e le diffondono. Oppure, detto in altri termini: la religione guardata dal basso e la religione guardata dall'alto. Machiavelli è stato capace di studiare le religioni, i loro "ordini" e le loro cerimonie, a partire da entrambi i punti di vista: è riuscito, nei suoi testi, a seguire entrambe le prospettive, ad affiancarle e a tenerle unite. Da ciò deriva la straordinaria ricchezza delle sue analisi, ma anche la difficoltà per l'interprete contemporaneo di ricostruirla in modo equilibrato e fedele, senza ricorrere a unilaterali semplificazioni.

7.2. Nel ricostruire la genesi della filosofia politica moderna, spesso gli interpreti si sono soffermati sulle figure di Machiavelli e di Hobbes, sottolineando analogie e differenze tra le loro elaborazioni. Quando si restringa l'attenzione alla valutazione del Cristianesimo, si può sostenere che le loro riflessioni si muovono lungo prospettive per alcuni versi analoghe. Da un lato, si può sostenere che la riflessione di Machiavelli sia la prima riflessione politica moderna tutta costruita con argomenti secolari, con argomenti cioè che non fanno riferimento ad una presunta legge divina o ad una legge naturale teologicamente fondata; dall'altro, si può argomentare che anche il Segretario fiorentino colga la portata divisiva del Cristianesimo: divisiva delle coscienze e delle lealtà, in grado cioè di minare l'obbedienza alle autorità civili. Hobbes non solo costruisce il suo sistema filosofico muovendo da premesse tutte secolari, di tipo materialistico e meccanicistico, ed assumendo come modello epistemologico il sapere deduttivo della geometria di Euclide, ma dal *De cive* al *Leviathan* va sempre più concentrando, in modo critico, sul Cristianesimo, e sulle rivendicazioni della

Chiesa di Roma e delle sette radicali riformate. Attraverso una raffinata e tendenziosa esegesi biblica, propone una strategia ermeneutica di depotenziamento tanto delle pretese politiche della Chiesa di Roma quanto delle attese escatologiche diffuse da alcune sette protestanti, attese che potevano anch'esse minare l'autorità assoluta del sovrano, con il loro afflato millenaristico.

Machiavelli non dispone di una competenza nell'esegesi biblica paragonabile a quella dimostrata da Hobbes nella terza e quarta parte del *Leviathan*, e non si avventura su quel terreno, ma si interroga sulla fine possibile del Cristianesimo, su un suo auspicabile superamento, recuperando la dottrina già astrologica dell'oroscopo, o della successione, delle sette religiose. E lascia intendere chiaramente la sua preferenza, per il presente e per il futuro, per una religione analoga a quella degli Antichi, che sia in grado di rafforzare l'obbligazione politica e di facilitare l'obbedienza alle autorità politiche e militari.

Bibliografia

Fonti primarie

- Agostino (1978), *La città di Dio*, testo latino dell'edizione maurina, introduzione di A. Trapè, R. Russell, S. Cotta, traduzione di D. Gentili, Città Nuova Editrice, Roma, vol. 1.
- Bacon R. (1897), *Opus majus*, ed. by J.H. Bridges, Clarendon Press, Oxford, vol. 1.
- Boccaccio G. (1472) *Genealogiae Deorum Gentilium*, Apud Vindelinum de Spira, Venetiis.
- Cicerone (1986), *De legibus*, in *Opere politiche e filosofiche*, a cura di L. Ferrero e N. Zorzetti, con testo latino a fronte, Utet, Torino.
- Dionigi di Alicarnasso (1480), *Dionysii Halicarnasei Originum sive Antiquitatum Romanorum liber primus [-undecimus]*, per Bernardinum Celerium Deluere, Tarvisii.
- Dionigi di Alicarnasso (2010) *Le antichità romane*, a cura di F. Donadi e G. Pedullà, trad. di E. Guzzi, Torino, Einaudi.
- Machiavelli N. (1996) *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio*, introduzione di G. Sasso, premessa al testo e note di G. Inglese, BUR, Milano.
- Id. (2001) *L'arte della guerra. Scritti politici minori*, a cura di J.-J. Marchand, D. Fachard e G. Masi, Salerno Editrice, Roma, pp. 621-641.
- Id., *Istorie fiorentine* (2010), in Id., *Opere storiche*, a cura di A. Montecchi e C. Varotti, coordinamento di G.M. Anselmi, Salerno Editrice, Roma.

- Id. *L'asino* (2012), in Id., *Scritti in poesia e in prosa*, a cura di A. Corsano, P. Cosentino, E. Cutinelli-Rèndina, F. Grazzini, N. Marcelli, Coordinamento di F. Bausi, Salerno Editrice, Roma, pp. 139-193.
- Id. (2013), *Il Principe*, nuova edizione a cura di G. Inglese, Einaudi, Torino.
- Id. *Mandragola* (2017), in Id., *Teatro. Andria, Mandragola, Clizia*, a cura di P. Stoppelli, Salerno Editrice, Roma, pp. 123-236.
- Id. (2022) *Lettere*, direzione e coordinamento di F. Bausi, Salerno Editrice, Roma.
- Marsilio da Padova (1966) *Il libro del difenditore della pace e della tranquillità, in Defensor pacis nella traduzione in volgare fiorentino del 1363*, a cura di C. Pincin, Torino.
- Marsilio da Padova (2001) *Il difensore della pace*, introduzione di M.T. Fumagalli Beonio Brocchieri, testo latino a fronte, BUR, Milano.
- Pomponazzi P. (2013) *Apologia*, in Id. *Tutti i trattati peripatetici*, con testo latino a fronte, a cura di F. Raimondi e J.M. García Valverde, Bompiani, Milano.
- Id. (2013) *Le incantazioni*, introduzione, traduzione e commento a cura di V. Perrone Compagni, Edizioni della Normale, Pisa.
- Plutarco (1998) *Vita di Numa*, in *Vite di Plutarco*, a cura di A. Meriani e R. Giannattasio Andria, con testo greco a fronte, Utet, Torino 1998, vol. VI.
- Id. (2017) *De fortuna Romanorum*, in Id., *Tutti i Moralia*, coordinamento di E. Lelli e G. Pisani, testo greco a fronte, Bompiani, Milano.
- Pulci L. (1995) *Morgante*, a cura di F. Ageno, Ricciardi, Milano-Napoli.
- Scala B. (2008) *De legibus et iudiciis dialogus*, in Id., *Essays and Dialogues*, English translation by R.N. Watkins, Introduction by A. Brown, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2008, pp. 158-231.
- Varrone M.T. (1976) *Antiquitates Rerum Divinarum, Teil I: Die Fragmente*, a cura di B. Cardauns, Steiner Verlag, Wiesbaden.

Letteratura secondaria

- Ackerman Smoller L. (1994) *History, Prophecy and the Stars: The Christian Astrology of Pierre d'Ailly, 1350-1420*, Princeton University Press, Princeton.
- Agamben G. (2008) *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Laterza, Roma-Bari.
- Althusser L. (1994-1995) *Machiavel et nous (1972-1986)*, in Id., *Écrits philosophiques et politiques*, Stock / IMEC, Paris, vol. 2, pp. 39-161, trad. it. *Machiavelli e noi*, Manifestolibri, Roma 1999.
- Id. (1998) *Solitude de Machiavel (1977)*, in Id., *Solitude de Machiavel et autres textes*, édition préparée et commentée par Y. Sintomer, PUF, Paris.
- Id. (2006) *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, in Id., *Écrits philosophiques et politiques*, cit., vol. 1, pp. 539-576; trad. it. *La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro* (1982), in Id., *Sul materialismo aleatorio*, a cura di V. Morfino e L. Pinzolo, Mimesis, Milano.

- Id. (1993) *L'unique tradition matérialiste*, in «Lignes», XVIII, pp. 71-119; trad. it. *L'unica tradizione materialista (1985)*, in Id., *Sul materialismo aleatorio*, cit.
- Barbuto G.M. (2009) *Machiavelli e la questione savonaroliana*, in *Società, cultura e vita religiosa in età moderna. Studi in onore di Romeo De Maio*, a cura di L. Gulia, I. Herklotz e S. Zen, Centro di studi sorani Vincenzo Patriarca, Sora, pp. 47-60.
- Id. (2013) *Savonarola*, in Id., *Machiavelli*, Salerno Editrice, Roma 2013, pp. 190-197.
- Id. (2019) *Nel segno di Agostino: Pascal e Machiavelli*, in Id., *All'ombra del Centauro. Tensione utopica e verità effettuale da Machiavelli a Vico*, Rubettino, Soveria Mannelli, pp. 137-153.
- Barlow J.J. (1999) *The Fox and the Lion: Machiavelli replies to Cicero*, in «History of political thought», XX, n. 4, pp. 627-645.
- Bettini M. (2014) *Elogio del politeismo. Quello che possiamo imparare oggi dalle religioni antiche*, il Mulino, Bologna.
- Beiner R. (2011) *Civil Religion. A Dialogue in the History of Political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Bettetini M. (2016) *Contro le immagini. Le radici dell'iconoclastia*, Laterza, Roma-Bari.
- Ead. (2016) *Distuggere il passato. L'iconoclastia dall'Islam all'Isis*, Cortina, Milano.
- Bianchi L. (2015) *L'averroismo di Dante: qualche osservazione critica*, in «Le tre corone. Rivista internazionale di studi su Dante, Petrarca, Boccaccio», II (2015), pp. 71-109.
- Id. (2018) *Nulla lex est vera, licet possit esse utilis. Averroes' «Errors» and the Emergence of Subversive Ideas about Religion in the Latin West*, in *Irritum - Error - Erreur*, ed. by A. Speer and M. Mauriège, De Gruyter, Berlin, pp. 325-347.
- Biasiori L. (2018) *Machiavelli e l'eternità del mondo*, «Studi storici», LIX, n. 1, pp. 203-215
- Boldrick S., Clay R. (2007, ed. by) *Iconoclasm: Contested Objects, Contested Terms*, Routledge, Aldershot.
- Boldrick S., Brubaker L., Clay R. (2013, ed. by) *Striking Images: Iconoclasm Past and Present*, Routledge, Aldershot.
- Brilli E. (2011) *Le attualità umanistiche della «Città di Dio»: la ricezione del 'De civitate Dei' attraverso i codici miniati italiani del XV secolo*, «Segno e Testo. International journal of manuscripts and text transmission», 9, pp. 211-250.
- Brilli E., Tanzini L. (2018) *Commentare e volgarizzare il 'De civitate Dei' a Firenze all'alba dello Scisma*, in *Agostino, Agostiniani e Agostinismi nel Trecento Italiano*, a cura di J. Bartuschat, E. Brilli, D. Carron, Longo, Ravenna.
- Brown A. (1990) *Bartolomeo Scala (1430-1497), cancelliere di Firenze: l'umanista nello Stato*, Le Monnier, Firenze.

- Ead. (1992) *Savonarola, Machiavelli and Moses: A Changing Model*, in Ead., *The Medici in Florence: the Exercise and Language of Power*, Olschki, Firenze, pp. 263-279.
- Ead. (2008) *Introduction*, in B. Scala, *Essays and Dialogues*, English translation by R.N. Watkins, Introduction by A. Brown, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
- Ead. (2010) *Philosophy and religion in Machiavelli*, in *The Cambridge Companion to Machiavelli*, ed. by J.M. Najemy, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 157-172.
- Ead. (2010) *The Return of Lucretius to Renaissance Florence*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2010, trad. it. *Machiavelli e Lucrezio*, Carocci, Roma 2013.
- Cantimori D. (1966) *Niccolò Machiavelli: il politico e lo storico*, in *Storia della letteratura Italiana*, vol. iv, Garzanti, Milano, pp. 7-53.
- Cervelli I. (1998) *Machiavelli e la successione degli imperi universali*, «Rinascimento», XXXVIII, n.1, pp. 27-79.
- Ciliberto M. (2015) *Rinascimento*, Edizioni della Normale, Pisa.
- Id. (2019) *La vampa del frate*, in Id., *Niccolò Machiavelli. Ragione e pazzia*, Laterza, Roma-Bari, pp. 84-129.
- Cohen-Skalli A., Marcotte D. (2015) *Poggio Bracciolini, la traduction de Diodore et ses sources manuscrites*, «Medioevo greco», XV, pp. 63-107.
- Connell W.J. (2011) *The Eternity of the World and Renaissance Historical Thought*, «California Italian Studies», II, n. 1, pp. 1-23, trad. it. *L'«eternità del mondo» e la rivoluzione storiografica rinascimentale*, in Id., *Machiavelli nel Rinascimento italiano*, FrancoAngeli, Milano 2015, pp. 234-251.
- Id. (2019) *On Machiavelli, St. Francis, and the Pursuit of Happiness*, in *Regimes of Happiness: Comparative and Historical Studies*, ed. by Y. Contreras-Vejar, J. Tice Jen, B. Turner, Anthem Press, London and New York, pp. 51-62.
- Costa V. (2013) *Sulle prime traduzioni italiane a stampa delle opere di Plutarco (sec. XV-XVI)*, in M. Accame (a cura di), *Volgarizzare e tradurre dall'Umanesimo all'età contemporanea*, Tored, Tivoli, pp. 83-107.
- Cutinelli-Rèndina E. (1998) *Chiesa e religione in Machiavelli*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma.
- Id. (1999) *Introduzione a Machiavelli*, Laterza, Roma-Bari.
- Id. (2006) *Église et religion chez Machiavel*, in *Lectures de Machiavel*, sous la direction de M. Gaille-Nikodimov et T. Ménissier, Ellipses, Paris 2006, pp. 193-225.
- Id. (2014) *Francesco d'Assisi*, in *Enciclopedia machiavelliana*, sotto la direzione di G. Sasso, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, vol. 1, pp. 579-580
- Id. (2014) *Religione*, in *Enciclopedia machiavelliana*, cit., vol. 2, pp. 392-400.
- Id. (2014) *Numa Pompilio*, in *Enciclopedia machiavelliana*, cit., vol. 2, pp. 239-240.

- Id. (2018) *La religione*, in *Machiavelli*, a cura di E. Cutinelli-Rèndina e R. Ruggiero, Carocci, Roma, pp. 265-283.
- Damian I.M. (2017) *Introduzione*, in *Lo Strategicon adversum Turcos di Lampugnino Birago*, a cura di I.M. Damian, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma.
- Del Lucchese F. (2002) *Strategie della virtù tra necessità e libertà in Machiavelli*, in «Quaderni materialisti», n. 1, pp. 41-67.
- Id. (2015) *The Political Philosophy of Niccolò Machiavelli*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Desideri P. (2012) *Plutarco e Machiavelli*, in Id., *Saggi su Plutarco e la sua fortuna*, raccolti da A. Casanova, Firenze University Press, Firenze, pp. 283-297.
- Dionisotti C. (1980) *Machiavellerie. Storia e fortuna di Machiavelli*, Einaudi, Torino.
- Drogin M. (1989) *Biblioclasm. The Mythical Origins, Magic Powers, and Perishability of the Written Word*, Rowman & Littlefield, Savage.
- Duff A.S. (2011) *Republicanism and the Problem of Ambition: The Critique of Cicero in Machiavelli's Discourses*, in «The Journal of Politics», LXXIII, n. 4, pp. 980-992.
- Federici Vescovini G. (2008) *Medioevo magico. La magia tra religione e scienza nei secoli XIII e XIV*, Utet, Torino 2008.
- (2014) *The Theological Debate in A Companion to Astrology in the Renaissance*, ed. by B. Dooley, Brill, Leiden, pp. 99-140.
- (2015) *La storia astrologica universale. L'oroscopo delle religioni tra Medioevo e Rinascimento*, «Philosophical Readings», VII, n. 1, pp. 8-41.
- Ferroni G. (2014) *Boccaccio, Giovanni*, in *Enciclopedia machiavelliana*, cit., vol. 1, pp. 175-178.
- Freedberg D. (1985) *Iconoclasts and their Motives*, Maarssen.
- Id. (1989) *The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response*, University of Chicago Press, Chicago, trad. it. *Il potere delle immagini*, Einaudi, Torino 1993.
- Id. (2016) *The Fear of Art: How Censorship Becomes Iconoclasm*, «Social Research», LXXXIII, n. 1, pp. 67-99.
- Id. (2021) *Iconoclasm*, The University of Chicago Press, Chicago and London.
- Fournel J.-L., Zancarini J.-C. (2014) *Savonarola, Girolamo*, in *Enciclopedia machiavelliana*, cit., vol. 2, pp. 487-491.
- Id. (2020) *Machiavel. Une vie en guerres, Passés / Composés*, Paris.
- Fournel J.-L. (2016) *Traces of Orality in Machiavelli's Prose, in Interactions between Orality and Writing in Early Modern Italian Culture*, ed. by L. Degl'Innocenti, B. Richardson and C. Sbordoni, Routledge, London.
- Frosini F. (2009) *Prophecy, Education, and Necessity: Girolamo Savonarola between Politics and Religion*, in *The Radical Machiavelli. Politics, Philosophy and Language*, ed. by F. Del Lucchese, F. Frosini, V. Morfino, Brill, Leiden.

- Id. (2013) *La 'prospettiva' del prudente: prudenza, virtù, necessità, religione in Machiavelli*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XCII, pp. 508-542.
- Gaïlle-Nikodimov M. (2005) *Conflit civil et liberté. La politique machiavélique entre histoire et médecine*, Champion, Paris.
- Gambino Longo S. (2008) *La fortuna delle Genealogiae Deorum Gentilium nel '500 italiano: da Marsilio Ficino a Giorgio Vasari*, in «Cahiers d'études italiennes», VIII, pp. 1-13
- Garin E. (1970) *Aspetti del pensiero di Machiavelli*, ora in Id. *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e ricerche*, Nistri-Lischi, Pisa, pp. 43-77.
- Id. (1982) *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Roma-Bari.
- Geuna M. (2020) *Machiavelli, la "variazione delle sette" e la critica al Cristianesimo*, in *Al di là del repubblicanesimo. Modernità politica e origini dello Stato*, a cura di G. Cappelli, con la collaborazione di G. De Vita, UniorPress, Napoli, pp. 189-244.
- Ginzburg C. (2011) *Machiavelli e gli antiquari*, in *L'Europa divisa e i nuovi mondi. Per Adriano Prosperi*, a cura di M. Donattini, G. Marocci, S. Pastore, Edizioni della Normale, Pisa, vol. 2, pp. 3-8, p. 4, ora in Id., *Nondimanco. Machiavelli, Pascal*, Adelphi, Milano 2018, pp. 104-105.
- Giorgini G. (2014) *Cicero and Machiavelli: Two Visions of Statemanship and Two Educational Projects Compared*, in «Etica & Politica», XVI, n. 2, pp. 506-515.
- Id. (2014) *L'educazione filosofica dell'uomo politico. Discorsi, II, 5*, «Il pensiero politico», XLVII, n. 1, pp. 3-38.
- Gregory T. (2007) *I cieli, il tempo, la storia*, in *Speculum naturale. Percorsi del pensiero medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, pp. 69-91.
- Ingegno A. (1995) *Astrologia, magia e ordine del mondo*, in *Storia della filosofia. 3. Dal Quattrocento al Seicento*, a cura di P. Rossi e C.A. Viano, Laterza, Roma-Bari, pp. 85-113.
- Knuth R. (2003) *Libricide. The Regime-Sponsored Destruction of Books and Libraries in the Twentieth Century*, Praeger Publishers, Westport.
- Ead. (2006) *Burning Books and Leveling Libraries: Extremist Violence and Cultural Destruction*, Praeger Publishers, Westport.
- Lahtinen M. (2009) *Politics and Philosophy: Niccolò Machiavelli and Louis Althusser's Aleatory Materialism*, Brill, Leiden.
- Landi S. (2017) *Lo sguardo di Machiavelli. Una nuova storia intellettuale*, Il Mulino, Bologna.
- Id. (2020) *I due volti della moltitudine. Su un concetto chiave della critica machiavelliana*, in «Storia del pensiero politico», IX, pp. 365-392.
- Id. (2020) «*Dans l'esprit des hommes*». *La religion come expérience collective chez Machiavel*, in «Essais. Revue interdisciplinaire d'Humanités», XVI, pp. 135-150.

- Lettieri G. (2014) *Agostino, Aurelio*, in *Enciclopedia machiavelliana*, cit., vol. 1, pp. 15-26.
- Lodone M. (2011) *Savonarola e Machiavelli: una nota su 'Discorsi' I.11*, «Interpres», XXX, pp. 284-298.
- Id. (2022) *Machiavelli e l'arte della profezia*, in G. Frilli, M. Lodone (a cura di), *La profezia nel pensiero del Rinascimento e della prima età moderna*, ETS, Pisa.
- Macrae D. (2016) *Legible Religion. Books, Gods, and Rituals in Roman Culture*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
- Marcotte D. (2014) *Diodoro Siculo e Poggio Bracciolini, dall'India all'Etiopia*, «Sileno», XL, pp. 135-151.
- Martelli M. (2009) *Machiavelli e Savonarola: valutazione politica e valutazione religiosa*, in *Tra filologia e storia: otto studi machiavelliani*, a cura di F. Bausi, Salerno Editrice, Roma.
- Ménissier T. (2010) *Théologie politique et histoire*, in Id., *Machiavel ou la politique du centaure*, Paris, Hermann Éditeurs, pp. 249-295.
- Miglio M. (1968) *Birago, Lampugnino*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. 10, Roma, pp. 595-597.
- Molinarolo F. (2018) *Pomponazzi e Machiavelli, 'Pomponatistae' e 'Macchiavellistae': Teoria dello Stato e 'impostura delle religioni'*, «Rinascimento», LVIII, pp. 105-156.
- Morfino V. (2006) *Tra Lucrezio e Spinoza: la "filosofia" di Machiavelli*, in F. Del Lucchese, L. Sartorello, S. Visentin, a cura di, *Machiavelli: immaginazione e contingenza*, ETS, Pisa, pp. 67-110.
- Id. (2007) *La storia come «revoca permanente del fatto compiuto». Machiavelli nell'ultimo Althusser*, in R. Caporali, a cura di, *La varia natura. Le molte cagnoni. Studi su Machiavelli*, Il Ponte Vecchio, Cesena.
- Moudarres A. (2014) *The Enemy at Home: Fratricide and Civil Strife in Machiavelli's Thought*, in «Modern Language Notes», CXXIX, pp. 22-41.
- Najemy J.M. (1999) *Papirius and the Chickens, or Machiavelli on the Necessity of Interpreting Religion*, in «Journal of the History of Ideas», LX, pp. 659-681.
- Id. (2014) *The 2013 Josephine Waters Bennet Lecture: Machiavelli and History*, «Renaissance Quarterly», LXVII, pp. 1131-1164.
- Ovenden R. (2020) *Burning the Books: A History of the Deliberate Destruction of Knowledge*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
- Pade M. (2007) *The Reception of Plutarch's Lives in Fifteenth-Century Italy*, Museum Tusulanum Press, Copenhagen.
- Pagnotta F. (2014) *Cicerone*, in *Enciclopedia machiavelliana*, cit., vol. 1, pp. 309-311.
- Pedullà G. (2004) *La ricomparsa di Dionigi. Niccolò Machiavelli tra Roma e Grecia*, in «Storica», X (2004), n. 28, pp. 7-90.
- Id. (2007) *Una «tirannide elettiva». Ovvero: ciò che gli umanisti e Machiavelli possono insegnarci sulla dittatura e sullo «stato di eccezione»*, in F. Benigno e

- L. Scuccimarra (a cura di), *Il governo dell'emergenza. Poteri straordinari e di guerra in Europa tra XVI e XX secolo*, Viella, Roma, 2007, pp. 35-73.
- Id. (2010) *Giro d'Europa. Le mille vite di Dionigi di Alicarnasso (XV-XIX secolo)*, in Dionigi di Alicarnasso, *Le antichità romane*, a cura di F. Donadi e G. Pedullà, trad. di E. Guzzi, Torino, Einaudi, pp. LIX-CLVI.
- Id. (2011) *Machiavelli in tumulto. Conquista, cittadinanza e conflitto nei «Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio»*, Bulzoni, Roma.
- Id. (2013) *Machiavelli e Dionigi: le ragioni di una proposta*, in «Rivista Storica Italiana», CXXXV, n. 2, pp. 611-631.
- Id. (2018) *Machiavelli in Tumult. The Discourses on Livy and the Origins of Political Conflictualism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Perrone Compagni V. (2006) *Circe, la «virtus loci», il determinismo nel De incantationibus di Pomponazzi*, «Annali del Dipartimento di Filosofia. Università di Firenze», XII, pp. 5-32.
- Id. (2013) *Introduzione. Maghi, demoni, profeti: alcuni temi del De incantationibus*, in P. Pomponazzi, *Le incantazioni*, cit., pp. 9-84.
- Pincin C. (1961-1962) *Sul testo del Machiavelli. I «Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio»*, «Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino», XCVI, pp. 71-178.
- Polastron L.X. (2004) *Livres en feu. Histoire de la destruction sans fin des bibliothèques*, Denoël, Paris, trad. it. *Libri al rogo. Storia della distruzione infinita delle biblioteche*, Sylvestre Bonnard, Milano 2006.
- Prodi P. (1992) *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Il Mulino, Bologna.
- Rahe P.A. *In the Shadow of Lucretius: the Epicurean Foundations of Machiavelli's Political Thought*, in «History of Political Thought», XXVIII, 2007, pp. 30-55.
- Raimondi F. (2018) «*Usi a vivere liberi*». *Guerra e religione nell'ordinamento machiavelliano della libertà*, in «Scienza & Politica», XXX, n. 58, pp. 15-32.
- Rüpke J. (2011) *Von Jupiter zu Christus. Religionsgeschichte in römischer Zeit*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Id. (2016) *Pantheon. Geschichte der antiken Religionen*, C.H. Beck, München, trad. it. *Pantheon. Una nuova storia della religione romana*, Einaudi, Torino 2018.
- Sasso G. (1988) *De aeternitate mundi (Discorsi, II. 5)*, in Id. *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, Ricciardi, Milano-Napoli, vol. 1., pp. 167-399.
- Id. (1993) *Niccolò Machiavelli, I. Il pensiero politico*, il Mulino, Bologna.
- Id. (2014) *Dante*, in *Enciclopedia machiavelliana*, cit., vol. 1, pp. 376-384.
- Id. (2015) *Eternità del mondo*, in Id., *Su Machiavelli. Ultimi scritti*, Carocci, Roma 2015, pp. 163-178.
- Sichilone G. (2012) *Terre incognite. Retorica e religione in Machiavelli*, Franco-Angeli, Milano.

- Sideri C. (2019) *Due volgarizzamenti quattro-cinquecenteschi della Biblioteca storica di Diodoro Sicuro: prime indagini sulle fonti latine*, «StEFI. Studi di Erudizione e di Filologia Italiana», VIII, pp. 437-518.
- Sullivan V. (1993) *Neither Christian Nor Pagan: Machiavelli's Treatment of Religion in the Discourses*, in «Polity», 26, pp. 259-280.
- Suggi A. (2019) *Sotto il cielo della luna. Fato e fortuna in Pietro Pomponazzi e Niccolò Machiavelli*, ETS, Pisa.
- Taranto D. (2009) *Machiavelli e Plutarco*, in «Il pensiero politico», XLII, pp. 167-197.
- Tarkov N. (2014) *Machiavelli's Critique of Religion*, «Social Research», LXXXI, pp. 193-216.
- Tirinnanzi N. (2012) *Ficino, Marsilio*, in *Il contributo italiano alla storia del pensiero: Filosofia*, Treccani, Roma, pp. 113-121.
- Tromboni L. (2018) *"E vale altanto questa parola monarcie in francesco quanto senhoria d'un uomo tutto solo". Il volgarizzamento toscano anonimo del Defensor pacis*, «Philosophical Readings», X, pp. 203-212.
- Varotti C. (1996) *Le figure di Romolo e Numa creatori di istituzioni nei 'Discorsi'*, in *Niccolò Machiavelli. Politico, storico, letterato*, a cura di J.-J. Marchand, Salerno Editrice, Roma.
- Id. (2014) *Polibio*, in *Enciclopedia machiavelliana*, cit., vol. 2, pp. 331-338.
- Vasoli C. (2001) *Machiavelli, la religione 'civile' degli Antichi e le 'armi'*, in «Il pensiero politico», XXXIV, pp. 337-352.
- Id. (2002) *La polemica contro l'astrologia. Pomponazzi e il De incantationibus. Filosofia, medicina e profezia nella cultura del Cinquecento*, in Id. (a cura di), *Le filosofie del Rinascimento*, Bruno Mondadori, Milano.
- Id. (2004) *Machiavelli, gli antichi, la religione e le armi*, in *Langues et écritures de la république et de la guerre. Études sur Machiavel*, a cura di A. Fontana, J.-L. Fournel et X. Tabet, Name, Genova, pp. 365-381.
- Vatter M. (2003) *Althusser et Machiavel. La politique après la critique de Marx*, in «Multitudes», n. 13, pp. 151-163.
- Id. (2017) *Machiavelli, "Ancient Theology", and the Problem of Civil Religion*, in *Machiavelli on Liberty & Conflict*, ed. by D. Johnston, N. Urbinati, and C. Vergara, The University of Chicago Press, Chicago.
- Viano C.A. (2005) *Le imposture degli antichi e i miracoli dei moderni*, Einaudi, Torino.
- Visentin S. (2006) *La virtù dei molti. Machiavelli e il repubblicanesimo olandese della seconda metà del Seicento*, in F. Del Lucchese, L. Sartorello, S. Visentin, a cura di, *Machiavelli: immaginazione e contingenza*, cit., pp. 217-25.
- Id. (2009) *Immaginazione e parzialità. Note sull'interpretazione neorepubblicana del popolo in Machiavelli*, in «Giornale di storia costituzionale», n. 18, pp. 31-47.
- Vivanti C. (1997) *Introduzione*, in N. Machiavelli, *Opere*, Einaudi, Torino, vol. 1, pp. IX-CIX.

IL CIRCOLO CHIUSO.
LE STRATEGIE TEOLOGICO-POLITICHE
DI THOMAS HOBBS

Mauro Farnesi Camellone

Nell'opera di Thomas Hobbes il rapporto tra teologia e politica segna tanto un passaggio decisivo per la determinazione del dispositivo concettuale della sovranità moderna, quanto uno snodo cruciale nello sviluppo delle tecnologie discorsive che hanno concorso alla produzione dell'individuo moderno e alla perimetrazione della sua peculiare *forma di vita*¹. Hobbes argomenta circa l'*indocilità* degli esseri umani non solo riferendosi alla loro naturale insocievolezza, ma soprattutto tematizzando la dimensione passionale che li costituisce come esseri protesi verso il futuro, orientati dalla *speranza* che li porta a desiderare una vita *altra* o *ulteriore*, una passione che il dispositivo di sovranità cerca di disciplinare fornendosi, appunto, di una politica teologica. Il Leviatano teme l'indocilità di questi *soggetti*: essi tendono a *de-individualizzarsi*, a lottare in comune per qualcosa posto al di sopra della loro stessa sopravvivenza industriosa, a unirsi in *un'altra forma di vita possibile*². Esaminare la funzione specifica che il discorso teologico di Hobbes riveste nell'economia globale del suo sistema, e di come esso si colleghi e influenzi specificamente la sua teoria politica, è un'operazione difficile e laboriosa. Si tratta, da un lato, di vagliare la funzione che le dottrine teologiche da lui sostenute assumono nel complesso del suo pensiero, e in particolar modo nell'assetto categoriale della sua scienza politica³; dall'altro, di misurare la complementarità del discorso teolo-

¹ Cfr. M. Farnesi Camellone, *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, Quodlibet, Macerata 2013.

² Cfr. M. Farnesi Camellone, *La subversión profética: la locura de los entusiastas religiosos*, in C. Abdo Ferez-D.A. Fernández Psychaux-G. Rodríguez (dir.), *Hobbes, el hereje. Teología, política y materialismo*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires 2018, pp. 199-222.

³ Cfr. A. Pacchi, *Scritti hobbesiani (1978-1990)*, a cura di A. Lupoli, FrancoAngeli, Milano 1998; L. Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, PUF, Paris 2000; L. Foisneau-G. Wright (a cura di), *Nuove prospettive critiche sul Leviatano di Hobbes. Nel 350° anniversario di pubblicazione*, FrancoAngeli, Milano 2004, pp. 15-204; C. Altini, *Potenza come potere. La fondazione della cultura moderna nella filosofia di Hobbes*, ETS,

gico al tratto performativo di quello antropologico-politico, cioè alla determinazione del profilo di una specifica forma di vita integrabile all'interno del "circolo chiuso" della sovranità.

1. *Stratificazioni ermeneutiche*

I contenuti teologici dell'opera di Hobbes, in particolar modo quelli del *Leviathan*, rivestono un'importanza decisiva per la comprensione della sua teoria politica⁴. Nell'esposizione più matura di quest'ultima, Hobbes ha inteso costruire un dispositivo disciplinante capace di farsi carico della dimensione del futuro come elemento distintivo dell'antropologia. Lo spazio politico è costruito come spazio di assoluta prevedibilità e garanzia per il tempo della vita, cioè per un presente integralmente omogeneo, un *continuum* chiuso all'irruzione del mutamento. Antropologia, politica e teologia vengono così intrecciate per comporre un'imponente argomentazione atta a risolvere il problema del futuro in quanto questione cruciale dell'intera vicenda umana.

Pisa 2012; L. Van Apeldoorn-R. Douglass (eds.), *Hobbes on Politics and Religion*, Oxford University Press, Oxford 2018.

⁴ Sono le parti teologiche del *Leviathan* a scatenare il dibattito fra i contemporanei di Hobbes, come dimostrato i lavori di S.I. Mintz, *The Hunting of Leviathan. Seventeenth Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge 1962, e di J. Parkin, *Taming the Leviathan: The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England 1640-1700*, Cambridge University Press, Cambridge 2007. Nel Novecento, il primo a concentrarsi sul problema teologico-politico in Hobbes è certamente Leo Strauss all'interno della sua monografia dedicata alla critica della religione di Spinoza (*Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*, Akademie Verlag, Berlin 1930, ora in *Gesammelte Schriften. Band 1: Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, a cura di H. Meier-W. Meier, J.B. Metzler, Stuttgart/Weimar 1996, pp. 55-362; trad. it. *La critica della religione in Spinoza. I presupposti della sua esegesi biblica (sondaggi sul «Trattato teologico-politico»)*, a cura di R. Caporali, Laterza, Roma-Bari 2003), anche se la successiva monografia dedicata specificamente a questo tema è rimasta inedita per quasi settant'anni (*Die Religionskritik des Hobbes. Ein Beitrag zum Verständnis der Aufklärung [1933/1934]*, in *Gesammelte Schriften. Band 3: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, a cura di H. Meier-W. Meier, J.B. Metzler, Stuttgart/Weimar 2001, pp. 263-373). Prima di arrivare alla proliferazione di studi dedicati ai problemi prettamente teologici del pensiero di Hobbes, a cui abbiamo assistito nell'ultimo ventennio, spicca il notevole lavoro di D. Braun, *Der sterbliche Gott oder, Leviathan gegen Behemoth, Teil I: Erwägungen zu Ort, Bedeutung und Funktion der Lehre von der Königsherrschaft Christi in Thomas Hobbes' Leviathan*, EVZ-Verlag, Zurich 1963, studio a cui è ancor oggi opportuno fare riferimento.

Il discorso teologico di Hobbes si articola in differenti livelli argomentativi che, se colti nella loro interconnessione, ci restituiscono il carattere sistematico della trattazione teologica all'interno del progetto hobbesiano⁵. In quest'ultimo, il rapporto tra politica e teologia rimane questione complessa, che si riflette sulla discussione storiografica ed ermeneutica producendo profonde differenze tra le posizioni degli studiosi⁶. La prima linea interpretativa a dover essere segnalata è quella che insiste sul nesso tra sovranità, teoria dell'obbligazione e *teologia politica*, lemma, quest'ultimo, utilizzato per sottolineare, all'interno della scienza politica hobbesiana, la presenza di un'*apertura alla trascendenza*. A questa apertura è stato attribuito da alcuni un carattere prettamente logico⁷, da altri un fondamento squisitamente storico-politico⁸. Queste interpretazioni, anche quando prescindono dal riferimento a una specifica teoria della secolarizzazione⁹, concordano nel riscontrare in Hobbes una giustificazione del potere politico connessa a un assunto teologico, per cui l'autorità politica incarnerebbe l'identità religiosa e culturale del corpo politico¹⁰.

⁵ Cfr. G. Fiaschi, *The Power of Words. Political and Theological Science in Thomas Hobbes*, in «Hobbes Studies», XXVI (2013), n. 1, pp. 34-64.

⁶ Per una ricostruzione dei dibattiti contemporanei attorno ai temi teologici negli interpreti di Hobbes cfr. C. Altini, *Potenza come potere*, cit., pp. 41-54.

⁷ Cfr. A.E. Taylor, *The Ethical Doctrine of Hobbes*, in «Philosophy», XIII (1938), pp. 406-424 (ora in *Hobbes Studies*, ed. by K.C. Brown, Blackwell, Oxford 1965, pp. 35-55); H. Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, Clarendon Press, Oxford 1957 (trad. it. a cura di A. Minerbi Belgrado, *Il pensiero politico di Hobbes*, Laterza, Roma-Bari 1974); Id., *The Place of God in Hobbes's Philosophy. A Reply to Mr. Plamenatz*, in «Political Studies», VIII (1960), pp. 48-57.

⁸ Cfr. C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1938 (trad. it. a cura di C. Galli, *Il Leviatano nella teoria dello Stato di Thomas Hobbes*, in Id., *Sul Leviatano*, Il Mulino, Bologna 2011, pp. 35-128); Id., *Der Begriff des Politischen* (1927, 1928², 1932³, 1933⁴, 1963⁵), Duncker & Humblot, Berlin 1963 (trad. it. a cura di P. Schiera, *Il concetto di politico*, in Id., *Le categorie del "politico"*, Il Mulino, Bologna 1998, pp. 89-210); K.-M. Kodalle, *Thomas Hobbes. Logik der Herrschaft und Vernunft des Friedens*, Beck, München 1972.

⁹ Cfr. C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1934² (trad. it. a cura di P. Schiera, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in Id., *Le categorie del "politico"*, cit., pp. 27-86).

¹⁰ Cfr. F.C. Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of Leviathan*, Clarendon Press, Oxford 1964; J. Freund, *Le Dieu mortel*, in R. Koselleck (hrsg.), *Hobbes-Forschungen*, Duncker & Humblot, Berlin 1969, pp. 31-52; B. Willms, *Thomas Hobbes. Das Reich des Leviathan*, Piper, München 1987; A.P. Martinich, *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

Una diversa linea di lettura accumuna quegli interpreti che insistono sulla rilevanza strategica della scienza biblica hobbesiana e della relativa critica della religione da lui sviluppata, prospettiva che li conduce a sostenere lo statuto prettamente mondano del nesso rappresentanza-sovrantà¹¹, e dunque ad accentuare il carattere razionale del consenso e dell'obbligazione politica. In quest'ottica, in Hobbes si riscontrerebbe la persistenza di un *problema teologico-politico* alla base di un dispositivo teorico in cui la giustificazione del potere politico, pur mantenendo la religione come problema, si svolge su base interamente mondana. Questa interpretazione assume il problema teologico-politico come luogo del conflitto tra diverse fonti autoritative, conflitto che la scienza politica di Hobbes prova a neutralizzare per via razionale¹². La mossa hobbesiana è quella di mettere in discussione il presupposto secondo cui l'ordine politico si istituisce in riferimento alla trascendenza, mirando a costruire un ordine del tutto immanente sulla base di una teologia dell'*assenza*, un ordine dello stare insieme degli uomini pensato a partire dalla scomparsa di Dio dall'orizzonte della storia¹³. In questa prospettiva ermeneutica, l'esegesi biblica hobbesiana risulta funzionale tanto alla riduzione dell'esperienza umana al solo campo mondano, quanto alla costruzione di un sapere adeguato di questa esperienza¹⁴. Il discorso teologico costituisce qui il piano di implicazione tra due processi inscindibili: 1) la riduzione del mondo al secolo pensata attraverso le categorie della scienza e 2) la costruzione di un sapere dell'organizzazione della vita umana in un mondo integralmente secolarizzato.

Queste linee interpretative, di cui abbiamo sottolineato le differenze, non si escludono a vicenda perché, se messe alla prova dei te-

¹¹ Cfr. F. Tönnies, *Thomas Hobbes. Leben und Lehre* (1925³), Faksimile Neudruck/eingeleitet und herausgegeben von Karl-Heinz Iltting, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1971; L. Strauss, *The political philosophy of Hobbes. Its basis and its genesis*, Clarendon Press, Oxford 1936 (trad. it. in *Che cos'è la filosofia politica?*, a cura di P.F. Taboni, Argalia, Urbino 1977, pp. 117-350); R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, PUF, Paris 1953; Id., *Hobbes, Dieu et les hommes*, PUF, Paris 1981; M. Oakshott, *Hobbes on Civil Association*, Blackwell, Oxford 1975; N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989.

¹² M. Farnesi Camellone, *Hobbes, Descartes, and the Deus deceptor*, in «Hobbes Studies», XXVI (2013), n. 1, pp. 85-102.

¹³ Cfr. C. Galli, *Modernità. Categorie e profili critici*, il Mulino, Bologna 1988, pp. 66-67; M. Scattola, *Teologia politica*, il Mulino, Bologna 2007, pp. 113-121.

¹⁴ Cfr. M. Farnesi Camellone, *L'orologio del Leviatano. Il tempo vuoto dell'obbedienza*, in L. Bernini-M. Farnesi Camellone-N. Marcucci, *La sovranità scomposta. Sull'attualità del Leviatano*, Mimesis, Milano 2010, pp. 89-120.

sti hobbesiani, risultano entrambe valide e sostenibili. Occorre allora sviluppare ulteriormente l'analisi della questione teologica in Hobbes, mostrando come essa si snodi attraverso percorsi discorsivi che, sebbene distinguibili nell'interpretazione, sono strettamente interconnessi tanto nella strutturazione quanto nell'esposizione della scienza politica hobbesiana: a) un percorso di *teologia politica*, che concerne la costruzione della forma dell'ordine delle cose umane attraverso il dispositivo di sovranità; b) un percorso che sviluppa il *problema teologico-politico* come costruzione di una peculiare critica della religione quale condizione di possibilità della scienza in generale e della scienza politica in particolare; c) un percorso di *politica teologica* atto a sostenere uno specifico processo di soggettivazione, cioè la costruzione di una forma di vita adeguata alla riproduzione e implementazione dell'ordine costruito sulla sovranità.

2. La teologia politica e il problema della forma dell'ordine

Attraverso una rigorosa formalizzazione del rapporto comando-obbedienza, Hobbes intende liberare l'orizzonte dell'ordine delle cose umane dal rapporto di governo dell'uomo sull'uomo, principio ingiustificabile all'interno della razionalità del suo giusnaturalismo¹⁵. In questo tentativo il concetto di rappresentanza politica svolge un ruolo strategico, indispensabile per la formulazione del concetto di sovranità, nucleo logico della scienza politica hobbesiana. La costituzione dell'ordine politico mediante il patto¹⁶, infatti, presuppone la possibilità della costituzione di una persona artificiale¹⁷, vale a dire la persona civile. Si tratta del processo di incorporazione degli individui nella persona del sovrano, la cui autorità poggia interamente sul dispositivo di autorizzazione che lo rende rappresentante del soggetto collettivo. Il movimento della rappresentanza è dunque duplice: essa, dal basso, fonda l'autorità del sovrano e, dall'alto, giustifica l'emanazione del comando sovrano. Lo

¹⁵ Cfr. T. Hobbes, *Leviathan, or the Matter, Forme, & Power of a Common-Wealth Ecclesiastical and Civil* (1651), edited by R. Tuck, Cambridge University Press, Cambridge 2007¹⁰, p. 107; trad. it. *Leviatano o la materia, la forma, e il potere di uno stato ecclesiastico e civile*, a cura di A. Pacchi, con la collaborazione di A. Lupoli, Laterza, Roma-Bari 1997⁴, p. 125. Cfr. G. Duso, *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, FrancoAngeli, Milano 2003, pp. 55-119.

¹⁶ Cfr. *Leviathan*, cit., Chap. XVII.

¹⁷ Cfr. *ivi*, Chap. XVI.

spazio demarcato da questo duplice movimento è occupato dal *popolo*, la persona artificiale di tutti gli individui. Il lavoro della rappresentanza presuppone una situazione “naturale” abitata da una moltitudine di individui, materiale informe che il dispositivo di sovranità, istituendo l’artificio del corpo politico, trasforma in soggetto collettivo¹⁸.

Il ruolo che Hobbes attribuisce agli individui uguali risulta opposto al piano relazionale in cui si assume il fatto che qualcuno governa e gli altri sono governati. Questa dissimmetria, infatti, non può trovare giustificazione nell’orizzonte dell’antropologia hobbesiana, privata di ogni possibile riferimento alla misura qualitativa dei rapporti. Gli individui uguali, attraverso il processo di autorizzazione e il patto, divengono il soggetto costituente la società civile. La loro funzione fondante il corpo politico ha come esito la costituzione del sovrano-rappresentante e l’assoluta sottomissione alla sua volontà da parte degli individui divenuti sudditi. L’istituzione del potere sovrano rende effettiva la libertà degli individui proprio perché li vincola all’ubbidienza incondizionata a un comando perpetuamente coincidente con la loro stessa volontà. Ciò dissolve immediatamente il popolo in quanto soggetto unitario, compiendo l’incorporazione degli individui nella persona del sovrano, ben illustrata dal frontespizio del *Leviathan*, in modo tale per cui di fronte a lui non rimane letteralmente nessuno.

Tuttavia, il carattere di questa coincidenza, ottenuta tramite il dispositivo della rappresentanza, è del tutto *formale*. I sudditi non determinano in nessun modo il contenuto del comando e dunque *di fatto* si trovano a essere sottoposti a una volontà che non è la loro. Riconoscere che le azioni del sovrano non appartengono a lui ma a coloro che, secondo il movimento della rappresentanza, autorizzandolo si sono dichiarati autori, risulta dunque aporetico. Gli individui, posti alla base della costruzione teorica, sono i soggetti della politica in quanto *autori*, ma proprio per questo si trovano in realtà *privati* della capacità di azione politica, che solo l’*attore* politico compie. Il soggetto individuale, in quanto è presupposto all’ordine, non occupa mai una dimensione concretamente politica, mentre il soggetto collettivo, il popolo, non agisce mai nella realtà empirica perché integralmente incorporato nel sovrano-rappresentante. Questo effetto di spoliticizzazione coincide con lo scopo dell’istituzione del potere sovrano, cioè la neutralizzazione del conflitto e, al contempo, determina lo spazio di riproduzione e imple-

¹⁸ Cfr. G. Duso, *Ripensare la rappresentanza alla luce della teologia politica*, in «Quaderni fiorentini», XLI (2012), pp. 9-48.

mentazione della forma di vita degli individui privati.

Attraverso il suo duplice movimento, il dispositivo della rappresentanza delinea il piano di assoluta immanenza dell'ordine politico. Agli individui che abitano l'artificio non è concesso in nessun modo di riferirsi a un *fuori* quale *misura* della giustizia di quest'ordine. La coerenza di questa chiusura poggia sulla collocazione dell'esperienza umana in una dimensione perfettamente unitaria, cioè presuppone un discorso teologico che stabilisca l'assenza di un rapporto diretto tra Dio e gli uomini nella storia¹⁹. Per Hobbes, la venuta del Cristo demarca l'interruzione dell'azione di Dio nel tempo: con Gesù Cristo si è chiusa definitivamente la storia dell'antico regno di Dio e dopo di lui non sono più possibili né la profezia né i miracoli²⁰. La venuta del Messia ha istituito il vero regno di Dio, un regno spirituale, per ora solo annunciato, la cui piena realizzazione è posticipata alla fine dei tempi²¹. *Il tempo che resta* è il tempo esclusivo del regno naturale in cui qualsiasi intervento di Dio, qualsiasi atto profetico o miracoloso, coinciderebbe con l'inizio dell'ultimo regno e, di fatto, cancellerebbe il tempo. Il tempo del regno naturale è dunque il tempo dell'attesa della sua fine, determinata dal ritorno di Cristo per giudicare i vivi e i morti. Quest'evento, e solo questo, trasformerà l'attesa in compimento²².

Dio ha cessato di intervenire nel tempo dell'uomo e la sua azione persiste solo attraverso le leggi che egli diede alla natura con la creazione. Ogni irruzione della trascendenza è così esclusa e la storia umana si dà nel fluire di un tempo unitario e uniforme. Per Hobbes, chi interpreta le Scritture per trovarvi argomenti atti a provare che il regno di Dio è già cominciato in questo mondo compie la più grave delle storture. Infatti, a partire da questo errore, si sviluppa la nefasta opinione secondo cui vi sarebbero una persona o un'assemblea capaci di rappresentare Cristo in terra e di proclamare leggi in suo nome²³. La promessa della vera religione è quella di un regno a venire, ma non fornisce altra regola

¹⁹ Cfr. *Leviathan*, cit., Chap. XXXII; trad. it. p. 307.

²⁰ Cfr. T. Hobbes, *De cive. The Latin Version* (1642-1647), Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes, vol. 2, edited by H. Warrender, Clarendon Press, Oxford 1984, XV, 3-4; trad. it. a cura di Tito Magri, Editori Riuniti, Roma 2002, pp. 220-221.

²¹ Cfr. *ivi*, 17, 5-6; trad. it. pp. 254-257.

²² Cfr. M. Farnesi Camellone, *Thomas Hobbes e la cristianità del Leviatano. Sulla duplice funzione della sovranità*, in «Etica & Politica/Ethics & Politics», XX (2018), n. 2, pp. 245-264.

²³ Cfr. *Leviathan*, cit., Chap. XLIV; trad. it. pp. 493-496.

di vita se non quella di obbedire a Dio e di credere in Cristo²⁴. Hobbes intende riassumere il messaggio evangelico nell'amore per Dio e per il prossimo, traducendolo nel rispetto delle leggi di natura, i precetti della ragione umana²⁵. L'insegnamento del Cristo coincide con le leggi di natura e dunque con l'obbedienza alle leggi del sovrano, cui spetta il compito di stabilire la forma e la materia del culto²⁶.

Il discorso teologico hobbesiano riconosce quale unico contenuto della vera religione la professione di fede secondo cui "Gesù è il Cristo": una professione di fede senza nessun contenuto inerente al governo di questo mondo. La religione cristiana non aggiunge nessuna determinazione al secolo, comanda di seguire esattamente le leggi proprie del mondo terreno e, soprattutto, assorbe integralmente la dimensione della speranza nell'attesa del regno celeste alla fine dei tempi. In questa prospettiva, la piena disposizione sulla religione da parte del sovrano risulta perfettamente simmetrica all'interruzione dell'intervento divino nel mondo²⁷. La coincidenza di Stato cristiano e Chiesa cristiana poggia sulla proposizione secondo cui "Gesù è il Cristo", principio che separa nettamente, nel tempo del mondo, la trascendenza del regno dei cieli dall'immanenza dell'ordine artificiale delle cose umane²⁸.

L'esegesi delle Scritture semplifica così l'esistenza umana: poiché la relazione con l'eternità è integralmente posticipata al di là e al di fuori del tempo, la vita dell'uomo è ricondotta integralmente al suo sviluppo nel mondo. Tutto ciò che l'uomo può conoscere e fare nel tempo risulta circoscritto all'orizzonte della corporeità quale luogo di conservazione e implementazione della vita²⁹. Le leggi che regolano il regno naturale di Dio dimostrano che la vita è il bene indispensabile per fruire di tutti gli altri beni; risulterebbe contraddittorio che un uomo rinunciasse alla vita in nome di un qualsiasi altro bene, di cui non potrebbe godere. La validità di questo assunto si regge sull'identificazione del bene dell'esistenza terrena con il possesso dei beni temporali e materiali, tutti dipendenti dalla preservazione della vita: una vita vissuta in un mondo perfettamente immanente, impermeabile rispetto a una trascendenza posta su di un piano di assoluta alterità.

²⁴ Cfr. *De cive*, cit., XVII, 7; trad. it. pp. 257-258.

²⁵ Cfr. *ivi*, XVII, 8; trad. it. pp. 259-260.

²⁶ Cfr. *ivi*, XVII, 8-11; trad. it. pp. 262-263.

²⁷ Cfr. *ivi*, XVII, 14-15; trad. it. pp. 264-265.

²⁸ Cfr. *ivi*, XVIII, 13; trad. it. pp. 292-293.

²⁹ Cfr. *ivi*, I, 7; trad. it. p. 84; cfr. *ivi*, II, 18; trad. it. p. 96; cfr. *Leviathan*, cit., Chap. XIV; trad. it. p. 108.

La riduzione della vita a un'esperienza completamente mondanizzata permette a Hobbes di formulare una scienza del comportamento inteso come movimento dell'uomo come corpo secondo un unico vettore. La scienza dell'agire umano aspira a essere incontrovertibile e perciò guarda al conflitto degli argomenti circa le manifestazioni di Dio come a un errore che deve essere eliminato tanto dall'orizzonte gno-seologico, quanto dalla politica³⁰. La ragione è per Hobbes un'abilità strumentale, vuota di contenuti, capace di articolare tutte le conseguenze a partire da una premessa data. Il progetto hobbesiano non è riducibile alla descrizione del comportamento umano, ma si spinge a determinarne i principi distintivi che, tuttavia, non sono puramente razionali. Le passioni dell'uomo, infatti, concorrono assieme alla ragione a costituire l'orizzonte di possibilità per l'istituzione l'ordine artificiale delle cose umane³¹. *Paura* della morte, *desiderio* di beni per godere di una vita piacevole e *speranza* di ottenerli tramite un'ingegnosa operosità agiscono al fianco della ragione per istituire la pace. Il meccanismo di istituzione del sovrano, dunque, obbedisce certamente a una necessità epistemologica, ma deve allo stesso tempo essere in grado di disciplinare il plesso passionale implicato nella creazione dell'artificio. Il controllo della sfera religiosa da parte del dispositivo di sovranità concorre a soddisfare entrambe queste esigenze.

3. *Il problema teologico-politico e la critica della religione*

La lotta fra fede e incredulità è il nucleo irrisolto del problema teologico-politico che determina lo spazio all'interno del quale si estende e si articola la vicenda del giusnaturalismo moderno. I secoli XVII e XVIII possono essere considerati l'epoca classica dell'assunzione di questa polarità dal punto di vista della critica della religione. All'interno di questo arco temporale, il *Trattato teologico-politico* di Spinoza è senz'altro l'esposizione più ardita di tale critica. Tuttavia, il massimo grado di efficacia storica, di radicalismo nella motivazione, nonché la fondazione più rigorosa della critica della religione possono essere ritrovate nelle pagine del *Leviathan*, tanto che è possibile sviluppare un'interpretazione complessiva della filosofia hobbesiana atta a riconoscere

³⁰ Cfr. *ivi*, Chap. XXX; trad. it. p. 282; cfr. *De cive*, cit., XIII, 15; trad. it. p. 201.

³¹ Cfr. *Leviathan*, cit., Chap. XIII; trad. it. pp. 103-104.

una posizione di centralità sistematica alla critica della religione³².

La critica della religione di Hobbes può essere considerata un prodotto della sua filosofia della natura nella misura in cui si fa coincidere quest'ultima con una metafisica materialistica; tuttavia, se si pensa che la filosofia della natura di Hobbes rivesta un carattere fondativo per la scienza naturale moderna, allora occorre indagare quale sia il legame che stringe tale scienza alla necessità di una critica della religione. Inoltre, se si interpretano un terzo del *De cive* e metà del *Leviathan* per quello che sono, vale a dire come dei trattati teologico-politici, è plausibile sostenere che un tentativo di comprensione della critica della religione di Hobbes debba iniziare con un'indagine circa il nesso che la unisce alla nuova scienza politica³³.

La critica della religione sembra costituire una condizione preliminare della scienza politica di Hobbes: la sua dottrina politica si fonda sull'assioma secondo cui la morte violenta è il male più grande³⁴; al contrario, la religione cristiana afferma l'esistenza di un male più grande, che individua nelle eterne pene dell'inferno che attendono l'anima dannata *dopo* la morte. Su questo punto la religione cristiana e la scienza politica hobbesiana collidono massimamente³⁵, tanto che quest'ultima dipende, almeno in parte, dalla capacità della critica della religione di confutare tale dottrina³⁶. L'autorità delle Scritture risulta essere una minaccia per la scienza politica hobbesiana, che perciò abbisogna di una critica puntuale della religione *rivelata*³⁷. Hobbes non pensa semplicemente a una scienza politica *indipendente* dalla teologia, ma tenta di costruire uno spazio per la politica in cui risulti *impossibile* ogni politica teologica che opponga l'autorità della Rivelazione a quella sovrana³⁸. La nuova scienza si costruisce esattamente come contrapposta all'istanza teologico-politica contenuta nella Rivelazione. Insistere su questo passaggio permette di avanzare la tesi secondo cui la critica della Rivelazione non è solamente un complemento *a posteriori*, anche se neces-

³² Cfr. L. Strauss, *Die Religionskritik des Hobbes*, cit., pp. 267-278.

³³ Cfr. *ivi*, p. 268.

³⁴ Cfr. *De cive*, cit., Epistola dedicatoria e I, 7.

³⁵ Cfr. *Leviathan*, cit., Chap. XXXVIII.

³⁶ Cfr. *De cive*, cit., XVII, 13; *Leviathan*, cit., Chap. XV-XVI.

³⁷ Cfr. T. Hobbes, *De corpore* (1655¹, 1668²), in Id., *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica quae latine scripsit omnia in unum corpus nunc primum collecta*, vol. 5, W. Molesworth (ed.), John Bohn, London 1839-1845 (ristampa anastatica Scientia Verlag, Aalen 1966), I, Epistola dedicatoria e I, 8; trad. it. *Il corpo*, a cura di A. Negri, UTET, Torino 1972.

³⁸ Cfr. *Leviathan*, cit., Chap. XLVI.

sario, della scienza politica di Hobbes, bensì sua condizione, se non il presupposto di tutto il suo sistema filosofico³⁹.

Tuttavia, se consideriamo l'intera struttura del *Leviathan*, questa tesi appare difficilmente sostenibile. Infatti, nel testo la critica della politica teologica, costruita sulla critica della Rivelazione, cioè la determinazione delle condizioni di esistenza di un Commonwealth cristiano, segue all'esposizione della dottrina puramente razionale dell'uomo e della società civile, cosicché Hobbes sembra basare la propria critica della Rivelazione su di una dottrina filosofica precedentemente elaborata. Si pone così la questione di sapere se la struttura del *Leviathan* nasconda il reale rapporto di fondazione tra la scienza politica, da un lato, con la filosofia, e, dall'altro, con la critica della Rivelazione.

Hobbes constata il fallimento dei tentativi a lui precedenti di trattare scientificamente la politica. Egli si chiede se la Rivelazione sia in grado di rispondere da sola al problema della scienza politica, cioè il giusto ordine della vita umana in quanto vita in comune. La ragione umana ha i mezzi per rispondere da sola a questa questione? La tradizione della filosofia politica ha fallito per demeriti propri, oppure perché ciò che essa ricercava non è raggiungibile dalla sola ragione? Per Hobbes, la Rivelazione non raggiunge l'*evidenza* e quindi l'*autorità* necessaria per fornire norme obbligatorie la vita degli uomini; d'altra parte, egli pensa che, in virtù della correttezza del metodo, la ragione umana possa assolvere a questo compito⁴⁰. Tuttavia, alla base di questo confronto giace irrisolta la questione della *possibilità* e della *necessità* di una scienza politica, cioè di un ordine puramente "umano" della vita umana. Il declino della fede nell'*autorità* della Rivelazione è, allora, la *conditio sine qua non* per la ripresa hobbesiana della questione dell'ordine delle cose umane.

Lo spazio destinato nel *Leviathan* alle questioni teologiche mostra come la credenza nella Rivelazione sia l'ostacolo principale, connaturato all'uomo, alla conoscenza della verità e alla *costruzione* del vero Commonwealth attraverso la nuova scienza politica⁴¹. Hobbes combatte la politica teologica tradizionale in quanto la ritiene responsabile delle guerre civili di religione, e lo fa poggiandosi proprio sull'autorità della scrittura e deducendo dalla Bibbia la subordinazione della religione a favore del sovrano. Solo dopo essersi servito dell'autorità delle scritture per rifiutare il principio della doppia autorità, spirituale e secolare,

³⁹ Cfr. L. Strauss, *Die Religionskritik des Hobbes*, cit., p. 272.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 273.

⁴¹ Cfr. *ivi*, pp. 274-275.

Hobbes costruisce una critica della religione della Rivelazione che affida alla scienza politica il compito di fornire all'uomo gli strumenti per sopravvivere in un mondo abbandonato da Dio.

4. *La politica teologica e la costruzione della docilità*

Hobbes non si limita a rifiutare la politica teologica tradizionale, ma usa l'esegesi biblica per sostenerne una adeguata alla sua scienza politica. La politica teologica hobbesiana riguarda sia la definizione del dispositivo di sovranità, sia la costruzione degli individui atti ad abitarlo. Nello stato di natura è la ferinità a contraddistinguere le relazioni umane, tanto che solo l'istituzione di un potere artificiale, terzo al di sopra di ogni possibile conflitto, può garantire la pace⁴². La passione che più di ogni altra causa le scelte degli umani è la *paura* della morte violenta; tuttavia, in tale causa è iscritto anche un fine: il desiderio di vivere in pace.

Nel Seicento gli "stati" europei sorti dalla disgregazione dell'Impero e della *Res Publica Christiana* cominciano a consolidarsi. Di fronte alle minacce all'unità del potere politico rappresentate dalle guerre di religione, Hobbes risponde mettendo a disposizione del nascente dispositivo statale una serie di concetti con cui il sovrano avrebbe potuto giustificare la propria autorità facendo a meno degli interpreti della Rivelazione. L'istituzione di un Commonwealth artificiale resa possibile dal sovrano rappresentate è presentata come la soluzione che consegue razionalmente dalla natura umana, pensata come commistione di ferinità passionale, capacità di calcolo, anelito di pace su questa terra e aspirazione alla salvezza nell'aldilà. Affinché tale soluzione abbia effettività, compito precipuo del sovrano è mantenere il suo potere, se necessario usando la forza, non solo nei rapporti con gli altri sovrani, ma anche contro le minacce di guerra civile che l'ambizione umana rende onnipresenti nella vita del Commonwealth.

Carl Schmitt osservava che «lo Stato, secondo Hobbes, è soltanto una guerra civile continuamente impedita da un grande potere»⁴³: per il filosofo di Malmesbury, Behemoth non sarebbe solo l'anti-Leviatano, ma piuttosto il mostro sopito nel suo grembo, una bestia sempre pronta a svegliarsi, forsanche il "segreto" che lo tiene in vita. Schmitt fa della

⁴² *De cive*, cit., Lettera dedicatoria; trad. it. p. 3.

⁴³ C. Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, cit., p. 77.

filosofia di Hobbes il paradigma dell'autentico pensiero politico: se politico è l'ambito in cui opera la distinzione/decisione tra amico e nemico, autenticamente politica è solo quella filosofia che pone a proprio fondamento la consapevolezza della naturale ferinità che rende gli uomini nemici – e che quindi li costringe a cercare amici, cioè alleati per la guerra attraverso il patto con cui una moltitudine di individui autorizza un sovrano a essere il proprio rappresentante, divenendo così il suo popolo.

Tuttavia, Schmitt ritiene che nella teoria hobbesiana il fondamento naturalistico della sovranità, le passioni e i bisogni degli esseri umani, coesista con un'“apertura” alla trascendenza⁴⁴. In questo schema la scienza della natura umana rappresenta la “chiusura” alla base della costruzione politica: il bisogno di vita (la paura della morte) conduce gli individui a pattuire la loro obbedienza incondizionata al sovrano, e a fare della sua volontà l'unica fonte positiva della giustizia. Questo non esclude però che sia *necessario* per il sovrano tenere conto delle verità religiose di cui, in virtù del patto sociale, egli è l'unico interprete. In questo senso la costruzione hobbesiana, nella sua parte superiore, risulterebbe aperta alla trascendenza: è la decisione del sovrano, e non la verità, che fa la legge, ma la decisione del sovrano dev'essere accompagnata da un'adeguata interpretazione della Scrittura.

Schmitt sostiene che la costruzione di Hobbes necessita del cristianesimo⁴⁵, perché l'ordine trascendente a cui si apre la sovranità consiste nella verità della fede cristiana. Pur mantenendo invariata la sua struttura, Schmitt ritiene che la sovranità potrebbe anche aprirsi ad altre verità necessarie alla comunità politica che richiedono un'ultima parola per essere imposte. Il “cristallo di Hobbes”, dunque,

contiene manifestamente una neutralizzazione dei contrasti propri della guerra religiosa tra cristiani. Subito sorge la questione se tale neutralizzazione può essere estesa, al di là della comune credenza in Gesù Cristo, anche alla comune fede in Dio – in tal caso il primo punto potrebbe anche suonare: Allah è grande –, o addirittura anche a *qualcuna delle molte verità bisognose di interpretazione, agli ideali sociali, ai valori e ai principi supremi, dalla cui realizzazione e attuazione prendono origine i conflitti e le guerre*: ad esempio libertà, uguaglianza e fratellanza, oppure, *l'uomo è buono*⁴⁶.

Secondo Schmitt spetta al sovrano decidere in ultima istanza “sui

⁴⁴ Cfr. C. Schmitt, *Il concetto di “politico”*, cit., pp. 150-152, nota 53.

⁴⁵ Cfr. *ivi*, pp. 150-151.

⁴⁶ *Ivi*, p. 151.

valori supremi” che devono ispirare le leggi dello Stato e che contrappongono uno Stato agli altri. Il potere costituente della Rivoluzione francese cercherà per esempio di realizzare, non solo in Francia ma in tutta Europa, i principi di libertà, uguaglianza e fratellanza. In seguito, i partiti liberali cercheranno invece di imporre la verità secondo cui “l’uomo è buono”, e come tale può essere partner commerciale dei suoi simili e intavolare con loro civili conversazioni senza mai dover ricorrere alla guerra. A causa di questa sua verità, secondo Schmitt, il liberalismo si è reso colpevole della spolticizzazione del mondo. Ed è per reagire contro questa spolticizzazione che il giurista tedesco recupera l’antropologia di Hobbes, che chiude preventivamente la questione relativa alla “bontà” degli esseri umani alla base del cristallo, dove gli individui sono rappresentati come passionali e competitivi, ma anche come spaventati e capaci di quella razionalità che li persuade della necessità di obbedire a un sovrano per aver salva la vita⁴⁷.

Aperto sulla verità trascendente per cui Gesù Cristo è il figlio di Dio, l’unica a cui è necessario credere per essere accolti nel regno dei cieli⁴⁸, il potere sovrano è chiamato da Dio stesso a stabilire la forma che il culto di questa verità deve assumere presso i suoi sudditi. Ma su altre verità, per sua scelta, Cristo ha taciuto affidando agli uomini il compito della ricerca. Per ben governare al sovrano è necessaria tanto la conoscenza della natura del mondo quanto quella della natura umana, e sta alle scienze naturali e alle scienze umane, insomma alla “filosofia”, indagare la natura con il ragionamento. Ma quando sorgono controversie filosofiche tali da tramutarsi in controversie politiche capaci di minare la pace dello Stato, allora spetta al sovrano, e solo al sovrano, risolverle. Spetta al sovrano, ad esempio, decidere chi sia pienamente umano e chi no. Decisione che investe integralmente la vita del Commonwealth: chi non è umano non può contrarre patti o contratti con gli esseri umani. Dal patto, dunque, restano esclusi tanto Dio – il cui patto stipulato con il popolo ebraico è stato già rinnovato una volta per tutte ed esteso anche ai gentili attraverso la venuta di Cristo – quanto le bestie brute definite animali incapaci di linguaggio/ragione⁴⁹. Chi definisce che cos’è una vita umana? Per Hobbes non ci sono dubbi che

⁴⁷ Cfr. L. Bernini, *La macelleria del Leviatano. Come nutrirsi delle carni di un mito*, in L. Bernini-M. Farnesi Camellone-N. Marcucci, *La sovranità scomposta. Sull’attualità del Leviatano*, Mimesis, Milano 2011, pp. 11-53. Cfr. *De cive*, cit., XVII, 12.

⁴⁸ Cfr. *ivi*, XVIII; *Leviathan*, cit., Chap. XLIII.

⁴⁹ Cfr. J. Derrida, *La bestia e il sovrano*, vol. 1, trad. it. a cura di G. Dalmaso, Jaka Book, Milano 2009, pp. 83 ss. Cfr. T. Hobbes, *De cive*, cit., cap. II, 12.

su ciò debba decidere il sovrano. Chi è escluso dal consesso umano per decisione sovrana sarà assimilato alla bestia, e quindi spogliato di ogni garanzia giuridica.

Il potere del sovrano non si limita a decidere sull'umano in senso affermativo o negativo, esercitando il suo diritto di mettere a morte. Il dispositivo di sovranità ha anche il compito *di mettere in forma la vita* seguendo quei criteri di normalità che vengono di volta in volta forniti dalle scienze (mediche, psicologiche o economiche), e su cui il sovrano ha sempre l'ultima parola. Se, in un orizzonte secolarizzato, la salvezza della comunità politica si risolve nella riproduzione e implementazione della vita all'interno dello spazio artificiale del dispositivo di sovranità, è allora compito del sovrano rendere realizzabili i fini del popolo che rappresenta, ma prima ancora è suo dovere interpretare tali fini, decidere su di essi e plasmare gli individui e la popolazione in modo che possano realizzarli⁵⁰.

Il compiersi di questa funzione sovrana passa in primo luogo attraverso la disposizione dei saperi che insistono sulla vita all'interno del Commonwealth. Il dispositivo di sovranità deve controllare tali saperi per poter produrre individui adeguati a vivere nell'ordine artificiale. Si tratta della costruzione di soggetti la cui "normalità" si misura sulla base del passaggio dalla ferinità naturale alla *docilità* richiesta per il mantenimento di un tempo di pace. Non si tratta semplicemente della disposizione a un'ubbidienza incondizionata alla decisione sovrana, ma soprattutto dell'assunzione da parte degli individui della *forma di vita* proposta nell'orizzonte del Leviatano come unica possibile e desiderabile. Proprio per questo, la costruzione di *docili soggetti* non necessita solo di saperi capaci di modellare la vita esteriore dei singoli, ma anche di un sapere in grado di insistere sul plesso passionale attivo all'interno dell'esperienza religiosa. La politica teologica di Hobbes concorre dunque alla costituzione di un sapere del comportamento umano funzionale al disciplinamento della passione della speranza in un'altra forma di vita possibile, una vita orientata da istanze di giustizia e verità eccedenti l'ordine artificiale istituito dal dispositivo di sovranità.

⁵⁰ Cfr. M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, trad. it. a cura di P. Napoli, Feltrinelli, Milano 2005, p. 65.

Bibliografia

Fonti primarie

- Foucault, M. (2005) *Sicurezza, territorio, popolazione*, trad. it. a cura di P. Napoli, Feltrinelli, Milano.
- Hobbes, T. (1651) *Leviathan, or the Matter, Forme, & Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, edited by R. Tuck, Cambridge University Press, Cambridge 2007¹⁰; trad. it. *Leviatano o la materia, la forma, e il potere di uno stato ecclesiastico e civile*, a cura di A. Pacchi, con la collaborazione di A. Lupoli, Laterza, Roma-Bari 1997⁴.
- Id. (1642-1647) *De cive. The Latin Version*, Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes, vol. 2, edited by H. Warrender, Clarendon Press, Oxford 1984; trad. it. *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di Tito Magri, Editori Riuniti, Roma 2002.
- Id. (1655¹, 1668²) *De corpore*, in *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica quae latine scripsit omnia in unum corpus nunc primum collecta*, voll. 5, W. Molesworth (ed.), John Bohn, London 1839-1845 (ristampa anastatica Scientia Verlag, Aalen 1966); trad. it. *Il corpo*, a cura di A. Negri, UTET, Torino 1972.
- Schmitt, C. (1934²) *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, München-Leipzig; trad. it. a cura di P. Schiera, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in Id. *Le categorie del "politico"*, il Mulino, Bologna 1998, pp. 27-86.
- Id. (1938) *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg; trad. it. a cura di C. Galli, *Il Leviatano nella teoria dello Stato di Thomas Hobbes*, in Id. *Sul Leviatano*, il Mulino, Bologna 2011, pp. 35-128.
- Id. (1927, 1928², 1932³, 1933⁴, 1963⁵) *Der Begriff des Politischen* Duncker & Humblot, Berlin 1963; trad. it. a cura di P. Schiera, *Il concetto di politico*, in Id. *Le categorie del "politico"*, il Mulino, Bologna 1998, pp. 89-210.
- Strauss L. (1930) *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*, Akademie Verlag, Berlin, ora in Id. *Gesammelte Schriften. Band 1: Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, hrsg. von H. Meier-W. Meier, J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar 1996, pp. 55-362; trad. it. *La critica della religione in Spinoza. I presupposti della sua esegesi biblica (sondaggi sul «Trattato teologico-politico»)*, a cura di R. Caporali, Laterza, Roma-Bari 2003.
- Id. (1933-1934) *Die Religionskritik des Hobbes. Ein Beitrag zum Verständnis der Aufklärung*, in *Gesammelte Schriften. Band 3: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften - Briefe*, a cura di H. Meier-W. Meier, J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar 2001, pp. 263-373; trad. it. in Id. *Scritti su religione e filosofia*, a cura di M. Menon, ETS, Pisa 2017.

- Id. (1936) *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis*, Clarendon Press, Oxford; trad. it. in *Che cos'è la filosofia politica?*, a cura di P.F. Taboni, Argalia, Urbino 1977, pp. 117-350.

Letteratura secondaria

- Altini, C. (2012) *Potenza come potere. La fondazione della cultura moderna nella filosofia di Hobbes*, ETS, Pisa.
- Bernini, L. (2011) *La macelleria del Leviatano. Come nutrirsi delle carni di un mito*, in L. Bernini, M. Farnesi Camellone, N. Marcucci, *La sovranità scomposta. Sull'attualità del Leviatano*, Mimesis, Milano, pp. 11-53.
- Braun, D. (1963) *Der sterbliche Gott oder, Leviathan gegen Behemoth*, Teil I: *Erwägungen zu Ort, Bedeutung und Funktion der Lehre von der Königsherrschaft Christi in Thomas Hobbes' Leviathan*, EVZ-Verlag, Zurich 1963.
- Bobbio, N. (1989) *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino.
- Derrida, J. (2009) *La bestia e il sovrano*, vol. 1, trad. it. a cura di G. Dalmasso, Jaka Book, Milano.
- Duso, G. (2003) *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, FrancoAngeli, Milano.
- Id. (2012) *Ripensare la rappresentanza alla luce della teologia politica*, in «Quaderni fiorentini», XLI, pp. 9-48.
- Farnesi Camellone, M. (2010) *L'orologio del Leviatano. Il tempo vuoto dell'obbedienza*, in L. Bernini, M. Farnesi Camellone, N. Marcucci, *La sovranità scomposta. Sull'attualità del Leviatano*, Mimesis, Milano 2010, pp. 89-120.
- Id. (2013) *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, Quodlibet, Macerata.
- Id. (2013) *Hobbes, Descartes, and the Deus deceptor*, in «Hobbes Studies», XXVI, n. 1, pp. 85-102.
- Id. (2018) *Thomas Hobbes e la cristianità del Leviatano. Sulla duplice funzione della sovranità*, in «Etica & Politica/Ethics & Politics», XX, n. 2, pp. 245-264.
- Id. (2018) *La subversión profética: la locura de los entusiastas religiosos*, in C. Abdo Ferez, D.A. Fernández Peychaux, G. Rodríguez (dir.), *Hobbes, el be-reje. Teología, política y materialismo*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, pp. 199-222.
- Fiaschi, G. (2013) *The Power of Words. Political and Theological Science in Thomas Hobbes*, in «Hobbes Studies», XXVI, n. 1, pp. 34-64.
- Foisneau, L. (2000) *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, PUF, Paris.
- Foisneau, L., Wright, G. (2004, a cura di), *Nuove prospettive critiche sul Leviatano di Hobbes. Nel 350° anniversario di pubblicazione*, FrancoAngeli, Milano.
- Freund, J. (1969) *Le Dieu mortel*, in R. Koselleck (hrsg.), *Hobbes-Forschungen*, Duncker & Humblot, Berlin, pp. 31-52.

- Galli, C. (1988) *Modernità. Categorie e profili critici*, il Mulino, Bologna.
- Hood, F.C. (1964) *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of Leviathan*, Clarendon Press, Oxford.
- Kodalle, K.-M. (1972) *Thomas Hobbes. Logik der Herrschaft und Vernunft des Friedens*, Beck, München.
- Martinich, A.P. (1992) *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on religion and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Mintz, S.I. (1962) *The Hunting of Leviathan. Seventeenth Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Oakeshott, M. (1975) *Hobbes on Civil Association*, Blackwell, Oxford.
- Pacchi, A. (1998) *Scritti hobbesiani (1978-1990)*, a cura di A. Lupoli, Franco-Angeli, Milano.
- Parkin, J. (2007) *Taming the Leviathan: The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England 1640-1700*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Polin, R. (1953) *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, PUF, Paris.
- Id. (1981) *Hobbes, Dieu et les hommes*, PUF, Paris.
- Scattola, M. (2007) *Teologia politica*, Il Mulino, Bologna.
- Taylor, A.E. (1938) *The Ethical Doctrine of Hobbes*, in «Philosophy», XIII, pp. 406-424 (ora in *Hobbes Studies*, ed. by K.C. Brown, Blackwell, Oxford 1965, pp. 35-55).
- Tönnies, F. (1971) *Thomas Hobbes. Leben und Lehre [1925³]*, Faksimile Neudruck/eingeleitet und herausgegeben von Karl-Heinz Ilting, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Van Apeldoorn, L., Douglass, R. (2018, eds.) *Hobbes on Politics and Religion*, Oxford University Press, Oxford.
- Warrender, H. (1957) *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, Clarendon Press, Oxford; trad. it. a cura di A. Minerbi Belgrado, *Il pensiero politico di Hobbes*, Laterza, Roma-Bari 1974.
- Id. (1960) *The Place of God in Hobbes's Philosophy. A Reply to Mr. Plamenatz*, in «Political Studies», VIII, pp. 48-57.
- Willms, B. (1987) *Thomas Hobbes. Das Reich des Leviathans*, Piper, München.

SPINOZA, JEFFERSON AND “THE SEPARATION OF CHURCH AND STATE”

Steven Nadler

1. *Introduction*

Spinoza has long been heralded as a forerunner of all things modern, and in many respects rightly so. In the domain of ethics, religion and politics, we can see how he carries the standard for many values that we recognize as modern, even progressive. He is, after all, the seventeenth century’s most forceful and eloquent proponent of the democratic, tolerant and secular state.

Democracy, Spinoza argues in both the *Theological-Political Treatise* (published to great alarm in 1670) and the *Political Treatise* (left uncompleted at his death), is the “most natural” form of government arising out of the social contract and the best and most stable kind of commonwealth. A democratic governing assembly is most likely to issue laws based on sound reason and to serve the ends for which government is instituted: freedom, security and culture. This is because in a democracy the people obey only laws that issue from the general will of the body politic. It is also the form of government least subject to various abuses of power. In a democracy, the rationality of the sovereign assembly’s commands is practically secured, as it is unlikely that a majority of a large number of people will agree to an irrational design. Contrary voices answering to irrational individual preferences and passions will cancel each other out and the resulting decrees will reflect what is in the rational interest of all. Monarchy, on the other hand, is the least stable form of government and the one most likely to degenerate into tyranny.

As for toleration, the subtitle of the *Theological-Political Treatise* makes it perfectly clear where Spinoza stands on this issue: «Wherein it is shown that the Republic can grant freedom of philosophizing without harming its peace or piety and cannot deny it without destroying its peace and piety». He is especially concerned to show that the peace, stability and security of the state can only be undermined when civic affairs are allowed to be directed by ecclesiastics, and when intellectual matters are

ploded according to their conformity to sectarian religious dogma. In this sense, one can rightly speak of Spinoza's commitment to the separation of church and state. This is the moral of the history of the ancient Israelite kingdoms, in which things began to fall apart when priests «took for themselves the right to rule»¹, and it is a lesson that the Dutch Republic should now, in the late 1660s, take to heart, as conservative leaders of the Dutch Reformed Church seek to control what happens not just within their houses of worship but in the public domain as well.

However, things are a little more complicated than they may seem at first glance. Spinoza, in a striking way, does *not* in fact argue for the separation of church and state. However, it is not that he thinks that the state and its laws should conform to religious strictures. Rather, he believes that it is the state or civil sovereign that should exercise control over what happens in the religious sphere, especially when church affairs are a matter of public activity. The contours of Spinoza's views on church and state become especially clear when they are compared with the views of Thomas Jefferson, writing a century later.

2. *Jefferson and the Separation of Church and State*

The United States Constitution was drafted in 1787 and ratified by the required majority of nine of the thirteen states in 1788 (the remaining four states also voted for it by 1790). It was immediately found wanting, however, especially with regard to the protection of individual rights. Thus, in 1791 the Constitution was supplemented by ten amendments collectively known as the Bill of Rights. The very first of these amendments includes two clauses regarding the relationship between the federal government and religion: «Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof». The first clause, known as the “establishment clause”, forbids the government from favoring not just any particular religion, but religion in general. The second clause, known as the “free exercise clause”, forbids the government from interfering with the practice and obser-

¹ B. Spinoza, *Theological-Political Treatise* (henceforth abbreviated as *TTP*), chapter XVIII, in *Spinoza Opera*, 5 vols., edited by C. Gebhardt, Carl Winters Verlag, Heidelberg 1925 (henceforth abbreviated as “G”), vol. III, p. 222. The English translations are from E. Curley (ed.), *The Collected Writings of Spinoza*, 2 vols., Princeton University Press, Princeton 1985 and 2016 (henceforth abbreviated as “C”); this passage comes from C II, p. 324.

vance of religious faiths (giving rise, of course, to disputes generated by religious practices that violate other federal laws, such as rituals using hallucinogenic narcotics).

Together, these two clauses amount, in theory, to a robust separation of "church" (construed broadly to include any sectarian faith) and state – that is, a separation of the religious and civic domains. Something like the phrase "separation of church and state" itself seems to have been first used by a public official when Roger Williams², the founder of the colony of Rhode Island, referred in the mid-seventeenth century to a «wall or hedge of separation» between «the wilderness of the world» and «the garden of the church». Its most famous use, however, appears in Thomas Jefferson's 1802 letter to the Danbury Baptist Association. According to Jefferson, the point of the establishment clause of the First Amendment was to build "a wall of separation between the church and the state". Jefferson and his colleague James Madison were especially concerned with preventing government establishment of one particular religion – much as the Anglican faith was the established church in Great Britain – or even any religion at all. Here is the relevant part of Jefferson's text:

Believing with you that religion is a matter which lies solely between Man & his God, that he owes account to none other for his faith or his worship, that the legitimate powers of government reach actions only, & not opinions, I contemplate with sovereign reverence that act of the whole American people which declared that their legislature should "make no law respecting an establishment of religion or prohibiting the free exercise thereof", thus building a wall of separation between Church and State³.

As concerned as Jefferson was with religious freedom from government interference, he was equally worried about ecclesiastics interfering in government affairs. He feared a situation in which "kings, nobles and priests" form a kind of aristocracy or, worse, theocracy, whereby they set themselves up as "good conservators of the public happiness" when in fact they are generally ignorant of, and even opposed to, it.

² In a pamphlet titled *The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience* (1644), although Williams was intent on protecting religious faith from "corruption" by government interference. Cfr. R. Williams, *The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience*, ed. R. Groves, Mercer University Press, Macon (Georgia) 2001.

³ *Thomas Jefferson to George Wythe (13 August 1786)*, in J.P. Boyd (ed.), *The Papers of Thomas Jefferson*, 45 vols., Princeton University Press, Princeton 1954, vol. 10, pp. 243-245.

3. Spinoza on Church and State

Jefferson owned several volumes by Spinoza. In his library there was a copy of the first edition (1670) of the *Tractatus Theologico-Politicus*; a copy of that treatise in English translation (1689) titled *A Treatise Partly Theological and Partly Political*, and a first edition (1677) of the *Opera Posthuma*, which contained the *Ethics* and the correspondence, among other things. We do not know whether and how much of these works Jefferson actually read; there are no marginalia in any of the volumes. Still, much of what Jefferson has to say about the relationship between church and state echoes Spinoza's solution to the theological-political problem⁴. At the same time, there are significant and illuminating differences.

Spinoza, contrary to the charges made by his contemporary critics, was not an irreligious person. At least, not when religion is properly understood. On one occasion, when he was accused of having "renounced all religion", Spinoza replied:

Has someone who maintains that God must be recognized as the highest good, and that he should be freely loved as such, cast off all religion? Is someone who holds that our greatest happiness and freedom consist only in this [love of God] irreligious? Or that the reward of virtue is virtue itself, whereas the punishment of folly and weakness is folly itself? And finally that each person ought to love his neighbor and obey the commands of the supreme power?⁵

There is a crucial distinction, Spinoza argued in the *Theological-Political Treatise*, between organized sectarian religions and what he calls "true religion". There are sectarian cults united by dogma, bound by specific rites and ceremonies, and governed by authoritative hierarchies. And then there is true piety, which consists only in the love of God and of one's fellow human beings and the moral or ethical behav-

⁴ See J. Bernstein, *Nature's God as Deus sive Natura: Spinoza, Jefferson and the Historical Transmission of the Theological-Political Question*, in D. Gish and D. Klinghard (eds.), *Reason and Religion in the American Founding*, Lexington Books, Lanham 2013, pp. 65-81. Bernstein argues that Jefferson's "wall of separation between church and state", whereby (as Bernstein puts it) «state is protected against church with respect to the imposition of policies/actions, church is protected against state with respect to the encroachment on personal/communal beliefs» is «an exact replication of Spinoza's distinction (in the *TTP*) between 'inner' and 'outer' religion» (*ivi*, p. 74).

⁵ Spinoza, *Letter to Jacob Ostens for Lambert van Velthuisen* (February 1671), in G IV, pp. 220-221/C II, p. 386.

ior to which such love gives rise⁶.

Judaism, Christianity and Islam are, naturally, Spinoza's paradigmatic sectarian religions. As Abrahamic traditions, they obviously share common patriarchal origins. But what distinguishes them from one another and provides their exclusivity is the fact that they recognize different individuals as the supreme prophet (Moses, Jesus and Mohammed) and different texts as canonical, and they demand different beliefs and rituals of their adherents. Spinoza is certain, however, that none of these matters when it comes to true religion.

For example, the ceremonial laws of Moses, Spinoza concludes, «contribute nothing to blessedness» but have to do only with the political, social and economic well-being of the ancient Israelite commonwealth.

Scripture itself establishes that ceremonies contribute nothing to blessedness, but only concern the temporal prosperity of the state. For it promises nothing in return for ceremonies except the advantages and pleasures of the body, and promises blessedness only in return for following the universal divine law⁷.

Similar considerations apply to the ceremonies of Christianity, such as baptism, prayers, the sacraments and the celebration of holy days.

If Christ or the Apostles ever instituted these (which so far I do not find to be sufficiently established), they were instituted only as external signs of the universal Church, not as things which contributed to blessedness or have any holiness in them. So though these ceremonies were not instituted with respect to a state, still they were instituted only with respect to the whole society. So someone who lives alone is not bound by them at all⁸.

Spinoza's point is that the dogmas and rituals of Judaism and Christianity (and Islam, for that matter) are neither necessary nor sufficient for the achievement of the highest human good and salvation, the real goals of religion. The rituals are not *sufficient* because one may know and follow every single one of the Torah's commandments and still have nothing of true religion, true moral behavior. And one can be a rigorously observant and ceremonially devout Christian and still

⁶ For a recent study of Spinoza's conception of religion, see C. Carlisle, *Spinoza's Religion*, Princeton University Press, Princeton 2021.

⁷ *TTP* V, G III, p. 70/C II, p. 139.

⁸ *TTP* V, G III, p. 76/C II, pp. 146-147.

not enjoy true piety. The rituals are not *necessary* because one can be a paragon of true religious devotion and know or care nothing at all for Jewish law or Christian rites.

Someone who is not familiar with [the writings of Scripture], and nevertheless knows by the natural light that God exists, and the other things we have just mentioned [God's wisdom and righteousness], and moreover has a true manner of living, that person is completely blessed. Indeed, he is more blessed than the common people⁹.

The core of true religion, for Spinoza, is obedience not to man-made ceremonial laws but to divine law. While human law is meant to prescribe what one should do to «safeguard life and the commonwealth», protect oneself and one's property from others and insure the well-being of the state, divine law prescribes what one should do to obtain the "supreme good", that is, what is most to one's advantage not as a physical, social or political being but as a rational and moral being. And what that divine law commands is, at least on the face of it, quite simple: to know and love God and to love one's neighbor as oneself and treat other human beings with justice and charity. «Piety and the practice of religion», he claims, consists «only in works, i.e., only in the practice of loving-kindness and justice»¹⁰.

As we shall see, another important distinction for Spinoza concerns a tripartite distinction between (a) inner faith, (b) private worship (including private communal worship) and (c) public activities in the service of one's religious institution, including such things as large worship gatherings, the celebration of holidays and life-cycle events (such as births, weddings or funerals), religious speeches and publications, etc. The first (a) may not (and, in fact, probably cannot) be regulated by the political sovereign; the second (b) may, however, since it is a matter of action and not just belief; and the third (c) certainly does fall in the sovereign's realm of responsibility and *must* be regulated by it, although it is up to the sovereign to decide how strictly to do so.

Two hundred years before the framing of the United States Constitution, freedom of religion was enshrined among the founding tenets of the United Provinces of the Netherlands. Article Thirteen of the Union of Utrecht states that «every individual should remain free in his religion, and no man should be molested or questioned on the subject of

⁹ *TTP* V, G III, p. 78/C II, p. 149.

¹⁰ *TTP* XVIII, G III, p. 226/C II, p. 328.

divine worship». The leaders of the Dutch Republic in the seventeenth century may not always have been faithful to this principle, and they certainly did not believe in the separation of church and state in the Netherlands, where the Reformed Church was, if not the *established* church, at least a formally privileged one. Still, there was for the period an unusually high freedom of religion in Holland and the other provinces (if not freedom *from* religion, since perceived atheists were, as Spinoza learned, sometimes persecuted with vehemence). It was precisely the threats to this and other freedoms in the Republic that had Spinoza sufficiently worried in the late 1660s that he felt he had to write something about it.

As the author of a "theological-political" work, and having prepared the ground in the chapters where he discusses the Bible, miracles, prophecy, faith, Scripture, and political theory, Spinoza finally turns in the *Theological-Political Treatise* to what he views as the proper relationship between the state and religion. Now it is often asserted that he was a strong early proponent of the separation of church and state, and that he, along with John Locke, laid the foundation for later programs of complete religious toleration. One commentator even writes that «the spirit of Spinoza lives on in the opening words of the First Amendment of the U.S. Constitution, the phrase referred to as the establishment clause»¹¹. In fact, this is not right at all.

The separation of church and state can mean a number of things. Spinoza did believe that when it comes to religious *belief* people should be left alone to believe (or not believe) whatever they want. As he notes, because the nature of religion

consists not so much in external actions as in simplicity and honesty of heart, it is not the domain of any public legislation or public authority. For simplicity and honesty of heart are not instilled in men by the command of laws or by public authority [...] absolutely no one can be compelled by force or by laws to become blessed. [...] Therefore, since each person has the supreme right to think freely, even about religion [...] each person will also have the supreme right and the supreme authority to judge freely concerning religion, and hence to explain it and interpret it for himself¹².

It is impossible to control people's beliefs anyway; there is no way to monitor what goes on in their heads, and any attempt by the gov-

¹¹ R. Goldstein, *Betraying Spinoza*, Schocken Books, New York 2006, p. 11.

¹² *TTP* VII, G III, pp. 116-117/C II, p. 191.

ernment to reach into their minds and regulate their beliefs is doomed to backfire and generate resentment, hypocrisy – people thinking one thing and saying another – and perhaps even rebellion. True piety, “the inward worship of God”, is an entirely personal matter. It may be encouraged, but should, as a matter not only of necessity but of right, be left to the individual alone.

Spinoza argues as well that the free *expression* of one’s religious beliefs, verbally or in writing, should also be tolerated by the state, but only up to a degree. In general, no one should be prosecuted for heresy or irreligion or, indeed, propounding any philosophical or theological views. The attempt to suppress what people say, like the attempt to regulate what they believe, can only harm the state it is allegedly intended to protect. It, too, will lead to resentment, secrecy, and ultimately revolt. However, Spinoza is not an absolutist when it comes to freedom of speech and expression. The state should not allow anyone to say anything they want anywhere, at any time, and under any circumstances. He does allow the sovereign the right to punish those whose speech is likely to give rise to seditious activity. People may not «make him [the sovereign or his representatives] hateful to the common people» or freely propound beliefs that «as soon as they are assumed, destroy the agreement by which each person surrendered his right to act according to his own decision»¹³. This applies not only to explicitly political speech but also to the public expression in certain circumstances of ideas that the civil sovereign deems to be irreligious and thus inimical to the practice of justice and charity.

Which brings me to my main point. For if the separation of church and state means what it is usually taken to mean in the free exercise and establishment clauses of the Constitution – that it is not up to the government to decide what counts as religion, and that the government may not regulate or formally endorse or suppress the expression of religious opinions or any particular set of religious practices or activities or outward forms of worship – then here Spinoza parts company with Jefferson and his fellow founders of the American republic.

In the properly ordered state, Spinoza argues, the sovereign power (*summa potestas*) is charged with all matters of public well-being. Any actions or practices that enter into the public sphere and therefore that may possibly affect the welfare of the people and the commonwealth are the responsibility of the government. The state’s laws and decrees must be

¹³ *TTP* XX, G III, pp. 241-242/C II, pp. 347-348.

directed toward the peace, security and stability of the polity, and its legislators must take care to regulate institutions whose activities have some bearing on these (by contrast, anything that is not related to the public good, such as private belief, is not within the sovereign's purview).

It follows, then, that the sovereign's authority extends not only to the promulgation of civil laws but to laying down religious laws as well, at least insofar as these are related to piety in the form of public activities. The inner worship of God and the feelings of love toward one's neighbors are to be left to the individual, though such beliefs and values certainly can, and should, be encouraged by the civil authority, since these states of mind and character are not without effect on public behavior. But the outer form in which the worship of God and neighborly love are to be expressed and practiced – the rites and ceremonies observed and, especially, the expression of the love of and obedience to God and the love of one's neighbor through justice and charity in action – falls within the public domain and, thus, within the sovereign's sphere of authority. This means that the sovereign is responsible for what Spinoza calls the "interpretation of religion". As Spinoza puts it in chapter 19 of the *Theological-Political Treatise*, «religious worship and the exercise of piety must be accommodated to the peace and utility of the republic, and hence must be determined only by the supreme powers [*summ̄is potestatibus*], who must also be its interpreters»¹⁴. A few passages later, he notes that:

Since it is the duty of the supreme power alone to determine what is necessary for the well-being of the whole people and the security of the state, and to command what it has judged to be necessary, it follows that it is the duty of the supreme power alone to determine in what way each person must devote himself to his neighbor in accordance with piety, i.e., in what way each person is bound to obey God¹⁵.

He reminds the reader that this governmental oversight applies only to the «external practice of religion, not piety itself and the internal worship of God». On such internal matters, «each person is his own master»¹⁶. Individual citizens are, of course, free to read and interpret the Bible for themselves and to take to heart, however they can (and with whatever metaphysical, theological and historical beliefs may help

¹⁴ *TTP* XIX, G III, pp. 228-229/C II, p. 333.

¹⁵ *TTP* XIX, G III, p. 232/C II, p. 337.

¹⁶ *TTP* XIX, G III, p. 229/C II, p. 333.

them), its exhortations to justice and charity. But whether in a democratic or an aristocratic form of government, the governing assembly is to decide how God's law – to love one's neighbor and exercise justice and charity – is to be translated into practice, since it has sole authority to decide what activities are consistent with the public welfare.

No one can exercise piety toward his neighbor in accordance with God's command unless his piety and religion conform to the public good. But no private citizen can know what is good for the state except from the decrees of the supreme power, to whom alone it belongs to transact public business. Therefore, no one can practice piety aright nor obey God unless he obeys the decrees of the supreme power in all things¹⁷.

For the same reason, the civil sovereign is also the source of the normative force of God's decrees in the state. Since God is, in philosophical truth, not an anthropomorphic ruler or lawgiver – Spinoza's God (*Deus sive Natura*) is not the providential deity of the Abrahamic religions – there are no laws, divine or otherwise, in a state of nature; before the formal institution of a polity, there is neither justice nor injustice, no piety and no sin. And there are no valid laws in the commonwealth that are not enacted by the sovereign, including all laws regarding the exercise of justice and charity – that is, the practice of true religion. Spinoza says that:

justice and loving-kindness can acquire the force of law and of a command only from the right of the state. Then since the right of the state belongs only to the supreme powers, it will be easy for me to conclude that religion acquires the force of law only by the decree of those who have the right to rule, and that God has no special kingdom over men except through those who have sovereignty¹⁸.

Notice that Spinoza says that the organization and control of religion is the duty of the sovereign *alone*. Among those private citizens who are not qualified to make judgments about the public good and thus dictate outward forms of worship (including, presumably, ceremonial rites) are sectarian clergy. Spinoza has fully removed the supervision of religion from sectarian leaders and put it firmly in the hands of the civil authority. The sovereign is free to appoint ecclesiastics to act as its "ministers" in religious affairs, but these representatives serve at the

¹⁷ *TTP* XIX, G III, pp. 232-233/C II, pp. 337-338.

¹⁸ *TTP* XIX, G III, p. 229/C II, p. 333.

pleasure of, and fully answer to, the secular authority.

Civil control of religious affairs – called "Erastianism", after the sixteenth-century Swiss theologian Thomas Erastus – while no doubt offensive to early modern ecclesiastics, was in fact a prominent theme in seventeenth-century Dutch republican thought, and Spinoza was not alone in his views on this matter. Hugo Grotius, in his work *De imperio summarium potestatum circa sacra* (*On the command of the highest powers over sacred affairs*), composed in 1617, had proposed political regulation of preaching and worship¹⁹; and Pieter de la Court, foreshadowing Spinoza, insisted in his *Politike Discoursen* (*Political Discourses*) of 1662 that the state, insofar as it is responsible for peace, security and prosperity, should have power over all religious activities (while, at the same time, tolerating a diversity of religious *beliefs*). The English philosopher Thomas Hobbes, too, argued in his *Leviathan*, not surprisingly, that the sovereign is to have absolute command over religion within its dominion: not just the organization and content of public preaching, but even in determining what is Scripture and what is the word of God.

There is [...] no other government in this life, neither of state nor religion, but temporal; nor teaching of any doctrine, lawful to any subject, which the governor, both of the state and of the religion, forbiddeth to be taught. And that governor must be one, or else there must needs follow faction and civil war in the commonwealth²⁰.

There may be many pastors in a state, Hobbes says, but they must all be subordinate to a single chief pastor. And «who that chief pastor is, according to the law of nature, hath been already shown, namely, that it is the civil sovereign»²¹. The alternative to «this consolidation of the right politic and ecclesiastic» is, Hobbes believes, «civil troubles, divisions, and calamities of the nation».

For Spinoza, then, any public forms of religious devotion are to be regulated and supervised by the civil government²². And there may

¹⁹ See N. Malcolm, *Aspects of Hobbes*, Oxford University Press, Oxford 2002, p. 41.

²⁰ T. Hobbes, *Leviathan* III, chap. XXXIX, ed. E. Curley, Hackett Publishing, Indianapolis 1994, p. 316.

²¹ *Ibidem*.

²² It might be argued that what Spinoza is insisting upon is something weaker than this: not a single form of public worship, but only the idea that all forms of public worship – and there may be many – must nonetheless be consistent with the civil laws and public welfare, as these are determined by the sovereign. Thus, he says that «no one can obey God rightly if he does not accommodate to the public advantage his practice of piety

indeed be many different organized forms of public devotion and activity in the state and subjected to official scrutiny – all the different ways in which sectarian religions prescribe how their devotees are to gather for worship, celebrate religious occasions, perform baptisms, marriages, funerals, etc. While Spinoza does advocate for a “national religion”, his intention is most definitely *not* to institute a single state religion with compulsory church attendance and religious observance and a unique set of ceremonies, along with political and social perquisites for its members (much as public office-holding in the Dutch Republic was restricted to members of the Reformed Church). And he especially does not want the sovereign to dictate mandatory religious *dogma* (although it is the sovereign’s responsibility to encourage among the masses an acceptance of those basic tenets of faith that are “necessary for obedience to God’s law”). No one is to be forced to believe or to worship anything, to join any gathering or to engage in any ceremonial practices. Such enforced (and therefore false) piety and mandated conformity would not be consistent with the primary aim of the state (or of Spinoza’s project): increasing the rationality and freedom of its citizens and insuring civic peace. Spinoza is not interested in seeing totalitarian control over people’s lives. Rather, his position is based on the fear that, without such singular, centralized and secular control over religious matters, there is a real danger to the well-being of the commonwealth²³. As he says in the *Political Treatise*, while each citizen may be a “master” of his own thoughts, “he has no right to decide what is fair or unfair, pious or impious.” This belongs exclusively to the commonwealth²⁴.

In Spinoza’s view, the greatest threat to civil peace – both in theory and in practice, as ancient (Biblical) and contemporary (Dutch) events have shown – are the divisions introduced into society by sectarian

to which everyone is bound» (*TTP XIX*, G III, p. 232/C II, p. 337). Rather than being the establisher of religion, government would thereby be only its watchdog. But it seems to me that Spinoza does intend the stronger claim, that there is to be only one form of public worship, when he says, just before that passage, that «it is the duty of the sovereign alone to decide what form piety towards one’s neighbor should take».

²³ In the *Political Treatise* (henceforth abbreviated to *TP*), Spinoza does allow that there can be independent religious sects in the state. However, there will be restrictions: «Large assemblies ought to be prohibited. Thus, those who are attached to another religion [besides the state religion] must certainly be allowed to build as many houses of worship as they wish, but these should be small, of some definite size, and at some distance from one another. The houses of worship of the “national religion”, by contrast, “should be large and magnificent”» (Spinoza, *Political Treatise*, chapter VIII, G III, p. 345/C II, p. 587).

²⁴ *TP III*, G III, p. 286/C II, pp. 518-519.

religions. The multiplication of sects distinct from the official public religion – what, in the *Political Treatise*, Spinoza calls the “national religion” and a “simple and most universal religion” – are a potential danger to the security and stability of even a prosperous society. Sectarian religions can set citizens against each other – Christians against Jews, Protestants against Catholics, Protestants against other Protestants (as the Dutch Republic itself was being torn apart by vicious divisions within the Dutch Reformed Church throughout most of the seventeenth century). More importantly, sectarian religions can set citizens against the state itself. As soon as there are alternative sources of authority besides the civil sovereign, the loyalty of citizens is divided. It becomes a legitimate question as to whether the citizens are devoted to the polity at-large and the general welfare or to their narrow sectarian causes. And a commonwealth within which there is such a schism of loyalties, with piety opposed to patriotism, cannot last long. It will eventually disintegrate under the pressure of civil discord. As Hobbes succinctly puts it, «no man can serve two masters»²⁵.

The problem becomes particularly acute when the “religious functionaries” themselves seek influence over not just the hearts and minds of their congregants, but the social and moral life of the polity. It is, in fact, inevitable that ecclesiastics, once allowed their independent sectarian domains, will encroach upon the civil power and strive for supremacy over it. The result of such a usurpation of political authority is a division of sovereignty in the commonwealth and, in the end, its downfall.

This is precisely the lesson that Spinoza finds in ancient Israelite history. As long as political and religious authority were combined in one man (such as Moses) or one body acting on behalf of God (the true sovereign), the Hebrew commonwealth thrived as a theocracy. There was no confusion over to whom obedience was owed. A priestly caste existed, but its members were completely subordinate to the sovereign; they were consultants on religious matters, not leaders. After the monarchy was instituted under Saul, however, things deteriorated as power in the kingdom devolved into political and religious spheres. The kings were forced to recognize “a dominion within their dominion” as the

²⁵ «For no man can serve two masters; nor is he less, but rather more a master, whom we believe we are to obey for fear of damnation, than he whom we obey for fear of temporal death» (T. Hobbes, *De cive* VI 11, transl. B. Gert (ed.), *Man and Citizen (De Homine and De Cive)*, Hackett Publishing, Indianapolis 1991, pp. 89-386, p. 179).

priests exercised greater influence within and, subsequently, beyond the confines of the sanctuary. This was the beginning of the end.

Anyone who claims to take this authority away from the supreme powers is trying to divide the sovereignty. This will necessarily give rise to quarrels and disagreements which can never be restrained, as happened before between the kings and priests of the Hebrews²⁶.

With the return from exile in Babylon and the restoration of independence in the Second Temple period, «the priests usurped the right of government, thereby holding absolute power». In a reading of Biblical history that has clear resonance for the contemporary scene – where, in the late 1660s, the orthodox Calvinist elements in Dutch society exerted their considerable influence on behalf of the Orangist bloc and the return of the stadholder, and thus opposed the domestic and foreign policies of Johan de Witt, grand pensionary of the province of Holland, and the States-party – Spinoza notes that the Hebrew priests developed «an intense desire to rule and to attain the high priesthood», with ruinous consequences for the Israelite commonwealth²⁷. The Dutch Republic, heeding the lesson of the Kingdom of Judah, should not allow ecclesiastics to influence civic affairs.

How ruinous it is, both for religion and for the republic, to grant the ministers of sacred affairs the right to make [religious] decrees or to handle the business of the state; and how much more stable everything is if these people are held in check, so that they don't give any answers except when asked, and in the meantime teach and put into practice only doctrines which have already been accepted and are very familiar²⁸.

When priests and preachers acquire «the authority to issue decrees and to transact government business», their individual ambitions will know no bounds and they will each seek «self-glorification both in religious and secular matters». They will fall out among themselves, increasing sectarian divisions in society. Corruption will necessarily follow as the affairs of state will be run according to the self-interest of whichever sect happens to gain the reins of power. Meanwhile, the religion they enforce, now put to service for the perpetuation of their rule, will

²⁶ *TTP* XIX, G III, p. 235/C II, p. 340.

²⁷ *TTP* XVII, G III, p. 221/C II, p. 322.

²⁸ *TTP* XVIII, G III, p. 225/C II, p. 327.

degenerate into "pernicious superstition"²⁹.

This is not without bearing on my main theme. According to Spinoza, it is not just that ecclesiastics should not be allowed to encroach upon the legislation of civil matters. Jefferson, of course, agrees with that. Allowing religious officials to have a hand in crafting civil legislation would be a clear violation of what is implied by the "establishment clause". But, as we have seen, even matters regarding "sacred law" are the prerogative of the civil sovereign. To allow ecclesiastics to regulate such matters "divides sovereignty"³⁰. The civil sovereign alone is to decree about sacred matters. Indeed, Spinoza insists, all arguments for the separation of sacred right and civil right are "frivolous"³¹.

What are the particular kinds of regulations on religious practices and activities that Spinoza envisions? Between the *Theological-Political Treatise* and the *Political Treatise*, we can come up with a list that includes things like the following, whether they apply to the "national religion" or one of the sectarian ones: the appointment of ministers, the size of meetings, the reception of people into a sectarian religious community, the excommunication of members, and providing for the poor. Even the size of houses of worship are subject to civil oversight:

Those who are attached to another religion [besides the national religion] must certainly be allowed to build as many houses of worship as they wish, but these should be small, of some definite size, and at some distance from one another. It is very important that the temples dedicated to the national religion be large and magnificent³².

And within the national religion, only its «patricians [governors] should be permitted to baptize, to consecrate a marriage, lay on hands, and unconditionally be recognized as priests, and as defenders and interpreters of the national religion»³³.

This discussion of the national religion reveals, as well, that Spinoza not only departs from the broad toleration enshrined in the U.S. Constitution's "free expression" clause, but also its "establishment" clause.

²⁹ *TTP* XVIII, G III, p. 222/C II, p. 324.

³⁰ *TTP* XIX, G III, p. 228/C II, p. 332.

³¹ *TTP* XIX, G III, p. 234/C II, p. 339.

³² *TP* VII, G III, p. 345/C II, p. 587.

³³ *Ibidem*.

3. Conclusion

Of course, as with all things Spinozist – and Jeffersonian, for that matter – things may be more complicated than I have presented them. My remarks here represent only a beginning of trying to disentangle the different strands within Spinoza’s discussion of piety, religious belief, religious action, and civil liberties³⁴. Some of the things he says in various contexts may appear inconsistent with my presentation so far.

Moreover, the relationship between Spinoza’s views and Jefferson’s views is unclear. Consider the following passage from Jefferson’s *Notes on Locke and Shaftesbury*:

Whatsoever is lawful in the Commonwealth [...] cannot be forbidden to him for religious uses; & whatsoever is prejudicial to the commonwealth in their ordinary uses & therefore prohibited by the laws, ought not to be permitted to churches in their sacred rites. for instance, it is unlawful in the ordinary course of things or in a private house to murder a child. it should not be permitted any sect then to sacrifice children: it is ordinarily lawful (or temporarily lawful) to kill calves or lambs. they may therefore be religiously sacrificed. but if the good of the state required a temporary suspension of killing lambs (as during a siege); sacrifice of them may then be rightfully suspended also... if any thing pass in a religious meeting seditiously & contrary to the public peace, let it be punished in the same manner & no otherwise than as if it had happened in a fair or market³⁵.

Jefferson may or may not be endorsing here the kind of state oversight of religious rites and practices that Spinoza countenances. It is one thing to say that religious practices have to be consistent with civil law; Jefferson and his colleagues were clear on this. The United States Constitution may not allow the government to single out religious activities for legislation, but, as this passage makes clear, Jefferson allows that the government can certainly address religious practices that it deems dangerous or a threat to civil peace and thus are illegal because they violate “neutral law”. To take a relatively recent example, the United States federal government tried to outlaw certain religious ceremonies involving drugs that, according to federal law, are illegal (the Supreme Court, however, has ruled that such efforts are unconstitutional)³⁶. It is

³⁴ See also S. Nadler, *A Book Forged in Hell: Spinoza’s Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*, Princeton University Press, Princeton 2016.

³⁵ T. Jefferson, *Notes on Locke & Shaftesbury* (11 October-9 December 1776), in J.P. Boyd (ed.), *op. cit.*, Princeton University Press, Princeton 1950, vol. 1, pp. 547-548.

³⁶ In the 2005 case *Gonzales v. O Centro Espirita Beneficente Uniao Do Vegetal*;

another thing to say that the government may determine, independently of consistency with other laws (“neutral laws”), which religious practices are allowed and which are not – that is, positively to prescribe or proscribe religious practices. Jefferson was apparently not willing to take this latter step; Spinoza, it seems, was. Still, in the end, the views of Spinoza and Jefferson may be closer than I have made them out to be. This would be interesting material for further study.

Bibliography

Sources

- Hobbes, T. (1642) *De cive*, transl. B. Gert (ed.), *Man and Citizen (De Homine and De Cive)*, Hackett Publishing, Indianapolis 1991, pp. 89-386.
- Id. (1651) *Leviathan*, ed. E. Curley, Hackett Publishing, Indianapolis 1994.
- Jefferson, T. (1776) *Notes on Locke & Shaftesbury* (11 October-9 December 1776), in J.P. Boyd (ed.), *The Papers of Thomas Jefferson*, 45 vols., Princeton University Press, Princeton 1950, vol. 1.
- Id. (1786) *Letter to George Wythe* (13 August 1786), in J.P. Boyd (ed.), *The Papers of Thomas Jefferson*, vol. 10.
- Spinoza, B. (1670) *Tractatus Theologico-Politicus*, in *Spinoza Opera*, 5 vol., ed. C. Gebhardt, Carl Winters Verlag, Heidelberg 1925, vol. III (transl. E. Curley (ed.), *The Collected Writings of Spinoza*, 2 vols., Princeton University Press, Princeton 1985 and 2016, vol. II, pp. 65-354).
- Id. (1671) *Letter to Jacob Ostens for Lambert van Velthuysen* (February 1671), in *Spinoza Opera*, cit., vol. IV (transl. E. Curley, *The Collected Writings of Spinoza*, cit., pp. 385-390).
- Id. (1677) *Tractatus Politicus*, in *Spinoza Opera*, cit., vol III (transl. E. Curley (ed.), *The Collected Writings of Spinoza*, cit., vol. II, pp. 503-604).
- Williams, R. (1644) *The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience*, ed. R. Groves, Mercer University Press, Macon (Georgia) 2001.

References

- Bernstein, J. (2013) *Nature’s God as Deus sive Natura: Spinoza, Jefferson and the Historical Transmission of the Theological-Political Question*, in D. Gish and D. Klinghard (eds.), *Reason and Religion in the American Founding*, Lexington Books, Lanham, pp. 65-81.
- Carlisle, C. (2021) *Spinoza’s Religion*, Princeton University Press, Princeton.

see <https://www.pewforum.org/2006/04/06/the-supreme-courts-decision-in-gonzales-v-o-centro-espirita/> (last viewed: 9/05/2022).

- Goldstein, R. (2006) *Betraying Spinoza*, Schocken Books, New York.
- Malcolm, N. (2002) *Aspects of Hobbes*, Oxford University Press, Oxford.
- Nadler, S. (2016) *A Book Forged in Hell: Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*, Princeton University Press, Princeton.

SCRUTARE I CUORI E COMANDARE AZIONI.
LA «COMUNITÀ ETICA» IN KANT,
TRA MORALITÀ E PUBBLICITÀ

Dino Galli

Il presente intervento verterà su alcune difficoltà concettuali e interpretative che ineriscono alla nozione di «comunità etica», introdotta da Kant nella Terza parte della *Religione nei limiti della semplice ragione*; in particolare, si cercherà di mostrare come il nodo della *pubblicità*, quale attributo della legislazione propria della comunità etica, sembri qui destinato a restare irrisolto. Nell'intervenire brevemente anche su luoghi assai noti e intensamente frequentati, si spera comunque di riuscire a illustrare in modo non scontato, attraverso un percorso nello scritto kantiano sulla *Religione*, un punto di carattere generale: ovvero come, nel filosofo della *Öffentlichkeit* per eccellenza, quella di pubblicità sia in realtà una nozione tormentata e problematica¹.

Le difficoltà sono moltiplicate dalla ben nota presenza, anche nel Kant degli anni '90 che si cimenta con la sfera teologico-religiosa, di una tendenza all'«autocensura» e all'adozione di pur tenui precauzioni, motivata dalla necessità di eludere le maglie della censura prussiana² – un tentativo, come si sa, in buona parte fallito, come testimoniano le peripezie cui Kant andò incontro tanto durante quanto dopo la pubblicazione. Questa circostanza ha suggerito strategie di lettura ispirate a un'ermeneutica della reticenza, sulle quali non si interverrà però qui direttamente e che resteranno perciò ai margini del presente intervento. Basti notare che nelle pagine che considereremo la tensione etico-religiosa va di pari passo con un altrettanto intenso interesse politico: come è stato osservato, Kant chiede alla sfera degli interessi teologico-religiosi una conferma e una legittimazione delle proprie vedute³.

Nella prima parte del contributo verrà illustrata per sommi capi la struttura argomentativa della prima Divisione della Terza Parte della

¹ Cfr. B. Accarino, *Le frontiere del senso. Da Kant a Weber: male radicale e razionalità moderna*, Mimesis, Milano 2005, p. 85, n. 127.

² Sull'intera questione cfr. D. Losurdo, *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Bibliopolis, Napoli 1983.

³ Cfr. B. Accarino, *op. cit.*, p. 36.

Religione, dove viene introdotta e sviluppata la nozione di «comunità etica». Nella seconda parte si isoleranno e approfondiranno alcune questioni problematiche, rivolgendo una particolare attenzione al tema della pubblicità.

1. Dallo stato di natura alla comunità etica

L'itinerario argomentativo di Kant è articolato in due momenti: nelle prime tre sezioni della Prima Divisione, Kant sviluppa un confronto approfondito, sul fondamento di «una certa analogia», tra la «società giuridico-civile» e una «comunità etica [*ethisches gemeines Wesen*]]⁴, che può essere qualificata anche come «popolo di Dio» in virtù del suo Legislatore⁵. Attraverso questo confronto con la *bürgerliche Gesellschaft*, e attraverso l'individuazione di somiglianze e differenze tra le due strutture, Kant mira a porre in risalto i principali tratti distintivi della comunità etica. Questo primo momento argomentativo mette capo alla definizione della comunità etica come «popolo di Dio, governato da leggi morali»⁶; da qui prende le mosse il secondo momento, che si fonda sull'identificazione della comunità etica con una Chiesa. Qui, com'è stato osservato⁷, la coppia concettuale comunità etica/comunità giuridica cede il passo ad altre dicotomie: da un lato la «fede storica», la «fede rivelata», la «fede ecclesiastica»; dall'altro la «fede razionale», la «fede religiosa pura», la «fede morale razionale». Mentre il primo gruppo di nozioni si riferisce alla «Chiesa visibile», le seconde rinviano a quella «Chiesa invisibile» che della prima costituisce il modello nonché lo scopo⁸.

Prima di soffermarsi più analiticamente su alcuni di questi punti è bene richiamare il fatto che la nozione qui introdotta e sviluppata di una comunità etica come «*regno di Dio sulla Terra*» non è priva di anticipazioni, che sono state individuate dagli interpreti in nozioni affini

⁴ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaften, Berlin (Berlin und Leipzig), 1900 ss. (d'ora in poi AA = *Akademieausgabe*), VI, p. 94 (trad. it. *La religione nei limiti della semplice ragione*, in Id., *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1989, pp. 65-216, p. 134).

⁵ *Ivi*, p. 138 (AA VI, p. 99).

⁶ *Ibidem*.

⁷ Cfr. G.B. Sala, *Das Reich Gottes auf Erden. Kants Lehre von der Kirche als «ethischem gemeinem Wesen»*, in *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, hrsg. von N. Fischer, Meiner, Hamburg 2004, pp. 225-264, p. 237.

⁸ Cfr. I. Kant, *Religione*, cit., p. 139 (AA VI, p. 101).

negli scritti degli anni '70 e '80⁹: già in una *Reflexion* degli anni '70 si parla del Regno di Dio sulla Terra come «die letzte Bestimmung des Menschen»¹⁰; un altro accenno in questa direzione si trova nella nozione di «mondo morale», ossia «un mondo che sia conforme a tutte le leggi morali», che nella prima *Critica*, all'interno del «Canone della ragion pura», veniva presentato come «*corpus mysticum* degli esseri razionali», i quali danno vita a una «piena unità sistematica»¹¹. Inoltre, nella *Grundlegung*, com'è noto, Kant fa discendere dal concetto di autonomia l'idea di «regno dei fini», come «unione sistematica di diversi esseri razionali attraverso leggi comuni»¹²; a questo regno l'essere razionale finito appartiene bensì come «*membro*» ma non come «*capo*», perché quest'ultimo può essere soltanto «un essere del tutto indipendente, dotato di un potere adeguato alla volontà senza bisogno e limitazione»¹³, cioè Dio. Vi è infine un'esplicita menzione (la prima negli scritti pubblicati) del concetto di «Regno di Dio» nella «Dialettica» della seconda *Critica*, nell'ambito della trattazione del postulato dell'esistenza di Dio: esso viene qui assimilato al concetto di «sommo bene» come unione di virtù e felicità¹⁴, sul quale torneremo. A ciò si aggiunga che, come ha mostrato Giuliano Marini, la questione dell'instaurazione del «Regno di Dio sulla Terra» coincide in Kant con quella del «*chiliasmo teologico*» nominato nella prima parte della *Religione*, consistente nella speranza in un «miglioramento morale perfetto di tutto il genere umano»¹⁵, e distinto perciò dal «*chiliasmo filosofico*», la cui natura è essenzialmente giuridica, relativa alla legalità esteriore¹⁶.

Riprendiamo però il filo dell'argomentazione della *Religione* en-

⁹ Per quel che segue cfr. G.B. Sala, *art. cit.*, pp. 231-236.

¹⁰ *Reflexion* 1396, in AA XV, p. 608.

¹¹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft (erste Auflage 1781)*, in AA IV, pp. 1-252; (*zweite Auflage 1787*), in AA III, pp. 1-552 (trad. it. di P. Chiodi, *Critica della ragion pura*, A 808/B 836, UTET, Torino 1967, p. 609).

¹² I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in AA IV, p. 433 (trad. it. di F. Gonnelli, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 101).

¹³ *Ivi*, p. 101 (AA IV, pp. 433-434). Sulla nozione kantiana di «regno dei fini» cfr. A. Pirmi, *Il "regno dei fini" in Kant. Morale, religione, politica in collegamento sistematico*, il Melangolo, Genova 2000.

¹⁴ Cfr. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in AA V, pp. 127-128 (trad. it. di F. Capra rivista da E. Garin, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 279-281).

¹⁵ I. Kant, *Religione*, cit., p. 89 (AA VI, p. 34).

¹⁶ Cfr. G. Marini, *La filosofia cosmopolitica di Kant*, a cura di N. De Federicis e M.C. Pievatolo, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 231-245, dove il problema viene ricostruito a partire dalla prima comparsa del termine *Chiliasm* nella *Idee* fino al *Conflitto delle facoltà*.

trando ora più nel dettaglio. L'avantesto della Terza Parte offre una giustificazione della necessità di ampliare la prospettiva nella quale il problema del male era stato da Kant discusso fino a questo punto dello scritto; il pericolo della caduta nel male viene ora ricondotto alla dimensione *sociale*, ponendo così la promessa decisiva per lo sviluppo del concetto di comunità etica:

Se egli [l'essere umano – D.G.] cerca le cause e le circostanze che gli fanno correre questo pericolo e ve lo mantengono, si può convincere facilmente che esse derivano non tanto dalla propria rozza natura, in quanto egli vive separatamente dagli altri, ma dagli uomini coi quali egli è in rapporto o in società. Non gli eccitamenti della sua natura svegliano in lui quei movimenti che giustamente si devono chiamare *passioni* [...]. L'invidia, l'ambizione, l'avarizia e le inclinazioni ostili che vi sono connesse assalgono la sua natura, in sé moderata, *appena egli vive in mezzo agli uomini*; e non è neanche necessario supporre che questi uomini siano già immersi nel male e gli diano cattivo esempio; basta che essi ci siano, che lo circondino e che siano uomini, per corrompersi a vicenda nelle loro disposizioni morali, e per rendersi reciprocamente cattivi¹⁷.

Se vi è un relativo spostamento d'accenti rispetto alle forme nelle quali il male radicale era stato presentato nella Prima parte, esso è funzionale al successivo passaggio argomentativo compiuto da Kant: poiché il male si *attualizza* nella coesistenza in società, il suo superamento dovrà compiersi attraverso una struttura o istituzione sociale, la comunità etica:

Se, dunque, non si potesse trovare alcun mezzo per stabilire una società, destinata in modo del tutto speciale a preservare gli uomini dal male e a guidarli verso il bene, come associazione permanente, in espansione continua, dedita alla conservazione della moralità e contrastante il male con forze riunite, allora, per quanto ciascun uomo, isolatamente preso, possa sforzarsi per sfuggire alla sua dominazione, il male lo terrebbe tuttavia incessantemente nel pericolo di ricadere sotto il suo potere¹⁸.

Una considerazione di tutte le implicazioni di questa caratteriz-

¹⁷ I. Kant, *Religione*, cit., p. 133 (AA VI, p. 94). Sulla vicinanza di questa tesi al secondo *Discours* di Rousseau cfr. A. Loretoni, *Pace e progresso in Kant*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1996, p. 176, n. 34. Cfr. anche *ivi*, p. 177, sulla corrispondenza tra queste formulazioni e la tesi dell'«insocievole socievolezza» della *Idee* del 1784 (I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in AA VIII, pp. 21-22; trad. it. *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 29-44, p. 33).

¹⁸ I. Kant, *Religione*, cit., p. 133 (AA VI, p. 94).

zazione dell'origine del male, che affronti esaustivamente la questione della compatibilità di queste formulazioni con quanto Kant ha sostenuto nella Prima parte, va al di là degli interessi di questo intervento. Vale la pena però segnalare due punti. In primo luogo, come osservava già Joseph Bohatec¹⁹, non si può pensare che Kant stia qui proponendo una ritrattazione della definizione del male precedentemente fornita: il male, ci era stato detto, consiste in una inversione dell'ordine morale dei moventi accolti dal singolo individuo nelle proprie massime, la quale induce a subordinare l'adempimento della legge morale alla condizione del soddisfacimento della *Selbstliebe*²⁰. Né tali formulazioni possono essere interpretate come una ritrattazione della tesi dell'imperscrutabilità dell'origine razionale del male: esso, aveva sostenuto Kant, «rimane per noi imperscrutabile [*unerforschlich*]», vi è una «incomprensibilità [*Unbegreiflichkeit*]» della sua origine razionale, per via del regresso all'infinito che si produce quando cerchiamo di individuare il principio supremo che sta a fondamento dell'adozione di una massima immorale²¹. La descrizione ora presentata da Kant non suggerisce infatti che gli esseri umani che ci circondano siano la causa *efficiente* del male, bensì solo la sua causa *scatenante*: uno stimolo al risveglio di passioni e vizi latenti nel singolo, attraverso il quale la tendenza al male diviene palese, si manifesta, ovvero si *attualizza*. E vi è in realtà compatibilità tra questa tesi e quanto Kant aveva sostenuto nella Prima parte della *Religione* descrivendo la «disposizione all'umanità» come «amor di sé [...] *comparato*»: una propensione a istituire confronti e paragoni, dalla quale deriva «l'inclinazione a *procurarci un valore nell'opinione degli altri*», costantemente esposta al rischio di degenerare nell'invidia e nell'«ingiusto desiderio di acquistarci la supremazia sugli altri»²².

¹⁹ Cfr. J. Bohatec, *Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“*. Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen (1938), ristampa anastatica, Olms, Hildesheim 1966, p. 399.

²⁰ Cfr. I. Kant, *Religione*, cit., pp. 90-91 (AA VI, p. 36): «Quindi l'uomo (anche il migliore) è cattivo solo perché egli inverte nelle sue massime, nell'atto di accogliervi, l'ordine morale dei moventi; [...] egli fa del movente dell'amor di sé, e delle inclinazioni che ne derivano, la condizione dell'adempimento della legge morale, mentre invece, quest'ultima, in quanto *condizione suprema* della soddisfazione delle inclinazioni sensibili, dovrebbe essere accolta come unico movente nella massima universale del libero arbitrio» (trad. it. modificata).

²¹ Cfr. *ivi*, p. 96 (AA VI, p. 43; trad. it. modificata).

²² *Ivi*, p. 83 (AA VI, p. 27). Sulla disposizione all'umanità come fonte del male cfr. A.W. Wood, *Religion, Ethical Community and the Struggle Against Evil*, in «Faith and Philosophy», XX (2000), n. 4, pp. 498-511, p. 503. Sul carattere comparativo della *Selbst-*

Il secondo punto che vale la pena segnalare è che l'argomento kantiano, che fa discendere la necessità di una fuoriuscita collettiva dal male dal carattere sociale della sua attualizzazione, è parso scarsamente persuasivo ad alcuni interpreti; questo perché, si è obiettato, se la coesistenza in una società corrompesse un essere umano in sé buono, sembrerebbe conseguire che la vittoria del «buon principio» richieda piuttosto il dissolvimento della società stessa, e il ritiro di ciascun individuo nell'isolamento²³. Tuttavia si può osservare che l'opzione dell'isolamento non sarebbe stata disponibile per Kant, che la rifiuta espressamente in quanto contraria ai doveri di amore verso gli altri esseri umani (benevolenza)²⁴. E nella seconda Divisione, storica, della terza parte della *Religione* Kant ha parole sferzanti per «certe stravaganze mistiche della vita degli eremiti e dei monaci» che «resero inutili al mondo un gran numero di uomini»²⁵. Ma soprattutto il punto dell'argomento kantiano sembra piuttosto consistere nella necessità di promuovere, nell'ambito della «comunità etica», un diverso tipo di socialità rispetto a quello comparativo e competitivo, che costituisce la causa scatenante del male. Nella comunità etica deve infatti realizzarsi un'armonizzazione dei differenti fini umani in un fine condiviso (la promozione del sommo bene come proporzionalità tra virtù e felicità)²⁶, attraverso un'azione consapevole e collettiva che tenda all'«accordo unanime [*Einbelligkeit*]»²⁷, ossia a una forma consensuale di organizzazione della convivenza. Vedremo tuttavia fra breve che è proprio tale aspetto

liebe cfr. anche H.M. Baumgartner, *Das «ethische gemeine Wesen» und die Kirche in Kants «Religionschrift»*, in *Kant über Religion*, hrsg. von F. Ricken und F. Marty, Kohlhammer, Stuttgart 1992, pp. 156-167, p. 157.

²³ Per questa obiezione cfr. ad esempio G. B. Sala, *art. cit.*, p. 248.

²⁴ Cfr. I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, in AA VI, pp. 448 ss. (trad. it. di G. Vidari, *La metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1983, pp. 315 ss.).

²⁵ I. Kant, *Religione*, cit., p. 161 (AA VI, p. 130).

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 136 (AA VI, p. 97): «Ogni specie di esseri razionali è, infatti, oggettivamente destinata, nell'idea della ragione, ad un fine comune, al promovimento cioè del sommo bene, che è un bene comune a tutti» (trad. it. modificata). Sul sommo bene cfr. Id., *Critica della ragion pratica*, cit., pp. 243 ss. (AA V, pp. 110 ss.). Mi limito qui però a segnalare il suggerimento di S.R. Palmquist (*Comprehensive Commentary on Kant's Religion Within the Bounds of Mere Reason*, Wiley-Blackwell, Oxford 2016, pp. 261-262), secondo il quale l'indeterminatezza definitoria nel richiamo alla nozione del sommo bene in questo punto della *Religione* sarebbe indicativa di un uso non «tecnico» del concetto e di una consapevole dissociazione dell'argomento qui presentato da quanto sostenuto nella Dialettica della seconda *Critica*.

²⁷ *Ivi*, p. 135 (AA VI, p. 96). Cfr. A.W. Wood, *Kant and Religion*, Cambridge University Press, New York 2020, p. 167.

pubblico o collettivo, che sembra presente nella proposta kantiana, a costituire uno dei nodi interpretativi più difficilmente risolvibili.

Come si è accennato, Kant istituisce un'analogia tra la comunità etica da istituire e la *bürgerliche Gesellschaft*, che funge da filo conduttore. Così come la società civile-giuridica è frutto della fuoriuscita da uno stato di natura giuridico, così la comunità etica dovrà prodursi a seguito di una fuoriuscita da uno «stato di natura etico». Nello stato di natura, tanto etico quanto giuridico, «ciascuno dà a sé stesso la sua legge»²⁸. Giuridicamente, è la condizione «brutale» di *bellum omnium in omnes*; eticamente, è una «condizione di interna immoralità [*Sittenlosigkeit*]»²⁹, perché, come si è visto, gli esseri umani attraverso la semplice coesistenza si corrompono a vicenda nelle loro disposizioni morali. Ne discende la necessità di entrare in un'unione etica, come essi sono entrati in una condizione giuridico-civile. Poiché lo stato di natura, tanto etico quanto giuridico, è contrassegnato dall'assenza di una «legge esteriore alla quale egli [l'individuo – D.G.] si riconosca sottoposto insieme con tutti gli altri», l'unione che deve succedere allo stato di natura richiede leggi *pubbliche*, e insieme ad esse un'«autorità *pubblica*, fornita di forza» che le faccia eseguire³⁰. Nella società politica tale istanza legislativa è la volontà generale della «moltitudine di uomini da riunire in un Tutto». Ma lo stesso non può valere per la comunità etica di cui Kant è in cerca:

Ma se si tratta d'una comunità *etica*, il popolo stesso, in quanto tale, non può essere considerato come legislatore. Giacché in una tale comunità tutte le leggi sono ordinate in modo del tutto speciale allo sviluppo della *moralità* delle azioni (la quale è qualcosa *d'interiore* e non può quindi sottostare a leggi umane pubbliche), mentre invece le leggi esterne, che costituiscono una società giuridica, si occupano della *legalità* delle azioni [...]. Bisogna dunque che sia altro dal popolo colui che possa essere presentato come legislatore pubblico d'una comunità etica. Tuttavia delle leggi etiche non possono nemmeno essere concepite come emananti senz'altro *originariamente* dalla volontà di questo capo (come degli statuti che in certo modo non potrebbero essere obbligatori, prima che egli ne avesse emesso l'editto), perché esse, allora, non sarebbero più leggi etiche e il dovere ad esse conforme non sarebbe una libera virtù, ma un'obbligazione legale e suscettibile di costrizione³¹.

Per un verso, dunque, le leggi della comunità etica non posso-

²⁸ I. Kant, *Religione*, cit., p. 134 (AA VI, p. 95).

²⁹ *Ivi*, p. 136 (AA VI, p. 97).

³⁰ *Ivi*, pp. 134-135 (AA VI, pp. 94-95).

³¹ *Ivi*, p. 137 (AA VI, pp. 98-99).

no essere leggi *umane pubbliche*, per via della distinzione kantiana tra moralità interiore e legalità esteriore. Per un altro, come Kant aveva già sostenuto nella *Grundlegung* e nella seconda *Critica*³², il concetto di un essere morale superiore non può implicare che qualsiasi cosa egli comandi sia per questo fatto stesso morale, poiché ciò produrrebbe una morale eteronoma³³. La via d'uscita da questa *impasse* consiste per Kant nell'identificazione delle leggi pubbliche della comunità etica con i doveri che originano dall'autonomia della ragione pratica; ma poiché si è detto che le leggi di cui si va in cerca non potrebbero essere leggi *umane*, tali doveri dovranno venire nel contempo pensati *come* comandi del Legislatore supremo:

Quindi può essere concepito come legislatore supremo di una comunità etica colui soltanto del quale si deve pensare che tutti i *veri doveri* e, quindi, anche i doveri etici, siano *nello stesso tempo* i comandi, e il quale, perciò, deve anche essere uno scrutatore di cuori [*Herzenskündiger*], per penetrare anche nell'intimo delle intenzioni di ciascuno e [...] per rendere a ciascuno ciò che egli merita secondo le sue opere³⁴.

Il capo della comunità etica dev'essere un *legislatore* pubblico, che stabilisca sanzioni (premi o punizioni) per l'obbedienza o la disobbedienza³⁵. Egli deve perciò conoscere i *meriti* di coloro che sono soggetti alla legislazione, ossia, nel caso di una comunità etica, essere capace di accedere alla *Gesinnung*, per poter determinare la corretta proporzione tra virtù interiore e felicità. Il Legislatore della comunità etica non può perciò essere altri che Dio, poiché gli esseri umani potrebbero tutt'al più sanzionare le azioni secondo la loro legalità esteriore, non secondo la moralità interiore³⁶. Al soggetto stesso, e a maggior ragione a un Terzo (umano), non è infatti dato di sapere con certezza se egli abbia preso decisioni o compiuto azioni esclusivamente *aus Pflicht*: l'opacità della *Gesinnung* è inaggrabile, perché «il giudice umano non può scrutare il cuore degli uomini»³⁷.

³² Cfr. I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 121 (AA IV, p. 443); Id., *Critica della ragion pratica*, cit., pp. 87-89 (AA V, p. 41).

³³ Cfr. S.R. Palmquist, *op. cit.*, pp. 264-265.

³⁴ I. Kant, *Religione*, cit., p. 138 (AA VI, p. 99).

³⁵ Il legislatore è autore della *Verbindlichkeit*, della «obbligazione», di agire secondo la legge, non necessariamente della legge stessa, che altrimenti risulterebbe positiva e arbitraria; egli associa inoltre alla legge punizioni e ricompense (cfr. I. Kant, *La metafisica dei costumi*, cit., pp. 30-31 (AA VI, p. 227)).

³⁶ Cfr. A.W. Wood, *Kant and Religion*, cit., pp. 167-168.

³⁷ I. Kant, *Religione*, cit., p. 135 (AA VI, p. 95). Come sottolinea a tal proposito

Da ciò discende, come corollario, il rifiuto netto di qualsiasi legislazione *giuridica* orientata a finalità etiche; essa contraddirebbe infatti l'idea di una comunità etica, la quale implica di per sé «l'esonazione da ogni costrizione»³⁸:

Ma guai al legislatore che volesse imporre con la forza una costituzione ordinata verso fini etici! Giacché, in tal modo, non solo realizzerebbe proprio il contrario di una costituzione etica, ma anche minerebbe nella base e renderebbe incerta la sua stessa costituzione politica³⁹.

Kant ha dunque individuato le leggi pubbliche che giustificano il parallelismo tra la società giuridico-civile e la comunità etica. Come sintetizza un interprete, tali leggi sono *etiche*, e perciò non coercitive, perché si fondano sulla ragione legislatrice del soggetto stesso; sono *pubbliche* perché devono essere concepite come emanate da un comune legislatore divino, il sovrano morale del mondo; e sono nello stesso tempo *interiori*, perché il legislatore è uno «scrutatore di cuori»⁴⁰. Si è così compiuto il passaggio dallo stato di natura etico come condizione di «interna immoralità» alla comunità etica, attraverso la quale soltanto è lecito sperare nella vittoria del buon principio sul cattivo; si tratta di una «repubblica universale governata secondo le leggi della virtù»⁴¹, che può essere chiamata «popolo di Dio» perché le sue leggi sono nel contempo comandi divini.

2. Quale pubblicità?

Vediamo ora alcune difficoltà che questo itinerario argomentativo presenta, con particolare riguardo al requisito della pubblicità. La questione che è stata posta è se il filo conduttore dell'analogia con la *bürgerliche Gesellschaft*, nel caso della comunità etica che Kant ha di mira, non lo induca a un'argomentazione impropria, e non lo conduca in un vicolo cieco⁴². La legislazione pubblica è un elemento costitutivo della società

A. Loretoni, *op. cit.*, p. 178, è questa «natura assolutamente non manipolabile dell'intenzione» a fondare l'«incommensurabilità» tra la comunità etica e la comunità politica.

³⁸ I. Kant, *Religione*, cit., p. 135 (AA VI, p. 95)

³⁹ *Ivi*, p. 135 (AA VI, p. 96; trad. it. modificata).

⁴⁰ Cfr. G.B. Sala, *art. cit.*, p. 242.

⁴¹ I. Kant, *Religione*, cit., p. 136 (AA VI, p. 98).

⁴² Difende questa tesi G.B. Sala, *art. cit.*, pp. 245 ss., dal quale traggio numerose indicazioni.

giuridico-civile: com'è noto, nella seconda sezione dell'Appendice alla *Pace perpetua* Kant individuerà nella forma della *Publizität* un requisito trascendentale del diritto pubblico, il quale deve sempre poter essere manifestato pubblicamente⁴³. Ma il problema è l'individuazione di una sua adeguata controparte nella comunità etica.

Le difficoltà in questo senso cominciano già con la descrizione dello stato di natura etico come condizione premorale o amorale, di *innere Sittenlosigkeit*. Lo stato di natura, tanto etico quanto giuridico, sarebbe segnato dalla mancanza di una legislazione *esterna* universalmente vincolante; in tale condizione «ciascuno dà a sé stesso la legge». Ma il problema è che la legge che ciascuno dà a sé stesso nello stato di natura etico non può che essere l'auto-legislazione, l'autonomia (il fatto che la volontà dia a sé stessa la legge), che sta a fondamento tanto dei doveri verso sé stessi che dei doveri verso gli altri. La nozione di autonomia non implica che gli esseri umani agiscano sempre di fatto eticamente, perché essi possono fondare le proprie decisioni e azioni su una determinazione eteronoma: ma sulla base dei presupposti morali kantiani l'autolegislazione è difficilmente interpretabile come fonte di immoralità, la quale al contrario consiste proprio nel fatto che la volontà non dia la legge a sé stessa⁴⁴. Da ciò sembra conseguire che in nessuna condizione, personale o sociale, l'essere umano sia privo di legge morale: egli non è mai *sittenlos*. Il che sembra difficilmente conciliabile con la descrizione dello stato di natura etico qui fornita.

Ulteriori difficoltà derivano dall'assimilazione della necessità di fuoriuscire dallo stato di natura etico a un *dovere del genere umano*:

Ora questo è un dovere d'un genere speciale, non degli uomini verso altri uomini, ma del genere umano verso sé stesso. Ogni specie di esseri razionali è, infatti, oggettivamente destinata, nell'idea della ragione, ad un fine comune, alla promozione cioè del sommo bene, che è un bene comune a tutti. Ma, poiché il bene morale supremo non è realizzato dallo sforzo isolato della singola persona verso la propria perfezione morale, ma esige un'unione di persone in un tutto che tenda verso un medesimo fine, o in un sistema di uomini bene

⁴³ Cfr. I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, in AA VIII, pp. 381 ss. (trad. it. *Per la pace perpetua*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., pp. 198 ss.) Sul principio di pubblicità in *Zum ewigen Frieden* cfr., tra i numerosissimi contributi, K.R. Davis, *Kantian "Publicity" and Political Justice*, in «History of Philosophy Quarterly», VIII (1991), n. 4, pp. 409-420; G. Marini, *op. cit.*, pp. 198-210; D. García-Marzá, *Kant's Principle of Publicity: The Intrinsic Relationship between the two Formulations*, in «Kant-Studien», CIII (2012), n. 1, pp. 96-113.

⁴⁴ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., pp. 72-73 (AA V, p. 33).

intenzionati, soltanto nel quale e mediante l'unità del quale il bene supremo può essere realizzato; e poiché, d'altra parte, l'idea di un tale tutto, o d'una repubblica universale governata secondo le leggi della virtù, è un'idea del tutto diversa da tutte le leggi morali ordinarie (che riguardano cose che sappiamo essere in nostro potere), in quanto tale idea impone di agire su un tutto, del quale non possiamo sapere se, in quanto è tale, è pure in nostro potere, il dovere che per questi motivi qui ci è imposto si distingue, per la sua natura, e per il suo principio, da tutti gli altri⁴⁵.

Come è stato persuasivamente osservato⁴⁶, questo dovere risulta problematico per due ordini di ragioni: in primo luogo, perché esso vincolerebbe non enti morali ma un soggetto astratto e collettivo come il genere umano; in secondo luogo, perché violerebbe il principio kantiano per il quale *ad impossibilia nemo tenetur*, dal momento che l'istituzione di una comunità etica, dedita alla promozione del sommo bene, da parte di un legislatore onnipotente non è in potere degli uomini, e quindi non può essere loro ascritta come un dovere. A tal proposito si può suggerire che, nell'ambito della Terza parte, sia questo uno dei luoghi nei quali si affaccia il problema della *grazia*, che com'è noto attraversa tutto lo scritto di Kant, e sul quale è intervenuto Hans Blumenberg, difendendone la non estraneità dall'edificio teorico kantiano, in ragione del bisogno della ragione di giustificare il proprio diritto alla speranza⁴⁷. Il dovere in questione presuppone infatti l'idea di un «Essere morale superiore, il quale, mediante le sue disposizioni generali, unisca, per un'azione comune, le forze, per sé sole insufficienti, dei singoli individui»⁴⁸. La fondazione di una comunità etica è «un'opera la cui esecuzione non possiamo aspettarci dagli uomini, ma soltanto da Dio stesso», senza che peraltro ciò autorizzi l'essere umano a un atteggiamento di inerte attesa e passività rispetto all'operato della Provvidenza: egli deve infatti operare «come se [...] avesse l'incarico di tutto», e solo a questa condizione gli è lecito *sperare* nel «coronamento [*Vollendung*]», da parte di Dio, dei propri sforzi⁴⁹. Sembra perciò lecito suggerire che l'intensità di tale confronto

⁴⁵ I. Kant, *Religione*, cit., p. 136 (AA VI, pp. 97-98).

⁴⁶ Cfr. D. Tafani, *Stato e Chiesa in Kant*, in «Filosofia politica», XXIV (2010), n. 2, pp. 197-219, p. 200, con riferimento alle osservazioni critiche di Gottlob Ernst Schulze.

⁴⁷ Cfr. H. Blumenberg, *Kant und die Frage nach dem «gnädigen Gott»*, in «Studium Generale», VII (1954), pp. 554-570. Sull'intera questione cfr. B. Accarino, *op. cit.*, pp. 105-113.

⁴⁸ I. Kant, *Religione*, cit., p. 137 (AA VI, p. 98).

⁴⁹ *Ivi*, p. 139 (AA VI, pp. 100-101). Sul «completamento» della nozione kantiana di *Öffentlichkeit* attraverso momenti che appaiono eccedenti rispetto ai limiti della sua

col nodo della grazia contribuisca a rendere conto dei problematici caratteri di unicità che Kant attribuisce a questo dovere, e in particolare della rottura del circolo dovere-potere che esso sembra implicare.

Tiriamò però ora le fila di quanto visto fin qui e riferiamolo più direttamente alla questione della pubblicità. Si è detto che alla richiesta di leggi *pubbliche* come elemento essenziale della comunità etica Kant è indotto dall'analogia con la *bürgerliche Gesellschaft*. Poiché nello stato di natura etico vige già la legislazione del singolo, devono esserci, «oltre le leggi che essa [la ragione – D.G.] prescrive a ogni individuo»⁵⁰, anche leggi *pubbliche*, perché nello stato di natura etico manca una legge esterna a cui tutti siano sottoposti. Ma quando si tratta di indicare in cosa consista questa «legislazione pubblica», Kant è costretto a ricorrere a quei doveri etici che *il singolo* riconosce in virtù della propria ragion pratica, e che però per via del loro carattere di universalità devono essere considerati come comandi divini⁵¹. Poco più avanti, a seguito dell'identificazione tra la comunità etica e la Chiesa invisibile, quando Dio è presentato come legislatore delle leggi pubbliche della Chiesa, si legge che «la volontà di Dio è originariamente scritta nei nostri cuori», per cui la «legislazione morale pura» è una legislazione interiore che si fonda sull'autonomia del singolo. Tale legislazione è «ciò che costituisce tale [vera – D.G.] religione», e perciò necessariamente anche la comunità etica⁵². Non sembra perciò che per la comunità etica sia necessaria altra legislazione pubblica oltre alla legislazione morale universale dell'individuo. Se l'autonomia della volontà è il principio sommo dell'eticità, non sembra che in una religione pura possa esserci spazio per leggi «pubbliche» che non siano quelle della volontà stessa, ovvero, nei termini della *Grundlegung*, della «volontà di ogni essere razionale come volontà universalmente legislatrice»⁵³. D'altra parte, leggi divine pubbliche che obbligassero ad azioni esterne non potrebbero che dare vita a una «teocrazia», ossia a una società giuridica che ha in Dio il proprio legislatore, ma che è amministrata da un governo aristocratico di

dottrina morale e giuridica insiste, con una linea interpretativa diversa da quella qui proposta, A. Hütter, *Zum Begriff der Öffentlichkeit bei Kant*, in *Kants «Ethisches Gemeinwesen»*. *Die Religionschrift zwischen Vernunftkritik und praktischer Philosophie*, hrsg. von M. Städtler unter Mitarbeit von M. Berger und H. Vollmann, Akademie, Berlin 2005, pp. 135-146.

⁵⁰ I. Kant, *Religione*, cit., p. 134 (AA VI, p. 94).

⁵¹ *Ivi*, p. 137 (AA VI, p. 99).

⁵² *Ivi*, p. 141 (AA VI, p. 104).

⁵³ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 95 (AA IV, p. 431).

preti: tuttavia «una tale costituzione [...] non è quella di cui la ragione moralmente legislatrice ha il compito di occuparsi»⁵⁴. La legislazione pubblica del Regno di Dio sulla Terra sarà allora una «legislazione [...] puramente interna»⁵⁵, benché ciò non impedisca a Kant di parlare di leggi «pubbliche» in riferimento al carattere di universalità (di universale accessibilità) di tali norme morali⁵⁶.

Queste difficoltà sembrano trovare conferma in quello che è parso a molti un venir meno del ruolo della legislazione pubblica nelle sezioni successive alla terza, quando si compie il passaggio dalla comunità etica alla Chiesa⁵⁷. La comunità etica si rivela infatti una Chiesa, e in particolare una «Chiesa invisibile» che costituisce il modello della «Chiesa visibile» – nei termini di una antica dicotomia teologica, valorizzata in età moderna soprattutto da Calvino⁵⁸. Della vera Chiesa visibile, preparazione e rappresentazione inevitabilmente insufficiente di quella invisibile, Kant procede bensì a enumerare i «segni», ossia i caratteri istituzionali, reinterpretando la definizione della Chiesa come *una, sancta, catholica, apostolica*: essi consistono nell'unità numerica, nella purezza, nella libertà (tanto all'interno quanto nei rapporti con il potere politico, «come ciò avviene in uno *Stato libero*») e nell'immutabilità⁵⁹. L'immutabilità, si precisa, è attribuito riferito esclusivamente alla costituzione ideale della Chiesa (cioè ai segni appena elencati), mentre le «disposizioni contingenti» devono poter essere modificate secondo i tempi e le circostanze⁶⁰. Ma subito dopo Kant conclude che

⁵⁴ I. Kant, *Religione*, cit., p. 138 (AA VI, pp. 99-100).

⁵⁵ *Ibidem*. Sulla dicotomia interno/esterno in Kant cfr. M. Scattola, *Teologia politica*, il Mulino, Bologna 2007, pp. 129-131. Che la «decisiva discriminante» tra comunità etica e comunità politica consista nella «coppia interno/esterno» è riconosciuto anche in A. Loretoni, *op. cit.*, p. 179, dove l'organizzazione pubblica della Chiesa visibile viene interpretata come completamento della pur insostituibile esperienza della fede individuale. La dimensione pubblico-comunitaria della Chiesa è centrale nella ricostruzione di P. Quattrocchi, *Comunità religiosa e società civile nel pensiero di Kant*, Le Monnier, Firenze 1975.

⁵⁶ Valorizza questo aspetto della «pubblicità» della fede razionale (e della vera Chiesa) come universale accessibilità e comunicabilità J. Keienburg, *Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft*, De Gruyter, Berlin/New York 2011, p. 133.

⁵⁷ Cfr. ad es. G.B. Sala, *art. cit.*, p. 256.

⁵⁸ Cfr. S.R. Palmquist, *op. cit.*, n. 78, p. 269.

⁵⁹ Cfr. I. Kant, *Religione*, cit., pp. 139-140 (AA VI, pp. 101-102).

⁶⁰ *Ivi*, p. 140 (AA VI, p. 102). Si ricordi a questo proposito quanto Kant aveva sostenuto nello scritto del 1784 sulla *Aufklärung*: «un'associazione di ecclesiastici» non è autorizzata a vincolarsi per giuramento a una qualche dottrina immodificabile: un tale contratto sarebbe «irrito e nullo», perché ostacolerebbe il progresso della *Aufklärung* (I.

una comunità etica, in quanto chiesa, cioè semplice *rappresentante* di uno Stato di Dio, non ha veramente, secondo i suoi principi fondamentali, una costituzione simile a quella politica. La sua costituzione non è né *monarchica* (retta da un papa o da un patriarca), né *aristocratica* (retta da vescovi e prelati), né *democratica* (con settarii illuminati). Essa potrebbe meglio essere paragonata con una società domestica [*Hausgenossenschaft*] (con una famiglia), governata da un Padre morale comune invisibile, ma rappresentato dal suo santissimo Figlio, che, conoscendone i voleri ed essendo insieme unito dai legami del sangue con tutti i membri di tale famiglia, rende loro noti più chiaramente tali voleri, di modo che essi onorano in lui il Padre e si uniscono tutti di cuore in un'unione spontanea, generale e durevole⁶¹.

Ciò che interessa è il rifiuto di quell'analogia con la costituzione politica che aveva sin qui guidato lo sviluppo argomentativo, e che aveva indotto a pretendere e a ricercare una legislazione pubblica anche per la comunità etica. All'analogia con la dimensione politica subentra ora quella con la famiglia, deputata a illustrare la natura essenzialmente prepolitica (se non integralmente apolitica) della comunità etica⁶². A ben vedere, in realtà, tale rifiuto non è privo di incertezze⁶³, se la stessa Chiesa invisibile era stata poco prima definita, con una formulazione molto forte, come «semplice idea della società che comprende tutti i giusti sotto il governo divino immediato, bensì, ma morale, del mondo, e che serve da modello ad ogni società fondata dagli uomini»⁶⁴, indicando così nel governo divino il modello di quello umano. Poco più avanti si legge inoltre che i capi della Chiesa, «chiamati dottori o anche pastori delle anime», «hanno soltanto l'ufficio di amministrare gli affari del capo invisibile, e, per questo riguardo, sono detti nel loro insieme *servitori* della Chiesa, come nella comunità politica il capo visibile del potere chiama talvolta sé stesso primo servitore dello Stato»⁶⁵. A ciò si

Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in AA VIII, pp. 38-39; trad. it. *Risposta alla domanda: cos'è l'illuminismo?*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., p. 48).

⁶¹ I. Kant, *Religione*, cit., p. 140 (AA VI, p. 102; trad. it. modificata). Cfr. D. Tafani, *art. cit.*, p. 202, note 35 e 36, per la contestualizzazione di questa tesi rispetto alle posizioni di Christian Thomasius e Moses Mendelssohn sulla forma di governo appropriata alla Chiesa.

⁶² Cfr. B. Ludwig, *Zwei Konzeptionen hinsichtlich der politischen Rolle der Religion: Kant und Hobbes*, in *Kants «Ethisches Gemeinwesen»*, hrsg. von M. Städtler, cit., pp. 35-46, p. 36.

⁶³ L'andamento argomentativo di queste sezioni mi pare sotto questo aspetto meno univoco di quanto sostenga invece G.B. Sala, *art. cit.*, pp. 255 ss.

⁶⁴ I. Kant, *Religione*, cit., p. 139 (AA VI, p. 101).

⁶⁵ *Ibidem*. Cfr. Id., *Per la pace perpetua*, cit., p. 172 (AA VIII, p. 352) in riferimento all'*Antimachiavel* di Federico II.

aggiunga che l'analogia con la costituzione politica si riaffaccia esplicitamente in conclusione della Prima sezione della Terza parte, là dove si insiste, con accenti pessimistici riguardo alla natura umana, sulla difficoltà di pervenire alla conciliazione di «unità di fede ecclesiastica» e «libertà in materia di fede» in una Chiesa visibile. Nonostante le smentite empiriche, l'unità della religione razionale è un'idea della ragione che suscita in noi un «interesse morale», e che possiede perciò «realità obiettiva per influire sul raggiungimento di tale fine». Per illustrare tale rapporto tra idea della ragione ed esperienza, Kant ricorre una volta di più al parallelismo con la dimensione politico-statuale:

Le cose stanno qui come a proposito dell'idea politica di un diritto dello Stato, che si dovrebbe nello stesso tempo accordare col diritto dei popoli, universale e dotato di potere sovrano. L'esperienza qui ci nega ogni speranza. Sembra che sia stata posta [...] nel genere umano una tendenza per la quale ogni singolo Stato [...] tende a soggiogare tutti gli altri e a fondare una monarchia universale; ma quando ha raggiunto una certa grandezza si frantuma da sé in Stati più piccoli. Così ogni Chiesa nutre l'orgogliosa pretesa di diventare universale, ma quando essa si è propagata ed è diventata dominante, presto si manifesta un principio di dissoluzione e di divisione in sette diverse⁶⁶.

Ma è vero che, a dispetto di queste pur significative oscillazioni, la direttrice sembra tracciata: quando Kant introduce la distinzione tra materia e forma della Chiesa, e qualifica quest'ultima come «un insieme di obbligazioni *pubbliche*», non fa più riferimento con questa espressione a leggi divine pubbliche, bensì a «una certa forma ecclesiastica fondata su condizioni empiriche, forma che in sé è contingente e diversa»⁶⁷; mentre l'unica legislazione divina qui richiamata è «la legislazione *morale* pura, per la quale la volontà di Dio è originariamente scritta nei nostri cuori»⁶⁸. Della religione si dice che essa «è nascosta nell'intimo dell'uomo e dipende da convinzioni [*Gesinnungen*] morali»⁶⁹; insom-

⁶⁶ I. Kant, *Religione*, cit., p. 156, nota (AA VI, p. 123). Sull'inclinazione a realizzare una *Universalmonarchie*, frenata dalla diversità delle lingue e delle forme di fede, cfr. ancora Id., *Per la pace perpetua*, cit., pp. 185-186 (AA VIII, p. 367).

⁶⁷ I. Kant, *Religione*, cit., p. 142 (AA VI, p. 104). Vero è che Kant non esclude categoricamente che tale forma della Chiesa (la sua organizzazione pubblica) «possa forse essere l'effetto di un'istituzione divina particolare» (*Ibidem*). Ma sul significato di queste concessioni della forma «potrebbe anche darsi che...», frequenti nella *Religione*, cfr. S. Landucci, *L'ultimo Kant: la svolta del 1791*, in «Rivista di filosofia», CVIII (2017), n. 3, pp. 297-298, dove esse vengono ricondotte a una strategia dissimulativa.

⁶⁸ I. Kant, *Religione*, cit., p. 141 (AA VI, p. 104).

⁶⁹ *Ivi*, p. 144 (AA VI, p. 108; trad. it. modificata).

ma, «ognuno può da sé stesso con la sua ragione conoscere la volontà di Dio che è il fondamento della sua religione»⁷⁰.

Nella stessa direzione si muove l'interpretazione simbolica dell'appropprimarsi del regno di Dio come affermazione della componente morale pura all'interno della fede ecclesiastica, e come dissolvimento dell'aspetto storico e statutario. Venute meno le «dande» – convertites nel tempo in catene – di tradizioni, statuti e osservanze, nella Chiesa invisibile viene infine abolita la «differenza umiliante» tra laici e chierici, «e l'uguaglianza nasce dalla vera libertà, ma senza anarchia, perché ognuno obbedisce, è vero, alla legge (non statutaria) che egli stesso si prescrive, ma che egli deve pure considerare come la volontà, rivelatagli dalla sua ragione, del sovrano del mondo»⁷¹. Sembra perciò che alla fine dello sviluppo qui descritto si ripresenti la condizione che era propria dello stato di natura etico, nel quale ciascuno dava la legge a sé stesso. Come è stato scritto, è la «logica interna» di una religione puramente morale e di un'etica dell'autonomia a prendere qui il sopravvento⁷², determinando un accantonamento della dimensione pubblica o comunitaria della fede razionale, le cui conseguenze ultime vengono tratte poco più avanti, in sede di discussione della possibilità di una storia della religione:

Non si può esigere dalla religione sulla terra (nel senso più stretto della parola religione) nessuna *storia universale* riguardante tutto il genere umano; perché, in quanto fondata sulla fede morale pura, essa non è uno stato di cose pubblico [*kein öffentlicher Zustand*]⁷³.

È soltanto la Chiesa visibile, fondata su statuti – si ribadirà in apertura della Quarta parte –, ad avere bisogno e ad essere capace di *organizzazione* (dunque di una legislazione esterna) da parte degli esseri umani⁷⁴. Essa possiede bensì un elemento di pubblicità, la quale è però qui piuttosto sinonimo di sensibilità – e perciò di contingenza, accidentalità e transitorietà –, destinata a venir superata nella Chiesa invisibile una volta che la Chiesa visibile abbia assolto alla propria funzione di «veicolo»: la comunità etica è un regno di Dio il quale, «*affinché la religione sia pubblica* (il che è necessario in una comunità) può essere rappresentato

⁷⁰ *Ivi*, p. 141 (AA VI, p. 104).

⁷¹ *Ivi*, p. 155 (AA VI, p. 122).

⁷² Cfr. G.B. Sala, *art. cit.*, p. 259.

⁷³ I. Kant, *Religione*, cit., p. 157 (AA VI, p. 124). Sul carattere atemporale della religione morale, e di conseguenza della comunità etica, cfr. B. Ludwig, *art. cit.*, p. 45.

⁷⁴ Cfr. I. Kant, *Religione*, cit., p. 177 (AA VI, p. 152).

sotto la forma sensibile di una *Chiesa*⁷⁵. La pubblicità conserva inoltre una propria funzione in quanto segno o *indizio* della diffusione della religione razionale pura⁷⁶: nel contesto della reinterpretazione simbolica della venuta del Regno di Dio di cui si è detto, si legge che è lecito affermare che «il Regno di Dio è arrivato in mezzo a noi» non soltanto quando esso sia effettivamente instaurato, ma già quando il principio del trapasso della fede ecclesiastica nella fede razionale pura «ha preso in generale e in qualche luogo anche pubblicamente [*öffentlich*] radice»⁷⁷. Uno «Stato morale, governato da Dio» comincia a formarsi allorché la fede ecclesiastica «riconosce pubblicamente la sua dipendenza dalle condizioni limitatrici della fede religiosa pura e la necessità di accordarsi con essa»⁷⁸. La dominazione del buon principio inizia insomma già quando «i principi della costituzione di tale regno incominciano a diffondersi pubblicamente»⁷⁹. Queste accezioni della pubblicità (come forma sensibile e come segno) convivono problematicamente accanto a quella, che abbiamo già incontrato, che la associa piuttosto alla universalità e alla necessità pratica: la religione razionale sulla quale si fonda la Chiesa invisibile continua a venir designata come «fede religiosa pubblica [*öffentlicher Religionsglaube*]»⁸⁰, per via del carattere universale delle norme morali che essa riconosce nel contempo come comandi divini. Ma la funzione della pubblicità come attributo costitutivo di una legislazione, propria della comunità etica, che sia in qualche modo ulteriore rispetto alla legislazione morale, va perduta nello sviluppo argomentativo.

Difficile determinare se ciò dipenda da un «errore categoriale», che indurrebbe Kant a mescolare indebitamente il piano trascendentale con quello storico, e a trasformare così surrettiziamente l'idea della fede religiosa pura e della comunità etica da momenti costitutivi trascendentali della Chiesa visibile nel *telos* storico-empirico nel quale essa (insie-

⁷⁵ *Ivi*, p. 176 (AA VI, p. 151; primo corsivo nostro, trad. it. modificata). Cfr. *ivi*, p. 145 (AA VI, p. 109): il ricorso a una fede ecclesiastica storica dipende dal «bisogno naturale di ogni uomo di esigere sempre qualche *sostegno sensibile*, qualche conferma dell'esperienza». Si tenga inoltre presente, a questo proposito, quanto si è detto poco sopra sulla forma contingente della Chiesa come «sistema di obbligazioni pubbliche». Su questa accezione della pubblicità come sensibilità, che in queste pagine sembrerebbe in effetti costituire di per sé una *deminutio* rispetto alla purezza dell'idea della comunità etica, cfr. H. M. Baumgartner, *art. cit.*, p. 163.

⁷⁶ Cfr. J. Keienburg, *op. cit.*, pp. 133-34.

⁷⁷ I. Kant, *Religione*, cit., p. 155 (AA VI, p. 122).

⁷⁸ *Ivi*, p. 157 (AA VI, p. 124).

⁷⁹ *Ivi*, p. 176 (AA VI, p. 151).

⁸⁰ *Ivi*, p. 177 (AA VI, p. 15).

me con la sua pubblicità) dovrebbe risolversi⁸¹; o se piuttosto si debba pensare a un consapevole intento distruttivo nei confronti della dimensione pubblica o comunitaria della Chiesa⁸². Certo è che le difficoltà e le oscillazioni di cui si è cercato di dare conto restituiscono il quadro di un confronto articolato e non pacificato di Kant con una dimensione, quella della pubblicità, che sembra esibire con particolare nitidezza, in queste pagine della *Religione*, tutto il proprio spettro semantico, rendendo malagevoli i tentativi di riconduzione dei suoi diversi strati di significato a una matrice unitaria e determinando così non poche complicazioni nell'andamento argomentativo.

Bibliografia

Fonti primarie

- Kant, I. (1781, 1787) *Kritik der reinen Vernunft (erste Auflage 1781)*, in *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaften, Berlin (Berlin und Leipzig), 1900 ss. (d'ora in poi AA = *Akademieausgabe*), IV, pp. 1-252; (*zweite Auflage 1787*), in AA III, pp. 1-552; trad. it. di P. Chiodi, *Critica della ragion pura*, UTET, Torino 1967.
- Id. (1784) *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in AA VIII, pp. 15-31; trad. it. *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 29-44.
- Id. (1784) *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in AA VIII, pp. 33-42; trad. it. *Risposta alla domanda: cos'è l'illuminismo?*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., pp. 45-52.
- Id. (1785) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in AA IV, pp. 385-463; trad. it. di F. Gonnelli, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- Id. (1788) *Kritik der praktischen Vernunft*, in AA V, pp. 1-163; trad. it. di F. Capra rivista da E. Garin, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- Id. (1793, 1794²) *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in AA VI, pp. 1-202; trad. it. *La religione nei limiti della semplice ragione*, in Id., *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1989, pp. 65-216.
- Id. (1795) *Zum ewigen Frieden*, in AA VIII, pp. 341-386; trad. it. *Per la pace perpetua*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., pp. 163-207.

⁸¹ Cfr. H.M. Baumgartner, *art. cit.*, pp. 165-166.

⁸² Cfr. D. Tafani, *art. cit.*, n. 25, p. 200.

Id. (1797) *Die Metaphysik der Sitten*, in AA VI, pp. 203-493; trad. it. di G. Vidari, *La metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1983.

Letteratura secondaria

- Accarino, B. (2005) *Le frontiere del senso. Da Kant a Weber: male radicale e razionalità moderna*, Mimesis, Milano.
- Baumgartner, H.M. (1992) *Das «ethische gemeine Wesen» und die Kirche in Kants «Religionsschrift»*, in *Kant über Religion*, hrsg. von F. Ricken und F. Marty, Kohlhammer, Stuttgart, pp. 156-167.
- Blumenberg, H. (1954) *Kant und die Frage nach dem «gnädigen Gott»*, in «*Studium Generale*», VII, pp. 554-570.
- Bohatec, J. (1966) *Die Religionsphilosophie Kants in der “Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft”. Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen [1938]*, ristampa anastatica, Olms, Hildesheim.
- Davis, K.R. (1991) *Kantian “Publicity” and Political Justice*, in «*History of Philosophy Quarterly*», VIII, n. 4, pp. 409-420.
- García-Marzá, D. (2012) *Kant’s Principle of Publicity: The Intrinsic Relationship between the two Formulations*, «*Kant-Studien*», CIII, n. 1, pp. 96-113.
- Hütter, A. (2005) *Zum Begriff der Öffentlichkeit bei Kant*, in *Kants «Ethisches Gemeinwesen». Die Religionsschrift zwischen Vernunftkritik und praktischer Philosophie*, hrsg. von M. Städtler unter Mitarbeit von M. Berger und H. Vollmann, Akademie, Berlin, pp. 135-146.
- Keienburg, J. (2011) *Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft*, De Gruyter, Berlin-New York.
- Landucci, S. (2017) *L’ultimo Kant: la svolta del 1791*, in «*Rivista di filosofia*», CVIII, n. 3, pp. 281-308.
- Loretoni, A. (1996) *Pace e progresso in Kant*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
- Losurdo, D. (1983) *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Bibliopolis, Napoli.
- Ludwig, B. (2005) *Zwei Konzeptionen hinsichtlich der politischen Rolle der Religion: Kant und Hobbes*, in *Kants «Ethisches Gemeinwesen»*, cit., pp. 35-46.
- Marini, G. (2007) *La filosofia cosmopolitica di Kant*, a cura di N. De Federicis e M.C. Pievatolo, Laterza, Roma-Bari.
- Palmquist, S.R. (2016) *Comprehensive Commentary on Kant’s Religion Within the Bounds of Mere Reason*, Wiley-Blackwell, Oxford.
- Pirni, A. (2000) *Il “regno dei fini” in Kant. Morale, religione, politica in collegamento sistematico*, il Melangolo, Genova.
- Quattrocchi, P. (1975) *Comunità religiosa e società civile nel pensiero di Kant*, Le Monnier, Firenze.

Scattola, M. (2007) *Teologia politica*, il Mulino, Bologna.

Tafari, D. (2010) *Stato e Chiesa in Kant*, in «Filosofia politica», XXIV, n. 2, pp. 197-219.

Wood, A.W. (2000) *Religion, Ethical Community and the Struggle Against Evil*, in «Faith and Philosophy», XX, n. 4, pp. 498-511.

Id. (2020) *Kant and Religion*, Cambridge University Press, New York.

L'OPERATORE TEOLOGICO.
FETICISMO E CRITICA DELLA MEDIAZIONE
POLITICA IN MARX

Maurizio Ricciardi

Per Marx l'economia politica rivela, e allo stesso tempo cela, il dominio del capitale e il movimento dei poteri politici e sociali che ne determinano la struttura. Contro la sua sempre più marcata pretesa di autonomia disciplinare, egli indaga come essa si costituisca e debba la sua egemonia alla presenza di operatori discorsivi politici, sociologici, antropologici e anche estetici¹. Marx non punta però a mostrare come tutti questi operatori siano piegati a una fondamentale funzionalità economica, quanto piuttosto come essi siano l'espressione multiforme e contraddittoria di «forme di coscienza»² che devono essere costantemente rappresentate e portate a unità sul piano economico. Questo lavoro rappresentativo dell'economia politica è ancora più evidente quando essa è costretta a fare i conti con le «forme di coscienza» religiosa e con il discorso teologico. Lungi dal trattarla meramente come una sorta di menzogna ideologica³, la critica marxiana della religione ne considera sempre la dimensione sociale, il suo essere una risposta a specifici bisogni umani⁴. Questa attenzione trova il suo compendio nella celebre affermazione che la riconosce come il «gemito della creatura oppressa», forse riprendendo un'espressione molto simile di Benjamin

¹ Cfr. G. Schimmenti, *L'arte contesa. L'estetica, la sinistra hegeliana e il giovane Marx*, Orthotes, Napoli-Salerno 2021 e S. Gandesha, J.F. Hartle, *Marx estetico*, trad. it. Mimesis, Milano-Udine 2020.

² K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, in MEOC (Marx Engels Opere Complete), vol. V, a cura di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 22.

³ Cfr. M. Bertrand, *Le statut de la religion chez Marx et Engels*, Éditions Sociales, Paris 1979, in particolare pp. 145 ss. Ma cfr. anche E.O. Pedersen, *Religion is the Opium of the People: An Investigation into the Intellectual Context of Marx's Critique of Religion*, in «History of Political Thought», XXXVI (2015), n. 2, pp. 354-387.

⁴ Da questo punto di vista la critica marxiana della religione si differenzia profondamente da quella di matrice illuminista e idealista, cfr. L. Ypi, *From Revelation to Revolution: The Critique of Religion in Kant and Marx*, in «Kantian Review», XXII (2017), Special Issue 4 on Kant and Marx, pp. 661-681.

Constant, del quale nel 1842 Marx scheda attentamente *De la religion*⁵. Come vedremo, si tratta di una lettura importante non solo per la funzione sociale che Constant riconosce alla religione, ma anche per i suoi riferimenti al feticismo, che Marx nello stesso anno approfondisce grazie alla lettura di Charles De Brosses⁶.

La critica degli effetti terreni della religione si intreccia quindi con quella della teologia politica, che viene costantemente utilizzata per mostrare le modalità di legittimazione del discorso economico e quindi del dominio del capitale. Così, nonostante Marx dichiarò che in Germania «la critica della religione nell'essenziale è compiuta», affermando l'avvenuta trasformazione «della critica della teologia nella critica della politica»⁷, nella sua opera le metafore teologiche abbondano, svolgendo una funzione per nulla esornativa. Sebbene il loro uso non stabilisca le basi per una teologia implicita o ipotetica come sostiene Enrique Dussel⁸, esse segnalano la consapevolezza che uno specifico operatore teologico opera normativamente all'interno del discorso economico, che trova così nella teologia il supplemento necessario per la sua legittimazione politica e sociale. Fin dagli anni della sua giovinezza Marx accumula una profonda conoscenza dei testi biblici, che diviene poi essenziale per la comprensione della storia materiale degli uomini, della quale la religione, non solo quella cristiana, è una componente essenziale. Questa attenzione per l'antropologia storica delle forme di società è già presente nel giovane Marx e giunge fino ai suoi tardi studi etnologici. Non si può infine dimenticare che Marx scrive in un'epoca in cui la Bibbia e i Vangeli fanno parte della retorica di qualsiasi discorso pubblico e forniscono una riserva di significati immediatamente

⁵ La lunga scheda di Marx è in *Karl Marx Friedrich Engels Exzerpte und Notizen bis 1842* in MEGA² (K. Marx, F. Engels, *Gesamtausgabe*), IV.1, Dietz, Berlin 1976, pp. 342-367.

⁶ Sulla teoria di De Brosses e sulla concezione marxiana del feticismo cfr. A.M. Iacono, *The History and Theory of Fetisbism*, Palgrave-Macmillan, Basingstoke-New York 2016, soprattutto pp. 55-74 e pp. 75 ss.

⁷ K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in MEOC, vol. III, a cura di N. Merkel, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 190-191. Su teologia e religione in Marx cfr. il primo capitolo di L. Basso, *Agire in comune. Antropologia e politica nell'ultimo Marx*, Manifestolibri, Roma 2021; R. Boer, *Criticism of Earth, Marx, Engels and Theology*, Brill, Boston-London 2012; M. Flohr, *From the Critique of the Heavens to the Critique of the Earth: A Contribution to the Reconstruction of Karl Marx's Unfinished Critique of Political Theology*, in «Theory & Event», XXIV (2021), n. 2, pp. 537-571.

⁸ Cfr. E. Dussel, *Le Metafore teologiche di Marx*, trad. it. Inschibboleth, Roma 2018, p. 46.

comprensibili anche da un pubblico non erudito. Inoltre, gran parte dei movimenti protosocialisti adottano un vocabolario cristiano e sono convinti della necessità di restaurare la perduta uguaglianza naturale dei primi cristiani che corrisponde a una distribuzione in comune dei beni. L'eco di Atti 2: 44-45⁹ e 4:32-5¹⁰ risuonava continuamente nei loro discorsi con la conseguente ricerca di annullare qualsiasi differenza tra la città terrena e quella di Dio, portando letteralmente il cielo sulla terra. Come è evidente negli scritti degli anni Quaranta, la critica marxiana della politica si rivolge anche contro questa politica religiosa e la sua aspirazione a una salvezza universale che ignora le differenze e i contrasti ormai maturati nella società capitalistica.

Mentre rileva la crisi se non del potere sociale quanto meno del potere militare del cristianesimo¹¹, Marx individua la presenza di un operatore teologico nella stessa costituzione "ideologica" della società capitalistica, che si modella e si riproduce grazie a esso. Proprio da questo punto di vista c'è qualcosa di diverso e di più profondo della domanda sul rapporto di Marx con la religione e le sue istituzionalizzazioni, che è stato ampiamente studiato anche per i suoi risvolti politici contingenti per i movimenti marxisti. Si può persino suggerire una soluzione di continuità, o quanto meno uno scarto, tra la critica della religione che culmina nell'*Introduzione alla Critica alla filosofia del diritto pubblico di Hegel* e la successiva e costante presenza del discorso teologico come struttura discorsiva interna al rapporto di capitale.

Se il confronto marxiano con le tematiche teologiche è documentato e analizzato fin dal suo scritto liceale del 1835 sui celebri passi del vangelo di Giovanni (15,1-14) sul comandamento dell'amore, il sintagma "teologia politica" compare nel 1842 all'interno della resa di conti con Hegel, accusato di legittimare costantemente il passato negando di conseguenza ogni legittimità alle novità emerse con la Rivoluzione francese. In questo contesto il significato del sintagma è chiaramente nega-

⁹ «Tutti i credenti stavano insieme e avevano ogni cosa in comune; vendevano le loro proprietà e sostanze e le dividevano con tutti, secondo il bisogno di ciascuno».

¹⁰ «La moltitudine di coloro che erano diventati credenti aveva un cuore solo e un'anima sola e nessuno considerava sua proprietà quello che gli apparteneva, ma fra loro tutto era comune».

¹¹ «I giorni in cui le considerazioni religiose erano elementi di governo [*governing elements*] nelle guerre dell'Europa occidentale sono, a quanto pare, passati da tempo», K. Marx, *The Decay of Religious Authority* (1854), in Id., *The Eastern Question. A Reprint of Letters written 1853-1856 dealing with the events of the Crimean War*, ed. by E. Marx Aveling and E. Aveling, Swan Sonnenschein, London 1897, pp. 482-488, p. 482.

tivo e imputa a Hegel di non riconoscere la radicale storicità e quindi la contingenza delle forme politiche¹².

1. Critica della teologia politico-societaria

La teologia politica hegeliana si risolve per Marx nella secolarizzazione della figura del monarca, finendo per attribuirgli l'unicità che ne fa il titolare necessario della decisione in ultima istanza. «A Hegel interessa di fare questo, presentare il monarca come il reale Dio fatto uomo, come la *reale incarnazione* dell'idea»¹³. Che il monarca sia la personificazione dell'idea è il fondamento dello specifico decisionismo hegeliano, con la sua razionalità orientata a risolvere ogni eventuale conflitto riconducendo coattivamente a unità tutte le istanze presenti. Marx lo rileva molto chiaramente: «il momento del decidere, della decisione arbitraria perché determinata, è il potere principesco [*fürstliche Gewalt*] della *volontà* in generale; l'idea del *potere sovrano*, come Hegel la sviluppa, non è altro che l'*idea* dell'*arbitrario*, della *decisione* della *volontà*»¹⁴. Contro questo decisionismo e la sua teologia politica dell'individualità sovrana, Marx farà valere quella che altrove ho chiamato una razionalità provvisoria, cioè il riconoscimento dell'impossibilità di porsi di fronte ai processi storici come soggetti sovrani in grado di determinarli semplicemente con la forza della propria volontà e con la legittimazione anacronistica del passato¹⁵.

Più che la volontà di decidere, a Marx interessa il modello di mediazione che la teologia offre alla politica e che emerge prima nello Stato e poi nel denaro. Nella sua posizione di garante della libertà religiosa, lo Stato si pone come intermediario tra l'uomo e la sua stessa libertà. «Come Cristo è il mediatore a cui l'uomo attribuisce tutta la propria divinità, tutto il proprio *pregiudizio religioso*, così lo Stato è il mediatore in cui l'uomo trasferisce tutta la propria negazione del divino [*Ungöttlichkeit*], tutta la propria umana libertà dai pregiudizi»¹⁶. L'omologia tra

¹² Cfr. M. Ricciardi, *Il potere temporaneo. La politica come critica della società*, Meltemi, Milano 2019, pp. 36-37.

¹³ K. Marx, *Critica del diritto statale hegeliano*, trad. it. e cura di R. Finelli e F.S. Trincia, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1983, p. 71.

¹⁴ *Ivi*, p. 72.

¹⁵ Cfr. M. Ricciardi, *L'intelletto associato. Organizzazione, appropriazione e associazione in Marx*, in «Quaderni materialisti», XXI (2022), di prossima pubblicazione.

¹⁶ K. Marx, *Sulla questione ebraica*, in MEOC, vol. III, p. 165. Si deve ovviamente

Cristo e lo Stato è significativa perché in questo modo lo Stato non assume l'onnipotenza di Dio padre come sua propria e interna grammatica. Non è tanto l'illimitato comando sovrano, il potere principesco, a essere in primo piano. A essere centrale è invece la possibilità degli individui di godere della propria libertà grazie all'esistenza e alla protezione dello Stato. Non si tratta tanto della libertà garantita dalla forza di uno Stato che, non professando alcuna religione, permette di professarle tutte. Questa libertà di poter negare liberamente ciò in cui non si crede giunge fino al paradosso dell'ateo che può finalmente negare Dio proprio grazie all'esistenza dello Stato. Lo Stato politico sembra dunque avere un'esistenza agnostica, mentre è condannato a fare i conti con una religiosità diffusa e libera.

Se nella teologia politica patriarcale l'analogia strutturale con la divinità è il fondamento dell'onnipotenza del sovrano, in quella del Figlio essa si fonda sulla comune consapevolezza che tutti sono limitati e devono accettare questo proprio limite che uno Stato altrettanto limitato garantisce. Da questo punto di vista la cesura della *Questione ebraica* è assai significativa, perché per Marx non si tratta di sottoporre a critica le diverse forme di culto. Se Bruno Bauer considera la religione come un problema teologico-filosofico, per Marx essa ha una dimensione tale da farne un problema di teologia politica e sociale¹⁷. Si tratta dunque di abbandonare tanto il terreno specificamente filosofico quanto quello eminentemente teologico, per ricomprendere entrambi dentro a una concezione della politica come critica della società. Non è perciò possibile chiedere agli ebrei di criticare la loro teologia, così come la critica filosofica ha fatto per il cristianesimo. Per Marx il problema è oltrepassare esattamente questa dimensione che attribuisce agli ebrei una sorta di ritardo emancipativo, tanto che dovrebbero prima superare la propria specifica condizione per poi approdare alla soggezione che finalmente condividerebbero con i cristiani e quindi con tutti i cittadini.

rimandare alla lettera di Paolo agli Ebrei 9:15: «E perciò egli è il mediatore del nuovo patto affinché, essendo intervenuta la morte per il riscatto dalle trasgressioni commesse sotto il primo patto, i chiamati ricevano la promessa dell'eterna eredità». E ancora: «Vi è infatti un solo Dio, ed anche un solo mediatore tra Dio e gli uomini: Cristo Gesù uomo» (Paolo: 1 Timoteo 2:5).

¹⁷ Cfr. K. Kangal, *Marx's Bonn Notebooks in Context: Reconsidering the Relationship between Bruno Bauer and Karl Marx between 1839 and 1842*, in «Historical Materialism», XXVIII, (2020), n. 4, pp. 102-138; Y. Paled, *From Theology to Sociology: Bruno Bauer and Karl Marx on the Question of Jewish Emancipation*, in «History of Political Thought», XXIII (1992), n. 3, pp. 463-485.

Il problema – Marx lo dice chiaramente – non è tanto sopprimere la religione per essere assolutamente liberi, ma emanciparsi completamente per andare oltre i limiti del formalismo dell'emancipazione meramente politica. Solo in questo modo si passa dalla storia sacra alla «storia profana». La storia sacra si perpetua grazie a una teologia politico-societaria, così come lo Stato dell'assolutismo monarchico si trasforma in quello dell'assolutismo democratico. Con la scissione tra pubblico e privato la religione non viene semplicemente relegata in una sfera in cui viene neutralizzata. Essa rivela piuttosto l'onnipotenza del privato, la capacità della *bürgerliche Gesellschaft* di stabilire i limiti dell'azione dello Stato, al punto che solo «una violenta opposizione contro le proprie condizioni di vita» potrebbe rimuovere le condizioni grazie alle quali la religione e la proprietà privata si riproducono.

La centralità assegnata alla mediazione e il riconoscimento che l'emancipazione non può essere solo politica segnalano la rottura con la critica filosofica della teologia, ma anche con l'autonomia della politica e del politico che essa in ultima istanza conferma. Questo mi pare il senso dell'affermazione «nella società borghese, l'uomo è un essere profano», che viene idealizzato nello Stato; da qui la cesura che Marx rinviene nell'individuo moderno che può essere allo stesso tempo di una qualsiasi religione, e quindi di nessuna religione in particolare, e, proprio per questo, può essere *citoyen* e *bourgeois*. La democrazia politica è dunque cristiana perché garantisce che «l'uomo, non solo l'uomo ma ogni uomo», valga «come essere *sovrano*, come essere supremo», sebbene in realtà questo sia l'uomo «nella sua manifestazione incivile e asociale [*in seiner unkultivierten und unsozialen Erscheinung*], dell'uomo nella sua esistenza accidentale, dell'uomo puro e semplice, dell'uomo come si è guastato, perduto, alienato attraverso l'intera organizzazione della nostra società»¹⁸.

Quest'uomo, del quale devono essere costantemente cancellate le condizioni reali di esistenza, è preso in una universalità che ignora le condizioni empiriche della sua produzione. Quell'essere profano è trasfigurato in figure, in forme e in relazioni che ridefiniscono l'universalità in termini empirici contro la sua astrazione. È il limite interno della rappresentanza politica, che trova di fronte a sé una differenza che non può essere riprodotta, perché sfugge a qualsiasi omogeneizzazione. «La differenza tra l'uomo religioso e il cittadino è la differenza tra il commerciante e il cittadino, fra il bracciante e il cittadino, fra il proprietario

¹⁸ K. Marx, *Sulla questione ebraica*, cit., p. 172 [trad. it. mod.].

terriero e il cittadino, fra l'*individuo vivente* e il *cittadino*¹⁹. La religione non pone più una differenza assoluta e fondamentale che non può essere mediata, ma una differenza tra le altre, una differenza sociale e non di principio, che mentre definisce un criterio dell'universale deve negare le sue manifestazioni pratiche. Si tratta anzi di una differenza che deve essere ignorata affinché ci sia il cittadino. La «religione diventa *politica imperfetta*» e solo a questa condizione lo «Stato democratico, il vero Stato, non ha bisogno della religione per completarsi politicamente»²⁰. Lo Stato democratico è di conseguenza costitutivamente lo Stato dell'imperfezione politica.

Lo Stato che rinuncia ad affermare il suo monopolio sulla religione mette fine a un'intera epoca della statualità moderna. Ciò non significa che esso si emancipi realmente dalla religione, con la quale infatti è costretto a confrontarsi come frammentazione sociale, come società non ordinata né dai ceti né dalla religione di Stato. L'esempio degli Stati Uniti restituisce l'immagine di una novità politica assoluta, ovvero quella del sociale come molteplicità che non viene ricondotta a unità dalla sola rappresentazione statale. Esso è piuttosto comandato e ordinato dal rapporto di capitale e al suo interno dalla funzione costituzionale ricoperta dal denaro, al quale Marx applica la semantica della mediazione che qui utilizza per lo Stato.

Siamo così di fronte al paradosso di un cristianesimo che, per le sue differenze interne, «rappresenta qui lo spirito della società borghese, la separazione e l'allontanamento dell'uomo dagli uomini», mentre allo stesso tempo proprio la legittimazione di quelle differenze consente alla stessa religione di funzionare secondo il suo significato originario, ovvero come legame che vincola al di là di ogni contenuto concreto. La conclusione è perentoria, ma assolutamente significativa, perché l'attributo cristiano, negato allo Stato che lo assumeva come sua specifica intenzione, viene ora assegnato alla sua forma politica democratica. Solo all'interno di quest'ultima gli uomini materialmente differenti possono essere considerati come uguali, venendo proiettati nella «rappresentazione fantastica» dell'uomo come sovrano. Lo Stato, di conseguenza, è l'espressione massima di questa «universalità irreal», grazie alla quale ogni individuo è «membro irreal di una sovranità presunta»²¹.

Il cristianesimo offre alla società civile borghese, e quindi al rap-

¹⁹ *Ivi*, p. 167.

²⁰ *Ivi*, p. 169.

²¹ *Ivi*, p. 167.

porto di capitale, il suo fondamento universalistico che permette di equiparare tutti gli individui al di là delle loro differenze effettive. Affinché ciò avvenga, lo spirito religioso deve perdere il suo carattere assoluto e «diventare mondano». Proprio perché emancipata dal suo legame con lo Stato cristiano, la religione diviene il fondamento dell'affermazione che tutti gli uomini sono uguali indipendentemente da qualsiasi differenza che viene pensata sempre e comunque come contingente. Questa equiparazione degli individui differenti è fondamentale per l'affermazione di quel principio di uguaglianza che, secondo le parole di Marx, agisce infine con la «forza di un pregiudizio popolare»²².

Questa irrinunciabile uguaglianza è d'altra parte la condizione di possibilità per equiparare tutti i lavori privati, condizione di possibilità della creazione stessa di valore. Su questo terreno Marx anticipa un argomento che poi Max Weber ha portato alle sue estreme conseguenze facendone la condizione storico-universale della cultura borghese. Marx, infatti, scrive che

per una società di produttori di merci, il cui rapporto di produzione generalmente sociale consiste nel comportarsi verso i loro prodotti come verso merci e quindi valori, e nel riferire gli uni agli altri, in questa forma materiale, i loro lavori privati come uguale lavoro umano, il cristianesimo con il suo culto dell'uomo astratto – specialmente nel suo svolgimento borghese, nel protestantesimo, deismo ecc. –, è la forma più adeguata di religione²³.

Sottratta alla sua intenzione etico-politica weberiana, l'affermazione è storicamente infondata se si considera il modo in cui oggi induismo e confucianesimo mostrano la loro funzionalità all'interno del rapporto capitalistico di produzione. Tuttavia, come abbiamo anticipato, non si tratta tanto di seguire il modo in cui Marx indaga il rapporto tra religione e politica, o tra religione ed economia, quanto piuttosto di vedere come egli valorizzi l'analogia strutturale tra teologia e politica, ovvero tra teologia e costituzione della società capitalistica. Il fatto che il cristianesimo introduca e consolidi nella società il principio dell'uguaglianza per astrazione è infatti alla base del carattere feticistico della merce, che è «una cosa molto ingarbugliata, piena di sottigliezze metafisiche e di ghiribizzi teologici»²⁴.

²² K. Marx, *Il capitale*, vol. I, a cura di A. Macchioro e B. Maffi, DeA Planeta, Milano 2017, p. 136.

²³ *Ivi*, p. 158.

²⁴ *Ivi*, p. 148. Sulla rappresentazione come problema fondamentale della teoria marxiana del feticismo cfr. T. Carver, *Marx's Commodity Fetishism*, in «Inquiry. An Inter-

Per descrivere questi ghiribizzi Marx fa ricorso senza citarla alla prima lettera di Paolo ai Corinzi 13, 12: «Ora vediamo come in uno specchio, in enigma; ma allora vedremo a faccia a faccia». Di questa immagine sono importanti entrambi gli elementi, ovvero tanto l'enigma quanto il rispecchiamento che impedisce di accedere alla vera disposizione delle cose. Una volta passata al setaccio della produzione, l'uguaglianza presupposta è completamente cancellata dalla differenza dei lavori e dal loro sfruttamento, in altri termini, dall'esperienza soggettiva di quegli stessi lavori. Il feticismo delle merci cancella questa esperienza e in modo enigmatico, ovvero necessariamente incomprensibile a coloro che lo vivono, «rinvia agli uomini l'immagine dei caratteri sociali del loro lavoro come caratteri oggettivi degli stessi prodotti del lavoro, proprietà naturali sociali di questi oggetti»²⁵.

L'effetto del rispecchiamento non è solo quello di rovesciare l'immagine. Come per la metafora ottica della camera oscura²⁶, utilizzata più volte da Marx per descrivere l'effetto ideologico che costitutivamente attiene alla produzione capitalistica, la conseguenza di questo rispecchiamento è che i soggetti si riconoscono nell'immagine che viene loro rimandata. La merce produce una naturalizzazione dell'azione sociale che sembra ora compiuta dagli oggetti e non dagli effettivi titolari dell'azione stessa. L'espropriazione oggettiva corrisponde a un'alienazione soggettiva, cioè a un mondo di cose che muovono gli uomini. Per Marx, almeno in un primo tempo, la soluzione dell'enigma, cioè il guardare oltre lo specchio, comporta l'eliminazione del «riflesso religioso del mondo reale»²⁷ che può scomparire solo nell'associazione comunista. È comunque un passaggio intermedio e poco coerente perché limita il feticismo alle merci, ignorando che esso investe anche il denaro stesso e il capitale.

Già nelle conclusioni della *Questione ebraica* Marx aveva rilevato l'onnipotenza acquisita dal denaro nella regolazione dei rapporti sociali, scrivendo che «il denaro è il geloso dio d'Israele, di fronte al quale nessun altro dio può esistere»²⁸. Esso veniva indicato come causa dell'estraneazione stessa in quanto potenza che domina ogni movimento. Allo stesso tempo, tuttavia, Marx affermava che il «dio degli ebrei si è mon-

disciplinary Journal of Philosophy», XVIII (1975), n. 1, pp. 39-63.

²⁵ K. Marx, *Il capitale*, vol. I, cit., pp. 149-150.

²⁶ Cfr. S. Kofman, *Camera obscura de l'idéologie*, Galilée, Paris 1973, pp. 21-27.

²⁷ K. Marx, *Il capitale*, vol. I, cit., p. 158.

²⁸ K. Marx, *Sulla questione ebraica*, cit., p. 187.

danizzato, è divenuto un dio mondano»²⁹, rilevando che il denaro è una divinità unica ma immanente, capace di produrre l'astrazione costitutiva che domina i rapporti sociali. Esso è il fattore necessario per la riproduzione complessiva della società capitalistica, producendo un dominio esercitato su tutti, ma a vantaggio di alcuni. L'accesso differenziato al denaro diviene essenziale per comprenderne la funzione sociale. Ogni indagine sulla critica della teologia politico-societaria in Marx non può ritornare costantemente agli scritti giovanili come se essi contenessero la sua ultima parola sulla questione, come se la concettualizzazione del feticismo della merce, del denaro e del capitale non aggiungesse nulla alle sue posizioni.

La concezione marxiana del feticismo esprime al massimo grado il movimento interno alla critica marxiana della teologia politica. Marx condivide con Benjamin Constant l'idea che «la forma religiosa» sia utilizzata dall'uomo per stabilire una «comunicazione» con la «natura che lo circonda e le forze sconosciute che gli sembrano animare questa natura»³⁰, ma estende questa necessità di comunicazione alla società e al rapporto che gli uomini stabiliscono al suo interno. Proprio per questo Marx può rovesciare l'interpretazione constantiana del feticismo che lo limita alla religione dell'uomo isolato destinata a essere superata quando le divinità divengono comuni. Per Constant esso esprime quindi il sentimento religioso di una condizione presociale, contro la quale, grazie alla divisione del lavoro, ha luogo una vera e propria «rivoluzione», che «introduce lo sviluppo della società tra gli uomini»³¹. Marx colloca invece il feticismo all'interno della società capitalistica e lo interpreta come segno della sua complessità, della sua capacità di rendere produttivo l'isolamento a cui costringe gli individui³².

Mentre per Constant il feticismo è associato alla religione popolare estranea alla scienza e alla filosofia, Marx lo sottrae ben presto al suo carattere primitivo e ne fa la fede dell'uomo civilizzato, produttivo e consumatore. Così, rispetto all'occorrenza del termine nei primi testi

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ B. Constant, *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, texte intégral présenté par T. Todorov et E. Hofmann, Actes Sud, Arles 1999, p. 99.

³¹ *Ivi*, p. 143.

³² «Il "carattere di feticcio" non è la malattia, ma la salute, la "grande salute" del sistema di produzione, scambio e consumo delle merci attraverso il denaro in una società capitalistica», così M. Tronti, *I «grilli» della merce*, in S. Mistura (a cura di), *Figure del feticismo*, Einaudi, Torino 2001, p. 105.

marxiani³³, nel *Capitale* la teologia cristiana diviene il linguaggio stesso del feticismo. Le sottigliezze metafisiche e i ghiribizzi teologici della merce sono una 'necessità sistemica', che impedisce di percepire i rapporti di lavoro come rapporti sociali e quindi come rapporti di potere, di assoggettamento³⁴. Qui non è più in gioco l'autoestraniazione dell'uomo che domina i primi testi marxiani³⁵ e che, con la tensione escatologica, Jacob Taubes elegge a cifra complessiva del rapporto marxiano con la teologia politica³⁶. Diviene invece centrale la registrazione che la società è qualcosa di indipendente e autonomo dalla volontà immediata dei suoi membri. Il feticismo è parte della concezione marxiana dell'ideologia che assume in sé il problema del misticismo del mondo, cioè il comando che

³³ Riformulando quanto K. Marx, *L'Articolo di fondo del n. 179 della «Gazzetta di Colonia»*, in MEOC, vol. III, pp. 190-191 scrive nel 1842, si potrebbe dire che la merce, il denaro e il capitale adescano la fantasia del feticista, «facendogli credere che una "cosa inanimata" perderà il proprio carattere specifico per diventare il soddisfacimento dei suoi desideri. Quindi il desiderio selvaggio del feticista infrangerà il feticcio, non appena questo cesserà di essere il suo umilissimo servo».

³⁴ «Qui il feticcio non è un oggetto di culto, ma un soggetto di potere», così M. Tronti, *op. cit.*, p. 110.

³⁵ L'emancipazione marxiana da Feuerbach significa da questo punto di vista scoprire le cause sociali della povertà materiale e della miseria spirituale, individuando in esse e non nel rapporto con il divino il fondamento dell'estraniazione. Marx supera così la posizione di Feuerbach secondo il quale «per arricchire Dio, l'uomo deve diventare povero; perché Dio sia tutto, l'uomo deve essere nulla. Ma egli non ha neppure bisogno di essere qualcosa *per se stesso*, perché tutto ciò che egli toglie a se stesso in Dio non si perde, ma viene invece conservato», L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, trad. it. Ponte delle Grazie, Firenze 1994, p. 87.

³⁶ Cfr. J. Taubes, *Escatologia occidentale*, trad. it. di E. Stimilli, prefazione di M. Ranchetti, Garzanti, Milano 1997, pp. 221 ss. È vero che per certi versi Engels anticipa il celebre enunciato schmittiano sulla secolarizzazione dei concetti giuridici moderni, quando nel 1886 scrive che se la *Weltanschauung* del medioevo era teologica, quella della modernità borghese è giuridica. E conclude «Essa era una secolarizzazione di quella teologica. Al posto del dogma, del diritto divino subentrò il diritto umano, al posto della chiesa lo Stato», cfr. F. Engels, *Juristen-Sozialismus*, in MEW (K. Marx, F. Engels *Werke*), vol. 21, p. 492. Meno vero è invece che la teoria marxiana della rivoluzione sia una sorta di escatologia secolarizzata. Contro questa ripetuta identificazione vale la puntualizzazione di Hans Blumenberg, il quale tanto a proposito dell'affermazione che «la condizione finale promessa dal *Manifesto comunista* sarebbe una secolarizzazione del paradiso biblico», quanto più in generale sulla categoria di progresso, scrive: «Non ci sono prove di una trasposizione dell'escatologia nell'idea di progresso. La differenza formale decisiva è questa: l'escatologia parla di un evento che irrompe nella storia che è esso stesso trascendente ed eterogeneo; l'idea di progresso estrapola nel futuro da una struttura che è immanente nella storia e componente in ogni presente», H. Blumenberg, «Säkularisation». *Kritik einer Kategorie historischer Illegimität*, in H. Kuhn und F. Wiedmann (Hrsgg.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, Pustet, München 1964, pp. 240-265, p. 243.

idee e oggetti possono esercitare sugli uomini. Se la merce è uno di questi oggetti sociali, gli altri sono il denaro come moneta e il capitale nella forma complessa in cui Marx ne parla nel III libro del *Capitale* quando, a proposito del «feticismo del capitale», descrive una struttura socioeconomica globale e totale che punta a riprodursi saltando qualsiasi mediazione sociale e politica. Nella sua forma feticistica il capitale sovrascrive il feticismo del denaro a quello della merce, perché solo questo mediatore tutt'altro che evanescente³⁷ permette ai prodotti del lavoro degli individui di presentarsi effettivamente come merce. «L'enigma del feticcio denaro non è quindi che l'enigma fattosi visibile, e abbagliante la vista, del feticcio merce»³⁸. Per vedere come si sviluppa la critica marxiana della teologia politica bisogna dunque rivolgersi al denaro³⁹.

2. Il denaro come servo divino

Nei *Grundrisse* Marx definisce il denaro come il nuovo dio che subisce una specifica transustanziazione. «Dalla sua forma di servo [*Knechtsge-*

³⁷ Il denaro in Marx non è evidentemente un mediatore evanescente nel senso in cui Jameson definisce l'etica protestante nell'opera di Max Weber. A essa spetta infatti il compito di intermediario tra i fini religiosi e mezzi razionali tipici della società medievale e quelli della società moderna. Secondo Jameson anche Marx individua dei mediatori evanescenti all'interno dei processi di trasformazione rivoluzionaria della società, come per esempio i giacobini durante la rivoluzione del 1789. Più in generale il mediatore evanescente opera per adeguare il mutamento della struttura e della sovrastruttura. Cfr. F. Jameson, *The Vanishing Mediator: Narrative Structure in Max Weber*, in «New German Critique», I (1973), pp. 52-89. Il denaro, tuttavia, opera la sua mediazione in maniera differente, mantenendo costantemente il rapporto dato tra struttura e sovrastruttura nonostante le loro contingenti trasformazioni.

³⁸ K. Marx, *Il capitale*, vol. I, cit., p. 174.

³⁹ L'analisi marxiana del denaro rielabora un insieme di analogie e di termini teologici presenti in M. Hess, *Über das Geldwesen* (1845), ora in Id., *Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850. Eine Auswahl*, Akademie Verlag, Berlin 1980, pp. 329-348. Ciò riguarda tanto la scienza economica – «L'economia politica è la scienza dell'acquisizione di beni terreni, come la teologia è la scienza dell'acquisizione di beni celesti» (p. 335) – quanto il denaro in sé: «L'essenza del moderno mondo mercantile, il denaro, è l'essenza realizzata del cristianesimo. Lo Stato dei bottegai, il cosiddetto Stato "libero", è il regno promesso di Dio, il mondo dei bottegai è il regno promesso dei cieli: come all'inverso Dio è solo il capitale idealizzato, il cielo solo il mondo teorico dei bottegai» (p. 337). Cfr. comunque J. Kovesi, *Moses Hess, Marx and Money* in Id. (ed.), *Values and Evaluations: Essays on Ethics and Ideology*, Peter Lang, New York 1998, pp. 127-217; come pure Z. Rosen, *Moses Hess und Karl Marx. Ein Beitrag zur Entstehung der Marxschen Theorie*, Christians, Hamburg 1983, pp. 137 ss.

stalt], nella quale si presenta come semplice mezzo di circolazione, esso diventa improvvisamente sovrano e dio nel mondo delle merci⁴⁰. Senza bisogno di ingaggiare alcuna lotta per il suo riconoscimento il servo si trasforma in signore e dio: da puro mezzo di acquisto diviene ciò che determina la circolazione senza nessun riferimento alla specifica individualità di chi lo possiede. Il denaro rappresenta un'individualità autonoma e «*in quanto individuo* della ricchezza generale, in quanto autonomo risultato della circolazione e solo rappresentante dell'universale, *come risultato puramente societario [als nur gesellschaftliches Resultat]*, non suppone alcuna relazione individuale con il suo possessore»⁴¹.

La forma feticistica del denaro sussume e amplifica quella del mondo delle merci, riducendo gli individui ad articolazioni del denaro stesso. Ciò è possibile in forza di quella che Pierre Bourdieu chiama violenza simbolica, ovvero producendo l'adesione dei dominati allo stesso dominio che li sovrasta⁴². La potenza dell'astrazione monetaria agisce come principio di individuazione e individualizzazione, nel momento in cui il grado e la forma materiale dell'individualità vengono definiti dal rapporto con il denaro, dalla possibilità di accedervi, dal suo possesso. Il denaro diviene così la forma universale di tutte le mediazioni particolari che hanno luogo tra gli individui.

Ancora una volta il riferimento alla teologia politica neotestamentaria, quella del Figlio, più che a quella vetero-testamentaria del Padre rivela tutta la sua importanza. Cristo come mediazione tra uomo e dio esprime la centralità della mediazione per la costituzione di un dominio indiretto perché il «sistema del denaro appare come il sistema dell'uguaglianza e della libertà»⁴³. Grazie alla mediazione del denaro gli individui sembrano muoversi in questa libertà senza alcuna apparente forma di coazione, senza che alcun potere sia esercitato direttamente dalle persone sulle persone. E, come scrive Marx, «questa apparenza seduce la democrazia».

La moltiplicazione di individui apparentemente sovrani deve essere costantemente rappresentata e ricondotta a unità. Questo è la parte che per Marx la forma democratica recita in continuazione: essa è il regime dell'uguaglianza mediata dal denaro. I contenuti teologici del de-

⁴⁰ K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, vol. I., trad. it. La Nuova Italia, Firenze 1978, p. 181.

⁴¹ *Ivi*, p. 182.

⁴² Cfr. P. Bourdieu, *Ragioni pratiche*, trad. it. Il Mulino, Bologna 1995, p. 169.

⁴³ K. Marx, *Lineamenti fondamentali*, cit., p. 219.

narò trovano così espressione, in primo luogo dal punto di vista storico. «Il culto del denaro ha il suo ascetismo, la sua rinuncia e i suoi *sacrifici*: la parsimonia e la frugalità, il disprezzo per i godimenti terreni, temporali e transitori, la caccia al tesoro eterno. Da qui la connessione tra il puritanesimo inglese o il protestantesimo olandese e il far denaro»⁴⁴.

Fino a quando, tuttavia, gli individui si muovono nella sfera della circolazione, la mediazione del denaro è la forma stessa della loro rappresentazione, antefatto della sovranità assoluta del capitale che ha a sua volta come presupposto la sovranità dello Stato. Il Cristo mediatore raffigura il modo in cui la molteplicità delle relazioni individuali con il denaro consente a ognuno di pensarsi come padrone di se stesso e libero di agire. «Così nella sfera religiosa Cristo, il mediatore tra Dio e l'uomo – mero strumento di circolazione tra i due – diventa la loro unità, uomo-Dio, e come tale diventa più importante di Dio; i santi diventano più importanti di Cristo; i pretonzoli più importanti dei santi»⁴⁵.

Il denaro è un dio immanente e allo stesso tempo trascendente che si presenta sotto le due specie di moneta e capitale. Nella prima forma esso è immanente, perché ognuno si porta in tasca la sua relazione con il rapporto societario di scambio; nella seconda è trascendente perché determina come capitale un rapporto complessivo che sfugge completamente all'azione intenzionale dei singoli individui. Proprio per questo esso «diventa una creatura molto misteriosa»⁴⁶, che va oltre la mera idolatria del denaro come tale pur stabilendo le condizioni per il suo culto⁴⁷. Questo insieme di rapporti, registrato da Marx sotto la voce 'dominio del capitale', è il prodotto delle azioni non intenzionali degli individui che così si presentano come *Träger* dei movimenti del capitale medesimo⁴⁸. Per questo il superamento di questi rapporti è possibile solo come azione collettiva di coloro che si oppongono a quel dominio.

Il problema fondamentale è dunque la trasformazione del denaro in capitale. La sua presenza sotto le due specie, problema teologico come pochi altri, ritorna quando si tratta di distinguere le diverse mani-

⁴⁴ *Ivi*, p. 168.

⁴⁵ *Ivi*, p. 326.

⁴⁶ K. Marx, *Risultati del processo di produzione immediato. Il "capitolo sesto inedito" del primo libro de "Il capitale"*, trad. it. e cura di G. Sgrò, La Città del Sole, Napoli 2018, p. 168.

⁴⁷ Cfr. R. Boer, *That Hideous Pagan Idol: Marx, Fetishism and Graven Images*, in «Critique: Journal of Socialist Theory», XXXVIII (2010), n. 1, pp. 93-116.

⁴⁸ Cfr. A.M. Iacono, *Sul concetto di «feticismo» in Marx*, in *Id.*, *Studi su Karl Marx. La cooperazione, l'individuo sociale e le merci*, ETS, Pisa 2018, pp. 108-109.

festazioni del valore. Il valore è il punto di partenza, perché è il «soggetto prepotente» [*das übergreifende Subjekt*] che assume forma di merce e forma di denaro e, aggiunge subito Marx, «il denaro non diventa capitale senza assumere la forma di merce»⁴⁹. La merce è la mediazione che consente al denaro di trasformarsi in altro denaro, grazie al lavoro sociale in essa oggettivato. La trasformazione del denaro in capitale è però un passo ulteriore rispetto alla circolazione semplice, perché ora il plusvalore produce altro plusvalore. Il passaggio D-M-D' si trasforma in un rapporto del denaro con se stesso, in un processo che non prevede più rapporti tra merci. Esso si «distingue da sé in quanto valore originario da sé in quanto plusvalore, al modo che Dio Padre si distingue da sé come Dio Figlio; e hanno entrambi la stessa età e costituiscono di fatto una persona sola»⁵⁰.

L'identità in movimento del valore con se stesso diviene D-D'. Qui il denaro pretende di mediarsi con stesso, producendo quello che appare come il mistero dell'autovalorizzazione del capitale⁵¹ che si presenta immediatamente come dominio, come potere diretto e privo di mediazione, come capitale che valorizza se stesso, forma estrema del feticismo in cui la mediazione con il lavoro, con il valore e persino con il denaro come moneta sembra essere completamente cancellata. Il capitale produttivo di interesse, forma prototipica del capitale finanziario⁵², punta a scambiarsi esclusivamente con se stesso, riducendo al minimo o annichilendo del tutto il suo stesso dipendere dalla produzione sociale di valore. Qui il capitale assume il denaro come mezzo della mediazione con se stesso, pretendendo di valorizzarsi senza passare per la merce e quindi per il lavoro.

Ogni antitesi viene cancellata come Marx rileva nel momento in cui, criticando la metafora della «formula trinitaria», rigetta la ripartizione del valore in salario, rendita e interesse come se fosse un processo automatico e privo di contraddizioni. Da questo punto di vista l'economia volgare è la sostenitrice attiva del feticismo, colei che ne propaga e difende la teologia implicita, perché si «limita, in realtà a interpretare, sistematizzare e difendere in modo dottrinario le idee degli

⁴⁹ K. Marx, *Il capitale*, vol. I, cit., p. 246.

⁵⁰ *Ivi*, p. 247.

⁵¹ «Nel capitale produttivo di interesse, invece, il carattere autoriproduttivo del capitale il valore che si valorizza, la produzione di plusvalore, si presenta nella sua purezza come qualità occulta», K. Marx, *Il capitale*, vol. III, p. 759.

⁵² «Ora la formula: capitale-interesse, se è la formula concettualmente più inconsistente del capitale, ne è però la formula», *ivi*, p. 1007.

agenti irretiti nei rapporti di produzione borghesi»⁵³. Essa fa del carattere feticistico della produzione capitalistica una «religione della vita quotidiana»⁵⁴. L'unione mistica dei fattori della produzione ha lo scopo di collocare le diverse figure della produzione capitalistica «di fronte l'una all'altra come estranee e indifferenti, semplicemente diverse, *senza contrapposizione*»⁵⁵; e senza storia.

Questa teologia economica diviene lo schema di naturalizzazione, di sottrazione alla critica, di tutto ciò che rivelerebbe la società capitalistica come struttura di dominio e di potere⁵⁶. L'operatore teologico mostra così tutta la sua importanza per la costituzione del discorso degli economisti. Essi, infatti, hanno

un singolare modo di procedere: non esistono per loro che due tipi di istituzioni, artificiali e naturali. Le istituzioni del feudalesimo sono istituzioni artificiali, quelle della borghesia sono naturali. Assomigliano in questo ai teologi, i quali distinguono due tipi di religione. Ogni religione che non sia la loro è un'invenzione degli uomini, mentre la loro religione è una emanazione di Dio⁵⁷.

Ricorrendo all'operatore teologico, gli economisti individuano delle leggi che sono «indipendenti dall'influenza del tempo», leggi naturali e quindi eterne. «Così c'è stata una storia, ma ormai non ce n'è più»⁵⁸. L'operatore teologico consente la specifica cancellazione economica della storia, mentre per Marx si tratta di affermare la storicità di un'estraneazione che mentre coinvolge l'uomo in generale, colloca gli individui in posizioni socialmente differenti.

⁵³ *Ivi*, p. 1008.

⁵⁴ *Ivi*, p. 1024.

⁵⁵ K. Marx, *Teorie sul plusvalore*, t. III, in MEOC, vol. XXXVI, a cura di C. Pennavaja, Editori Riuniti, Roma 1979, p. 539.

⁵⁶ Muovendo da un punto di vista filosofico, G. Agamben, *Il regno e la Gloria. Per una genealogia dell'economia e del governo. Homo sacer*, II, 2, Neri Pozza, Vicenza 2007 itera questo movimento di radicale destoricizzazione, per cui la teologia economica finisce per non avere reali manifestazioni e contraddizioni empiriche, ma è la costante ripetizione dell'argomento teologico che connette *oikonomia* trinitaria, *ordo* e *gubernatio*. Anche Marx, pensando «l'uomo come prassi», altro non farebbe che «secolarizzare la concezione teologica dell'essere delle creature come operazione divina» (p. 106). Si veda comunque la puntuale critica della ricostruzione complessiva di Agamben da parte di J.L. Villacañas, *Teologia economica. Analisi critica di una categoria*, in «Filosofia Politica», XXVII (2013), n. 3, pp. 409-430.

⁵⁷ K. Marx, *Miseria della filosofia. Risposta alla «Filosofia della miseria» di Proudhon*, in MEOC, vol. VI, a cura di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 182.

⁵⁸ *Ibidem*.

Essa è dunque un processo storico, la forma materiale dell'assoggettamento di alcuni individui da parte di altri. La separazione dei produttori dai mezzi di produzione e dai frutti del loro lavoro non è l'estraneazione dell'uomo dalla sua essenza, ma un rapporto di potere. Essa ha un'origine, una storia e classifica accuratamente i diversi soggetti. Per descriverne l'origine storica sempre negata Marx torna a fare ricorso alla teologia e alla religione. L'«accumulazione originaria ha suppergiù la stessa parte che in teologia ha il peccato originale [Sündenfall]»⁵⁹. Marx non usa *Erbsünde*, letteralmente peccato ereditario, ma, forse non senza ironia, 'caduta nel peccato': la domanda è quando gli uomini sono caduti in questa condizione peccaminosa che si pretende universale. La risposta è che mentre le conseguenze del peccato originale teologico riguardano tutti, quelle economiche condannano solo quelli che finiscono per trovarsi dalla parte sbagliata del valore. Il riferimento teologico serve qui per andare oltre la teologia politica, che altrimenti serve solo a collocare un evento storico in un momento prestorico, con il risultato di rendere eterne e indiscutibili le condizioni della sua riproduzione.

Così, se un tempo c'è stata accumulazione originaria ora non c'è più, nascondendo la violenza dell'origine, il fatto che il denaro e la merce sono stati battezzati con il sangue della conquista coloniale e dell'espropriazione originaria. Ma la questione non è solo mostrare il carattere intimamente sanguinario del *doux commerce*, così come non si tratta di mostrare che, nonostante le sue mutevoli apparenze, il capitalismo sarebbe sempre uguale a se stesso. In qualche modo Marx risponde sul piano eminentemente storico e politico alla domanda che Agostino si pone nelle *Confessioni* VII, 7,11: da dove viene il male? L'accumulazione originaria consiste per Marx di tre processi contemporanei: il sistema coloniale con il suo carico di violenza nascosta e negata, l'istituzionalizzazione del debito pubblico e la trasformazione della leva fiscale.

Questi tre elementi e le loro modificazioni nel tempo sono l'origine del capitale come male storico. In particolare, il debito pubblico, cioè «l'alienazione dello Stato – sia esso dispotico, costituzionale o repubblicano» è il vero articolo di fede che contraddistingue la forma moderna del potere politico. Esso rivela che il potere politico non è più nel possesso esclusivo del suo titolare formale, ma entra come tutte le altre merci in uno specifico mercato, nel quale come in tutti gli altri la fiducia degli operatori è un presupposto necessario. Il «debito pubblico assurge a *credo* del capitale» e la mancanza di fede nel debito

⁵⁹ K. Marx, *Il capitale*, vol. I, cit., p. 896.

pubblico «prende il posto del peccato contro lo spirito, per il quale non esiste perdono»⁶⁰. Anche in questo caso non siamo di fronte a una semplice analogia, ma a una metafora che indica il carattere costitutivo di uno specifico elemento ideologico, un “articolo di fede” che una volta negato nella sua validità complessiva, nella sua ortodossia, non porta tanto alla crisi del singolo Stato – cosa che può sempre succedere – ma alla crisi della riproduzione del rapporto di capitale nel suo complesso.

Nel 1864, nell’Indirizzo inaugurale dell’Associazione internazionale degli operai, Marx dichiara la necessità di opporsi a quello che l’economia politica considera il «regno millenario del libero scambio». La stessa accusa la rivolge a coloro che pensano che la democrazia sia il regno millenario delle forme politiche con la quale la loro storia finisce. Quando nel suo appunto del 1842 accusa Hegel di esprimere «solo il carattere generale del tempo, la sua *teologia politica*», Marx sta già criticando questa eternizzazione dei rapporti presenti, la normatività che la teologia politica pretende di esercitare applicando costantemente al presente forme storiche passate. La critica marxiana della teologia politica del capitale e delle sue forme societarie ha in definitiva lo scopo di opporsi a questa coazione alla ripetizione storica, mostrando che – proprio perché esso contribuisce in maniera determinante alla struttura sistematica del rapporto di capitale – il discorso teologico ne condivide il carattere storicamente determinato e quindi contingente.

Bibliografia

Fonti primarie

Constant, B. (1824, 1830) *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, texte intégral présenté par T. Todorov et E. Hofmann, Actes Sud, Arles 1999.

Engels, F. (1886, 1887) *Juristen-Sozialismus* in MEW (K. Marx, F. Engels, *Werke*), Bd. 21, Dietz, Berlin 1975, pp. 491-509.

⁶⁰ *Ivi*, pp. 942-943. La critica del capitale rivela così la persistenza del nucleo teologico all’interno di quello Stato moderno, imponendo la rettifica della sua comprensione linearmente razionalistica che, nel 1842, Marx aveva condiviso, attribuendola a tutto il pensiero politico moderno da Machiavelli via Hobbes e Spinoza fino a Hegel, il quale aveva insegnato a considerare «lo Stato con occhio umano e a sviluppare le sue leggi dalla ragione e dall’esperienza e non dalla teologia», cfr. K. Marx, *L’Articolo di fondo del n. 179 della «Gazzetta di Colonia»*, in MEOC, vol. I, cit., pp. 203-204.

- Feuerbach, L. (1841) *L'essenza del cristianesimo*, trad. it. e cura di F. Bazzani, Ponte alle Grazie, Firenze 1994.
- Hess, M. (1845) *Über das Geldwesen*, ora in Id., *Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850. Eine Auswahl*, Akademie Verlag, Berlin 1980, pp. 329-348.
- Marx, K., Engels, F. (1837, 1842) *Exzerpte und Notizen bis 1842*, in MEGA² (K. Marx, F. Engels, *Gesamtausgabe*), IV.1, Dietz, Berlin 1976.
- Marx, K. (1842) *L'Articolo di fondo del n. 179 della «Gazzetta di Colonia»*, in MEOC (K. Marx, F. Engels, *Opere Complete*) vol. I, a cura di M. Cingoli, N. Merkel, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 185-205.
- Id. (1843) *Critica del diritto statale hegeliano*, trad. it. e cura di R. Finelli, F. S. Trincia, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1983.
- Id. (1844) *Sulla questione ebraica*, in MEOC, vol. III, a cura di N. Merkel, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 158-189.
- Id. (1844) *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in MEOC, vol. III, a cura di N. Merkel, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 190-204.
- Marx, K., Engels, F. (1846) *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, in MEOC, vol. V, a cura di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 9-574.
- Marx, K. (1847) *Miseria della filosofia. Risposta alla «Filosofia della miseria» di Proudhon*, in MEOC, vol. VI, a cura di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 105-226.
- Id. (1854) *The Decay of Religious Authority*, in Id., *The Eastern Question. A Reprint of Letters written 1853-1856 dealing with the events of the Crimean War*, ed. by E. Marx Aveling and E. Aveling, Swan Sonnenschein, London 1897, pp. 482-488.
- Id. (1857, 1858) *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, vol. I, trad. it. e cura di E. Grillo, La Nuova Italia, Firenze 1978.
- Id. (1864) *Risultati del processo di produzione immediato. Il "capitolo sesto inedito" del primo libro de "Il capitale"*, trad. it. e cura di G. Sgrò, La Città del Sole, Napoli 2018.
- Id. (1862, 1863) *Teorie sul plusvalore*, t. III, in MEOC, vol. XXXVI, a cura di C. Pennavaja, Editori Riuniti, Roma 1979.
- Id. (1867, 1894) *Il capitale*, a cura di A. Macchioro e B. Maffi, DeA Planeta, Milano 2017.

Letteratura secondaria

- Agamben, G. (2007) *Il regno e la Gloria. Per una genealogia dell'economia e del governo. Homo sacer, II, 2*, Neri Pozza, Vicenza.

- Basso, L. (2021) *Agire in comune. Antropologia e politica nell'ultimo Marx*, Manifestolibri, Roma.
- Bertrand, M. (1979) *Le statut de la religion chez Marx et Engels*, Éditions Sociales, Paris.
- Blumenberg, H. (1964) "Säkularisation". *Kritik einer Kategorie historischer Illegimität*, in H. Kuhn e F. Wiedmann (Hrsgg.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, Pustet, München.
- Boer R. (2010) *That Hideous Pagan Idol: Marx, Fetishism and Graven Images*, in «Critique: Journal of Socialist Theory», XXXVIII, n. 1, pp. 93-116.
- Id. (2012) *Criticism of Earth, Marx, Engels and Theology*, Brill, Boston-London.
- Bourdieu, P. (1995) *Ragioni pratiche*, trad. it. e cura di R. Ferrara, Il Mulino, Bologna.
- Carver, T. (1975) *Marx's Commodity Fetishism*, in «Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy», XVIII, n. 1, pp. 39-63.
- Dussel, E (2018), *Le Metafore teologiche di Marx*, trad. it. e cura di A. Infranca, Inschibboleth, Roma.
- Flohr, M. (2021) *From the Critique of the Heavens to the Critique of the Earth: A Contribution to the Reconstruction of Karl Marx's Unfinished Critique of Political Theology*, in «Theory & Event», XXIV, n. 2, pp. 537-571.
- Gandehsa, S., Hartle, J.F. (2020) (eds.), *Marx estetico*, trad. it. di R. Vitali e cura di S. Marino, Mimesis, Milano-Udine.
- Iacono, A.M. (2016) *The History and Theory of Fetishism*, Palgrave-Macmillan, Basingstoke-New York.
- Id. (2018) *Sul concetto di «feticismo» in Marx*, in Id., *Studi su Karl Marx. La cooperazione, l'individuo sociale e le merci*, ETS, Pisa.
- Jameson, F. (1973) *The Vanishing Mediator: Narrative Structure in Max Weber*, in «New German Critique», I, pp. 52-89.
- Kangal, K. (2020) *Marx's Bonn Notebooks in Context: Reconsidering the Relationship between Bruno Bauer and Karl Marx between 1839 and 1842*, in «Historical Materialism», XXVIII, n. 4, pp. 102-138.
- Kofman, S. (1973) *Camera obscura de l'idéologie*, Galilée, Paris.
- Kovesi, J. (1998) *Moses Hess, Marx and Money* in J. Kovesi (ed.), *Values and Evaluations: Essays on Ethics and Ideology*, Peter Lang, New York.
- Pedersen, E.O. (2015) *Religion is the Opium of the People: An Investigation into the Intellectual Context of Marx's Critique of Religion*, in «History of Political Thought», XXXVI, n. 2, pp. 354-387.
- Peled, Y. (1992) *From Theology to Sociology: Bruno Bauer and Karl Marx on the Question of Jewish Emancipation*, in «History of Political Thought», XXIII, n. 3, pp. 463-485.
- Ricciardi, M. (2019) *Il potere temporaneo. La politica come critica della società*, Meltemi, Milano.

- Id. (2022) *L'intelletto associato. Organizzazione, appropriazione e associazione in Marx*, in «Quaderni materialisti», XXI, di prossima pubblicazione.
- Rosen, Z. (1983) *Moses Hess und Karl Marx. Ein Beitrag zur Entstehung der Marxschen Theorie*, Christians, Hamburg.
- Schimmenti, G. (2021) *L'arte contesa. L'estetica, la sinistra hegeliana e il giovane Marx*, Orthotes, Napoli-Salerno.
- Taubes, J. (1997) *Escatologia occidentale*, trad. it. di E. Stimilli, prefazione di M. Ranchetti, Garzanti, Milano.
- Tronti, M. (2001) *I «grilli» della merce*, in S. Mistura (a cura di), *Figure del fetichismo*, Einaudi, Torino.
- Villacañás, J.L. (2013) *Teologia economica. Analisi critica di una categoria*, in «Filosofia Politica», XXVII, n. 3, pp. 409-430.
- Ypi, L. (2017) *From Revelation to Revolution: The Critique of Religion in Kant and Marx*, in «Kantian Review», XXII, Special Issue 4 on Kant and Marx, pp. 661-681.

DUE TRAIETTORIE CRITICHE
DELLA TEOLOGIA POLITICA:
BRUNO BAUER E KARL MARX (1840-1844)

Paolo Murrone

1. *Introduzione*

In questo contributo si cerca di sviluppare le due diverse traiettorie critiche del nesso tra teologico e politico emergenti dalle riflessioni di Bruno Bauer¹ e Karl Marx² durante la prima metà degli anni Quaranta dell'Ottocento. Con ciò non si intende sradicare l'attività dei due suddetti autori dall'allora fiorente dibattito teologico e politico. Non è un caso, come è stato spesso notato, che la stessa distinzione, introdotta da Strauss³ e cristallizzatasi in categoria storiografica, tra una destra, un centro, e una sinistra hegeliane inquadri attraverso il parallelismo politico con gli schieramenti parlamentari francesi posizioni primariamente teologiche⁴. Segno esteriore, ma pure significativo, della portata politica

¹ Si segue pertanto la traccia storiografica e concettuale prospettata da Massimiliano Tomba, secondo il quale l'attività di Bauer negli anni tra il '39 e il '44 mette in scena una critica del nucleo teologico-politico delle religioni e, infine, anche dello Stato moderno. Cfr. M. Tomba, *Crisi e critica in Bruno Bauer: il principio di esclusione come fondamento del politico Critica e crisi in Bruno Bauer*; Bibliopolis, Napoli 2002; Id., *Exclusiveness and Political Universalism in Bruno Bauer*, in D. Moggach (ed.), *The New Hegelians. Politics and Philosophy in the Hegelian School*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 91-113; per una diversa interpretazione del pensiero baueriano cfr. G. Bonacina, *Introduzione. Bruno Bauer e l'ebraismo*, in B. Bauer, *La questione ebraica*, a cura di G. Bonacina, Rubettino, Soveria Mannelli 2019, pp. 7-163.

² Le opere di Marx verranno citate seguendo la *Marx-Engels Gesamtausgabe*², Dietz Verlag, Berlin-Moskau 1975; dal 1990 al 2012: hrsg. von IMES, Akademie Verlag, Berlin; dal 2013-sgg: De Gruyter Verlag, Berlin/München/Boston; d'ora in poi solo MEGA², seguita dal numero della sezione (I-IV) e da quello del volume in numeri arabi; contestualmente verrà fornita la traduzione italiana utilizzata; qualora non specificato la traduzione è da considerarsi a cura dell'autore.

³ D.F. Strauß, *Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie*, Drittes Heft, Osiander, Tübingen 1837, pp. 95-126.

⁴ Cfr. M. Tomba, *Filosofia della crisi. La riflessione posthegeliana*, in «Filosofia politica», XVI (2002), n. 2, pp. 193-222; in particolare, p. 196; cfr. anche M. Rossi, *Da Hegel a Marx. La scuola hegeliana. Il giovane Marx*, vol. III, Feltrinelli, Milano 1974, pp. 30 ss.

delle posizioni teologiche e del riferimento alla filosofia (hegeliana) quale «termine contrapposto a [...] teologia»⁵. L'opposizione tra filosofia e teologia all'interno dei dibattiti posthegeliani non è l'«analisi astratta di concetti e categorie», ma interpreta una frattura spirituale che «deve liberare “dalla coscienza triviale”»⁶.

In tale contesto, tanto per Marx quanto per Bruno Bauer⁷ la nozione di critica acquisisce sempre più rilievo, fino ad addentrarsi nel cuore del rapporto tra la sfera teologica e quella politica. Per Bauer, come vedremo, la critica caratterizza l'impegno della filosofia ad esercitare la sua attività all'interno della crisi epocale del presente. Una lotta che conduce la filosofia a comprendere il proprio ruolo all'interno dell'opposizione tra le forze spirituali dello Stato e della religione⁸. Una traiettoria che si conclude indicando a Bauer il principio di *esclusione* quale meccanismo teologico-politico che non solo anima le religioni, ma minaccia le forme stesse e le categorie dell'universalismo politico. Per Marx, invece, l'esigenza di rompere con la «*teologia politica della sua epoca*»⁹ segna un percorso in parte differente. Come vedremo, la *teologia politica* apparirà al centro della rappresentazione della sovranità dell'individuo come intrinsecamente disincarnata dal terreno della società. Una rappresentazione teologica, *effetto reale* di un'astrazione, dalla cui critica è possibile scorgere la solidale integrazione tra Stato moderno secolarizzato e lo squilibrio di potere interno alla *bürgerliche Gesellschaft*¹⁰. La traiettoria marxiana conduce alle soglie di un oggetto critico nuovo: attraversata la critica della *teologia politica* assistiamo all'emergere di un *dio* nuovo; il *dio del denaro*, che abita nei rapporti

⁵ C. Cesa, *Studi sulla sinistra hegeliana*, Argalia, Urbino 1972, p. 76.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Per una introduzione complessiva al pensiero di Bauer, cfr. oltre ai testi già citati A. Gargano, *Bruno Bauer*, La Città del Sole, Napoli 2006; D. Moggach, *The Philosophy and Politics of Bruno Bauer*, Cambridge University Press, Cambridge 2003; K.M. Kodalle-T. Reitz (hrsgg.), *Bruno Bauer (1809-1882): "Ein Partisan des Weltgeistes"?*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2010.

⁸ Come scrive suggestivamente lo stesso Bruno Bauer in un saggio del 1842 «[] la critica è l'unico potere (*die Kritik ist die einzige Macht*) che ci illumina (*aufklärt*) sugli autoinganni dell'esistente (*Selbsttäuschungen des Bestehenden*) e ci dà superiorità, e la storia si occuperà della crisi e del suo esito». B. Bauer, *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit*, Verlag des literarischen Comptoirs, Zürich und Witerthur 1842, ora in Scientia Verlag (ristampa anastatica), Aalen 1972, p. 225.

⁹ MEGA² IV/2, p. 181.

¹⁰ Cfr. M. Flohr, *From the Critique of the Heavens to the Critique of the Earth: A Contribution to the Reconstruction of Karl Marx's Unfinished Critique of Political Theology*, in «Theory & Event», XXIV (2021), n. 2, pp. 537-557.

sociali della modernità capitalistica e la cui negazione non può essere di caratura esclusivamente teoretica.

2. Critica dello Stato cristiano o critica teologico-politica?

A partire dal 1839, il pensiero dei cosiddetti «giovani hegeliani»¹¹ si radicalizza in concomitanza all'evolversi in senso reazionario della politica di Federico Guglielmo IV¹². In questi anni, infatti, si consuma un inasprimento delle misure di censura, accompagnato dall'allontanamento dall'accademia di studiosi e intellettuali dei gruppi della sinistra hegeliana. Una politica culturale avversa alla filosofia hegeliana che colpisce lo stesso Bruno Bauer, al quale il 29 marzo del 1842 viene revocata la libera docenza, a seguito di un processo sulla scientificità della sua opera di *Critica della storia evangelica dei Sinottici*¹³. D'altronde, dai suoi scritti e dal carteggio emerge come il teologo e filosofo berlinese avverta il proprio tempo e la mutata temperie politica come segno di lacerazione e di crisi¹⁴. Come egli scrive in una lettera al suo più giovane amico Karl Marx, «Il tempo diventa sempre più terribile e bello»¹⁵, preambolo di una «catastrofe» a venire «più grande e mostruosa di quella con cui il

¹¹ Una complessa problematizzazione delle categorie storiografiche quali «giovani hegeliani» o «sinistra hegeliana» richiederebbe quanto meno uno studio a sé stante. Senz'altro, va quanto meno menzionata la prospettiva di W. Eßbach, *Die Junghegelianer. Soziologie einer Intellektuellergruppe*, Fink, München 1988, che interpreta la «sinistra hegeliana» sociologicamente come gruppo al limite tra il giornalismo e l'accademia, tra il proto-partito politico e un gruppo di pressione ideologicamente orientato. Si vedano anche il già citato M. Tomba, *Filosofie della crisi*; cit.; e W. Bunzel-L. Lambrecht, *Group Formation and Division in Young Hegelian School*, in D. Moggach (ed.), *Politics, Religion and Art. Hegelian Debates*, Northwestern University Press, Evanston (IL) 2011, pp. 27-47.

¹² Per una precisa periodizzazione delle diverse fasi di sviluppo e delle diverse correnti del gruppo cfr. G. Schimmenti, *L'arte contesa. L'estetica, la sinistra hegeliana e il giovane Marx*; Orthotes, Napoli-Salerno 2021, pp. 55-56, il quale distingue cinque momenti, soprattutto l'inasprirsi del dibattito ha un'accelerazione con il passaggio degli *Hallische Jahrbücher* da Halle a Dresda, dove assumono il titolo di «Annali tedeschi».

¹³ Su questo punto, cfr. E. Barnikol, *Bruno Bauer: Studien und Materialien*, hrsgg. von P. Reimer-H.M. Sass, Van Gorcum & Comp., Assen 1972, pp. 157-192; cfr. anche E. Rambaldi, *Le origini della sinistra hegeliana. H. Heine, D. F. Strauss, L. Feuerbach, B. Bauer*, La Nuova Italia, Firenze 1966, pp. 371-379.

¹⁴ Cfr. M. Tomba, *Exclusiveness and Political Universalism in Bruno Bauer*, cit., p. 93.

¹⁵ «Die Zeit wird immer furchtbarer und schöner». B. Bauer an K. Marx, 1 März 1840, in MEGA² III/1, p. 341.

cristianesimo è entrato nel mondo»¹⁶. Con toni catastrofici se non apocalittici¹⁷, Bauer tenta di leggere produttivamente la crisi del mondo cristiano-germanico come un momento produttivo per scardinare i concetti teologici e politici di un mondo, quello fondato sulla divisione ce-tuale, in via di dissoluzione. La critica, come nota Tomba a più riprese, è allo stesso tempo prodotto e presupposto della crisi¹⁸. La prima emerge dalla seconda, ma al contempo ne accelera la temporalità¹⁹: «la filosofia è quindi critica dell'esistente (*Kritik des Bestehenden*)»²⁰.

Questo quadro filosofico trova una delle sue prime espressioni nel saggio dal titolo *Lo Stato cristiano e il nostro tempo* apparso negli «Hallische Jahrbücher» nel 1841, uscito pochi mesi prima della più celebre *Posaune*²¹. Già nello scritto di poco precedente sulla *Chiesa evangelica di Stato in Prussia e la scienza* il teologo berlinese aveva avvertito l'esigenza che scienza e Stato convergessero nella lotta alle interferenze religiose. Nel saggio sullo *Stato cristiano*, pubblicato l'anno seguente, emerge con ancora più vigore come, agli occhi di Bauer, il presente sia contrassegnato dalla *collisione* e dalla lotta tra *forze spirituali opposte*: la scienza, la critica, o «vera teoria», contrapposte alla religione dei restauratori dello Stato cristiano²². Quest'ultima categoria rappresenta

¹⁶ B. Bauer an K. Marx, 5 April 1840, in MEGA² III/1, p. 346.

¹⁷ Il caso più esemplare dello stile provocatorio di Bauer è senz'altro il suo più celebre scritto: *La tromba del giudizio universale contro Hegel ateo e anticristo. Un ultimatum*, pubblicato anonimo nel 1841.

¹⁸ Cfr. M. Tomba, *Crisi e critica in Bruno Bauer*, cit.

¹⁹ Cfr. *ibidem*.

²⁰ B. Bauer, *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum*, Otto Wigand, Leipzig 1841, p. 82 (trad. it. in K. Löwith, *La sinistra hegeliana*, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1966, p. 142).

²¹ Cfr. B. Bauer, *Der christliche Staat und unsere Zeit*, in «Hallische Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst», n. 135-140 (1841), ora in H.M. Sass (hrsg.), *Feldzüge der reinen Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1968 (trad. it. in G.A. De Toni (a cura di), «Annali di Halle» e «Annali tedeschi» (1838-1843), La Nuova Italia, Firenze 1981, pp. 127-57). Secondo Karl Friedrich Köppen, intimo amico di Bauer e Marx, nonché membro certo del cosiddetto *Doktorclub* di Berlino, l'ispirazione di tale saggio baueriano è da ricercare proprio nel giovane Marx, cui appartiene, secondo Köppen, la paternità della categoria di *Stato bizantino*. Cfr. MEGA² III/1, p. 360. Un'ipotesi recentemente confermata è discussa in G. Schimmenti, *L'arte contesa*, cit., pp. 258-259.

²² Il principale obiettivo polemico è il teorico e giurista Friedrich Julius Stahl, cfr. B. Bauer, *Lo stato cristiano e il nostro tempo*, cit., p. 136. Cfr. anche G. Bonacina, *Introduzione. Bruno Bauer e l'ebraismo*, cit., pp. 44-45. Sulla figura di Stahl si veda E. Rambaldi, *Sulle origini della sinistra hegeliana*, cit., pp. 345-346. Se Stahl è forse il principale oggetto polemico di Bauer, egli non è forse l'unico. Per una lettura estetica del saggio e dei suoi poli critici cfr. il già citato G. Schimmenti, *L'arte contesa*, cit., p. 260.

una *forma* che non ha più legittimità storica²³ dal momento in cui lo Stato ha mostrato, anche «nella sua figura più grezza (*in seiner rohesten Gestalt*)»²⁴, di essere «il fenomeno della libertà», la cui genesi è l'autocoscienza universale. Se, da un lato, «categorie storiche» come quella di Stato cristiano «divengono parole d'ordine (*Stichworte*) di singoli partiti solo quando la cosa che esse designano è da molto tempo tramontata»²⁵, dall'altro lato tali categorie non cessano di indicare un pericolo politico e spirituale. Il richiamo allo Stato cristiano diviene un *nucleo di attivazione politica dell'anacronismo* all'interno del presente; in termini più filosofici, la minaccia che un ordine trascendente si ponga nuovamente al centro dello Stato come sua fonte di legittimità. Contro questo tentativo restaurativo una filosofia della storia non può da sola bastare: è compito della filosofia comprendere la lotta spirituale tra Stato e religione per poter dissolvere, nel presente, la nuova politicizzazione del nesso tra Stato e cristianità. In altri termini, lo Stato cristiano non è che l'immagine del tempo di una crisi, sul cui crinale deve collocarsi l'esercizio critico della filosofia. Come scrive il filosofo berlinese:

Lo Stato è infatti in se stesso il privo di spirito (*Geistlose*) e diviene cristiano solo quando ammette di fronte alla Chiesa la propria mancanza di spirito (*Geistlosigkeit*) subordinandosi a quella rivelazione del divino che solo la Chiesa possiede. Questa è la nuova restaurazione dello Stato cristiano (*die neue Restauration des christlichen Staats*) e, se ben intendiamo gli indizi dell'epoca, non ha l'aria di voler restare solo una teoria. Per lo meno è già entrata nella prassi a tal punto che alla filosofia i governi appongono le parole d'ordine dello Stato cristiano e corrispondentemente decidono e accordano oppure rifiutano il pubblico riconoscimento della scienza nella vita dello Stato a seconda che il pensiero sia pensiero autentico oppure non-pensiero, cioè cristiano²⁶.

La riedizione dello Stato cristiano è possibile solo al prezzo della totale svalutazione della spiritualità e dell'autonomia dello Stato. La conquista fondamentale della filosofia hegeliana è proprio l'aver riconosciuto il ruolo produttivo dell'autocoscienza, che Bauer interpreta accentuando fortemente il polo soggettivo, da un lato, e il lavoro critico e dissolutivo della filosofia, dall'altro. Filosofia e conquista dell'autocoscienza fanno

²³ «Vi sono solo due forme in cui può esistere qualcosa come lo "Stato cristiano", ed entrambe vi sono già state, sono finite e nessuno può richiamarle in vita». B. Bauer, *Der christliche Staat*, cit., p. 10 (trad. it., p. 127).

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ivi*, p. 17 (trad. it., p. 136).

parte di un medesimo processo. Da questo punto di vista, l'attività della filosofia si colloca al centro delle collisioni del presente: da un lato, quindi, lo Stato come «universalità viva e ricca di contenuto (*lebendige und inhaltvolle Allgemeinheit*)»²⁷, che ha in se stesso il proprio centro e la propria sostanzialità, e, dall'altro lato, un'idea dello Stato la cui sovranità è subordinata ad un'entità esterna, alla rivelazione e alla fede²⁸. In questa opposizione, Bauer interpreta la religione come un potere spirituale (*religiöse Macht*), una spinta trascendente che impedisce allo Stato di cogliersi come agente e prodotto della propria infinità etica²⁹. Di conseguenza, la riappropriazione di sé da parte dello Stato passa dalla convergenza e alleanza dello stesso con le punte più critiche degli eredi di Hegel.

Tale concezione polemica del rapporto tra Stato e religione non va colta solo nella sua ricaduta sul presente. Ne *Lo Stato cristiano e il nostro tempo*, infatti, Bauer cerca di fornire un'interpretazione genetica dello Stato impiantata sulla lotta tra la forza spirituale religiosa e quella statale. Un conflitto spirituale che viene espresso attraverso *figure fenomenologiche: momenti*, o «punti nodali (*Knotenpunkte*)» per usare il lessico hegeliano, configurazioni storiche, spirituali ed estetiche del processo di conquista dell'autocoscienza. Quella tra Stato e religione non è un'opposizione esterna, ma il racconto delle lotte interne dello spirito. Nella serie delle figurazioni elaborata da Bauer, lo «stato più cristiano di tutti», in cui cioè la religione non predomina solo esteriormente per via delle ingerenze delle Chiese, ma interiormente quale principio e «ordinamento teologico», è lo «Stato bizantino (*der byzantinische Staat*)». Si tratta dello Stato cristiano nella sua forma immobile e anodina, specchio di «quelle immagini della madre-di-dio dai lineamenti duri, rigidi, immoti», dove «dolore, sofferenza, rapimento dell'anima umana non vi trovano espressione»³⁰. Lo squilibrio tra principio religioso e principio dell'eticità statale si traduce in una quiete immobile poiché qualificata dalla totale assenza di moti spirituali interiori. Venuti a mancare dolore e sofferenza legati alla concretezza sensibile, la stessa «beatitudine celeste» diviene irraggiungibile, un

²⁷ *Ivi*, p. 14 (trad. it. modificata, p. 134).

²⁸ Per un'originale interpretazione in chiave repubblicana di questi passaggi cfr. D. Moggach, *The Philosophy and Politics of Bruno Bauer*, cit., p. 122 ss.

²⁹ «O la forza religiosa inghiotte tutte le altre forze dello spirito o le assoggetta, oppure, quando in apparenza per un momento ne lascia libere alcune come lo Stato e la famiglia e non ne depreda l'uomo per intero, lo fa con l'avvertenza che Stato e famiglia esistono perché si impedisca il disordine nella via esteriore [...]». B. Bauer, *Der christliche Staat*, cit., p. 10 (trad. it., p. 129).

³⁰ *Ibidem*.

movimento impossibile se non può elevarsi su e a partire dalla finitezza. A tale «lungo crepuscolo» spirituale si oppone lo «stato occidentale del medioevo»; ai volti pietrificati dei ritratti bizantini si contrappone un'arte che si fa espressione diretta della lotta tra Stato e Chiesa, il cui ricordo figurativo è impresso nelle «vetrate delle chiese in cui lo Stato rinnegava la propria irreligiosità (*Gottlosigkeit*) e si professava cristiano»³¹.

Le tappe successive di questo itinerario fenomenologico inscena le fratture introdotte dalla Modernità nei momenti della Riforma e dell'Illuminismo, che Bauer interpreta come «fede nella libera forma umana»³². Certo l'Illuminismo recava ancora tracce del mondo spirituale cristiano, eppure con esso e con la Rivoluzione francese, per il critico berlinese, si inaugurava una nuova stagione spirituale, certo ancora incompiuta, ma fondamentale nel riconoscimento dello Stato come prodotto ed espressione dell'autocoscienza. Tale forma statale misura la propria differenza dallo Stato cristiano per il fatto di «non aver più bisogno del completamento esteriore o della tutela da parte della Chiesa. Esso [lo Stato] ha ripreso in sé medesimo la propria infinità (*Er hat seine Unendlichkeit in sich zurückgenommen*)»³³.

All'interno di tale quadro storico-concettuale si trovano i prodromi della situazione spirituale presente, dove la critica filosofica ha il compito di *realizzare* e portare a compimento la dissoluzione del vecchio ordine iniziata dalla Rivoluzione. Certamente, il principio spirituale religioso ha perduto la sua legittimità storica, eppure, nondimeno, esso vuole «riaffermarsi come forza sul governo, sulla scienza e sull'intero stato»³⁴. In sintesi, vecchio e nuovo non sono organismi storici immobili, entità fisse, bensì *forze, potenze* spirituali che riconfigurano lo spazio politico del presente. Il vecchio, che non ha legittimità nelle strutture sociali e nelle istituzioni del presente, cessa di essere *quel* vecchio ordine ma, con ciò, si riarticola all'altezza del presente³⁵. La forza dell'anacronismo non sta nell'oggetto storico cui si richiama, ma nel suo lavoro sul presente.

³¹ *Ivi*, p. 11 (trad. it., modificata, p. 131).

³² *Ivi*, p. 23 (trad. it., p. 141).

³³ *Ivi*, p. 29 (trad. it., p. 145).

³⁴ *Ivi*, p. 37 (trad. it., p. 153).

³⁵ Con le parole di un saggio del '44: «Quando è intervenuta la rottura, il vecchio che si contrapponeva al nuovo non era più realmente il vecchio [...]. Se quella potenza che si dichiara contraria al movimento critico non è il medesimo vecchio (*nicht mehr das Alte selber ist*), essa è tuttavia conseguenza del vecchio (*so ist es doch die Konsequenz des Alten*), il suo significato preciso, il suo preciso completamento, essa è la confessione che l'opposizione del nuovo le ha estorto». Id., *Was ist jetzt Gegenstand der Kritik?*, in H.M. Sass (hrsg.), *Feldzüge der reinen Kritik*, cit., p. 204.

La lotta dialettica tra Stato e religione – e la dissoluzione della seconda per mano della *scienza* – fa da preambolo per un ulteriore movimento teorico, volto ad esplicitare i nessi di interna continuità tra i concetti teologici e quelli politici. Nei suoi contemporanei studi di critica evangelica, ad esempio, Bauer propone di leggere i *Vangeli* come testi politici – operazione che Tomba interpreta nei termini di una «polemologia»³⁶ –, vale a dire come testi fondativi di una comunità politico-religiosa. Nella genesi di tali comunità l'accento cade sul carattere produttivo del *principio di esclusione* (*Ausschließlichkeit*), lungo il cui asse è possibile cogliere l'intreccio tra categorie teologiche e politiche.

3. Il nucleo teologico-politico dell'esclusione

Gli interventi di Bauer sulla questione ebraica rivestono una grande importanza³⁷. Il fulcro di questi testi è proprio il nesso tra emancipazione, da un lato, e critica teologico-politica, dall'altro: la prima è possibile solo tramite la comprensione concettuale del principio di esclusione («*Ausschließlichkeit*») quale logica politica generativa della comunità religiosa e di quella politica³⁸. La questione dell'emancipazione della popolazione ebraica rappresenta quindi un caso specifico e pratico della più ampia lotta dell'epoca, il cui fine altro non è che l'emancipazione universale³⁹.

Procedendo con ordine, la questione dell'emancipazione della “minoranza ebraica” è un tema centrale nell'opposizione tra l'opinio-

³⁶ Cfr. M. Tomba, *Crisi e critica in B. Bauer*, cit., pp. 24-25 e pp. 254-256; Id., *La questione ebraica: il problema dell'universalismo politico*, cit., pp. 15-16; Id., *Exclusiveness and political Universalism in Bruno Bauer*, cit., pp. 99-100.

³⁷ Il saggio *La questione ebraica* fu pubblicata inizialmente nei «Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst», n. 274-282, pp. 1093-1126, per poi essere ripubblicata in forma ampliata nel 1843 in B. Bauer, *Die Judenfrage*, Friedrich Otto, Braunschweig 1843; mentre il secondo testo sulla *Capacità di diventare liberi degli ebrei e dei cristiani di oggi* apparve nel '43: Id., *Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen frei zu werden*, in G. Herwegh (hrsg.), *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, Verlag des literarischen Comptoirs, Zürich-Winterthur 1843, ora in H.M. Sass (hrsg.), *Feldzüge der reinen Kritik*, cit., pp. 175-195; la traduzione italiana utilizzata è invece la seguente: B. Bauer-K. Marx, *La questione ebraica*, a cura di M. Tomba, Manifestolibri, Roma 2004, pp. 43-173.

³⁸ «[...] La religione è il principio stesso dell'esclusione (*Die Religion die Ausschließlichkeit selber ist*), e due religioni, fintanto che vengono riconosciute come religioni e come ciò che è supremo e rivelato, non possono mai arrivare alla pace». B. Bauer, *Die Judenfrage*, cit., p. 21 (trad. it., p. 63).

³⁹ «[...] ciò significa che la questione ebraica è solo una parte della grande e universale questione alla cui soluzione lavora il nostro tempo». *Ivi*, p. 3 (trad. it., p. 45).

ne liberale/progressista e quella più conservatrice nei primi anni '40. La domanda riguarda la possibilità di concedere la cittadinanza agli ebrei in uno Stato cristiano. Bauer cerca di superare entrambe le posizioni in campo, che condividono l'assunto che la questione dell'emancipazione ebraica sia una faccenda esclusivamente religiosa. Per Bauer, «compresa in modo puramente religioso»⁴⁰ la questione diviene irrisolvibile, proprio perché la radice del problema è situata nella stessa *Ausschließlichkeit* che anima sì le religioni, ma si propaga anche all'interno delle categorie politiche dell'universalismo. Di conseguenza, se l'opposizione tra due religioni non va colta in modo solo religioso, parimenti non può essere risolta tramite la tolleranza del nume tutelare dello Stato. Il potere di tollerare, infatti, si dimostra egualmente *esclusivo*, cioè fondato su un principio che decide sull'esclusione/inclusione tramite la concessione della tolleranza. Non solo, il *potere decisionale sulla tolleranza* è quindi potere arbitrario, ma la stessa tolleranza rinvia a un piano di contingenza, a un equilibrio precario e non intacca le radici logiche, politiche e produttive dell'esclusione e della disuguaglianza⁴¹.

In sintesi, la questione dell'emancipazione ebraica va dislocata, ricondotta alle strutture generative dell'*esclusione* e, di conseguenza, devono venire radicalmente interrogate le concezioni stesse dell'universalismo. I due poli – dell'universale e dell'esclusione – vengono produttivamente posti in tensione. Per Bauer, infatti, l'universalismo può rovesciarsi nel suo opposto e rivelarsi intriso di esclusione. Il caso emblematico in tal senso è proprio l'amore cristiano. Quest'ultimo «è universale [*allgemein*] perché non riconosce alcuna differenza tra le nazioni, ed anzi offre a tutti i popoli il dono della fede»⁴², fondamento di un universalismo che costituisce l'*Aufhebung* del carattere esclusivo della fede ebraica. Nel fondare una comunità universale, il cristianesimo inscena un amore assoluto per l'uomo, delineando un'immagine dell'uguaglianza universale ed eccedente i confini delle nazioni; ma si tratta di un'universale irreali, caratterizzato cioè soltanto dalla sua ampiezza spaziale. La coloritura di tale *Aufhebung* non è priva di ombre, l'universalismo cristiano si rivela intrinsecamente ambiguo, così il suo superamento è solo illusorio. Il cristianesimo, agli occhi di

⁴⁰ *Ivi*, p. 21 (trad. it., p. 63).

⁴¹ Cfr. M. Tomba, *Exclusiveness and political Universalism in Bruno Bauer*, cit., p. 102.

⁴² B. Bauer, *Die Judenfrage*, cit., p. 17 (trad. it., p. 59).

Bruno Bauer, costituisce il superamento della religione «madre»⁴³ solo in quanto realizza *universalmente* il carattere esclusivo dell'ebraismo. L'*Aufhebung* cristiana conserva, elevandola, una *conflittualità politico-religiosa*, portando a compimento il principio della *Ausschließlichkeit*. Così Bauer arriva ad affermare che «il fervore della fede (*Glaubenseifer*) non è nient'altro che l'atteggiamento esclusivo del principio cristiano (*ausschließliche Haltung des christlichen Princips*) o il fuoco dell'amore cristiano»⁴⁴. Se, da un lato, il cristianesimo celebra l'uomo in forma religiosa, dall'altro, proprio in quanto legato ad un *fervore della fede* tale universalismo si rovescia dialetticamente nella più elevata *figurazione dell'esclusione*. L'universalità non riguarda esclusivamente l'estensione dei soggetti cui si rivolge, ma deve essere ripensata in rapporto ad uno scardinamento più profondo delle radici dell'esclusione. Pertanto, l'universalismo cristiano, nella pur problematica tesi di Bauer, non è realmente universale e ciò ha come conseguenza l'esigenza di pensare una differente traiettoria dell'universalismo, che abbia troncato al proprio interno ogni forma di produzione di esclusione.

In queste pagine, Bauer non solo mira a sottolineare come l'universalismo cristiano sia legato al suo opposto, all'esclusione; ma mostra la dimensione squisitamente mondana, civile e politica della trascendenza religiosa. I concetti teologici appaiono articolazioni discorsive della fondativa logica dell'esclusione, «formula di rapporti che noi stessi abbiamo creato»⁴⁵. Pertanto, è sulla realtà mondana e politica che essi vanno misurati. In termini metaforici, il lessico celeste parla la lingua terrestre del potere politico. Di conseguenza la critica di Bauer alla religione acquista una peculiare ed originale torsione⁴⁶: non si tratta di un rifiuto esterno dei contenuti di fede, ma di una critica interna all'*operatività politica dei concetti teologici*⁴⁷. L'ateismo di Bauer, che invita ebrei e cristiani a emanciparsi dalla loro religione, si configura come critica al

⁴³ Bauer parla del rapporto tra cristianesimo ed ebraismo nei termini della «conseguenza versa il suo presupposto» o «della figlia verso la madre». Cfr. il paragrafo *Das Behnemen der Consequenz gegen ihre Voraussetzung*. *Ivi*, pp. 15-16 (trad. it., pp. 58-59).

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ «Formel für die Verhältnisse, die wir selbst geschaffen haben». *Ivi*, p. 92 (trad. it., p. 133).

⁴⁶ Un'originalità teorica che prescinde dai giudizi, spesso sprezzanti, infondati e rigidi sulla storia e la fede ebraica.

⁴⁷ «Considereremmo la storia religiosa (*Religionsgeschichte*) in modo sbagliato, cioè come essa stessa vuole essere considerata, se pensassimo che essa abbia a che fare con la conoscenza di un mondo divino ultraterreno. Questo mondo ultraterreno è piuttosto solo il mondo degli interessi umani elevato nell'aldilà». *Ivi*, p. 95 (trad. it. modificata, p. 135).

meccanismo dell'esclusione quale nucleo di costituzione dell'unità trascendente della comunità teologico-politica.

L'arcano del pregiudizio religioso consiste nel suo essere il riflesso, posto dallo stesso uomo, dell'impotenza, dell'illibertà e del pregiudizio della sua vita civile e politica, o meglio, del suo sogno. [...] Il pregiudizio religioso è la base (*die Basis*) di quello politico e civile, ma la base (*die Basis*) che quest'ultimo, anche se inconsapevolmente, ha dato a se stesso. Il pregiudizio civile e politico è il nucleo (*der Kern*) che il pregiudizio religioso semplicemente racchiude e salvaguarda⁴⁸.

Il pregiudizio religioso è un prodotto di rapporti terreni alienati, la base per comprendere quello civile. I concetti teologici *operano per salvaguardare l'operatività del nucleo politico dell'esclusione*. La trascendenza teologica si rivela funzionale a tale meccanismo di produzione di identità e differenza. La verità teologica non è il mondo trascendente, ma l'impatto di questo aldilà sulla realtà umana; un processo funzionale a *rilegare in comunità i fedeli*.

Ma se l'arcano della teologia è la politica, altrettanto la sfera politico-statale si mostra d'altra parte pervasa dal medesimo nucleo teologico-politico, dalla stessa logica produttiva dell'unità attraverso la trascendenza. Anche l'universalismo "secolarizzato", in altri termini, produce trascendenza ed esclusione ed è possibile grazie ad esse. Nei termini di Bauer: «il pregiudizio politico e religioso sono indissolubilmente uno e lo stesso»⁴⁹: da un lato, in ragione del fatto che l'arcano del teologico è il politico per cui la teologia opera sempre politicamente, dall'altro, invece, lo stesso universalismo politico si dimostra radicato alla stessa dinamica produttrice di *identità ed esclusione*. Per esprimersi più chiaramente, nel momento in cui il potere statale *concede eccezionalmente diritti* ad una *minoranza*, quale quella ebraica, richiamandosi alla sua universalità, esso riarticola il nucleo teologico-politico che anima le religioni, rilegando in unità attraverso l'*esclusione*. Che l'emancipazione debba dissolvere tale carattere *esclusivo* sta a indicare il necessario superamento della concezione meramente formale dell'universalismo. Nell'ottica di Bauer quindi vi è possibilità di emancipazione solo in presenza di un processo di liberazione dalla datità: la vera tensione universalizzante non può trovare pieno compimento nella concessione e nel

⁴⁸ *Ivi*, pp. 95-96 (trad. it. modificata, pp. 135-136).

⁴⁹ «Das politische und religiöse Vorurtheil sind unzertrennlich und Ein und daselbe», *ibidem*.

riconoscimento puramente formale, dal momento che ciò equivarrebbe ad una ratifica del *potere escludente*. La traiettoria critica della teologia politica, qui abbozzata da Bauer, conduce a pensare l'universalismo quale costantemente *in lotta*. Così, ad esempio, per i diritti universali dell'uomo⁵⁰.

L'idea dei diritti dell'uomo (*Der Gedanke der Menschenrechte*) è stata scoperta dal mondo cristiano solo nel secolo scorso. Essa non è innata nell'uomo, ma viene piuttosto conquistata nella lotta contro le tradizioni storiche (*nur erobert im Kampfe gegen die geschichtlichen Traditionen*) nelle quali l'uomo era finora cresciuto. I diritti dell'uomo non sono quindi un dono della natura (*ein Geschenk der Natur*), un dono della storia passata, ma il premio della battaglia (*Preis des Kampfes*) contro l'accidentalità della nascita e i privilegi che la storia ha finora lasciato in eredità di generazione in generazione. Sono il risultato della formazione, e li può possedere solo chi se li è conquistati e meritati⁵¹.

Sebbene i diritti umani riflettano la loro genesi nell'uguaglianza universale di stampo cristiano, tuttavia, la loro conquista è inquadrata attraverso un lessico bellico che sottolinea il carattere costitutivamente tensivo e instabile dei diritti universali. Essi, dunque, nascono dall'immagine teologica dell'uomo, ma anche e soprattutto dall'insoddisfazione lasciata da tale uguaglianza puramente celeste e irrelata dal piano mondano; quasi come se il cristianesimo lasciasse oltre le proprie tracce storiche anche quelle di un suo interno e necessario superamento in una forma nuova.

Inoltre, la constatazione che tali diritti siano nati in un contesto storico determinato permette a Bauer di sottolinearne la genesi conflittuale degli stessi e quindi l'impossibilità di farne un dato ontologico ed eterno. L'universalità è data all'interno di una lotta con la tradizione, in una concezione quasi *agonale* del diritto⁵². Al contrario, nella naturalizzazione di tali diritti si assiste al rischio di immobilizzare il prodotto storico in una nuova trascendenza, in una *datità immobile* o in una piatta eternità imm modificabile, in ogni caso obliandone la genesi conflittuale, e riproducendo all'interno del potere statale il meccanismo teologico-politico di costruzione dell'unità tramite esclusione. Al contrario, è proprio l'accento sulla storicità delle tensioni universalizzanti a garantire alla spinta dell'emancipazione di oltrepassare la teologia politica.

⁵⁰ Cfr. M. Tomba, *La questione ebraica: il problema dell'universalismo politico*, cit., p. 27.

⁵¹ B. Bauer, *Die Judenfrage*, cit., p. 19 (trad. it., pp. 61-62, corsivi miei).

⁵² Cfr. M. Tomba, *La questione ebraica: il problema dell'universalismo politico*, cit., p. 27 ss.

All'interno di questa concezione agonale della *conquista* del diritto, il merito di Bauer è duplice. *In primis*, il riconoscimento che anche l'unità prodotta dall'universalismo statale può rivelare al proprio interno un nucleo teologico-politico di esclusione, quindi l'impossibilità di fare dell'universalismo un dato di natura. Conseguentemente, l'emancipazione è possibile solo come processo di liberazione costante, nel quale l'universalismo è posto continuamente in tensione e non può identificarsi con nessuna datità o ipostatizzazione.

4. Karl Marx e la critica «della teologia politica dell'epoca»

Negli stessi anni di Bauer⁵³, anche nell'attività di Marx osserviamo, pur in modo differente, una critica del nesso tra teologico e politico. La nostra attenzione sarà dedicata in particolare all'emergere dell'espressione «teologia politica», utilizzata da Marx in uno dei quaderni di appunti ed estratti noti come *Kreuznacher Hefte* (Luglio-Agosto 1843)⁵⁴.

⁵³ Come è noto, già nella *Lettera al padre* Marx menziona Bruno Bauer come una delle sue conoscenze del «club dei dottori». Cfr. MEGA² III/1, p. 17. Egli aveva poi seguito nel '39 le lezioni veterotestamentarie di Bauer dedicate al libro di Isaia e, nei piani iniziali, il giovane studioso avrebbe dovuto scrivere parte della seconda sezione della *Posaune*. I rapporti tra i due sono dunque fittissimi tra il '37 e il '41-'42 e la stima reciproca e profonda. Una prima insofferenza verso il teologo berlinese viene manifestata da Marx in una lettera ad Arnold Ruge datata 20 marzo 1842. Cfr. MEGA² III/1, pp. 23-25. Tuttavia, è solo con l'aspra critica di Marx ai saggi baueriani sulla *Questione ebraica* che le strade dei due intellettuali si separano, procedendo lungo due binari del tutto paralleli. In seguito, nella seconda metà degli anni '50 Marx avrà modo di rincontrare il vecchio amico a Londra, come certificano alcune lettere ad Engels, come quella del 14 dicembre 1855. Nonostante il Moro tenda ancora a rimarcare la propria distanza filosofica da Bruno Bauer, la lettera testimonia come i toni verso l'antico sodale siano più morbidi rispetto alle pungenti invettive degli anni Quaranta. Per una ricostruzione più attenta del sodalizio e dello scontro tra i due si vedano il già citato G. Schimmenti, *L'arte contesa*, cit., pp. 201-208; R. Boer, *Criticism of Earth On Marx, Engels and Theology*, vol. IV, Brill, Leiden-Boston 2012, pp. 69-107; Z. Rosen, *Bruno Bauer and Karl Marx. The influence of Bruno Bauer on Marx's Thought*, Martinus Nijhoff, The Hague 1977; per un confronto attento sulle due concezioni dell'emancipazione ebraica cfr. Y. Peled, *From theology to sociology: Bruno Bauer and Karl Marx on the question of Jewish emancipation*, in «History of Political Thought», XIII (1992), n. 3, pp. 463-485. Per uno studio biografico sulla formazione, le influenze e gli studi del primo Marx si veda il prezioso M. Heinrich, *Karl Marx und die Geburt der modernen Gesellschaft. Biographie und Werkentwicklung (1818-1841)*, Bd. I, Schmetterling Verlag, Stuttgart 2018.

⁵⁴ Con questo titolo si indica una serie di cinque quaderni, prevalentemente composti da estratti, compilati dall'autore nell'estate del 1843 durante il suo soggiorno nunziale a Kreuznach e raccolti in MEGA² IV/2, pp. 9-278. Per un inquadramento di

Sebbene tale espressione sia un *unicum* nella produzione marxiana, essa non attesta un elemento marginale o eterogeneo rispetto ai suoi principali interessi; piuttosto si lega internamente alle coeve questioni della *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*. La critica della *teologia politica*, come vedremo, lavora all'interno di una demistificazione e di una decostruzione dei moderni concetti di rappresentanza e sovranità popolare. In tal modo, i *Kreuznacher Hefte* permettono di comprendere passaggi intermedi che conducono dalla *Kritik* del '43 alla di poco successiva *Questione ebraica*: dalla critica della sovranità quale potere statale *separato* dalla società civile e su di essa dominante, alla scoperta di un nucleo teologico-politico interno alla democrazia moderna, fino alla comprensione della nuova sovranità divina che domina il campo di forze conflittuali rappresentato dalla *società*.

Nella *Critica della filosofia del diritto hegeliana* l'attenzione di Marx è rivolta, come è noto, alla «vera democrazia»⁵⁵, intesa non semplicemente come forma politica, ma come possibilità di superare la scissione tra società civile e Stato, mostrando la prima quale «società politica reale»⁵⁶. Ciò che Marx contesta ad Hegel è una concezione della sovranità dello Stato politico come *separata* dalla sfera della società borghese/civile⁵⁷. Hegel pensa la società civile come dominio dei fini soggettivi, come un momento particolaristico, nei cui confronti l'universalismo statale vale come potenza superiore, sia in quanto «necessità esterna» alla società civile che come fine ad essa immanente. Ciò che Marx critica ad Hegel è proprio una concezione *formale* dello Stato: la forma politica non costituisce il contenuto materiale, politico-sociale dello Stato. L'universalismo giuridico hegeliano rappresenta dunque un

questi scritti cfr. M. Mustè, *Le fonti del giudizio marxiano sulla Rivoluzione francese nei "Kreuznacher Hefte"*, in «Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici», VIII (1987), pp. 55-85.

⁵⁵ MEGA² I/2, p. 32 (trad. it., K. Marx, *Critica del diritto statale hegeliano*, a cura di R. Finelli e F. S. Trincia, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1983, p. 81).

⁵⁶ «*Die bürgerliche Gesellschaft ist wirkliche politische Gesellschaft*». *Ivi*, p. 129 (trad. it., p. 222).

⁵⁷ Cfr. M. Abensour, *La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Puf, Paris 1997 (trad. it. *La democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano*, a cura di M. Pezzella, Cronopio, Napoli 2008); M. Ricciardi, *Il potere temporaneo. Karl Marx e la politica come critica della società*, Meltemi, Milano 2019, pp. 19-57; F. Fischbach, *Philosophies de Marx*, Vrin, Paris 2015, pp. 73-91; M. Tomba, *Strati di tempo. Karl Marx materialista storico*, Jaca Book, Milano 2011, pp. 49-54; S. Kouvelakis, *Philosophie et révolution. De Kant a Marx*, PUF, Paris 2003 (trad. it. *Filosofia e rivoluzione. Da Kant a Marx*, a cura di C. Arruzza, Alegre, Roma 2010, pp. 432-495).

modo d'essere dello Stato che è trascendente rispetto alle sue sorgenti reali⁵⁸. Citando Marx: «la costituzione politica (*die politische Verfassung*) fu sino ad ora la sfera religiosa (*die religiöse Sphäre*), la religione della vita del popolo (*die Religion des Volkslebens*), il cielo della sua universalità rispetto all'esistenza terrestre della sua realtà (*Wirklichkeit*)»⁵⁹.

Il merito di Hegel è quello di avvertire la contraddizione che sorge dalla separazione tra società civile e sfera politica; tale scissione, tuttavia, non può essere risolta attraverso un universalismo *formale e trascendente*. In altri termini:

O c'è separazione dello Stato politico e della società civile (*Trennung des politischen Staats und der bürgerlichen Gesellschaft*), e allora tutti singolarmente non possono prender parte al potere legislativo. Lo Stato politico è un'esistenza separata (*getrennte Existenz*) dalla società civile. [...] Ossia proprio la partecipazione della società civile allo Stato politico attraverso *deputati* è precisamente l'espressione della loro separazione e della loro unità solo dualistica. O viceversa. La società civile è società politica reale (*Die bürgerliche Gesellschaft ist wirkliche politische Gesellschaft*). Allora è un nonsenso porre una richiesta che è derivata solo dalla rappresentazione dello Stato politico come l'esistenza separata della società civile, solo dalla rappresentazione *teologica* dello Stato politico (*aus der theologischen Vorstellung des politischen Staats*)⁶⁰.

La sovranità separata dallo Stato (dalla società civile) si rivela un'astrazione internamente ancipite: da un lato, infatti, essa non viene prodotta effettivamente all'esterno del rapporto con la società civile, ma, dall'altro lato, questa astrazione *funziona (produce effetti) come se* lo Stato fosse realmente questa entità sovrana. In altri termini, l'astrazione del potere trascendente è *parte integrante ed elemento costitutivo* dello Stato stesso, espressione della medesima *Trennung* e, dunque, parte della totalità politico-sociale lacerata che prende corpo nel rapporto tra società civile e Stato⁶¹.

Se nella *Kritik* la «vera democrazia» pareva una possibilità di dissoluzione della separazione tra Stato e società borghese, nei *Kreuznacher*

⁵⁸ Cfr. M. Ricciardi, *Il potere temporaneo. Karl Marx e la politica come critica della società*, Meltemi, Milano 2019, pp. 24-27.

⁵⁹ MEGA² I/2, p. 33. (trad. it., K. Marx, *Critica del diritto statale hegeliano*, a cura di R. Finelli e F. S. Trincia, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1983, p. 82).

⁶⁰ MEGA² I/2, p. 129, K. Marx, *Critica del diritto statale hegeliano*, cit., p. 222.

⁶¹ M. Flohr, *From the Critique of the Heavens to the Critique of the Earth: A Contribution to the Reconstruction of Karl Marx's Unfinished Critique of Political Theology*, in «Theory & Event», XXIV (2021), n. 2, pp. 537-571; in particolare pp. 540, 546-548, pp. 551-556 e pp. 561-562.

Hefte, di poco successivi, «il moderno concetto di sovranità popolare inizia a mostrare un carattere ambivalente»⁶². Se da un lato, Marx non vuole rinunciare alla spinta universalizzante ed egualitaria della Rivoluzione francese, dall'altro lato, si instilla il timore che, una volta istituzionalizzate, quelle spinte universalistiche possano trasformarsi in forme di legittimazione del potere; che la sovranità democratica possa rovesciarsi in una rappresentazione mistica e teologica⁶³. Al centro dei quaderni, la materia storica viene posta in tensione con i problemi filosofici e politici connessi alla sovranità moderna.

L'intento di demistificare le forme moderne di sovranità costituisce il punto di continuità e rottura con la *Kritik* e ci fornisce il filtro per inquadrare gli estratti marxiani⁶⁴. Nei cinque quaderni di estratti, sono le citazioni degli storici controrivoluzionari a costituire i punti di maggiore rilievo⁶⁵. In particolare, Lancizolle nel suo testo *Über die Ursache, Charakter und Folge der Julitage* mostra a Marx come la sovranità moderna si incardini su due *finzioni principali* («*Hauptfiktionen*»):

In primo luogo sulla finzione (*auf die Fiktion*) [che] [...] l'intero popolo (*das ganze Volk*) rappresenti una grande associazione o comunità (*Genossenschaft oder Gemeinde*), una vera e propria persona giuridica o mistica (*juristische oder mystische Person*), formata da membri essenzialmente simili con eguali diritti. [...] Questa finzione riguarda l'esistenza e la forma stessa da rappresentare⁶⁶.

La nozione di popolo è un concetto astratto, mistico. Anzi, è la stessa rappresentanza a porre il popolo, producendo la *finzione di un'omogeneità e uguaglianza* che prescinde dalle determinazioni sociali specifiche⁶⁷. La seconda finzione, infatti, attiene al «modo in cui questa presunta persona giuridica del popolo diventa ora visibile», ossia tramite l'azione dell'«assemblea dei rappresentanti».⁶⁸ È solo attraverso la rappresentanza che il popolo può essere ridotto ad unità mistica e

⁶² Cfr. M. Tomba, *Strati di tempo*, cit., p. 50.

⁶³ Cfr. *ibidem*.

⁶⁴ Cfr. R. Finelli-F.S. Trincia, *Nota filologica*, in K. Marx, *Critica del diritto statale hegeliano*, cit., pp. 20-21, pp. 25-29 e p. 435 n. 2, in cui gli autori dimostrano la continuità tra *Kreuznacher Hefte* e la *Kritik* di poco precedente.

⁶⁵ Cfr. in particolare il quarto quaderno, in MEGA IV/2, pp. 145-221, dove troviamo, tra gli altri, estratti da Chateaubriand, Karl Wilhelm von Lancizolle, Wilhelm Wachsmuth e Leopold von Ranke.

⁶⁶ MEGA², IV/2, p. 160.

⁶⁷ Cfr. M. Musté, *Le fonti del giudizio marxiano*, cit., pp. 63-64.

⁶⁸ MEGA², IV/2, p. 160.

acquistare visibilità. In altri termini, il popolo è un'unità che deve essere sempre prodotta dal meccanismo rappresentativo in forma sempre trascendente e assoluta. È importante sottolineare questa lettura marxiana poiché tale schema, come vedremo, sarà rimeditato e riarticolato in forma nuova nella successiva *Questione ebraica*, ovviamente epurato dalla carica restaurativa e corporativistica di Lancizolle⁶⁹.

In questo contesto si inserisce anche una *riflessione* che Marx frapponne tra gli estratti presi dal testo di Leopold von Ranke *Sulla restaurazione in Francia*. In questa importante annotazione, Marx fonde assieme analisi storica e indagine politica, ponendo al centro l'esigenza di rovesciare la «teologia politica dell'epoca»:

Possiamo in generale osservare che la trasformazione del soggetto in predicato e del predicato in soggetto, [...] lo scambio del determinante e del determinato, è sempre la prossima rivoluzione (*die nächste Revolution*). Non solo sul lato rivoluzionario. [...] Perciò il fatto che Hegel faccia dei momenti dell'idea di Stato il soggetto e delle antiche [forme di] esistenza dello Stato il predicato, mentre nella realtà storica effettiva (*in der historischen Wirklichkeit*) la cosa stava in maniera opposta, era piuttosto l'Idea di Stato il predicato di quelle [forme di] esistenze, esprime soltanto il carattere generale dell'epoca (*den allgemeinen Charakter der Zeit*), la sua *teologia politica* (*ihre politische Theologie*). Ed è lo stesso con il suo panteismo filosofico-religioso. Tutte le figure della non-ragione (*Alle Gestalten der Unvernunft*) diventano figure della ragione (*Gestalten der Vernunft*) [...]. Questa metafisica è l'espressione metafisica della reazione (*der metaphysische Ausdruck der Reaction*), del vecchio mondo come verità della nuova visione del mondo (*der alten Welt als Wahrheit der neuen Weltanschauung*)⁷⁰.

In primo luogo, va notato il peculiare utilizzo dell'inversione feuerbachiana. L'inversione di soggetto e predicato, di *determinante* e *determinato* non serve ad emendare i termini della dialettica hegeliana; quanto piuttosto a inquadrare la *verità storica effettuale*, ossia a mettere a fuoco il rapporto tra concettualità politica e la materialità conflittuale della storia. A ben intendere, il rapporto tra soggetto e predicato non fa riferimento ad una sua configurazione normativa cui occorre adeguarsi, ma può essere articolato in senso tanto rivoluzionario quanto reazionario. Le inversioni di soggetto e predicato rappresentano, di conseguenza,

⁶⁹ Cfr. M. Battistini, «...e lo si costringerà ad essere libero». *Appunti marxiani sulla Rivoluzione francese*, in «Scienza & Politica», XVI (2004), n. 30, pp. 3-27, in particolare pp. 6-10.

⁷⁰ MEGA², IV/2, p. 181.

il terreno storico del conflitto⁷¹. La storia francese rivoluzionaria svolge un ruolo storico e filosofico-politico tanto cruciale quanto esplicativo. In essa, alla «costituzione per grazia del re» segue la «il re per grazia della costituzione»⁷²: le inversioni di soggetto e predicato indicano lo spazio politico del conflitto, la sede della *nächste Revolution*. Qui si esprime l'esigenza marxiana di rompere il meccanismo delle reiterate inversioni, cioè di rovesciare quella *teologia politica* che tenta di riconfigurare il vecchio all'altezza del nuovo. Da questo punto di vista, la filosofia di Hegel è criticata non tanto per il suo presunto *panlogismo*, bensì, piuttosto, in quanto *espressione teologico-politica del vecchio mondo quale verità metafisica del nuovo*⁷³. Occorre quindi sottolineare che la *teologia politica* non designa un mero difetto teorico di Hegel, ma esprime «il carattere generale dell'epoca»; essa riguarda perciò una realtà che è in se stessa *invertita*⁷⁴. Hegel è così criticato in quanto offre le coordinate filosofiche per pensare un *continuum* tra forme di esistenza statali ormai tramontate e quelle della statualità emergente dalla Rivoluzione⁷⁵. In altri termini, nella *Bemerkung* la *teologia politica* indica una forza con cui l'antico ordine, la monarchia, la società per ceti si riappropria delle forme di sovranità moderna. Soprattutto, la critica della *teologia politica* ci fornisce una chiave per entrare all'interno della progettualità politica marxiana: misura della rivoluzione è la capacità di rovesciare le condizioni e i rapporti che rendono attuale l'anacronismo⁷⁶, che pongono

⁷¹ «Marx utilizza lo schema feuerbachiano dell'inversione tra soggetto e predicato, ma non per dare una base materialistica alla rivoluzione [...]. Il problema di Marx è fuoriuscire dalla *teologia politica* dell'epoca. Non invertire nuovamente soggetto e predicato, ma cambiarne la grammatica», M. Tomba, *Strati di tempo*, cit., p. 52. Shlomo Avineri, invece, pur riconoscendo un uso squisitamente politico dello strumento dell'inversione, sostiene una maggiore aderenza di Marx a Feuerbach, cfr. S. Avineri, *The social and political thought of Karl Marx*, Cambridge University Press, Cambridge 1968, pp. 32-34.

⁷² MEGA², IV/2, p. 181.

⁷³ Su questo punto, riprendo l'analisi di M. Ricciardi, *Il potere temporaneo*, cit., p. 34 sgg., il quale interpreta questo passo marxiano come tentativo di «spezzare le gerarchie storiche che la teologia politica legittima ben oltre il medioevo. [...] Marx accusa la teologia politica hegeliana di non identificare solamente la "struttura ultima, radicalmente sistematica" di un'epoca, ma di renderla anche normativa, trasponendo continuamente nel presente contenuti storici del passato», *ivi*, p. 37.

⁷⁴ Cfr. M. Flohr, *From the Critique of the Heavens to the Critique of the Earth*; cit., p. 547.

⁷⁵ Scrive Ricciardi: «Non diversamente da quanto Hans Blumenberg rimprovera a Carl Schmitt, Marx imputa a Hegel l'ostinata negazione che la legittimità di un'epoca o di un agire politico possa basarsi sulla sua novità [...]». M. Ricciardi, *Il potere temporaneo*, cit., p. 34.

⁷⁶ Con ciò non si vuole asserire una forma di linearismo storico, né si intende nega-

come determinante il determinato, le forme tramontate di esistenza dello Stato come ancora razionali e legittimate nel presente⁷⁷.

Conclusioni. Traiettorie critiche della teologia politica

Lancizolle indica la rappresentanza come una delle *Hauptfktionen* del moderno. La rappresentanza forma l'unità mistica espressa dal singolare collettivo "popolo": omogeneità in cui scolorano le determinazioni concrete. In *Zur Judenfrage* Marx iscrive tale schema polemico nella sua critica a Bauer. A differenza dello storico tedesco, tuttavia, il richiamo alla produzione finzionale dell'omogeneità viene dislocato nel rapporto tra società borghese e Stato, nella nota contrapposizione tra *homme* e *citoyen*. Con ciò diviene chiaro che la stessa democrazia moderna possiede un proprio nucleo teologico-politico. Se, per Marx, lo Stato cristiano era tale poiché necessitava della confessione per potersi completare, per dotarsi di legittimità, allora esso era solo esteriormente religioso⁷⁸, «la democrazia politica», al contrario, «è cristiana (*Christlich ist die politische Democratie*) perché in essa l'uomo, non soltanto un uomo, ma ogni uomo vale come essere *sovrano*, come essere supremo; si tratta però dell'uomo nella sua forma rozza e asociale»⁷⁹. Il nucleo teologico-politico della democrazia si manifesta nella proiezione di un'uguaglianza tra cittadini liberi e uguali disincarnata dalla trama di contraddizioni della società civile e, pertanto, incapace di inquadrare la mutua continuità e la solidale codeterminazione di Stato e proprietà privata⁸⁰. Con ciò, la democrazia resta cristiana agli occhi di Marx, vale a dire ancora incardinata all'interno di un soggetto ipostatizzato e asto-

re che in Marx il tema dell'anacronismo possa avere anche un significato positivo, su questo punto si veda senz'altro M. Tomba, *Strati di tempo*, cit.; cfr. anche Rancière nota come il concetto di proletariato nasca come anacronismo, J. Rancière, *Le concept d'anachronisme et la vérité de l'historien*, in «L'Inactuel», VI (1996), pp. 53-68, in particolare pp. 67-68. Si veda anche M. Ricciardi, *La Germania come anacronismo. Marx, la scienza sociale e lo Stato*, in M. Battistini-E. Cappuccilli-M. Ricciardi (a cura di), *Global Marx. Storia e critica del movimento sociale nel mercato mondiale*, Meltemi, Milano 2020, pp. 157-174, il quale sottolinea il peso del passato sul presente, nonché il carattere *anacronistico* della forma statutale moderna.

⁷⁷ Cfr. M. Mustè, *Le fonti del giudizio marxiano*, cit., pp. 65-68.

⁷⁸ Cfr. MEGA² I/2, pp. 153-154 (trad. it. in B. Bauer-K. Marx, *La questione ebraica*, cit., p. 189).

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Cfr. M. Flohr, *From the Critique of the Heavens to the Critique of the Earth*; cit., pp. 460-461.

rico, di un «io non socializzato» astratto dalle condizioni e dai rapporti costitutivi del sociale⁸¹. Questo è il sostrato teorico per cui Marx non si appaga della sola emancipazione politica, ma richiede che, dalla dissoluzione della teologia politica, emerga la critica di un oggetto nuovo: la «contraddizione della politica con la potenza del denaro in genere». È questo il riferimento con cui si chiude la *Questione ebraica* marxiana; non solo il nucleo cristiano della democrazia segna i domini della teologia politica, ma la modernità insegna una nuova forma, altrettanto teologica, di teologia politica. Un dio nuovo:

Il dio del *bisogno pratico e dell'egoismo* è il denaro. [...] Il denaro avvilisce tutti gli dèi dell'uomo e li trasforma in una merce. Il denaro è il *valore* universale, per sé costituito, di tutte le cose. Esso ha perciò spogliato il mondo interno, il mondo dell'uomo e la natura, del loro valore peculiare. Il denaro è l'essenza estraniata dall'uomo, del suo lavoro e dalla sua esistenza, e questa essenza estranea lo domina, ed egli lo adora⁸².

Con una provocazione, la critica della teologia-politica conduce alle soglie della critica dell'economia politica o, quantomeno, al riconoscimento dell'opposizione tra *denaro e lavoro*⁸³. La società civile acquisisce sempre più i tratti della *società capitalistica* presentandosi come una trama conflittuale, sede mondana di una «differenza di potere»⁸⁴ che non è possibile ricomporre attraverso la produzione teologico-politica di un'unità mistica. Per questo nuovo oggetto critico non possono più bastare gli strumenti della negazione teorica della teologia politica elaborati in seno alla filosofia posthegeliana. Qui si misura anche la differenza tra la traiettoria critica baueriana e quella del trevigense. Se, per il primo, preambolo della critica teologico-politica era la *crisi* dell'epoca, il suo approdo era invece una concezione dell'universalismo quale autocoscienza impegnata nella propria liberazione universale. La parabola di Bauer delinea quindi i tratti di un ateismo politico al cui centro si pone l'esigenza di superare, attraverso la critica, il nucleo teologico-politico di esclusione dello Stato cristiano, *in primis*, ma anche delle concezioni trascendenti dei *diritti universali dell'uomo*. Anche Marx si dimostrò sensibile ai dibattiti posthegeliani, da cui apprese molto; non da ultimo un lessico teologico che farà da armamentario metaforico e concettuale lungo tutto

⁸¹ Cfr. W. Breckman, *Marx, the Young Hegelians and the Origins of Radical Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 305 ss.

⁸² MEGA² I/2, p. 166 (trad. it., pp. 203-204).

⁸³ Cfr. M. Ricciardi, *La Germania come anacronismo*, cit., pp. 162-163.

⁸⁴ Cfr. M. Ricciardi, *Il potere temporaneo*, cit., p. 38 ss.

l'arco della sua attività teorica. A differenza di Bauer, in Marx tuttavia la critica conduce verso problemi nuovi, che richiedono un diverso punto di vista. La soppressione della teologia politica, in altri termini, non può svolgersi sul piano di una negazione intellettualistica, ma richiede la soppressione delle condizioni che la rendono possibile. Essa richiede lo sviluppo di un sapere critico nuovo, in grado di comprendere la società come campo di forze in conflitto, uno spazio dominato da logiche impersonali, da strutture relazionali di dominio. Una sovranità che eccede i confini dello Stato, perché legata al rapporto di capitale e al mercato che si fanno mondo, organi materiali di una nuova *Weltgeschichte*.

Bibliografia

Fonti primarie

- Bauer, B. (1840) *Brief an Karl Marx 1 März 1840*, in MEGA² III/1, *Briefwechsel bis April 1846*, pp. 340-342.
- Id. (1840) *Brief an Karl Marx 5 April 1840*, in MEGA² III/1, *Briefwechsel bis April 1846*, pp. 345-347.
- Id. (1840) *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum*, Otto Wigand, Leipzig 1841 (trad. it. di C. Cesa, in K. Löwith, *La sinistra hegeliana*, Laterza Roma-Bari 1966, pp. 67-227).
- Id. (1841) *Der christliche Staat und unsere Zeit*, in «Hallische Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst» n. 135-40, in H.M. Sass (hrsg.), *Feldzüge der reinen Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1968 (trad. it. di G.A. De Toni, in G.A. De Toni [a cura di], «Annali di Halle» e «Annali tedeschi» (1838-1843), La Nuova Italia, Firenze 1981, pp. 127-157).
- Id. (1842) *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit*, Verlag des literarischen Comptoirs, Zürich und Witerthur, ristampa anastatica: Scientia Verlag, Aalen 1972.
- Id. (1843) *Die Judenfrage*, Friedrich Otto, Braunschweig (trad. it. in B. Bauer, K. Marx, *La questione ebraica*, a cura di M. Tomba, Manifestolibri, Roma 2004, pp. 43-154).
- Id. (1843) *Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen frei zu werden*, in G. Herwegh (hrsg.), *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, Verlag des literarischen Comptoirs, Zürich-Winterthur (trad. it. in B. Bauer, K. Marx, *La questione ebraica*, a cura di M. Tomba, Manifestolibri, Roma 2004, pp. 155-173).
- Id. (1844) *Was ist jetzt Gegenstand der Kritik?*, in H.M. Sass (hrsg.), *Feldzüge der reinen Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1968, pp. 200-213.

- Marx, K. (1837) *Brief an Heinrich Marx 11 November 1837*, in MEGA² III/1, *Briefwechsel bis April 1846*, pp. 9-18.
- Id. (1842) *Brief an Arnold Ruge 20 März 1842*, in MEGA² III/1, *Briefwechsel bis April 1846*, pp. 23-25.
- Id. (1843) *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* in MEGA² I/2, *Werke, Artikel, Entwürfe März 1843 bis August 1844*, pp. 3-138, (trad. it. *Critica del diritto statale hegeliano*, a cura di R. Finelli, F.S. Trincia, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1983).
- Id. (1843) *Kreuznacher Hefte*, in MEGA² IV/2, *Exzerpte und Notizen 1843 bis Januar 1845*, pp. 9-278.
- Id. (1843/44) *Zur Judenfrage*, in MEGA² I/2, *Werke, Artikel, Entwürfe März 1843 bis August 1844*, pp. 141-169, (trad. it. in B. Bauer, K. Marx, *La questione ebraica*, a cura di M. Tomba, Manifestolibri, Roma 2004, pp. 173-207).
- Strauss, D.F. (1837) *Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie*, Drittes Heft, Osiander, Tübingen.

Letteratura secondaria

- Abensour, M. (1997) *La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Puf, Paris (trad. it. *La democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano*, a cura di M. Pezzella, Cronopio, Napoli 2008).
- Avineri, S. (1968) *The social and political thought of Karl Marx*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Barnikol, E. (1972) *Bruno Bauer: Studien und Materialien*, hrsgg. von P. Reimer, H.M. Sass, Van Gorcum & Comp., Assen.
- Battistini, M. (2004) «...e lo si costringerà ad essere libero». *Appunti marxiani sulla Rivoluzione francese*, in «Scienza & Politica», n. 30, pp. 3-27.
- Boer, R. (2012) *Criticism of Earth. On Marx, Engels and Theology*, Brill, Leiden-Boston.
- Bonacina, G. (2019) *Introduzione. Bruno Bauer e l'ebraismo*, in B. Bauer, *La questione ebraica*, a cura di G. Bonacina, Rubettino, Soveria Mannelli.
- Breckman, W. (1999) *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 304-305.
- Bunzel, W., Lambrecht, L. (2011) *Group Formation and Division in Young Hegelian School*, in D. Moggach (ed.), *Politics, Religion and Art. Hegelian Debates*, Northwestern University Press, Evanston (IL), pp. 27-47.
- Cesa, C. (1972) *Studi sulla sinistra hegeliana*, Argalia, Urbino.
- Essbach, W. (1988) *Die Junghegelianer. Soziologie einer Intellektuellergruppe*, Fink, München.
- Fischbach, F. (2015) *Philosophies de Marx*, Vrin, Paris.

- Flohr, M. (2021) *From the Critique of the Heavens to the Critique of the Earth: A Contribution to the Reconstruction of Karl Marx's Unfinished Critique of Political Theology*, in «Theory & Event», XXIV, n. 2, pp. 537-557.
- Gargano, A. (2006) *Bruno Bauer*, La Città del Sole, Napoli.
- Heinrich, M. (2018) *Karl Marx und die Geburt der modernen Gesellschaft. Biographie und Werkentwicklung (1818-1841)*, Bd. I, Schmetterling Verlag, Stuttgart.
- Kodalle, K.M., Reitz, T. (2010, hrsgg.) *Bruno Bauer (1809-1882): "Ein Partisan des Weltgeistes"?*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Kouvelakis, S. (2003) *Philosophie et révolution. De Kant a Marx*, PUF, Paris (trad. it. *Filosofia e rivoluzione. Da Kant a Marx*, a cura di C. Arruzza, Alegre, Roma 2010).
- Moggach, D. (2003) *The Philosophy and Politics of Bruno Bauer*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Id. (2006, ed.) *The New Hegelians. Politics and Philosophy in the Hegelian School*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Id. (2011, ed.) *Politics, Religion and Art. Hegelian Debates*, Northwestern University Press, Evanston (IL).
- Mustè, M. (1987) *Le fonti del giudizio marxiano sulla Rivoluzione francese nei "Kreuznacher Hefte"*, in «Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici», VIII, pp. 55-85.
- Peled, Y. (1992) *From theology to sociology: Bruno Bauer and Karl Marx on the question of Jewish emancipation*, in «History of Political Thought», XIII, n. 3, pp. 463-485.
- Rambaldi, E. (1966) *Le origini della sinistra hegeliana. H. Heine, D. F. Strauss, L. Feuerbach, B. Bauer*, La Nuova Italia, Firenze.
- Rancière, J. (1996) *Le concept d'anachronisme et la vérité de l'historien*, in «L'Inactuel», VI, pp. 53-68.
- Ricciardi, M. (2019) *Il potere temporaneo. Karl Marx e la politica come critica della società*, Meltemi, Milano.
- Id. (2020) *La Germania come anacronismo. Marx, la scienza sociale e lo Stato*, in M. Battistini, E. Cappuccilli, M. Ricciardi (a cura di), *Global Marx. Storia e critica del movimento sociale nel mercato mondiale*, Meltemi, Milano, pp. 157-174.
- Rosen, Z. (1977) *Bruno Bauer and Karl Marx. The influence of Bruno Bauer on Marx's Thought*, Martinus Nijhoff, The Hague.
- Rossi, M. (1974) *Da Hegel a Marx. La scuola hegeliana. Il giovane Marx*, vol. III, Feltrinelli, Milano.
- Schimmenti, G. (2021) *L'arte contesa. L'estetica, la sinistra hegeliana e il giovane Marx*; Orthotes, Napoli-Salerno.
- Tomba, M. (2002) *Crisi e critica in Bruno Bauer: il principio di esclusione come fondamento del politico* *Critica e crisi in Bruno Bauer*; Bibliopolis, Napoli.
- Id. (2002) *Filosofie della crisi. La riflessione posthegeliana*, in «Filosofia politica», II, pp. 193-222.

- Id. (2004) *La questione ebraica: il problema dell'universalismo politico*, in B. Bauer, K. Marx, *La questione ebraica*, a cura di M. Tomba, Manifestolibri, Roma.
- Id. (2006) *Exclusiveness and Political Universalism in Bruno Bauer*, in D. Moggach (ed.), *The New Hegelians. Politics and Philosophy in the Hegelian School*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 91-113.
- Id. (2011) *Stati di tempo. Karl Marx materialista storico*, Jaca Book, Milano.

SOVRANITÀ E APERTURA ALLA TRASCENDENZA.
NOTE SULLA TEOLOGIA POLITICA
DI CARL SCHMITT*

Giuditta Bissiato

1. *Secolarizzazione e teologia politica*

Il presente lavoro comincia e si concentra nel tentativo di fornire una risposta a una sola, anche se non semplice, domanda: che cosa intende Carl Schmitt con “teologia politica” (*Politische Theologie*)¹? Anzitutto, si può provare a rispondere dicendo che egli usa tale espressione

* Il saggio costituisce la rielaborazione di una relazione presentata il 7 dicembre 2021 all'interno del ciclo di incontri *Percorsi di teologia politica*, organizzato da dottorande e dottorandi del XXXVI ciclo del corso di Dottorato in Filosofia delle Università di Firenze e Pisa. Si coglie l'occasione per ringraziare il Prof. Maurizio Merlo e il Dott. Marco Menon, che coi loro interventi hanno senz'altro contribuito a fornire spunti interessanti per compiere questa rielaborazione.

¹ Si tenga presente che l'espressione viene utilizzata, per la prima volta, dal giovane Marx in polemica contro Hegel mediante la contrapposizione della “teologia politica” di quest'ultimo alla sua “economia politica” (cfr. K. Marx, *Nota sulla concezione hegeliana dello Stato* [1843], trad. it. in K. Marx-F. Engels, *Opere*, vol. III, a cura di N. Merkel, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 144). Ciò viene posto in luce da: C. Galli, *Le teologie politiche di Carl Schmitt*, in M. Ruggerini-R. Dreon-S. Galanti Grollo (a cura di), *Democrazia e religioni. La sfida degli incompatibili?*, Donzelli, Roma 2011, pp. 109-136, p. 109; M. Nicoletti, *Sul concetto di «teologia politica» in Carl Schmitt*, in P. Bettiolo-G. Filoramo (a cura di), *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 327-348, pp. 343-344. Relativamente alla “teologia politica hegeliana”, si considerino invece: R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013, p. 31: «Essendo il luogo dell'incarnazione dello Spirito, l'intero corso della storia ha una sostanza teologico-politica, anche se soltanto con l'avvento del cristianesimo ne diventa consapevole»; M. Scattola, *Teologia politica*, il Mulino, Bologna 2007, pp. 142-146. Inoltre, si noti che, dopo Marx, è Bakunin a usare l'espressione “teologia politica” contro Mazzini (cfr. M. Bakunin, *La teologia politica di Mazzini e l'Internazionale* [1871], trad. it. di P.C. Masini, Novecento Grafico, Bergamo 1960). Per quel che riguarda Schmitt, egli non solo menziona l'attacco bakuniano contro Mazzini (cfr. C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica* [1923], trad. it. e cura di C. Galli, il Mulino, Bologna 2010, pp. 78-79), ma recupera anche il suo concetto di “teologia politica” (cfr. H. Meier, *Carl Schmitt e Leo Strauss. Per una critica della Teologia politica*, trad. it. e cura di C. Badocco, Cantagalli, Siena 2011, pp. 81-85), assieme alla sua forte polemicità (cfr. A. Scalone, *Percorsi schmittiani. Studi di storia costituzionale*, Mimesis, Milano-Udine 2020, pp. 224-225).

per riferirsi a un processo di trasferimento (*Übertragung*) di concetti teologici all'ambito giuridico-politico² che si verifica a partire dall'epoca moderna³. Ciò avviene mediante una secolarizzazione per cui gli uomini tendono progressivamente a sostituire Dio con "entità terrene". Infatti, pur non adoperando ancora l'espressione "teologia politica", nella *Premessa a Politische Romantik* (1919) Schmitt afferma:

Esistono oggi molti atteggiamenti metafisici in forma secolarizzata. L'uomo moderno ha sostituito Dio con entità terrene, come l'umanità, la nazione, l'individuo, lo sviluppo storico, o anche la vita in quanto tale, puro movimento privo di valore spirituale. Nonostante tutto, questi atteggiamenti sono ancora "metafisica", e sia il pensiero sia i sentimenti di ogni essere umano ne conservano il carattere preciso. La metafisica è qualcosa di inevitabile [...]. Può invece mutare ciò che gli uomini considerano come istanza suprema e assoluta, e Dio può essere sostituito da altri fattori, terreni e immanenti⁴.

La secolarizzazione non ha quindi lo scopo di eliminare la metafisica, bensì di rivelare come l'intera realtà sia permeata proprio da quest'ultima, di modo che risulti costante il rinvio a un'istanza suprema e assoluta⁵. Un esempio di tale processo di secolarizzazione è dato da Schmitt sempre in *Politische Romantik*, precisamente quando sostiene che col romanticismo «al posto di Dio, è il soggetto romantico a occupare

² Cfr. A. Scalone, *L'ordine precario. Unità politica e pluralità nella Staatslehre novecentesca da Carl Schmitt a Joseph H. Kaiser*, Polimetrica, Monza 2011, p. 48. Qui, Scalone fa riferimento alla terza accezione di teologia politica individuata da Böckenförde (cfr. E.W. Böckenförde, *Politische Theorie und politische Theologie. Bemerkungen zu ihrem gegenseitigen Verhältnis*, in J. Taubes, *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Schönningh-Fink, München 1983, p. 19). Si tenga comunque presente che la preoccupazione di Schmitt è di tipo giuridico (cfr. M. Nicoletti, *art. cit.*, p. 328), così come che egli riconosce a Kelsen il merito di aver posto l'attenzione sulla parentela metodologica tra teologia e giurisprudenza con la pubblicazione di *Gott und Staat* in «Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur», XI (1922-1923), pp. 261-284 (trad. it. di A. Carrino, in Id., *Dio e Stato. La giurisprudenza come scienza dello spirito*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1988). In merito, si vedano: M. Nicoletti, *art. cit.*, p. 344; Id., *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia 1990, pp. 188-189. Cfr. V. Neumann, *Theologie als staatsrechtswissenschaftliches Argument: Hans Kelsen und Carl Schmitt*, in «Der Staat», XLVII (2008), n. 2, pp. 163-186.

³ Si consideri quanto afferma Galli, cioè che la Modernità è «il modo con cui Schmitt affronta il problema della forma giuridico-politica nell'epoca moderna» (C. Galli, *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Il Mulino, Bologna 2008, p. 104).

⁴ C. Schmitt, *Romanticismo politico* (1919), trad. it. e cura di C. Galli, Il Mulino, Bologna 2021, p. 57.

⁵ Cfr. M. Nicoletti, *op. cit.*, p. 96.

la posizione centrale»⁶.

Assumendo invece una prospettiva decisamente più ampia, nella conferenza *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, tenutasi nell'ottobre del 1929 al Congresso della Federazione internazionale della cultura⁷, l'Autore ritiene che ognuno dei quattro secoli della storia moderna europea si contraddistingue per l'elevamento di uno specifico elemento a istanza assoluta, o meglio, a "centro di riferimento" (*Zentralgebiet*), attorno al quale si organizzano tutte le rappresentazioni che un'epoca ha di se stessa⁸. Passando da un secolo all'altro, non si verifica un progresso verso l'alto o verso il basso, ma soltanto uno spostamento di centro che ne determina la neutralizzazione, cioè la perdita della capacità di generare conflitto. Dal "centro teologico" proprio del XVI secolo si passa a quello metafisico del XVII secolo, originando l'«età eroica del razionalismo occidentale»⁹. Da qui, ci si sposta verso un "centro morale-umanitario" con lo sviluppo del pensiero illuminista del XVIII secolo, che si caratterizza per essere una «commistione ibrida e impossibile di tendenze romantico-estetiche e tecnico-economiche»¹⁰, in cui la politica inizia a dipendere sempre più dall'economia che riduce qualunque cosa a valore¹¹. Infine, nel XIX secolo si giunge specifica-

⁶ C. Schmitt, *Romanticismo politico*, cit., p. 57. Per approfondire, cfr. H. Ball, *La teologia politica di Carl Schmitt*, trad. it. di V. Bazzicalupo, in C. Schmitt, *Aurora boreale. Tre studi sugli elementi, lo spirito e l'attualità dell'opera di Theodor Däubler*, a cura di S. Nienhaus, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995, pp. 97-121, pp. 100-106; R. Mehring, *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*, C.H. Beck, München 2009, pp. 101-105.

⁷ La conferenza, tenutasi a Barcellona, è stata pubblicata sulla «Europäische Review» nel dicembre dello stesso anno ed è stata poi inserita nella terza edizione inalterata, rispetto al '32, del 1963 de *Il concetto di "politico"* (cfr. *ivi*, p. 246).

⁸ Cfr. J.-F. Kervégan, *Che fare di Carl Schmitt?*, trad. it. e cura di F. Mancuso, Laterza, Roma-Bari 2016, p. 75; G. Marramao, *Carl Schmitt: la decisione senza presupposti e il fantasma dello Stato*, in G. Duso (a cura di), *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Arsenale Cooperativa Editrice, Venezia 1981, pp. 69-88, p. 73.

⁹ C. Schmitt, *Il concetto di "politico". Testo del 1932 con una premessa e tre corollari* (1963), trad. it. di P. Schiera, in Id., *Le categorie del "politico". Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 87-208, p. 170.

¹⁰ *Ivi*, p. 171. A proposito del passaggio dal teologico al metafisico, si tenga presente anche questo passo schmittiano: «Nulla è più comprensibile del fatto che dopo un secolo di vani conflitti teologici nei quali ciascun politico diffamava l'altro e nessuno era capace di prevalere, si sia cercato infine un terreno neutrale sul quale ci si potesse intendere e trovare almeno un accordo, almeno tranquillità, sicurezza e ordine» (C. Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, trad. it. e cura di C. Galli, in Id., *Sul Leviatano*, Il Mulino, Bologna 2011, pp. 35-128, p. 77).

¹¹ Come nota Scalone, ciò emerge nel testo schmittiano: *La tirannia dei valori* (1960) (cfr. A. Scalone, *L'ordine precario*, cit., p. 34). Pertanto, cfr. anche C. Schmitt, *La*

mente a un “centro economico”, da cui poi scaturisce, nel XX secolo, quello di una «fede religiosa nella tecnica»¹².

Pur mirando a evidenziare i mutamenti della sfera spirituale che avvengono in base allo spostamento del *Zentralgebiet*, Schmitt non intende escludere che in questi secoli ci sia anche altro di rilevante¹³. Infatti, scrive:

Tutti i concetti ed i presupposti della sfera spirituale: Dio, libertà, progresso, le concezioni antropologiche della natura umana, ciò che è pubblico, razionale e razionalizzabile, infine tanto il concetto di natura come lo stesso concetto di cultura, tutto deriva il suo contenuto storico concreto dalla posizione del centro di riferimento e può essere compreso solo da là. Soprattutto, anche lo Stato acquista la sua realtà e la sua forza dal centro di riferimento delle diverse epoche, poiché i temi polemici decisivi dei raggruppamenti amico-nemico si determinano proprio in base al settore concreto decisivo. Finché al centro si trovò il dato teologico-religioso, la massima *cujus regio ejus religio* ebbe un significato politico. Quando il dato teologico-religioso cessò di essere il centro di riferimento, anche questa massima perdette il suo interesse pratico. Nel frattempo esso si è mutato, passando attraverso la fase della nazione e del principio di nazionalità (*cujus regio ejus natio*), nella dimensione economica e ora dice: nel medesimo Stato non possono esistere due sistemi economici contraddittori; l'ordinamento economico capitalistico e quello comunistico si escludono a vicenda. Lo Stato sovietico ha realizzato la massima *cujus regio ejus economia*¹⁴.

Pertanto, lo Stato moderno si configura come elemento costante rispetto allo spostamento dei *Zentralgebiete*. Inoltre, esso conserva «le tracce del conflitto politico-religioso che ne ha favorito la nascita»¹⁵ in quanto

tirannia dei valori. Riflessioni di un giurista sulla filosofia dei valori, trad. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2008, pp. 20-21.

¹² C. Schmitt, *Il concetto di “politico”*, cit., p. 172.

¹³ Cfr. *ivi*, p. 170.

¹⁴ *Ivi*, pp. 174-175. Si tenga presente che qui si sta verificando un processo di neutralizzazione in quanto per Schmitt «il *cujus regio ejus religio* è realizzato, ma nel frattempo la *religio* si è spostata sottobanco in un campo del tutto diverso, inaspettato e nuovo, e cioè nella sfera di libertà dell'individuo che liberamente pensa, liberamente sente e che nel proprio animo è assolutamente libero» (C. Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, cit., p. 98).

¹⁵ J.-F. Kervégan, *Che fare di Carl Schmitt?*, cit., p. 74. Si noti, inoltre, che per Schmitt «è decisivo il fatto che le leggi dello Stato siano indipendenti da ogni contenuto sostanziale di giustizia e di verità, religiosa o giuridica, e che abbiano valore, come norme di comando, solo in forma della determinatezza positiva della decisione statutale» (C. Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, cit., pp. 79-80). Infine, cfr. C. Galli, *La teologia politica in Carl Schmitt: proposte per una rilettura critica*, in G. Duso (a cura di), *La politica oltre lo Stato*, cit., pp. 127-138, p. 127.

sorge nel momento in cui la Chiesa cattolica e il Sacro romano impero si rivelano definitivamente incapaci di continuare a garantire unità e pace¹⁶, ereditando dalla prima la sapienza giuridica e dal secondo il compito storico di garantire l'ordine¹⁷. Ciò comporta che, sebbene sia una forma secolarizzata, lo Stato non possa essere pensato al di fuori dell'orizzonte della cristianità¹⁸, il che è evidente se si considera l'analisi schmittiana della teoria del *commonwealth* e del concetto di sovranità di Thomas Hobbes.

Infatti, in *Die vollendete Reformation* (1965) Schmitt afferma non solo che «il sovrano [di Hobbes] è un cristiano»¹⁹, ma anche che nel filosofo di Malmesbury «restano salvaguardate l'unità e la specificità delle singole Chiese cristiane, poiché queste sono sorrette dalla decisione sovrana del sovrano cristiano»²⁰. Inoltre, sostiene che «il fine di Hobbes non è la matematica e neppure la geometria; egli cerca l'unità politica di una collettività cristiana, cioè cerca di costruire un trasparente sistema concettuale di “matter, form and power of a Commonwealth ecclesiastical and civil”»²¹.

Ciononostante, per Schmitt la teologia politica non consiste nella sussunzione della politica nella teologia allo scopo di rifondare lo Stato su principi religiosi incarnati dalla Chiesa cattolica²². Egli non intende

¹⁶ Cfr. A. Scalone, *L'ordine precario*, cit., p. 62. In aggiunta, si osservi che per Schmitt Stato e sovranità nascono in Francia (cfr. C. Schmitt, *Die Formung des französischen Geistes durch den Legisten* [1942], in Id., *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Duncker & Humblot, Berlin 1995, pp. 184-217, p. 203).

¹⁷ Cfr. A. Scalone, *L'ordine precario*, cit., p. 62; C. Schmitt, *Ex captivitate salus. Esperienze degli anni 1945-47* (1950), trad. it. di C. Mainoldi, Adelphi, Milano 1987, pp. 72-74.

¹⁸ Cfr. A. Scalone, *L'ordine precario*, cit., p. 63.

¹⁹ C. Schmitt, *Il compimento della riforma. Osservazioni e cenni su alcune nuove interpretazioni del Leviatano* (1965), trad. it. e cura di C. Galli, in Id., *Sul Leviatano*, cit., pp. 129-165, p. 132. A tal proposito, cfr. A. Biral, *Schmitt interprete di Hobbes*, in G. Duso (a cura di), *La politica oltre lo Stato*, cit., pp. 103-126, pp. 118-119; T. Hobbes, *Leviatano* (1651), trad. it. di G. Michieli, Rizzoli, Milano 2011, p. 473 e p. 638: «Non è difficile riconciliare la nostra obbedienza a Dio con la nostra obbedienza al sovrano civile; che è cristiano o infedele»; C. Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, cit., p. 67 e p. 93.

²⁰ C. Schmitt, *Il compimento della riforma*, cit., p. 151.

²¹ *Ivi*, p. 156.

²² Ciò per Scalone emerge con chiarezza soltanto in *Teologia politica II* (1970), che «ci permette di cogliere le ragioni del tutto laiche, per così dire, e fondate della razionalità giuridica, dell'attenzione schmittiana nei confronti della Chiesa come istituzione e della connessione fra teologia e diritto» (A. Scalone, *L'ordine precario*, cit., pp. 44-45). Inoltre, l'autore nota come invece Hugo Ball, in contrasto con Schmitt, sostenga proprio

quindi il rapporto tra teologia e politica come una subordinazione che conduca a sacralizzare il potere²³, o a politicizzare la religione, bensì come una mediazione. Tuttavia, tale mediazione risulta incompleta in quanto mantiene aperto un abisso tra i due ambiti²⁴, esaltando la loro assolutezza ed esclusività²⁵. Pertanto, l'espressione "teologia politica" indica il punto di vista che l'Autore intende assumere per risalire alle origini dei concetti moderni, come quelli di sovranità e unità politica, che soprattutto il pensiero ottocentesco ha collocato nell'oblio²⁶. Nello specifico, egli mira a comprendere le strutture e le dinamiche della Modernità²⁷, la quale si dà a partire da un orizzonte in cui la trascendenza risulta assente²⁸.

Tale orizzonte si determina proprio con Hobbes, il quale fonda una «teologia politica dell'assenza» in cui l'ordine divino è presente soltanto come «mancanza assoluta»²⁹. Infatti, la prima venuta di Cristo sulla terra ha segnato l'inizio di un tempo in cui non si verificano più miracoli, in cui cioè Dio non opera più nel mondo e diventa impossibile comunicare direttamente con lui³⁰. Pertanto, nel *Leviathan* (1651) il filosofo di Malmesbury scrive:

Dato che ora mancano i miracoli, non ci è lasciato alcun segno dal quale riconoscere le pretese rivelazioni o aspirazioni di un uomo privato, né l'obbligo di dare ascolto ad alcuna dottrina al di là di ciò che è conforme alle Sacre

la necessità di rifondare lo Stato cui principi religiosi della Chiesa (*ibidem*). Pertanto, cfr. anche H. Ball, *op. cit.*, p. 110.

²³ Secondo Nicoletti, il fatto che Schmitt rinverga il "nocciolo teologico" della politica lo conduce a desacralizzare radicalmente il Politico stesso, di modo che la sua manifestazione non ha un carattere divino, bensì «umano, troppo umano». Questo aspetto si rende particolarmente evidente nella maniera in cui Schmitt intende l'inimicizia, cioè non come qualcosa che ha una ragione teologica o ideale, ma come un elemento esistenziale. Cfr. M. Nicoletti, *art. cit.*, pp. 339-340.

²⁴ Esposito afferma che si tratta di un'inclusione escludente: «Teologia politica è la coazione a reiterare la tendenza, pervenuta fino a noi, a unificare un composto mediante l'inclusione escludente della sua parte subalterna» (R. Esposito, *Due*, cit., p. 88).

²⁵ Cfr. M. Nicoletti, *op. cit.*, p. 49.

²⁶ Cfr. *ibidem*.

²⁷ Cfr. C. Galli, *Le teologie politiche di Carl Schmitt*, cit., p. 111.

²⁸ Cfr. *ivi*, p. 124. Cfr. Id., *La teologia politica in Carl Schmitt*, cit., p. 131; R. Esposito, *Due*, cit., p. 45.

²⁹ M. Scattola, *op. cit.*, p. 113. Per comprendere la portata innovativa della proposta hobbesiana, cfr. anche G. Duso, *Teologia politica e secolarizzazione moderna*, in M. Basso-M. Piccinini (a cura di), *Dottrine politiche, concetti, comunità in discorso. In dialogo con Merio Scattola*, «Scienza & Politica», X (2020), pp. 39-61, pp. 40-41.

³⁰ Cfr. M. Scattola, *op. cit.*, p. 116.

Scritture, le quali, dal tempo del nostro Salvatore, suppliscono e compensano sufficientemente la mancanza di ogni altra profezia³¹.

A tal proposito, in *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* (1938) Schmitt afferma non solo che «la potenza dello Stato è la sola, in forza della sua sovranità, a stabilire anche ciò che i sudditi debbono credere come a un miracolo, a un prodigio. [...] E miracolo è ciò a cui il potere sovrano dello Stato comanda si creda come miracolo»³², ma anche che «ogni sovrano decide inappellabilmente, per il suo Stato, che cosa è un miracolo»³³. Tuttavia, l'Autore ritiene che la trascendenza del sovrano valga soltanto a livello giuridico e non metafisico³⁴, nel senso che egli trascende sia i singoli individui che la loro somma³⁵ configurandosi come il loro *creator pacis*, cioè come colui da cui dipende la pace sulla terra³⁶. Nemmeno la sua onnipotenza è autenticamente divina in quanto il sovrano è sempre un prodotto della mente umana³⁷, della ragione assieme alle passioni³⁸.

Affermare che la trascendenza è valida soltanto giuridicamente conduce Schmitt anche a ricercare una forma di sapere specifica, il metodo della “sociologia dei concetti giuridici” (*Soziologie juristischer Begriffe*)³⁹, al fine di evidenziare il fondamento teologico della Moderni-

³¹ T. Hobbes, *op. cit.*, p. 399.

³² C. Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, cit., pp. 90-91.

³³ *Ivi*, p. 92.

³⁴ Cfr. *ivi*, p. 69; Id., *Lo stato come meccanismo in Hobbes e in Cartesio* (1936/1937), in Id., *Scritti su Thomas Hobbes*, trad. it. e cura di C. Galli, Giuffrè, Milano 1986, pp. 45-59, p. 54.

³⁵ Cfr. *ibidem*.

³⁶ C. Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, cit., p. 67. Ciò è dovuto al fatto che l'esperienza umana viene ridotta all'orizzonte meramente naturale, al campo mondano (cfr. M. Scattola, *op. cit.*, p. 115). Inoltre, è utile considerare quanto afferma Hobbes: «Ora, dato che la Scrittura non menziona che due mondi: questo che c'è ora e che rimarrà fino al giorno del giudizio (che perciò è chiamato anche l'*ultimo giorno*); e quello che ci sarà dopo il giorno del giudizio, in cui ci sarà un nuovo cielo e una nuova terra; il regno di Cristo non deve cominciare fino alla resurrezione generale» (T. Hobbes, *op. cit.*, p. 516). Questo comporta che il regno di Cristo si realizzerà soltanto nel futuro e non ora, e che «il tempo del regno naturale è dunque il tempo dell'attesa della sua fine, determinata dal ritorno di Cristo per giudicare i vivi e i morti» (M. Farnesi Camellone, *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, Quodlibet, Macerata 2013, p. 26).

³⁷ Cfr. C. Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, cit., p. 68.

³⁸ Cfr. T. Hobbes, *op. cit.*, p. 133.

³⁹ In questo, Schmitt si dimostra largamente debitore non solo di Max Weber,

tà, rintracciando le strutture fondamentali di ciascuna epoca e mettendo tali strutture in relazione con la realtà sociale⁴⁰. Per questo motivo, in *Politische Theologie* (1922) afferma:

La sua peculiarità [della sociologia dei concetti giuridici] consiste nel fatto che, superando la concettualità giuridica orientata ai più immediati interessi pratici della vita giuridica, viene rintracciata la struttura ultima, radicalmente sistematica, e questa struttura concettuale viene poi comparata all'elaborazione concettuale della struttura sociale di una determinata epoca⁴¹.

Nello specifico, il rapporto di analogia fra concetti teologici e concetti giuridico-politici si coglie attraverso l'analisi del concetto di sovranità⁴², dal momento che rientra

nella sociologia del concetto di sovranità di ogni epoca mostrare che la situazione storico-politica della monarchia ha sempre corrisposto alla generale coscienza degli uomini dell'Europa occidentale delle diverse epoche e che la conformazione giuridica della realtà politico-storica ha sempre trovato un concetto la cui struttura coincideva con la struttura dei concetti metafisici. [...] Il quadro metafisico che una determinata epoca si costruisce del mondo ha la stessa struttura di ciò che si presenta a prima vista come la forma della sua organizzazione politica. La sociologia del concetto di sovranità consiste proprio nella determinazione di un'identità del genere⁴³.

Pertanto, e considerando la rilevanza che appunto Schmitt conferisce a tale concetto specialmente durante gli anni Venti, non si può evitare di soffermarsi ora su di esso tentando di portarne alla luce i caratteri più significativi per il presente discorso.

in quanto ha elaborato una "sociologia comprendente" che fa della religione una delle forze fondamentali che contribuiscono a costruire il mondo moderno (cfr. M. Scattola, *op. cit.*, pp. 158-162), ma anche dei filosofi della Controrivoluzione, cioè Bonald, De Maistre e Donoso Cortés (cfr. C. Schmitt, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità* [1922], trad. it. in Id., *Le categorie del "politico"*, cit., pp. 27-86, p. 62). Si tenga inoltre presente che la "sociologia dei concetti giuridici" ha specificamente lo scopo di «sottolineare l'esistenza di una connessione tra rappresentazioni religiose e considerazioni teologiche da un lato, e concettualità giuridico-politica dall'altro» (C. Galli, *La teologia politica in Carl Schmitt*, cit., p. 128). Cfr. anche J.-F. Kervégan, *Che fare di Carl Schmitt?*, cit., p. 73; M. Nicoletti, *op. cit.*, pp. 191-192.

⁴⁰ Cfr. M. Scattola, *op. cit.*, p. 165.

⁴¹ C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 68.

⁴² Cfr. *ivi*, p. 66.

⁴³ *Ivi*, pp. 68-69.

2. Sovranità: decisione e posizione

Come suggerisce il sottotitolo di *Politische Theologie*, cioè *Vier Kapitel zur Lehre der Souveranität*, il rapporto tra teologia e politica deve essere compreso anzitutto affrontando la questione giuridica della sovranità⁴⁴ e, in particolare, la sua caratterizzazione come “concetto limite” (*Grenzbegriff*). Infatti, Schmitt afferma: «Sovrano è chi decide sullo stato di eccezione. Questa definizione può essere appropriata al concetto di sovranità, solo in quanto questo si assuma come concetto limite»⁴⁵.

Come nota Nicoletti, l'uso del termine *Grenzbegriff* da parte dell'Autore rimanda a quello che ne fa Kant nella conclusione della *Transzendente Analytik* della *Kritik der reinen Vernunft* (1781). Infatti, qui il filosofo di Königsberg definisce il noumeno come *Grenzbegriff* in quanto impone il limite negativo della conoscenza sensibile, pur riferendosi a una realtà che resta comunque pensabile⁴⁶. Tenendo questo come base, si può dire che la sovranità schmittiana è *Grenzbegriff* nel senso che sancisce il limite giuridico della validità del diritto, oltre il quale c'è mera eccezione, delimitando le pretese di esaustività dei concetti positivi e normali⁴⁷. Pertanto, per stabilire ciò che è normalizzabile e ciò che non lo è, il sovrano deve collocarsi spazialmente sul confine (*Grenze*) che separa la sfera entro cui vale un ordinamento giuridico da quella in cui l'ordinamento viene sospeso. In altri termini, egli si determina come tale nell'istante in cui assume questa specifica posizione⁴⁸, pur non avvertendola come un limite negativo verso le proprie azioni, bensì come l'unico modo per svolgere a pieno il proprio compito positivo, che consiste nel compiere una decisione (*Entscheidung*).

In ogni caso, ciò attesta il permanere di una netta lacerazione tra la sfera del diritto e quella dell'eccezione, che non possono essere supe-

⁴⁴ Secondo Galli, il testo *Teologia politica* analizza il Moderno riflettendo sulla questione giuridica della sovranità (cfr. C. Galli, *Le teologie politiche di Carl Schmitt*, cit., p. 111).

⁴⁵ C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 33. Al fine di comprendere il presente contributo, si osservi che il termine *Grenze* non indica soltanto un “limite”, che esprime una certa negatività, ma anche un “confine”, che invece ha un valore positivo, creativo. Pertanto, da qui in poi, quando si tradurrà *Grenzbegriff* come “concetto limite” si farà riferimento a un senso negativo, mentre quando lo si tradurrà come “concetto confine” ci si riferirà a un senso positivo.

⁴⁶ Cfr. M. Nicoletti, *op. cit.*, pp. 148-149.

⁴⁷ Cfr. *ivi*, p. 149.

⁴⁸ A tal proposito, si tenga presente che per Schmitt «il potere è forza localizzata» (C. Schmitt, *Glossario*, trad. it. e cura di P. Dal Santo, Giuffrè, Milano 2011, p. 263).

rate l'una nell'altra o viceversa⁴⁹. Infatti, Galli afferma: «La sovranità in quanto decisione sull'eccezione è il punto di crisi della mediazione razionale moderna, cioè del nesso fra ordine giuridico e politica, e fra singolo e totalità»⁵⁰. L'utilizzo da parte di Schmitt del verbo *entscheiden*, da cui deriva il sostantivo *Entscheidung*⁵¹, non fa altro che confermarne l'intenzione di evidenziare proprio questa lacerazione, soprattutto perché il verbo indica un'"arte del taglio" che produce sempre divisione, esclusione, e mai unione, inclusione.

Il fatto che la sovranità emerga nel momento in cui il posizionamento sulla *Grenze* determina la produzione di un atto decisionale viene suggerito da Schmitt quando scrive:

Egli [il sovrano] decide tanto sul fatto se sussista il caso estremo di emergenza, quanto sul fatto di che cosa si debba fare per superarlo. Egli sta al di fuori dell'ordinamento giuridico normalmente vigente e tuttavia appartiene ad esso poiché a lui tocca la competenza di decidere se la costituzione *in toto* possa essere sospesa⁵².

Che il sovrano stia al di fuori dell'ordinamento giuridico non implica quindi la sua estraneità rispetto alla sfera giuridica, ma la sua appartenenza e, al contempo, non-appartenenza ad essa in quanto posizionato sul confine che la separa dall'eccezione.

Soltanto in questo modo egli è in grado di svolgere a pieno il proprio compito. Nel caso in cui venga meno solamente il diritto e non lo Stato, il sovrano può limitarsi a restaurare l'ordinamento precedente, dato che lo Stato risulta superiore rispetto alla validità della norma giuridica⁵³. Se, invece, anche lo Stato decade, allora egli deve produrre un nuovo ordinamento il prima possibile⁵⁴. Inoltre, il fatto che il mancato

⁴⁹ Secondo Nicoletti, infatti, «nella *Grenzsituation* l'oggettività è lacerata e impotente, l'universalità sospesa e la crisi si manifesta come interrogativo radicale sul senso e la possibilità del diritto o dell'ordine» (M. Nicoletti, *op. cit.*, pp. 150-151).

⁵⁰ C. Galli, *Le teologie politiche di Carl Schmitt*, cit., p. 112.

⁵¹ Schmitt riconosce a Bodin il merito di aver introdotto la decisione entro il concetto di sovranità (cfr. C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 35).

⁵² *Ivi*, p. 34.

⁵³ Schmitt assume quindi una posizione radicalmente opposta a quella di Hans Kelsen, dal momento che quest'ultimo sostiene che, per parlare di sovranità statale, bisogna che lo Stato coincida con l'ordinamento giuridico. Infatti, per Kelsen "sovrano" può essere solo l'ordinamento giuridico con la conseguente negazione di una sovranità di tipo personale. Comunque, cfr. H. Kelsen, *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale. Contributo per una dottrina pura del diritto* (1920), trad. it. di A. Carrino, Giuffrè, Milano 1989; C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 39 e pp. 44-47.

⁵⁴ In ambo i casi, per Schmitt resta fondamentale questo: «Prima dev'essere sta-

riconoscimento dello svolgimento di una di queste due operazioni renda per Schmitt impossibile stabilire una volta per tutte chi sia il sovrano consente di comprendere il motivo per cui egli tende a lasciare aperta la domanda relativa al soggetto della sovranità. L'Autore si limita ad affermare:

Se sia sovrano solo Dio, cioè colui che nella realtà concreta agisce indiscutibilmente come suo rappresentante, o l'imperatore, o il principe, o il popolo, cioè coloro che possono essere identificati senza discussione nel popolo: la questione è sempre orientata al soggetto della sovranità, si tratta cioè sempre di un'applicazione del concetto a una situazione di fatto concreta⁵⁵.

Tuttavia, egli rileva che l'applicazione del concetto di sovranità a una situazione concreta può essere previsto dalla costituzione⁵⁶. Infatti, l'art. 48 della Costituzione repubblicana di Weimar autorizza il *Reichspräsident* a sospendere la validità di alcuni diritti entro i confini dei *Länder* rivoltosi per poi agire come dittatore sovrano⁵⁷, cioè per esercitare un potere costituente.

L'attenzione particolare che Schmitt rivolge all'art. 48⁵⁸ testimonia anche quanto ritenga fondamentale il mantenimento dell'ordine e della pace interni a un determinato territorio in cui si dà unità politica. All'esterno, invece, si verifica una condizione in cui

gli Stati si fronteggiano, come per primo Hobbes ha affermato con esattezza, in un reciproco "stato di natura". [...] Lo Stato assorbe in sé tutta la razionalità e tutta la legalità: al di fuori dello Stato tutto è "stato di natura". I meccanismi di comando completamente razionalizzati e in sé perfetti si fronteggiano in modo tanto più "irrazionale"⁵⁹.

bilito l'ordine: solo allora ha un senso l'ordinamento giuridico. Bisogna creare una situazione normale, e sovrano è colui che decide in modo definitivo se questo stato di normalità regna davvero» (*ibidem*).

⁵⁵ *Ivi*, p. 37.

⁵⁶ Cfr. *ivi*, p. 34.

⁵⁷ Sulla differenza tra i concetti di "dittatura commissaria" e "dittatura sovrana", cfr. C. Schmitt, *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe operaia* (1921), trad. it. di B. Liverani, a cura di A. Caracciolo, Settimo Sigillo, Roma 2006, pp. 21-248. In riferimento alla figura del Presidente del *Reich*, cfr. *ivi*, p. 79; Id., *La dittatura del presidente del Reich secondo l'art. 48 della costituzione di Weimar* (1928), trad. it. di A. Caracciolo, in Id., *La dittatura*, cit., pp. 249-301, pp. 245-246 e p. 259.

⁵⁸ Cfr. *ivi*, pp. 250-301.

⁵⁹ C. Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, cit., pp. 85-86.

Inoltre, l'importanza di concentrarsi specialmente sull'interno è dovuta al fatto che soltanto in esso Schmitt rinviene la possibilità di cogliere la permanenza di un elemento teologico. Infatti, anche solo il rischio che scoppi una "guerra intestina" può fungere da occasione per lo Stato di rispolverare argomentazioni "giuste" e "sante" al fine di giustificare la neutralizzazione del nemico⁶⁰. In tal modo, il nemico interno viene a costituirsi come la «condizione di possibilità per creare, per conservare e per rivoluzionare l'ordine»⁶¹.

Chiaramente, Schmitt riconosce che questo scenario si complica a seguito della Prima guerra mondiale in quanto, da un lato, viene meno il ruolo centrale giocato dai confini territoriali statali e, dall'altro, inizia a configurarsi una guerra civile mondiale (*Weltbürgerkrieg*) che «sposta su scala mondiale le caratteristiche ben note della guerra civile»⁶², producendo una de-sostanzializzazione e una de-territorializzazione del Politico (*das Politische*)⁶³. Tuttavia, egli non finisce mai per esaltare il conflitto, bensì mostra sempre di nutrire una certa predilezione per le figure che riescono a realizzare un ordine pacificato⁶⁴.

3. Apertura alla trascendenza: il cristallo di Hobbes

Oltre a questo, la sovranità schmittiana sembra impossibilitata a muoversi soltanto entro un piano immanente dato che viene a coincidere con la rappresentanza politica (*Repräsentation*) che incarna un principio trascendente⁶⁵. Tale coincidenza può essere compresa riprendendo

⁶⁰ Cfr. M. Nicoletti, *art. cit.*, p. 341.

⁶¹ C. Galli, *Le teologie politiche di Carl Schmitt*, cit., p. 113. Cfr. R. Esposito, *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*, Einaudi, Torino 2018, pp. 8-9.

⁶² J.-F. Kervégan, *Che fare di Carl Schmitt?*, cit., p. 180. Per approfondire il concetto di "guerra civile mondiale", cfr. in ordine di pubblicazione C. Schmitt, *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff* (1938), Duncker & Humblot, Berlin 2007, p. 23; Id., *Neutralità e neutralizzazione* (1939), trad. it. in Id., *Posizioni e concetti in lotta con Weimar-Ginevra-Versailles 1923-1939*, a cura di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano 2007, pp. 453-490, p. 476; Id., *Die letzte globale Linie* (1943), in Id., *Staat, Großraum, Nomos*, cit., pp. 441-452, p. 146; Id., *Der neue Nomos der Erde* (1955), in Id., *Staat, Großraum, Nomos*, cit., pp. 513-517, p. 520; Id., *Premessa all'edizione italiana* (1971), in Id., *Le categorie del "politico"*, cit., pp. 21-26, p. 25.

⁶³ Cfr. J.-F. Kervégan, *Che fare di Carl Schmitt?*, cit., p. 181.

⁶⁴ Cfr. M. Nicoletti, *art. cit.*, p. 333.

⁶⁵ Cfr. A. Scalone, *L'ordine precario*, cit., p. 33. Si tenga inoltre presente che qui Schmitt assume una posizione opposta a quella di Kelsen, il quale mira a eliminare ogni elemento trascendente e oggettivo dalla sfera giuridico-politica (cfr. M. Nicoletti, *art. cit.*,

e ampliando due questioni menzionate sopra, ovvero quella della sovranità come *Grenzbegriff* e quella, evidentemente connessa alla prima, della decisione. Per ciò che riguarda la sovranità, essa non si esaurisce nel posizionarsi sul confine tra diritto ed eccezione in quanto si colloca anche sul confine che separa il piano dell'immanenza da quello della trascendenza, in cui risiedono le idee. Pertanto, e con ciò viene ripresa la seconda questione, nel momento in cui decide il sovrano volge il suo sguardo al di sopra dell'immanenza, cioè verso un'idea che egli rende visibile mediante un atto rappresentativo⁶⁶. In tal modo, la *Entscheidung* viene a consistere con l'interpretazione e la rappresentazione di un'idea trascendente.

Sulla base di questo ruolo interpretativo-rappresentativo della sovranità, ci si può cominciare a dirigere verso l'analisi dell'immagine del cristallo di Hobbes (*der Hobbes-Kristall*), posta in nota all'edizione del 1963 di *Der Begriff des Politischen*. Schmitt la elabora allo scopo di fornire uno schema che corrisponda sia alla struttura del sistema politico dell'epoca moderna sia, specificamente, alla teoria hobbesiana del *commonwealth*, la quale lascia appunto «aperta una porta alla trascendenza»⁶⁷. Tuttavia, questa apertura non serve soltanto a sancire l'impossibilità di chiudere lo schema a cristallo⁶⁸, visto che evidenzia l'intima connessione tra la trascendenza e tutti gli altri elementi che compongono lo schema.

Ciò è legato al fatto che Schmitt ritiene Hobbes l'iniziatore di un processo di immanentizzazione, in cui «l'ordine divino è presente solo come mancanza assoluta»⁶⁹ e il cui fine consiste nel porre radicalmente in questione la pretesa di subordinare il potere statale a quello spiritua-

p. 346). Per approfondire invece il concetto di rappresentazione/rappresentanza, cfr. B. Accarino, *Rappresentanza*, Il Mulino, Bologna 1999; H. Hofmann, *Repräsentation. Studien zur Wort und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Duncker & Humblot, Berlin 1974; H. Pitkin, *The Concept of Representation*, University of California Press, Berkeley 1968.

⁶⁶ Si osservi che tale idea, così come il potere stesso, resta sempre un «ospite straniero» (cfr. C. Schmitt, *Glossario*, cit., pp. 211-212), così come che «il potere non è alcunché di malvagio, bensì di totalmente estraneo, sia a colui che lo detiene, sia a colui che lo subisce» (*ivi*, p. 220) e, infine, che «ogni potere è trascendente; il trascendente è il potere» (*ivi*, p. 252).

⁶⁷ C. Schmitt, *Il concetto di "politico"*, cit., p. 150. A tal proposito, cfr. anche J. Dotti, *El Hobbes de Schmitt*, in «Conceptos Historicos», VI (2018), n. 4, pp. 148-164, p. 152; M. Farnesi Camellone, *op. cit.*, p. 20.

⁶⁸ Cfr. A. Scalone, *Percorsi schmittiani*, cit., p. 209.

⁶⁹ M. Farnesi Camellone, *op. cit.*, p. 22.

le⁷⁰. Infatti, per evitare il ripresentarsi delle guerre civili di religione, il filosofo di Malmesbury nega alla Chiesa qualunque pretesa di autorità⁷¹, relegando i suoi ministri all'esercizio di un compito meramente magistrale⁷² e rimettendo al sovrano del *commonwealth* il compito di stabilire la corretta interpretazione delle Sacre Scritture nell'attesa della seconda venuta di Cristo.

A partire da questa prospettiva, Schmitt coglie nella Modernità lo sviluppo di concezioni sempre più immanentistiche su cui finiscono per riposare tutte le identità che ricorrono nella dottrina politica e giuspubblicistica dell'Ottocento⁷³. Ai suoi occhi, Hobbes figura quindi come «l'antenato spirituale delle costituzioni borghesi e dello Stato di diritto che si è affermato nell'Ottocento sul continente europeo» in quanto «ha pensato fino in fondo la trasformazione del diritto in un comando legislativo positivo»⁷⁴. Inoltre, nel corso dell'Ottocento si sviluppano due movimenti, ossia l'abbandono di tutte le concezioni teistiche e trascendenti e la costruzione di un nuovo concetto di legittimità che, prescindendo da qualsiasi riferimento personale, produce un appiattimento della legittimità a legalità per cui la prima si trasforma nella seconda⁷⁵.

Tenendo presente questi sviluppi, Schmitt intende criticare sia l'affermazione di tali identità sia il movimento di riduzione della legittimità a legalità dato che entrambi trascurano completamente la questione della sovranità⁷⁶. Ciò gli consente di imporre la necessità di introdurre un elemento trascendente entro un mondo quasi totalmente immanentizzato⁷⁷,

⁷⁰ Cfr. C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 57.

⁷¹ Infatti, Schmitt ritiene che «non Thomas Hobbes irrompe sulla scena la chiara antitesi statale al monopolio decisionale della Chiesa cattolica» (C. Schmitt, *Sul compimento della Riforma*, cit., p. 158).

⁷² Cfr. T. Hobbes, *op. cit.*, p. 528.

⁷³ Tali identità sono le seguenti: la tesi democratica dell'identità di governanti e governati; la dottrina organica dello Stato e la sua identità di Stato e sovranità; la dottrina dello Stato di diritto di Krabbe e la sua identità di sovranità e ordinamento giuridico; la dottrina di Kelsen dell'identità dello Stato con l'ordinamento giuridico (cfr. C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 72).

⁷⁴ C. Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, cit., p. 106.

⁷⁵ Cfr. *ivi*, pp. 103-105.

⁷⁶ Cfr. A. Scalone, *L'ordine precario*, cit., p. 43.

⁷⁷ A tal proposito, si consideri che per Scattola uno degli elementi con cui Schmitt descrive il processo di secolarizzazione consiste in una «domanda costante di trascendenza all'interno dell'immanenza» (M. Scattola, *op. cit.*, p. 169).

il che può avvenire soltanto mediante la *Repräsentation*⁷⁸. Infatti, l'Autore pone quest'ultima come uno dei due elementi formanti lo Stato, di modo che, mentre l'altro elemento, l'identità (*Identität*), corrisponde all'aspetto immanente della forma statale, la *Repräsentation* indica il conferimento di visibilità a un'idea trascendente⁷⁹.

Volgendo più attentamente lo sguardo verso il cristallo, si può notare che esso si sviluppa secondo due direzioni⁸⁰. La prima si estende dal basso verso l'alto e ha come punto di partenza il sistema dei bisogni materiali del singolo, denominata: *parte inferiore chiusa; sistema dei bisogni*. Essa costituisce un polo immanente dei bisogni mondani, al cui interno è racchiuso lo spazio proprio del Politico che culmina con l'autorità. Quest'ultima, da un lato, produce un'interpretazione della *veritas* rispondendo alla domanda *quis iudicabitur*?⁸¹e, dall'altro, riesce a soddisfare il bisogno di sicurezza degli individui configurando la struttura politica come quella risposta ai bisogni dell'uomo che può aprirsi alla trascendenza solo attraverso l'offerta di protezione (*protectio*), pace e sicurezza⁸², in cambio dell'obbedienza (*oboedientia*) incondizionata dei sudditi⁸³.

⁷⁸ Si noti che Schmitt ritiene vi sia una differenza radicale tra *Repräsentation* e *Vertretung* (cfr. C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, cit., p. 58; Id., *Dottrina della costituzione* [1928], trad. it. e cura di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano 1984, p. 275). Per approfondire, cfr. J. Dotti, *La representación teológico-política*, in «Aviadores Filosóficos», I (2014), pp. 27-54, pp. 50-52; G. Duso, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, FrancoAngeli, Milano 2003, p. 147 e pp. 151-152; H. Hofmann, *Legittimità contro legalità. La filosofia politica di Carl Schmitt*, trad. it. e cura di R. Miccù, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999, p. 183; J.-F. Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*, Presses Universitaires de France, Paris 1992, p. 312; M. Nicoletti, *op. cit.*, p. 336.

⁷⁹ Cfr. C. Schmitt, *Dottrina della costituzione*, cit., pp. 271-272. In aggiunta, cfr. G. Duso, *op. cit.*, p. 148; A. Scalone, *L'ordine precario*, cit., pp. 56-57.

⁸⁰ Cfr. M. Nicoletti, *op. cit.*, pp. 568-569.

⁸¹ In merito a tale questione, Schmitt afferma che «[quella del *quis iudicabitur*?] è la questione della persona o dell'istanza che interpreta validamente, cioè in via appellabile e pertanto infallibile; non è una questione di sostanza ed è quindi formale, non materiale [...] resta esclusivamente una questione di filosofia pratica, giuridico-morale, ed è orientata al problema di chi sia la persona che decide sovranamente in ultima istanza» (C. Schmitt, *Il compimento della Riforma*, cit., pp. 157-158).

⁸² Cfr. M. Nicoletti, *op. cit.*, pp. 568-569.

⁸³ A tal proposito, Schmitt sostiene che «il *protego ergo oblige* è il *cogito ergo sum* dello Stato [...]. Hobbes ha indicato come scopo principale del suo *Leviatano* di riproporre agli occhi degli uomini la "mutual relation between Protection and Obedience", la cui inviolabile osservanza è imposta dalla natura umana come dal diritto divino» (C. Schmitt, *Il concetto di "politico"*, cit., pp. 136-137). Cfr. M. Farnesi Camellone, *op. cit.*, pp. 36-37; A. Scalone, *Percorsi schmittiani*, cit., pp. 209-210.

A differenza della prima, la seconda direzione si estende dall'alto verso il basso e costituisce un polo teologico-trascendente che culmina con l'affermazione: *Veritas: Jesus Christus*⁸⁴. A tal proposito, sembra che la verità secondo cui "Gesù è il Cristo" costituisca un elemento di chiusura, di limite negativo nei confronti dell'esperienza umana⁸⁵, dal momento che stabilisce il culto che deve essere osservato pubblicamente dai sudditi in cambio di protezione e al fine di neutralizzare i contrasti religiosi tra cristiani⁸⁶. Producendo una neutralizzazione del sacro, che però non ne elimina la necessità, "Gesù è il Cristo" è pertanto un'espressione vuota che dice soltanto che il regno di Dio avverrà con la fine dei tempi⁸⁷. Per questo motivo, Farnesi sostiene che tale espressione non è per Hobbes «soltanto una confessione oggettiva di fede, ma è anche un asse del sistema concettuale della sua teologia politica»⁸⁸.

Il fatto che solo chinandosi verso il basso la *veritas* riesca a manifestarsi nel reale, abbracciando tutti gli altri elementi del sistema, rende necessario non solo compiere una sua mediazione per evitare una fuga mistica o una guerra di religione⁸⁹, ma anche pensare la trascendenza sempre in riferimento all'orizzonte dell'immanenza. Pertanto, non sembra casuale che Schmitt scelga come verità quella secondo cui "Gesù è il Cristo", soprattutto se si considera quest'ultimo si costituisce come il mediatore per eccellenza, come l'unico mezzo attraverso il quale è possibile istituire una connessione con il Padre.

Tuttavia, una scelta del genere fa emergere inevitabilmente altre due questioni: la prima riguarda la sostituibilità di questa verità, che per Schmitt non sembra possibile⁹⁰; la seconda, il soggetto che interpreta la verità ponendo fine alle contese⁹¹ e che corrisponde a quello sovrano in

⁸⁴ Infatti, Hobbes sostiene che «il solo articolo di fede (*unum necessarium*) che la Scrittura rende assolutamente necessario alla salvezione è questo, che GESÙ È IL CRISTO» (T. Hobbes, *op. cit.*, p. 628).

⁸⁵ Per Scattola, la frase «Gesù è il Cristo» significa proprio che «la mediazione della chiesa non è più possibile, e che al suo posto è ora pensabile un'unica forma di rappresentazione della trascendenza, quella realizzata dal dio mortale nella totale immanenza dello Stato» (M. Scattola, *op. cit.*, p. 169).

⁸⁶ Cfr. C. Schmitt, *Il concetto di "politico"*, cit., p. 151.

⁸⁷ Cfr. *ivi*, p. 117; M. Farnesi Camellone, *op. cit.*, p. 27.

⁸⁸ *Ivi*, p. 132.

⁸⁹ Cfr. M. Nicoletti, *op. cit.*, p. 569.

⁹⁰ Cfr. A. Scalone, *Percorsi schmittiani*, cit., p. 210; M. Nicoletti, *op. cit.*, pp. 572-574.

⁹¹ «Il rivelarsi della verità porta con sé l'inevitabile questione di chi interpreta la verità» (*ivi*, p. 569).

quanto secolarizzazione del concetto teologico di Dio, la cui *Entscheidung* costituisce sia l'origine della legge⁹² sia la corretta interpretazione delle Sacre Scritture⁹³. In questo modo, si può cogliere che il concetto di secolarizzazione, di cui si è parlato sopra, comprende al suo interno anche il tema della lotta per l'interpretazione della verità e quindi la formulazione della risposta alla domanda: *quis judicabitur?*⁹⁴. Pertanto, entrambe, interpretazione e risposta, non solo si configurano come elementi fondamentali per dare una forma alla trascendenza, ma vengono a coincidere con la *Entscheidung* che, per Galli, è «lo spasmo della sovranità che crea e al contempo nega la forma giuridico-politica»⁹⁵.

Conclusionione

Alla luce del percorso appena compiuto, sembra inevitabile porre la domanda seguente: se la verità, in quanto elemento trascendente, abbisogna di una mediazione per entrare nella realtà immanente al fine di rendersi visibile a coloro che la abitano, ciò non potrebbe condurre a una sua falsificazione o comunque a una perdita dei suoi tratti caratteristici?

Nel tentativo di fornire una risposta, anche se parziale, a questo interrogativo, si può dire che Schmitt non esprima una particolare preoccupazione in merito. Anzi, egli ritiene che le idee non possano mai esaurire la loro natura originaria, che è invisibile e resta inaccessibile rispetto alla realtà empirica⁹⁶. Infatti, quando nella *Verfassungslehre* (1928) afferma che la dialettica della *Repräsentation* «consiste nel fatto che l'invisibile è presupposto come assente ed è allo stesso tempo [*gleichzeitig*] reso presente»⁹⁷, usando il termine *gleichzeitig* non fa che evidenziare come il raggiungimento di una forma realmente concreta da

⁹² Cfr. *ivi*, pp. 574-575.

⁹³ «La costruzione hobbesiana, nella sua parte superiore, è aperta alla trascendenza: è la decisione del sovrano, non la verità, che fa la legge, ma la decisione del sovrano dev'essere accompagnata da un'adeguata interpretazione della Scrittura» (M. Farnesi Camellone, *op. cit.*, p. 37). Cfr. anche M. Nicoletti, *op. cit.*, p. 576.

⁹⁴ Cfr. *ivi*, p. 570. Questa questione è un problema hobbesiano che viene ripreso anche in C. Schmitt, *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica* (1970), trad. it. e cura di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano 1992, p. 88.

⁹⁵ C. Galli, *op. cit.*, p. 105.

⁹⁶ Cfr. G. Duso, *art. cit.*, pp. 45-46.

⁹⁷ C. Schmitt, *Dottrina della costituzione*, cit., p. 277. Cfr. G. Duso, *op. cit.*, p. 150.

parte dell'idea non esclude il suo restare ancorata alla propria natura⁹⁸.

Ciò per Schmitt sembra sufficiente per sostenere la necessità di introdurre, come si è detto più volte, la trascendenza all'interno dell'immanenza facendo leva sul fatto che senza la prima non può darsi alcun sistema politico⁹⁹. Il pensiero di Hobbes gli si presenta come uno strumento efficace non solo per cogliere la struttura originaria del potere moderno¹⁰⁰, ma anche e, forse, soprattutto, per giustificare l'affermazione di questa sua necessità. Pertanto, si può concludere che «in Schmitt decisione politica, apertura alla trascendenza e problema della *Rechtsverwirklichung*, ovvero di chi sia e come si determini il soggetto cui spetta la mediazione fra idea e realtà, risultino strutturalmente connessi, delimitando al tempo stesso l'orizzonte della sua idea di *teologia politica*»¹⁰¹.

Bibliografia

Fonti primarie

- Bakunin, M. (1871) *La teologia politica di Mazzini e l'Internazionale*, trad. it. di P.C. Masini, Novecento Grafico, Bergamo 1960.
- Böckenförde, E.W. (1983) *Politische Theorie und politische Theologie. Bemerkungen zu ihrem gegenseitigen Verhältnis*, in J. Taubes *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Schöningh-Fink, München.
- Hobbes, T. (1651) *Leviatano*, trad. it. di G. Michieli, Rizzoli, Milano 2001.
- Marx, K. (1843) *Nota sulla concezione hegeliana dello Stato*, trad. it. in K. Marx, F. Engels *Opere*, vol. III, a cura di N. Merkel, Editori Riuniti, Roma 1976.
- Kelsen, H. (1920) *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale. Contributo per una dottrina pura del diritto*, trad. it. di A. Carrino, Giuffrè, Milano 1989.
- Id. (1922-1923) *Gott und Staat*, in «Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur», XI, pp. 261-284, trad. it. di A. Carrino, in Id., *Dio e Stato. La giurisprudenza come scienza dello spirito*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1988.

⁹⁸ Si tenga presente che Duso afferma che l'idea «non è ciò che è se non mediante quell'operare, il quale tuttavia è tale proprio in quanto l'idea rimane eccedente e non si trasforma in oggetto immanente al nostro sapere (a una determinazione formale) o in una realizzazione empirica» (G. Duso, *art. cit.*, p. 46). Inoltre, che «questo movimento del rendere visibile l'idea è innegabile e nello stesso tempo mai compiuto, perché questa, per la sua stessa natura, rimane irriducibile a divenire oggetto del nostro vedere» (*ivi*, p. 47).

⁹⁹ Cfr. M. Nicoletti, *op. cit.*, p. 575.

¹⁰⁰ A tal proposito si veda la spiegazione della critica che Schmitt muove a Spinoza in C. Galli, *op. cit.*, pp. 121-122.

¹⁰¹ A. Scalone, *Percorsi schmittiani*, cit., p. 218.

- Schmitt, C. (1919) *Romanticismo politico*, trad. it. e cura di C. Galli, Il Mulino, Bologna 2021.
- Id. (1921) *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe operaia*, trad. it. di B. Liverani, a cura di A. Caracciolo, Settimo Sigillo, Roma 2006, pp. 21-248.
- Id. (1922) *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, trad. it. di P. Schiera, in Id. *Le categorie del "politico". Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 27-86.
- Id. (1923) *Cattolicesimo romano e forma politica*, trad. it. e cura di C. Galli, Il Mulino, Bologna 2019.
- Id. (1928) *Dottrina della costituzione*, trad. it. e cura di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano 1984.
- Id. (1928) *La dittatura del presidente del Reich secondo l'art. 48 della costituzione di Weimar*, trad. it. di A. Caracciolo, in Id. *La dittatura*, cit., pp. 249-301.
- Id. (1936, 1937) *Lo stato come meccanismo in Hobbes e in Cartesio*, trad. it. e cura di C. Galli, in Id. *Scritti su Thomas Hobbes*, Giuffrè, Milano 1986, pp. 45-59.
- Id. (1938) *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, Duncker & Humblot, Berlin 2006.
- Id. (1938) *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, trad. it. e cura di C. Galli, in Id. *Sul Leviatano*, Il Mulino, Bologna 2011, pp. 35-128.
- Id. (1939) *Neutralità e neutralizzazione*, trad. it. in Id., *Posizioni e concetti in lotta con Weimar-Ginevra-Versailles 1923-1939*, a cura di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano 2007, pp. 453-490.
- Id. (1942) *Die Formung des französischen Geistes durch den Legisten*, in Id. *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Duncker & Humblot, Berlin 1995, pp. 184-217.
- Id. (1943) *Die letzte globale Linie*, in Id. *Staat, Großraum, Nomos*, cit., pp. 441-452.
- Id. (1950) *Ex captivitate salus. Esperienze degli anni 1945-47*, trad. it. di C. Mainoldi, Adelphi, Milano 1987.
- Id. (1955) *Der neue Nomos der Erde*, in Id. *Staat, Großraum, Nomos*, cit., pp. 513-517.
- Id. (1960) *La tirannia dei valori. Riflessioni di un giurista sulla filosofia dei valori*, trad. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2008.
- Id. (1963) *Il concetto di "politico". Testo del 1932 con una premessa e tre corollari*, trad. it. di P. Schiera, in Id. *Le categorie del "politico"*, cit., pp. 87-208.
- Id. (1965) *Il compimento della riforma. Osservazioni e cenni su alcune nuove interpretazioni del Leviatano*, trad. it. e cura di C. Galli, in Id. *Sul Leviatano*, cit., pp. 129-165.

- Id. (1970) *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, trad. it. e cura di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano 1992.
- Id. (1971) *Premessa all'edizione italiana*, in Id. *Le categorie del "politico"*, cit., pp. 21-26.
- Id. (2011) *Glossario*, trad. it. e cura di P. Dal Santo, Giuffrè, Milano.

Letteratura secondaria

- Accarino, B. (1999) *Rappresentanza*, Il Mulino, Bologna.
- Ball, H. (1924) *La teologia politica di Carl Schmitt*, trad. it. di V. Bazzicalupo, in C. Schmitt, *Aurora boreale. Tre studi sugli elementi, lo spirito e l'attualità dell'opera di Theodor Däubler*, a cura di S. Nienhaus, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995, pp. 97-121.
- Biral, A. (1981) *Schmitt interprete di Hobbes*, in G. Duso (a cura di) *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Arsenale Cooperativa Editrice, Venezia, pp. 103-126.
- Dotti, J. (2014) *La representación teológico-política*, in «Aviadores Filosóficos», I, pp. 27-54.
- Id. (2018) *El Hobbes de Schmitt*, in «Conceptos Historicos», VI, n. 4, pp. 148-164.
- Duso, G. (2003) *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Franco-Angeli, Milano.
- Id. (2020) *Teologia politica e secolarizzazione moderna*, in M. Basso, M. Piccinini (a cura di) *Dottrine politiche, concetti, comunità in discorso. In dialogo con Merio Scattola*, in «Scienza & Politica», X, pp. 39-61.
- Esposito, R. (2013) *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino.
- Id. (2018) *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*, Einaudi, Torino.
- Farnesi Camellone, M. (2013) *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, Quodlibet, Macerata.
- Galli, C. (2011) *Le teologie politiche di Carl Schmitt*, in M. Ruggerini, R. Dreon, S. Galanti Grollo (a cura di) *Democrazia e religioni. La sfida degli incompatibili?*, Donzelli, Roma, pp. 109-136.
- Id. (2008) *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Il Mulino, Bologna.
- Id. (1981) *La teologia politica in Carl Schmitt: proposte per una rilettura critica*, in G. Duso (a cura di) *La politica oltre lo Stato*, cit., pp. 127-138.
- Hofmann, H. (1974) *Repräsentation. Studien zur Wort und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Duncker & Humblot, Berlin.
- Id. (1992) *Legittimità contro legalità. La filosofia politica di Carl Schmitt*, trad. it. e cura di R. Miccù, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999.

- Kervégan, J.-F. (1992) *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Id. (2011) *Che fare di Carl Schmitt?*, trad. it. e cura di F. Mancuso, Laterza, Roma-Bari 2016.
- Marramao, G. (1981) *Carl Schmitt: la decisione senza presupposti e il fantasma dello Stato*, in G. Duso (a cura di) *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, cit., pp. 69-88.
- Mehring, R. (2009) *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*, C.H. Beck, München.
- Meier, H. (1998) *Carl Schmitt e Leo Strauss. Per una critica della Teologia Politica*, trad. it. e cura di C. Badocco, Cantagalli, Siena 2011.
- Id. (2009) *The lesson of Carl Schmitt. Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*, trad. ingl. di M. Brainard, The University of Chicago Press, Chicago and London 2011.
- Neumann, V. (2008) *Theologie als staatsrechtswissenschaftliches Argument: Hans Kelsen und Carl Schmitt*, in «Der Staat», XLVII, n. 2, pp. 163-186.
- Nicoletti, M. (1990) *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia.
- Id. (2002) *Sul concetto di «teologia politica» in Carl Schmitt*, in P. Bettiolo, G. Filoramo (a cura di) *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Morcelliana, Brescia, pp. 327-348.
- Pitkin, H. (1968) *The Concept of Representation*, University of California Press, Berkley.
- Scalone, A. (2011) *L'ordine precario. Unità politica e pluralità nella Staatslehre novecentesca da Carl Schmitt a Joseph H. Kaiser*, Polimettrica, Monza.
- Id. (2020) *Percorsi schmittiani. Studi di storia costituzionale*, Mimesis, Milano-Udine.
- Scattola, M. (2007) *Teologia politica*, il Mulino, Bologna.

UNIVERSALISMO RELIGIOSO *VERSUS*
TEOLOGIA POLITICA.
A PARTIRE DA SIMONE WEIL

Rita Fulco

La critica di Simone Weil al teologico-politico e la sua contestuale proposta di un universalismo religioso, mettono in discussione, *in primis*, l'idea che possa esistere qualcosa a cui attribuire il nome di *Bene puro* sul mero piano dell'immanenza – senza alcun ricorso, quindi, ad una superiore dimensione spirituale –, e, in secondo luogo, un certo modo di intendere il *potere*. Weil contesta ogni idea di potere politico rappresentato come direttamente derivante da un ordine divino e ribadisce, però, al contempo, la necessità che i detentori di un qualsivoglia potere, dal quale dipendano le vite di altri esseri umani, mantengano lo sguardo costantemente rivolto alla dimensione trascendente e spirituale – in cui Weil ritiene, platonicamente, risieda il Bene – affinché la politica, come direbbe Levinas, non venga «lasciata a se stessa»¹.

Si tratta, quindi, di sopportare una certa tensione tra immanenza e trascendenza: la dimensione trascendente non deve “immanentizzarsi” a tal punto da giustificare forme teologico-politiche di governo; mentre la dimensione immanente non deve “trascendentalizzarsi” a tal punto da divenire l'unico orizzonte di comprensione e rappresentazione della società e della politica.

Quello che vorrei mostrare è che Weil, difendendo l'universalismo religioso, assume consapevolmente tale tensione, rispondendo alla necessità, da un lato, di preservare l'importanza della dimensione spirituale, e, dall'altro, di non piegarla al fine di giustificare una sovranità “di diritto divino”, o, più in generale, un potere come ipostasi del Bene.

L'auspicabilità dell'universalismo religioso – in opposizione al dominio teologico-politico di un'unica confessione religiosa o, comunque, al dominio delle sue insegne secolarizzate nel potere statale – non è

¹ «La politica lasciata a se stessa porta in sé una tirannia. Essa deforma l'io e l'Altro che l'hanno fatta nascere, poiché li giudica secondo le regole universali e, perciò stesso, quasi in contumacia» (E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Librairie Générale Française, Paris 1990; trad. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1980, p. 308).

sostenuta da Weil in uno specifico saggio, ma attraversa, piuttosto, in modo trasversale, molti dei suoi scritti. In particolare, quelli che riflettono sul rapporto tra Chiesa Cattolica e altre tradizioni religiose, come, ad esempio, la *Lettera a un religioso*, che si presenta, forse, come il testo più sistematico e chiaro su questo tema². Per questo motivo, sarà solo attraverso uno sguardo obliquo su opere cronologicamente anche distanti che si potranno chiarire, quantomeno, alcune delle linee di fondo della sua ricerca.

1. La prima questione da chiarire è, come accennato in apertura, quella dell'*impossibilità* che il “Bene puro” possa manifestarsi nell'immanenza a prescindere da ogni riferimento a una dimensione trascendente. Questa è, potremmo dire, la cornice all'interno della quale si iscrive la critica weiliana al teologico-politico. Si tratterebbe, in sostanza, di rispondere a una domanda preliminare e cruciale: esiste, sul mero piano dell'immanenza, “qualcosa” a cui può essere attribuito il nome di *Bene* o che possa essere considerato ipostasi del *Bene*? Domanda platonica per antonomasia, che rivela l'importanza del pensiero di Platone nello sviluppo di quello weiliano:

Un bene sovrano, cioè un bene che racchiude tutti i beni possibili. È l'ipotesi del *Filebo*. Vale a dire che non c'è incompatibilità tra i beni. Non si rinuncia dunque a un bene parziale o secondario per il bene supremo. Ma si deve rinunciare a perseguire e a desiderare tutti i beni che non sono il bene supremo; quindi, tutti i beni rappresentabili, nessuno escluso. Non solo il bene supremo racchiude tutti i beni, ma i beni sono buoni solo come ombre del bene supremo³.

La risposta di Weil è, dunque, negativa: non esiste il *Bene* “puro”

² Cfr. S. Weil, *Lettre à un religieux*, in *Écrits de New York et de Londres*, vol. 1, *Questions politiques et religieuses (1942-1943)*. *Œuvres complètes*, t. V, textes établis, présentés et annotés par R. Chenavier, J. Riaud, P. Rolland, avec la collaboration de M.-N. Chenavier-Jullien et F. Durand-Echard, Gallimard, Paris 2019 (trad. it. e cura di G. Gaeta, *Lettera a un religioso*, Adelphi, Milano 1996). All'analisi del rapporto tra immanenza e trascendenza ho dedicato il mio primo lavoro su Weil: R. Fulco, *Corrispondere al limite. Simone Weil: il pensiero e la luce*, Studium, Roma 2002, a cui mi permetto di rinviare per una panoramica più ampia su questa questione.

³ S. Weil, *Cahiers*, vol. 4, (juillet 1942 – juillet 1943). *La connaissance surnaturelle (Cahiers de New York et de Londres)*. *Œuvres Complètes*, t. VI, textes établis et présentés par M.-A. Fourneyron, F. de Lussy et J. Riaud, Gallimard, Paris 2006 (trad. it. di G. Gaeta, *Quaderni*, vol. 4, Adelphi, Milano 1993, pp. 52-53).

o “supremo” sul piano dell’immanenza. Tuttavia, in relazione al piano fenomenologico, possono essere rintracciate alcune sue “ombre”: manifestazioni, cioè, di un certo tipo di bene, come è, ad esempio, la bellezza⁴; ma nessuna di queste modalità deve essere paragonata, né, tantomeno, confusa, con il Bene supremo. Rispetto ad esso, infatti, vige una differenza di ordine *ontologico*: il Bene trascendente e il bene immanente sono, ad avviso di Weil, due concetti *eterogenei* e, anzi, il Bene trascendente è l’unico a poter essere definito Bene *in sé e per sé*. Il bene sul piano dell’immanenza si dà, invece, inevitabilmente, come *mescolanza* di bene e di male – questo indica il concetto di “ombra” – e, dunque, va subordinato al Bene puro, pur essendone parte: «Tutti i beni di quaggiù, tutte le bellezze, tutte le verità sono aspetti diversi e parziali di un bene unico. Di conseguenza, sono beni che vanno ordinati [...]. Tutto questo, colto da un punto di vista corretto e correttamente collegato, costituisce un’architettura. Questa architettura consente di comprendere il bene unico e inafferrabile»⁵.

Tale convinzione è tanto radicata in Weil che, se si volesse parlare di una sua “fede”, si dovrebbe concludere che tale fede, a rigore, non è in un Dio, ma, appunto, nel Bene, che può, eventualmente, avere *anche* il nome di Dio: «Per il solo fatto che un’anima desidera veramente, puramente, esclusivamente il bene con una parte di se stessa, in un istante successivo desidererà il bene con una parte più grande di sé – a meno di negare il consenso a questa trasformazione. Credere questo è avere la fede»⁶. Weil si spinge ad affermare che se si adorasse un Dio la cui immagine si presentasse *difforme* rispetto al Bene supremo, allora tale entità *non* sarebbe affatto un Dio e chi credesse in lui commetterebbe blasfemia. Questa “legge ontologica” del Bene è, addirittura, trasferita all’interno della concezione trinitaria, nella quale, a suo avviso, è il Bene, e non Dio, ad assumere un ruolo fondamentale: «Dio vuole essere, non perché è lui, ma perché è il Bene. Il Padre fa essere il Figlio per amore, perché il Figlio è il Bene. Il Figlio non vuole essere per amore, perché solo il Padre è il Bene»⁷. A questa fede non può che corrispondere l’idea di una sostanziale differenza tra il piano dell’immanenza e quello della trascendenza, accompagnata dalla certezza – derivante da questa

⁴ «Il Bene è fuori di questo mondo. Grazie alla saggezza di Dio che ha posto sul mondo il contrassegno del bene sotto forma di bellezza, si può amare il Bene attraverso le cose di quaggiù» (*ivi*, pp. 174-175).

⁵ *Ivi*, p. 118.

⁶ *Ivi*, p. 204.

⁷ *Ivi*, p. 123.

fedee, quindi, a rigore, si tratta di un approfondimento di tale medesima fedee – che esista «un ambito diverso dalla mescolanza inestricabile di bene e male che costituisce questo mondo, un ambito in cui il bene non produce altro che bene, il male non produce altro che male»⁸. Nella “realtà fuori da questo mondo”, quindi, il male non produce altro che male e il bene non produce altro che bene, all’opposto di quello che accade in *questo* mondo, in cui bene e male sono irrimediabilmente mescolati; condizione metafisica che condanna l’essere-al-mondo dell’uomo all’oblio di quella che, per Weil, è un’essenziale verità: «Il bene e il male: è questo il centro del problema. E la verità essenziale è che la loro relazione non è reciproca. Il male è il contrario del bene, ma il bene non è il contrario di alcunché»⁹.

La tesi della eterogeneità tra piano dell’immanenza e piano della trascendenza non poteva essere più chiara. Le conseguenze di una tale tesi ricadono su tutto ciò che si colloca sul piano mondano, dunque anche sulla concezione weiliana del potere, che, ovviamente, non potrà essere in alcun modo ipostasi del Bene supremo, ma, semmai, *tendere* ad esso, se le persone a cui il potere è affidato sono sufficientemente abitate dal *desiderio* di Bene. Tale desiderio, come si comprende meglio nell’analisi del potere, è *contronaturale*, perché a dominare, sul piano dell’immanenza, è la *forza*.

2. La critica al concetto di potere investe, per un verso, il potere totalitario così come delineatosi dagli anni Venti in poi e, dall’altro, l’esercizio del potere capitalista, in particolare per le sue conseguenze sulla condizione degli operai nelle fabbriche¹⁰. Per comprendere la critica di Simone Weil al concetto di potere, occorre, dunque, tenere presente,

⁸ *Ibidem*. La riflessione di Levinas sul “Bene al di là dell’essere” o sull’“Infinito nel finito” di Cartesio – considerati concetti che si sottraggono all’onnipervasività dell’ontologia nel pensiero occidentale – mi sembra prossima a quanto Weil, in modo filosoficamente meno rigoroso, esprime: cfr. E. Levinas, *Totalità e infinito*, cit., pp. 46-50.

⁹ S. Weil, *Quaderni*, vol. 4, cit., p. 173.

¹⁰ Una riflessione, questa, approfonditasi in seguito all’esperienza diretta di lavoro in fabbrica fatta dalla stessa Weil: cfr. S. Weil, *Journal d’usine*, in Ead., *Écrits historiques et politiques*, vol. 2, *L’expérience ouvrière et l’adieu à la révolution (juillet 1934-juin 1937)*. *Œuvres complètes*, t. II, textes rassemblés, introduits et annotés par G. Leroy et A. Roche, Gallimard, Paris 1991, pp. 171-282 (trad. it. e cura di M.C. Sala, *Diario di fabbrica*, Marietti, Genova 2015), in cui si vedano le interessanti riflessioni di Giancarlo Gaeta, *Un racconto di formazione*, in *ivi*, pp. 7-19 (riedito, con nuovo titolo: *Una nuova coscienza di sé*, in Id., *Leggere Simone Weil*, Quodlibet, Macerata 2018, pp. 91-102).

da un lato, la sua critica all'oppressione sociale e, dall'altro, l'orizzonte metafisico all'interno del quale il suo discorso si colloca, che sembra variare in modo sostanziale negli scritti degli anni Trenta e in quelli degli anni Quaranta.

Se ci si basasse sulla lettura di uno dei suoi più importanti saggi di critica sociale e politica del 1934, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, si potrebbe pensare che la sua si presenti come un'analisi basata esclusivamente sul metodo materialista, volta a correggere e ampliare le tesi di Marx, ma restando ai dati immanenti al regime di produzione e alle loro conseguenze sulla politica e sulla società. Se, invece, si partisse, ad esempio, dalla sua ultima opera, incompiuta, scritta nel 1943, *L'Enracinement*, o da qualche opera coeva, si vedrebbe come l'analisi delle contingenze storiche è collocata in secondo piano rispetto all'attenzione alla dimensione della trascendenza, che assume, viceversa, un ruolo decisivo. Mutamento che si avverte nel linguaggio, innanzitutto, ma anche nelle soluzioni alla questione dell'oppressione e della libertà, che, comunque, si rivela il *trait-d'union* dell'intero percorso filosofico weiliano.

Questi due piani, l'attenzione alla contingenza storica e l'attenzione alla dimensione della trascendenza, non vanno giustapposti, o separati, né, tantomeno, considerati l'uno come il superamento dell'altro. Operazione che diventa più complessa per le ultime opere, proprio per la compresenza esplicita di entrambi. L'importanza del piano trascendente, infatti, è in esse ribadita come *conditio sine qua non* di un progetto politico che voglia aspirare alla giustizia e all'equità. In realtà, queste ultime riflessioni, a mio avviso, riprendono e ampliano alcune intuizioni presenti già negli anni Trenta. In *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, il legame perverso tra potere e figure teologico-politiche di governo "per diritto divino" è messo in luce come una delle cause più diffuse del meccanismo dell'oppressione:

I potenti, siano essi sacerdoti, capi militari, re o capitalisti, credono sempre di comandare in virtù di un diritto divino; e quelli che sono loro sottomessi si sentono schiacciati da una potenza che pare loro divina o diabolica, in ogni caso soprannaturale. Ogni società oppressiva è cementata da questa religione del potere, che falsifica tutti i rapporti sociali permettendo ai potenti di ordinare al di là di ciò che possono imporre¹¹.

¹¹ S. Weil, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, in Ead., *Écrits historiques et politiques*, vol. 2, cit. (trad. it. e cura di G. Gaeta, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, Adelphi, Milano 1983, pp. 59-60).

L'elemento del numinoso, del misterioso, dell'occulto è stato da sempre strumento teologico-politico per creare asservimento. Un orizzonte illusorio, non di rado creato ad arte, che, però, performativamente, induce i detentori del potere a ritenersi depositari di una volontà divina e gli asserviti a crederci ciecamente. Questi cenni al potere del numinoso come strumento di oppressione si estendono non solo alle figure dei singoli – tiranni o tirannelli come direbbe de La Boétie¹² – ma anche alla collettività. Osservazione fondamentale in un periodo in cui l'identificazione tra la figura carismatica del capo – Mussolini, Hitler, Stalin avevano già preso il potere – e le collettività fusionali ed estatiche costituiva la colonna portante del potere totalitario. A partire dalla fede nel progresso e dalla conseguente illusione di emancipazione dalle necessità a cui la natura li sottoponeva, gli esseri umani avevano proiettato nella collettività il carattere “miracoloso” che, in precedenza, era riservato alle figure di sovrani e principi. In realtà, secondo Weil, l'oppressione dell'umanità aveva solo cambiato segno, trasferendosi dalla gelida materia inerte all'altrettanto gelido meccanismo che regola la società e i regimi di produzione: «E dunque questa società è imposta alla sua adorazione attraverso tutte le forme che il sentimento religioso assume di volta in volta»¹³.

La critica all'idolatria sociale si può considerare, a mio avviso, parte integrante della critica weiliana al teologico-politico. Non a caso, essa viene ripresa nella bozza di un articolo del 1937 in cui Weil fa sue alcune delle istanze critiche di Étienne de la Boétie, che nel suo *Discorso sulla servitù volontaria* prende posizione non soltanto contro l'Uno – ricordiamo che il titolo originale del *Discours* era, appunto, *Contr'Un* – ma anche contro il “come uno”, o, meglio, contro il “tutt'uno”, i “tutti-come-uno”. Weil mette in evidenza la correlazione tra lo strapotere della figura carismatica del capo e la costruzione di un “noi”, di una collettività che obbedisce perfino al comando del sacrificio della propria vita. In modo speculare, l'eccesso di potere e l'eccesso di sacrificio, potremmo dire, si corrispondono: «Che molti uomini si sottomettano a uno solo per il timore di esserne uccisi, è abbastanza stupefacente; ma che rimangano sottomessi al punto di morire su suo ordine, come si può comprenderlo? Quando l'obbedienza comporta perlomeno tanti rischi

¹² Cfr. É. de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, Vrin, Paris 2019 (trad. it. e cura di E. Donaggio, *Discorso sulla servitù volontaria*, Feltrinelli, Milano 2020).

¹³ S. Weil, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, cit., p. 70.

quanto la ribellione, come fa a mantenersi?»¹⁴. Ad avviso di Weil, dunque, è necessario uno sforzo di pensiero per scoprire la menzogna e per riconoscere ciò che, nel sociale, è *simia dei*: tutte le istanze teologiche secolarizzate, potremmo dire.

La critica alle collettività estatiche e dogmatiche non poteva, ovviamente, lasciare indenne neppure la Chiesa Cattolica che, anche dopo l'avvicinamento di Weil al cristianesimo, è criticata non solo per l'impianto temporale del potere che la gerarchia ecclesiastica si è data, ma, soprattutto, per la dogmaticità della dottrina, lontanissima dall'insegnamento chiaro e accessibile a tutti proposto nei Vangeli. Weil ritiene che soltanto il consenso personale, in accordo con i limiti dell'esercizio della propria ragione, si possa conciliare con una qualsiasi fede¹⁵; tesi ribadita anche dal suo punto di vista personale: «Non riconosco alla Chiesa alcun diritto di limitare le operazioni dell'intelligenza o le illuminazioni dell'amore nell'ambito del pensiero. [...] Non le riconosco il diritto d'imporre i commenti di cui circonda i misteri della fede come se fosse la verità e ancor meno di usare la minaccia e il timore esercitando, per imporli, il suo potere di privare dei sacramenti»¹⁶. Con accenti vicini al protestantesimo, Weil critica in modo caustico il rapporto di subordinazione che l'obbedienza al Magistero ecclesiastico impone all'intelligenza individuale, usando surrettiziamente teorie seducenti e pericolose per la libertà di pensiero, come, ad esempio, quella della partecipazione al "Corpo mistico" di Cristo: «È come se con il tempo si fosse finito per considerare non più Gesù, ma la Chiesa come Dio incarnato quaggiù. La metafora del "Corpo mistico" serve da ponte tra le due concezioni.

¹⁴ S. Weil, *Méditation sur l'obéissance et la liberté*, in *Écrits historiques et politiques*, vol. 2, cit. (trad. it. di L. Basile, *Meditazione sull'obbedienza e sulla libertà*, in Ead., *Oppressione e libertà*, Orthotes, Napoli-Salerno 2015, p. 147). Weil qui riprende quasi alla lettera le domande di de La Boétie, cfr. E. de La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, cit., pp. 30 e ss.

¹⁵ Sottolineatura importante per comprendere la professione di fede compiuta da Weil al cospetto del limite *ultimo* della propria intelligenza, come lei stessa chiarisce, chiamando in causa la facoltà dell'"amore" che, solo, può aprirsi su un orizzonte ulteriore e ultimo: «Io credo in Dio, nella Trinità, nell'Incarnazione, nella Redenzione, nell'Eucarestia, negli insegnamenti del Vangelo. Credo, ovvero non faccio mio quanto la Chiesa dice al riguardo [...] ma aderisco con l'amore alla verità perfetta, inafferrabile, racchiusa in tali misteri» (S. Weil, *Professione de foi*, in Ead., *Écrits de New York et de Londres*, vol. 1, cit.; trad. it. di G. Gaeta, *Confessione di fede*, in Ead., *Lettera a un religioso*, cit., p. 91).

¹⁶ *Ivi*, pp. 91-92. Sulla questione del teologico-politico in Weil, anche in relazione alla critica alla Chiesa Cattolica, ho riflettuto in R. Fulco, *Lotta disarmata. Politica e religione in Simone Weil*, in «Aut Aut», CCCLXXXVI (2017), pp. 133-148, a cui mi permetto di rinviare.

La concezione tomista della fede implica un “totalitarismo” soffocante al pari di quello di Hitler»¹⁷. L'immagine del “Corpo mistico”, secolarizzata nel Politico, ha effetti potenti e disastrosi, attraverso l'illusione di unificazione e identificazione collettiva che ne deriva: «L'immagine del corpo mistico del Cristo è molto seducente. [...] Certamente si prova un'intensa ebbrezza nell'essere membro del corpo mistico del Cristo. Ma oggi molti altri corpi mistici, che non hanno Cristo come testa, procurano ai loro membri ebbrezze a mio avviso della medesima natura»¹⁸. Weil, inoltre, analizzando i concetti che hanno giocato un ruolo decisivo nel processo di secolarizzazione, sottolinea che la loro origine si può far risalire all'assunzione, da parte della Chiesa, del potente, quanto disastroso, connubio teologico-politico tra il credo dell'Israele biblico e l'Impero Romano:

La cristianità è diventata totalitaria, conquistatrice, sterminatrice, perché non ha sviluppato la nozione dell'assenza e della non-azione di Dio quaggiù. Si è attaccata a Yahweh così come al Cristo, ha concepito la provvidenza alla maniera dell'antico testamento. Solo Israele poteva resistere a Roma, perché le rassomigliava, e così il cristianesimo nascente portava la macchia romana ancor prima di diventare la religione ufficiale dell'impero. Il male fatto da Roma non è mai stato realmente riparato. Lo stesso vale per Allah, ma a un livello inferiore, perché gli arabi non hanno mai costituito uno Stato¹⁹.

La condanna dell'Impero Romano e di tutte le forme teologico-politiche che, secondo Weil, ad esso si sono ispirate – tra queste anche

¹⁷ S. Weil, *Lettera a un religioso*, cit., p. 41. Su questa questione cfr. G. Gaeta, *Sulla soglia della Chiesa*, in *ivi*, pp. 110-112.

¹⁸ S. Weil, *Attente de Dieu*, Fayard, Paris 1966 (trad. it. e cura di M.C. Sala, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008, pp. 40-41).

¹⁹ S. Weil, *Cahiers*, vol. 3, (*février 1942 – juin 1942*). *Œuvres complètes*, t. VI, textes établis et présentés par A. Degràces, M.-A. Fourneiron, F. de Lussy et M. Nancy, Gallimard, Paris 2002 (trad. it. di G. Gaeta, *Quaderni*, vol. 3, Adelphi, Milano 1988, p. 205). Su questa questione, scrive Giancarlo Gaeta: «In altri termini il cristianesimo, analogamente a quanto era accaduto nell'antico Israele, ha finito col far prevalere la concezione di Dio come Potenza, rispetto a quella di Dio come Bene, anche se non ha mai potuto completamente liberarsi di quest'ultima perché fondante la sua esperienza religiosa. Di qui per Simone Weil il riprodursi di un'ambiguità che segna negativamente la storia dell'Occidente e che dovrebbe essere superata consumando fino in fondo il legame di continuità con Israele. Si riproporrebbe così con nettezza il rifiuto radicale della forza secondo l'insegnamento di Gesù e secondo la predicazione della Croce del cristianesimo primitivo; e insieme, possiamo aggiungere, verrebbe sottratto al condizionamento della teologia cristiana il nucleo di verità presente nell'esperienza religiosa dell'ebraismo» (G. Gaeta, *I Cahiers*, in *Id.*, *Leggere Simone Weil*, cit., pp. 152-153).

l'impero napoleonico e il regime hitleriano – è, dunque, un elemento fondamentale della tesi weiliana dell'assoluta necessità di una netta separazione tra teologia e politica. L'illusorietà che il potere possa costituire una qualche emanazione di una volontà divina si scontra, d'altra parte, con la tesi weiliana che nell'ambito dell'immanenza a dominare sia *non* la giustizia, ma la *forza* – anche sul piano della mera fisica, con la forza di gravità –, come sancito da quella “legge di natura” espressa già nel dialogo tra i Melii e gli Ateniesi riferito da Tuciddide ne *La guerra del Peloponneso*²⁰, dialogo che Weil considera l'espressione più lucida e chiara della *legge del più forte*. A tale legge, secondo l'argomentazione difesa dagli ateniesi, non sono soltanto gli esseri umani ad essere sottomessi, ma anche gli dei: «Noi crediamo infatti che per legge di natura chi è più forte comandi: che questo lo faccia la divinità lo crediamo per convinzione, che lo facciano gli uomini, lo crediamo perché evidente. E ci serviamo di questa legge senza averla istituita noi per primi, ma perché l'abbiamo ricevuta già esistente e la lasceremo valida per tutta l'eternità»²¹. Il realismo degli ateniesi proclama, quindi, la conformità della legge del più forte persino con il *modus operandi* divino. La riflessione di Weil su religione e potere trova in questo dialogo la sua chiave di volta, poiché attraverso di esso non solo ne analizza il rapporto, ma tenta anche di trovare una via attraverso cui dimostrare l'infondatezza della conformità della legge del più forte – il cui dominio sul piano dell'immanenza è accettato come dato di fatto – con una presunta legge vigente anche nell'ambito del soprannaturale, che, invece, ne deve restare assolutamente immune.

3. L'obiettivo di Weil, nelle sue ricerche di un universalismo religioso, è proprio quello di dimostrare che, in realtà, il piano trascendente – o soprannaturale, o contronaturale che dir si voglia – sia del tutto eterogeneo rispetto a un immaginario abitato da divinità che esercitano a discrezione la forza, giungendo finanche a usare e, quindi, a giustificare, la violenza. La legge del più forte, che vige sul piano dell'immanenza, non è compatibile, a suo avviso, con gli insegnamenti che la maggior

²⁰ Cfr. Tuciddide, *Peri toù Peloponnēsiou polémou* (o *Historiai*), V, 84-116 (trad. it. di F. Ferrari, *La guerra del Peloponneso*, V, 84-116, BUR, Milano 2020, pp. 933-953).

²¹ *Ivi*, V, 105, p. 945. Weil commenta il *Dialogo* in moltissimi luoghi, tanto nei *Quaderni*, che in altre opere, rivelandone l'importanza per la sua concezione del potere e della forza.

parte delle tradizioni religiose *autentiche* ci hanno tramandato. Quelle che da tale insegnamento si discostano sono, perciò, inautentiche o, perfino, idolatre. In particolare quelle che, pur avendo nel loro patrimonio scritturale racconti che condannano l'esercizio del potere attraverso la forza – come nel caso dei Vangeli per il cattolicesimo – se ne siano allontanate per brama del potere temporale.

Non a caso, la speranza di Weil era quella di veder compiere uno sforzo da parte dei cristiani per far rivivere un cristianesimo “originario”, fedele all'insegnamento di Gesù di Nazareth: «Il cristianesimo originale quale è ancora presente nel Nuovo Testamento e soprattutto nei Vangeli, era, come l'antica religione dei Misteri, perfettamente adatto ad essere l'ispirazione centrale di una scienza perfettamente rigorosa. Ma il cristianesimo ha subito una trasformazione, probabilmente in relazione al suo passaggio al rango di religione romana ufficiale»²². Sarebbe necessario, dunque, riorientare l'attenzione dei cristiani a ciò che il cristianesimo costituiva *anteriormente* a tale trasformazione. D'altra parte, separare l'ambito teologico da quello politico non dovrebbe comportare, secondo Weil, la condanna o la negazione della religione, e neppure una sua subordinazione alla politica, o, tanto meno, la sua relegazione a un ambito meramente privato, come accaduto in Francia in epoche differenti:

Luigi XIV aveva degradato la Chiesa francese associandola al culto della sua persona e imponendole ubbidienza persino in materia di religione. Quel servilismo della chiesa nei confronti del sovrano fu un elemento importante nell'anticlericalismo del secolo seguente. Ma quando commise l'errore irreparabile di associare il suo destino a quello delle istituzioni monarchiche, la Chiesa si staccò dalla vita pubblica. Proprio quello che ci voleva per le aspirazioni totalitarie dello Stato. Ne risultò il regime laico, preludio della dichiarata adorazione dello Stato come tale, che è oggi in auge²³.

Quindi il ritiro della religione a un ambito privato, non comporta il superamento del teologico-politico, ma l'apertura di uno spazio secolarizzato in cui lo Stato prende il posto dell'autorità religiosa, mante-

²² S. Weil, *L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, in Ead., *Écrits de New York et de Londres*, vol. 2, *L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain* (1943). *Œuvres complètes*, t. V, textes établis, présentés et annotés par R. Chenavier et P. Rolland, avec la collaboration de M.-N. Chenavier, Gallimard, Paris 2013 (trad. it. di F. Fortini, *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, SE, Milano 1990, p. 234).

²³ *Ivi*, p. 112.

nedone gli stessi caratteri numinosi, preludio di nuova oppressione. In uno Stato in cui la laicizzazione radicale diventa la regola, i veri credenti avrebbero, così, solo due scelte: o impegnarsi totalmente in politica, con l'obiettivo di instaurare un governo "teocratico" a partire dalla propria confessione religiosa, o rassegnarsi all'irreligiosità del loro quotidiano: «In ambedue i casi si abbandona la funzione propria della religione che consiste nell'impregnare di luce tutta la vita profana, pubblica e privata, senza mai dominarla»²⁴.

Qui troviamo una definizione fondamentale, che costituisce un ponte tra la critica al teologico-politico e l'importanza attribuita all'orizzonte spirituale e religioso: compito della religione, o, meglio, delle religioni, è quello di "impregnare di luce" tutta la vita profana, tanto quella pubblica, che quella privata. Weil prova, dunque, a riportare al centro del dibattito sul rapporto tra religione e potere, l'energia *spirituale* che, a suo avviso, è contenuta in *tutte* le tradizioni religiose e che, in modi diversi, potrebbe avere un effetto benefico sul piano dell'immanenza. Attraverso quella che si potrebbe definire un'"energetica metafisica"²⁵ – che Weil elabora per analogia alla fisica: «Tutto è combinazione di energia solare e di gravità (a parte il pane soprannaturale)»²⁶ –, l'energia *spirituale*, definita *soprannaturale* o *contronaturale*, intrinseca alle singole tradizioni religiose, viene "separata", in un certo senso, dal loro contenuto confessionale, provando a cogliere una sorta di *pluriversa universalità* delle differenti religioni: in ciascuna di esse si manifesterebbe, infatti, la medesima energia spirituale. Tale pluriversa, ma unica, energia spirituale è ciò che consente a chiunque si accosti alle differenti religioni

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Sulla nozione di energia e sulle sue diverse forme, cfr. M. Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Vrin, Paris 1971 (trad. it. di G. Giaccio, *La metafisica religiosa di Simone Weil*, Arianna, Casalecchio (BO) 2001); M.-E. Colin, *Chemin de vérité et voie orientale*, in «Cahiers Simone Weil», VIII (1985), n. 4, pp. 344-364; G. Kahn, *Les notions de pesanteur et d'énergie chez Simone Weil*, in «Cahiers Simone Weil», IX (1986), n. 1, pp. 22-31, il quale si concentra sulla differenza tra energia soprannaturale e naturale, o, per usare il lessico weiliano, energia *végétative*, o *vitale*, e *supplémentaire*, o *volontaire*, in relazione alla *pesanteur* (gravità); M.-A. Fourneyron, *La science de l'âme, une énergétique (Avant-propos 3)*, in S. Weil, *Cahiers*, vol. 2, (septembre 1941 – février 1942). *Œuvres complètes*, t. VI, textes établis et présentés par A. Degràces, M.-A. Fourneyron, F. de Lussy et M. Narcy, Gallimard, Paris 1997, pp. 35-50; R. Chenavier, *Toucher 'ce froid mortel de l'énergie végétative'. Épisode d'une amitié entre Simone Weil et Boris Souvarine*, in «Cahiers Simone Weil», XXX (2007), n. 4, in particolare le pp. 447-455.

²⁶ S. Weil, *Cahiers*, vol. 2, cit. (trad. it. di G. Gaeta, *Quaderni*, vol. 2, Adelphi, Milano 1985, p. 50).

– e non solo²⁷ – di trovare percorsi per *elevarsi* dalla sottomissione alla *forza*²⁸. Quest'ultima, come accennato, regna sovrana sul piano di immanenza in assenza di energia *spirituale*, quell'energia di grado elevato che, se lo si desidera e se si intraprende un percorso adeguato ad attingerla, può sommarsi all'energia *vegetativa*, energia di qualità "inferiore", *naturalmente* presente nell'uomo, alla quale è legata la sopravvivenza biologica. Un'energia spirituale che va nella direzione opposta rispetto alla legge di natura che impone di comandare ovunque se ne abbia il potere: «I carnefici della città di Melos [...] hanno definito in modo completo e perfetto la concezione pagana: "[...] ciascuno comanda ovunque ha potere". La fede cristiana altro non è se non il grido che afferma il contrario. È la stessa cosa per le antiche dottrine della Cina, dell'India, dell'Egitto e della Grecia»²⁹.

Esiste, dunque, un metodo infallibile, secondo Weil, per riconoscere l'autenticità, vale a dire la *soprannaturalità*, delle religioni: esse sono vere religioni se offrono una via *opposta* a quella che afferma e consacra il legame tra potere e *conatus essendi*, cioè tra soggettività e potere³⁰. Per questo motivo Weil condanna senza remissione la religione dell'Antico Testamento: il Dio degli eserciti non può, a suo avviso, essere un Dio giusto, poiché le scene di guerra, di vittoria, di punizione dei nemici, sono immagini di potenza che nulla hanno a che vedere con

²⁷ Weil parla anche del folklore, delle fiabe e di una tradizione sapienziale universale alla quale potrebbe attingere chiunque lo desiderasse, a prescindere da qualsiasi pratica religiosa. Sul rapporto di Simone Weil con la cultura popolare, si veda F. Negri, *Simone Weil et la culture populaire: contes, mythes et folklore*, in «Cahiers Simone Weil», XXX (2007), n. 1, pp. 1-13; M. Marianelli, *La metafora ritrovata. Miti e simboli nella filosofia di Simone Weil*, Città Nuova, Roma 2004. Sull'incontro tra civiltà differenti si veda anche E.J. Doering, *Le dialogue et la confrontation des civilisations à la lumière de la pensée de Simone Weil*, in «Cahiers Simone Weil», XXX (2007), n. 1.

²⁸ Il testo più importante di Weil sulla questione della *forza* è S. Weil, *L'Iliade ou le poème de la force*, in Ead., *Écrits historiques et politiques*, vol. 3, *Vers la guerre (1937-1940)*. *Œuvres complètes*, t. II, textes établis, présentés et annotés par S. Fraisse, Gallimard, Paris 1989 (trad. it. di M.C. Sala, *L'Iliade o il poema della forza*, in Ead., *La rivelazione greca*, a cura di M.C. Sala e G. Gaeta, Adelphi, Milano 2014).

²⁹ S. Weil, *Luttons-nous pour la justice*, in Ead., *Écrits de New York et de Londres*, vol. 1, cit. (trad. it. di D. Canciani e M.A. Vito, *Stiamo lottando per la giustizia?*, in S. Weil, *Una costituente per l'Europa. Scritti londinesi*, Castelvecchi, Roma 2013, p. 180).

³⁰ Ho riflettuto in modo approfondito su questo, che è un tema di cruciale dell'intera opera weiliana, in R. Fulco, *Soggettività e potere. Ontologia della vulnerabilità in Simone Weil*, Quodlibet, Macerata 2020, ma anche in R. Fulco, *Les Cahiers de Marseille et l'architecture du Je. L'«égoïsme sans je» ou l'«annihilant» impersonnel*, in «Cahiers Simone Weil», XXXV (2012), n. 3, pp. 337-368, a cui mi permetto di rinviare.

un dominio spirituale³¹. Altre tradizioni, invece, mettono al centro del loro insegnamento, la *vulnerabilità* dell'essere umano e l'attenzione ai suoi bisogni primari: «Migliaia di anni fa, gli egiziani pensavano che un'anima non possa giustificarsi dopo la morte se non può dire “Non ho fatto patire la fame a nessuno”. Tutti i cristiani sanno di dover udire, un giorno, Cristo dir loro: “Ho avuto fame e tu non mi hai dato da mangiare”»³². Simone Weil prova, quindi, a trarre risorse simboliche e semantiche da tutte le tradizioni religiose, tessendo sapientemente nozioni e linguaggi, che rivelino l'orizzonte dell'*im-potere* o della *non-potenza* che dovrebbe caratterizzare il piano spirituale e, quindi, le religioni autentiche, quelle, cioè, che non aspirano al potere temporale. Non a caso si è parlato, a proposito di Simone Weil, di una “politica dell'ascesi”³³, ma anche di una “politica spirituale”³⁴ e di un'“estetica teologica”³⁵. Weil attraversa le religioni alla ricerca di *scintille di luce* – come già la *kabbalah* luriana suggeriva nel racconto della “rottura

³¹ Questa condanna, come ribadito da più parti, si innesta su una sua superficiale e insufficiente conoscenza della tradizione ebraica. Su questa questione si veda l'ultimo, importante, volume di Robert Chenavier, *Simone Weil, une Juive antisémite? Eteindre les polémiques*, Gallimard, Paris 2021.

³² S. Weil, *La prima radice*, cit., p. 15. È in analogia al bisogno fondamentale della *fame* che tutti gli altri bisogni vanno individuati (cfr. *ivi*, p. 16), come sottolineato tanto da Simone Weil che, ad esempio, da Emmanuel Levinas. Sulla prossimità di alcuni temi levinassiani con quelli di Weil mi permetto di rinviare a R. Fulco, *I diritti dell'altro uomo e gli obblighi verso l'essere umano: Emmanuel Levinas e Simone Weil*, in C. Di Martino (a cura di), *I diritti umani e il “proprio” dell'uomo nell'età globale. Diritto, Etica, Politica*, In-schibboleth, Milano 2017, pp. 105-127. Sulla *fame* come possibile altro inizio del filosofare in Levinas ho riflettuto, invece, in R. Fulco, *Un altro inizio per la filosofia. Levinas e la fame dell'altro*, in «Giornale di Metafisica», II (2018), pp. 598-607.

³³ Cfr. R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, il Mulino, Bologna 1999²; Id., *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Donzelli, Roma 2014²; ma anche A. Moulakis, *Simone Weil: die Politik der Askese*, European University Institute, Alphen aan den Rijn 1981.

³⁴ Sulla proposta politica weiliana come “politica spirituale” hanno insistito soprattutto coloro che hanno lavorato su *L'Enracinement*, in particolare R. Chenavier, *Les fondements d'un “pouvoir spirituel”*, in S. Weil, *Écrits de New York et de Londres*, vol. 2, cit.; Ead., *L'Enracinement, un second “Grand Œuvre”*, in «Cahiers Simone Weil», XXXVIII (2015), n. 3, in particolare le pp. 224-226.

³⁵ Secondo quanto sostenuto da Massimo Cacciari, «un'estetica teologica che sia l'esatto opposto della cultura estetica contemporanea, domina la Weil. Il mondo contemporaneo è il mondo dell'infinito in quanto mancanza di un limite, in quanto *hybris* continua, tentativo prepotente, perenne di *sfondare* la forma, di produrre l'informe; crollo, quindi, dissoluzione dell'armonia» (M. Cacciari, *Note sul discorso filosofico e teologico di Simone Weil*, in «Il futuro dell'uomo», 2 [1982], p. 44).

dei vasi”³⁶ – che siano in grado di elevare lo spirito di qualsiasi essere umano, e, dunque, anche qualsiasi attività nella quale egli sia implicato, massimamente l’attività politica.

Non a caso l’universalismo religioso ha un ruolo fondamentale anche nelle pagine de *L’Enracinement*, in cui Weil sottolinea la necessità di «radici multiple»³⁷ che possano, e, anzi, debbano, affondare in tradizioni culturali e religiose differenti, da ciascuna delle quali sia possibile trarre nutrimento per lo spirito. A partire da questa premessa si comprende l’affermazione perentoria che Weil, nei suoi *Quaderni*, scrive dopo aver criticato «l’ortodossia totalitaria della Chiesa»³⁸: «Ogni religione è l’unica vera, vale a dire che nel momento in cui la si pensa è necessario applicarle così tanta attenzione, come se non vi fosse nient’altro; allo stesso modo ogni paesaggio, ogni poesia, ecc. è l’unico bello. La “sintesi” delle religioni implica una qualità di attenzione inferiore»³⁹. Per Weil non si tratta, dunque, di un’operazione sincretistica, come quelle più volte proposte nella storia⁴⁰. Si tratta, ancora una volta, del legame profondo tra il pensiero e il suo oggetto: chi rivolge la propria attenzione a un determinato orizzonte spirituale e vi aderisce non per costrizione, ma per scelta, può ricevere quella luce che altri, esterni a quella data tradizione, non riescono a vedere. Per questo motivo, come affermerà nella *Lettera a un religioso*, per un essere umano abbandonare

³⁶ Di “scintille di luce” si parla nella teoria della “rottura dei vasi”, *Shevirat ha-kelim*, menzionata nel *corpus* della *Kabbalah* di Isaac Luria di Safed (1534-1572): cfr. G. Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973 (trad. it. di A. Solmi, *La kabbalah e il suo simbolismo*, Einaudi, Torino 1980, p. 143).

³⁷ S. Weil, *La prima radice*, cit., p. 49. Su questa questione, cfr. R. Chenavier, *Un pluralisme culturel et religieux de principe*, «Cahiers Simone Weil», XXIX (2006), n. 4, pp. 339-344. Al tema dell’universalismo religioso in Weil, anche in relazione al cattolicesimo, sono dedicati per intero alcuni fascicoli della rivista «Cahiers Simone Weil»: XVIII (1995), n. 3: *Catholicisme ou universalisme?*; XXIX, (2006), n. 4: *Universalisme religieux et rencontre des civilisations (I)*; XXX (2007), n. 1: *Universalisme religieux et rencontre des civilisations (II)*.

³⁸ S. Weil, *Quaderni*, vol. 2, cit., p. 152.

³⁹ *Ivi*, pp. 152-153.

⁴⁰ Come scrive Pier Cesare Bori, «La Weil non cercava una sintesi, ma cercava di aprire il cristianesimo dall’interno, attraverso la lettura simultanea di fonti cristiane e non cristiane, in modo che il più possibile potesse risaltare la corrispondenza sostanziale, al di sotto della molteplicità insuperabile dei linguaggi. La lingua biblica veniva così piegata alle esigenze di una inaudita impresa di traduzione e di scambio tra culture» (“Ogni religione è l’unica vera”. *L’universalismo religioso di Simone Weil*, disponibile online: <http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/weil/boriweil.htm>, data ultima consultazione: 21/5/2022) Sul tema dell’universalismo religioso si veda anche P.C. Bori, *Universalismo come pluralità delle vie*, Marietti, Genova 2004.

la propria religione per un'altra è «altrettanto pericoloso che per uno scrittore cambiare lingua. La cosa può avere successo, ma può anche avere conseguenze funeste»⁴¹. La capacità di elevazione e attenzione spirituale è, infatti, una possibilità che tutti gli esseri umani possiedono e che riescono a meglio esercitare all'interno di un orizzonte di ascolto e di linguaggi che ben conoscono. D'altra parte, mentre l'energia spirituale è *unica*, le sue manifestazioni sono mutevoli e differenti; per questo motivo, la capacità di "illuminare" non è affatto patrimonio esclusivo di un'unica religione, come, invece, si professava nella Chiesa Cattolica al tempo in cui Weil scriveva, dato che in essa vigeva ancora l'*anathema sit*.

Secondo Weil, invece, non occorre, trovare similitudini nei riti, o nei contenuti confessionali, ma comprendere il piano sottile, più alto o più profondo, dal quale le religioni provengono: «Concepire l'identità delle diverse tradizioni, non accostandole in base a quel che esse hanno di comune; ma cogliendo l'essenza di ciò che ciascuna di esse ha di specifico. È una sola e medesima essenza»⁴². Questa tesi, per Weil evidente, era ben lontana dal cattolicesimo pre-conciliare a cui Weil, pure, si era accostata, senza mai giungere alla decisione di battezzarsi, proprio per amore di tutto ciò che fuori dalla Chiesa restava, patrimonio incommensurabilmente prezioso della spiritualità umana. Il restare "sulla soglia" le consentiva, infatti, di rimanere aperta, senza vincoli dettati dall'aderenza a dogmi, rispetto alla preziosità delle altre tradizioni religiose che, invece, il cattolicesimo considerava fuori dalla verità:

la religione cattolica contiene esplicitamente verità che altre religioni contengono implicitamente. Ma inversamente altre religioni contengono esplicitamente verità che nel cristianesimo sono soltanto implicite. Il cristiano meglio istruito può imparare ancora molto sulle cose divine anche da altre tradizioni religiose, sebbene la luce interiore possa anche fargli percepire tutto attraverso la propria tradizione. E tuttavia, se le altre tradizioni sparissero dalla faccia della terra, la perdita sarebbe irreparabile. I missionari ne hanno già fatte sparire troppe⁴³.

Non è straniante che Weil si attendesse questo passo verso l'universalismo proprio dalla Chiesa cattolica, che, pure, non si è mai stanca di criticare, perché ne coglieva le potenzialità inesprese. Essa doveva, a suo avviso, *diventare cattolica*, cioè *universale*, anche di fatto, e non

⁴¹ S. Weil, *Lettera a un religioso*, cit., pp. 35-36.

⁴² S. Weil, *Quaderni*, vol. 3, cit., p. 202.

⁴³ S. Weil, *Lettera a un religioso*, cit., p. 36.

solo di diritto, affinché le verità e la luce delle altre tradizioni religiose potessero essere libere di donare i propri semi di luce, senza essere censurate o, peggio, perseguitate:

Le diverse tradizioni religiose autentiche sono differenti riflessi della stessa verità, e forse in ugual misura preziosi. Ma di questo non ci si rende conto, perché ciascuno vive una sola di queste tradizioni e percepisce le altre dall'esterno. Ebbene, una religione si conosce solo dall'interno, come i cattolici giustamente non si stancano di ripetere ai non credenti. È come se due uomini posti in due camere comunicanti, vedendo entrambi il sole attraverso la propria finestra e il muro del vicino illuminato dai raggi, credessero entrambi di essere l'unico a vedere il sole e che l'altro ne riceva soltanto un riflesso. La Chiesa riconosce che la diversità delle vocazioni è preziosa. Bisogna estendere questo pensiero alle vocazioni che sono fuori della Chiesa. Perché ve ne sono⁴⁴.

La convinzione di Weil è che l'universalismo religioso aprirebbe, allargandoli in senso sempre più inclusivo, gli orizzonti dello spirito e la sua capacità di elevazione, che si accompagnerebbe a un'attenzione sempre più profonda e costante ai *malheureux*, gli sventurati, gli ultimi della terra, che i discorsi e i riti del potere relegano ai margini della storia e della società. Certamente l'universalismo auspicato da Weil è ancora ben al di là da venire. Tuttavia, proponendolo come orizzonte ideale da perseguire, Weil stessa auspicava, quantomeno, che si tendesse verso di esso, per realizzare una società non certo *giusta* – il Bene puro, nell'immanenza, non esiste, come si diceva in apertura – ma, quantomeno, il *meno ingiusta* possibile.

Bibliografia

Fonti primarie

- La Boétie, É. de (1576) *Discours de la servitude volontaire*, Vrin, Paris 2019 (trad. it. e cura di E. Donaggio, *Discorso sulla servitù volontaria*, Feltrinelli, Milano 2020).
- Levinas, E. (1961) *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Librairie Générale Française, Paris 1990 (trad. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1980).
- Tucidide, *Perí tou Peloponnēsiou polémou* (o *Historiāi*); trad. it. di F. Ferrari, *La guerra del Peloponneso*, BUR, Milano 2020.

⁴⁴ *Ivi*, pp. 36-37.

- Weil, S. (1934) *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, in *Écrits historiques et politiques*, vol. 2, *L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution (juillet 1934-juin 1937)*. *Œuvres complètes*, t. II, textes rassemblés, introduits et annotés par G. Leroy et A. Roche, Gallimard, Paris 1991, pp. 27-109 (trad. it. e cura di G. Gaeta, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, Adelphi, Milano 1983).
- Ead. (1935) *Journal d'usine*, in *Écrits historiques et politiques*, vol. 2, *L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution (juillet 1934-juin 1937)*. *Œuvres complètes*, t. II, textes rassemblés, introduits et annotés par G. Leroy et A. Roche, Gallimard, Paris 1991, pp. 171-282 (trad. it. e cura di M.C. Sala, *Diario di fabbrica*, Marietti, Genova 2015).
- Ead. (1937) *Méditation sur l'obéissance et la liberté*, in *Écrits historiques et politiques*, vol. 2, *L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution (juillet 1934 – juin 1937)*. *Œuvres complètes*, t. II, textes rassemblés, introduits et annotés par G. Leroy et A. Roche, Gallimard, Paris 1991, pp. 128-133 (trad. it. di L. Basile, *Meditazione sull'obbedienza e sulla libertà*, in Ead., *Oppressione e libertà*, Ortheses, Napoli-Salerno 2015).
- Ead. (1940) *L'Iliade ou le poème de la force*, in Ead., *Écrits historiques et politiques*, vol. 3, *Vers la guerre (1937-1940)*. *Œuvres complètes*, t. II, textes établis, présentés et annotés par S. Fraisse, Gallimard, Paris 1989, pp. 227-253 (trad. it. di M.C. Sala, *L'Iliade o il poema della forza*, in *La rivelazione greca*, a cura di M.C. Sala e G. Gaeta, Adelphi, Milano 2014).
- Ead. (1941-1942) *Attente de Dieu*, Fayard, Paris 1966 (trad. it. e cura di M.C. Sala, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008, pp. 40-41).
- Ead. (1941-1942) *Cahiers*, vol. 2, (septembre 1941 – février 1942). *Œuvres complètes*, t. VI, textes établis et présentés par A. Degrâces, M.-A. Fourneyron, F. de Lussy et M. Narcy, Gallimard, Paris 1997 (trad. it. di G. Gaeta, *Quaderni*, vol. 2, Adelphi, Milano 1985).
- Ead. (1942) *Cahiers*, vol. 3, (février 1942 – juin 1942). *Œuvres complètes*, t. VI, textes établis et présentés par A. Degrâces, M.-A. Fourneyron, F. de Lussy et M. Narcy, Paris 2002 (trad. it. di G. Gaeta, *Quaderni*, vol. 3, Adelphi, Milano 1988).
- Ead. (1942) *Lettre à un religieux*, in Ead., *Écrits de New York et de Londres*, vol. 1, *Questions politiques et religieuses (1942-1943)*. *Œuvres complètes*, t. V, textes établis, présentés et annotés par R. Chenavier, J. Riaud, P. Rolland, avec la collaboration de M.-N. Chenavier-Jullien et F. Durand-Échard, Gallimard, Paris 2019, pp. 158-197 (trad. it. e cura di G. Gaeta, *Lettera a un religioso*, Adelphi, Milano 1996).
- Ead. (1942-1943) *Cahiers*, vol. 4, (juillet 1942 – juillet 1943). *La connaissance sur-naturelle (Cahiers de New York et de Londres)*. *Œuvres Complètes*, t. VI, textes établis et présentés par M.-A. Fourneyron, F. de Lussy et J. Riaud, Gallimard, Paris 2006 (trad. it. di G. Gaeta, *Quaderni*, vol. 4, Adelphi, Milano 1993).

- Ead. (1943) *L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, in Ead., *Écrits de New York et de Londres*, vol. 2, *L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain* (1943). *Œuvres complètes*, t. V, textes établis, présentés et annotés par R. Chenavier et P. Rolland, avec la collaboration de M.-N. Chenavier, Gallimard, Paris 2013, pp. 111-365 (trad. it. di F. Fortini, *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, SE, Milano 1990).
- Ead. (1943) *Luttons-nous pour la justice*, in Ead., *Écrits de New York et de Londres*, vol. 1, *Questions politiques et religieuses* (1942-1943). *Œuvres complètes*, t. V, textes établis, présentés et annotés par R. Chenavier, J. Riaud, P. Rolland, avec la collaboration de M.-N. Chenavier-Jullien et F. Durand-Échard, Gallimard, Paris 2019, pp. 239-249 (trad. it. di D. Canciani e M.A. Vito, *Stiamo lottando per la giustizia?*, in Ead., *Una costituente per l'Europa. Scritti londinesi*, a cura di D. Canciani e M.A. Vito, Castelveccchi, Roma 2013).
- Ead. (1943) *Profession de foi*, in Ead., *Écrits de New York et de Londres*, vol. 1, *Questions politiques et religieuses* (1942-1943). *Œuvres complètes*, t. V, textes établis, présentés et annotés par R. Chenavier, J. Riaud, P. Rolland, avec la collaboration de M.-N. Chenavier-Jullien et F. Durand-Échard, Gallimard, Paris 2019, pp. 353-356 (trad. it. di G. Gaeta, *Confessione di fede*, in *Lettera a un religioso*, Adelphi, Milano 1996).

Letteratura secondaria

- AA.VV. (1995) «Cahiers Simone Weil»: XVIII, n. 3: *Catholicisme ou universalisme?*
- AA.VV. (2006) «Cahiers Simone Weil»: XXIX, n. 4: *Universalisme religieux et rencontre des civilisations* (I).
- AA.VV. (2007) «Cahiers Simone Weil»: XXX, n. 1: *Universalisme religieux et rencontre des civilisations* (II).
- Bori, P.C. (1994) "Ogni religione è l'unica vera". *L'universalismo religioso di Simone Weil*, disponibile online: <http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/weil/boriweil.htm> (data ultima consultazione: 22/5/2022).
- Id. (2004) *Universalismo come pluralità delle vie*, Marietti, Genova.
- Cacciari, M. (1982) *Note sul discorso filosofico e teologico di Simone Weil*, in «Il futuro dell'uomo», II, pp. 43-49.
- Chenavier, R. (2006) *Un pluralisme culturel et religieux de principe*, in «Cahiers Simone Weil», XXIX, n. 4, pp. 339-344.
- Id. (2007) *Toucher 'ce froid mortel de l'énergie végétative'. Épisode d'une amitié entre Simone Weil et Boris Souvarine*, in «Cahiers Simone Weil», XXX, n. 4, pp. 441-456.
- Id. (2015) *L'Enracinement, un second "Grand Œuvre"*, in «Cahiers Simone Weil», XXXVIII, n. 3, pp. 221-226.

- Id. (2021) *Simone Weil, une Juive antisémite? Éteindre les polémiques*, Gallimard, Paris.
- Colin, M.-E. (1985) *Chemin de vérité et voie orientale*, in «Cahiers Simone Weil», VIII, n. 4, pp. 344-364.
- Esposito, R. (1999²) *Categorie dell'impolitico*, il Mulino, Bologna.
- Id. (2014²) *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Donzelli, Roma.
- Doering, E.J. (2007) *Le dialogue et la confrontation des civilisations à la lumière de la pensée de Simone Weil*, in «Cahiers Simone Weil», XXX, n. 1, pp. 25-36.
- Fourneyron, M.-A. (1997) *La science de l'âme, une énergétique (Avant-propos 3)*, in S. Weil, *Cahiers*, vol. 2, (septembre 1941 – février 1942). *Œuvres complètes*, t. VI, textes établis et présentés par A. Degrâces, M.-A. Fourneyron, F. de Lussy et M. Narcy, Gallimard, Paris 1997, pp. 35-50.
- Fulco, R. (2002) *Corrispondere al limite. Simone Weil: il pensiero e la luce*, Studium, Roma.
- Ead. (2012) *Les Cahiers de Marseille et l'architecture du Je. L'«égoïsme sans je» ou l'«annihilant» impersonnel*, in «Cahiers Simone Weil», XXXV, n. 3, pp. 337-368.
- Ead. (2017) *I diritti dell'altro uomo e gli obblighi verso l'essere umano: Emmanuel Levinas e Simone Weil*, in C. Di Martino (a cura di), *I diritti umani e il "proprio" dell'uomo nell'età globale. Diritto, Etica, Politica*, Inschibboleth, Milano, pp. 105-127.
- Ead. (2017) *Lotta disarmata. Politica e religione in Simone Weil*, in «Aut Aut», CCCLXXVI, pp. 133-148.
- Ead. (2018) *Un altro inizio per la filosofia. Levinas e la fame dell'altro*, in «Giornale di Metafisica», II, pp. 598-607.
- Ead. (2020) *Soggettività e potere. Ontologia della vulnerabilità in Simone Weil*, Quodlibet, Macerata.
- Gaeta, G. (1996) *Sulla soglia della Chiesa*, in S. Weil, *Lettera a un religioso*, cit., pp. 97-128.
- Id. (2015) *Un racconto di formazione*, in S. Weil, *Diario di fabbrica*, cit., pp. 7-19 (riedito, con nuovo titolo: *Una nuova coscienza di sé*, in G. Gaeta, *Leggere Simone Weil*, Quodlibet, Macerata 2018, pp. 91-102).
- Id. (2018) *Leggere Simone Weil*, Quodlibet, Macerata 2018.
- Kahn, G. (1986) *Les notions de pesanteur et d'énergie chez Simone Weil*, in «Cahiers Simone Weil», IX, n. 1, pp. 22-31.
- Marianelli, M. (2004) *La metafora ritrovata. Miti e simboli nella filosofia di Simone Weil*, Città Nuova, Roma.
- Moulakis, A. (1981) *Simone Weil: die Politik der Askese*, European University Institute, Alphen aan den Rijn.

- Negri, F. (2007) *Simone Weil et la culture populaire: contes, mythes et folklore*, in «Cahiers Simone Weil», XXX, n. 1, pp. 1-13.
- Scholem, G. (1973) *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (trad. it. di A. Solmi, *La kabbalah e il suo simbolismo*, Einaudi, Torino 1980).
- Vetö, M. (1971) *La métaphisique religieuse de Simone Weil*, Vrin, Paris (trad. it. di G. Giaccio, *La metafisica religiosa di Simone Weil*, Arianna, Casalecchio (BO) 2001).

MODERNITÀ, DEMOCRAZIA E RELIGIONE.
L'ISTITUZIONE POLITICA DEL SOCIALE E LE RADICI
TEORICHE DELLA RIFLESSIONE DI MARCEL GAUCHET

Mattia Di Pierro

L'istituzione politica del sociale

Nel 1971, Marcel Gauchet e Claude Lefort firmano l'articolo che apre il secondo numero della rivista «Textures» dedicato al concetto di «politico» (*Du politique*). Come spiega la prima nota, l'articolo è la trascrizione, per mano di Gauchet, del corso tenuto da Lefort all'Università di Caen tra il 1966 e il 1967¹. In queste pagine i due autori intendono presentare una teoria del regime democratico alternativa tanto al razionalismo liberale, fondato sull'idea metafisica di un soggetto autonomo, quanto al pensiero marxista che non riconosce la dimensione simbolica del sociale e vede perciò il politico subordinato all'economico. Emerge in questo modo una particolare definizione di democrazia in quanto «forma di società» *sui generis*, a sua volta costruita su una più generale teoria dell'istituzione politica del sociale. La proposta, in estrema sintesi, è quella di leggere la logica che organizza un dato regime politico, e quello democratico in particolare, come una risposta articolata aperta dall'avvento del sociale. In questi termini, ogni regime politico sarebbe in realtà da intendersi come una particolare «forma», un'istituzione determinata dal modo in cui il sociale, in quanto spazio simbolico, risponde alla domanda su se stesso, al fatto stesso che ci sia società². Da qui la distinzione tra il politico (*le politique*), dimensione simbolica e istituyente del sociale che permette, contiene e dona senso alla politica (*la politique*) intesa come campo di azione specifico di soggetti che si contendono il potere.

In tale quadro, la democrazia si definisce in quanto forma di so-

¹ C. Lefort-M. Gauchet, *Sur la démocratie: le politique et l'institution du sociale*, in «Textures», (1971), nn. 2-3, pp. 7-78. L'articolo è all'origine di una rottura tra i due autori che si consuma intorno all'apporto che Gauchet avrebbe dato o meno nella rielaborazione delle tesi lefortiane. Gauchet ne parla in *La condition historique*, Gallimard, Paris 2005, pp. 28-29.

² C. Lefort-M. Gauchet, *Sur la démocratie*, cit., pp. 8-9.

cietà che accetta la dinamica del continuo *questionnement* su se stessa, elaborandola nel conflitto intestino. Da questa prospettiva si può cogliere la funzione simbolica del suffragio e del voto, rispetto alla quale «on reste aveugle lorsque l'on se contente d'en dénoncer la mystification»³. Certo, il principio per cui ogni individuo “vale” un voto mette in campo un’eguaglianza solo formale. Tuttavia, le elezioni rispondono anche a una questione simbolica sostanziale: rielaborano il rapporto con l’unità e la totalità all’interno di una società nella quale è consustanziale la presenza di un’opposizione; una società che si pensa internamente e originariamente divisa. Il gesto inaugurale su cui questa forma sociale si fonda sarebbe dunque una «Decisione» – che non comporta però né soggetto né coscienza⁴ – circa il riconoscimento della legittimità della conflittualità interna alla società stessa; riconoscimento cioè di una «divisione originaria» e non riconciliabile del sociale⁵.

L’attributo di tale divisione, precisano però gli autori, non si riferisce ad alcun contatto con un’origine effettuale. Restando sempre al di là dell’esperibile e del conoscibile, l’origine è piuttosto la prova di un limite del pensiero e dell’esperienza. Essa rappresenta l’impossibilità di un «pensiero di sorvolo», capace cioè di cogliere il sociale come dall’esterno, nell’oggettività di un avvenimento⁶: impossibilità sia di rendersi presenti all’origine, sia di dichiararla assente⁷. La divisione originaria, dunque, non è mai riducibile a una divisione di fatto, ma è sempre inafferrabile (*insaisissable*). È la costante messa in discussione del sociale su se stesso, un continuo ritorno su sé all’interno di una dinamica istitutente⁸. Una divisione di questo genere, affermano i due autori:

ne vient pas scinder le social en “parties” étrangères les unes aux autres: au travers d’elle, le social se rapporte à lui-même, en s’écartelant, et acquiert son identité. Il *apparaît* comme tel. Non pas que lui soit alors conférée une nature

³ *Ivi*, p. 59.

⁴ *Ivi*, p. 47.

⁵ *Ivi*, p. 9.

⁶ Il rifiuto del pensiero di sorvolo è un diretto riferimento alla lezione di Maurice Merleau-Ponty a cui Lefort era molto legato, personalmente e teoricamente. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile*, a cura di M. Carbone, trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 2007, p. 100.

⁷ C. Lefort-M. Gauchet, *Sur la démocratie*, cit., p. 13.

⁸ «Elle est mise en jeu constante d’elle-même, s’effaçant presque, faisant retour, jusqu’à retrouver dans l’instant où elle serait le risque de sa disparition» (*ibidem*). La dinamica qui descritta è un riferimento diretto all’*institution* descritta da M. Merleau-Ponty, *L’institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, Paris 2015, pp. 137-160.

singulière de “quelque chose” que nous aurions à spécifier. Ouvert en son être à sa fondation présente-absente, *le social est donation et institution continuée de lui-même*⁹.

Donazione e istituzione di senso si rincorrono in un movimento perpetuo e circolare nel quale il sociale si svolge e prende forma, ma che non si perpetua su un piano di perfetta immanenza. Il *questionnement* si rivolge invece a un livello quasi-trascendente: un polo simbolico situato *nel* sociale ma al contempo da esso separato, in grado di restituire alla comunità la sua immagine. Tale polo simbolico, affermano Lefort e Gauchet, non è altro che il Potere, il quale non è quindi assimilabile semplicemente a un agente incaricato di obiettivi specifici nel quadro della divisione generale del lavoro. Esso è piuttosto il punto di convergenza ostensibile della continua richiesta di legittimità e il luogo attraverso il quale la comunità si riconosce come tale al di là della scissione che internamente la divide¹⁰. Proprio questa particolare posizione del Potere – interno e separato dal sociale – traduce al contempo l'impossibilità che la società coincida realmente con se stessa¹¹. Essa si coglie sempre attraverso una separazione da sé, mediante il rapporto con un'alterità. Rimane sempre attraversata da un'indeterminazione che corrisponde all'impossibilità di conciliare la divisione, di raggiungere l'origine, di essere completamente autonoma e immanente a se stessa, capace perciò di progettarsi e gestirsi come un unico corpo, in tutte le sue parti¹².

La peculiarità della democrazia si trova dunque nell'accoglimento di questa indeterminazione. D'altronde, l'accettazione della conflittualità interna non è altro che il risultato del rapporto con la divisione, con la mancanza di fondamento, ovvero con l'impossibilità di raggiungere l'origine. Proprio perciò, il luogo del Potere nella forma di società democratica risulta «vuoto»: non occupabile da alcun principio indiscutibile, non incarnabile da alcuna sovranità che sia diretta espressione dell'origine o del fondamento. In democrazia il Potere può essere rappresentato, ma non è mai consustanziale al soggetto che lo rappresenta.

⁹ C. Lefort-M. Gauchet, *Sur la démocratie*, cit., p. 13.

¹⁰ Queste definizioni del sociale e del potere si muovono anche in diretta critica alla lettura che in quegli stessi anni propone Michel Foucault. Al riguardo cfr. M. Di Piero, *Archaeology or interpretation: Michel Foucault and Claude Lefort*, in «Constellations», 2022, <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12606> (data ultima consultazione: 31/01/2022).

¹¹ C. Lefort-M. Gauchet, *Sur la démocratie*, cit., p. 14.

¹² Nella prospettiva dei due autori, l'illusione di una società perfettamente coincidente a se stessa e trasparente, capace di progettarsi in ogni sua parte e di eliminare ogni divisione interna caratterizza invece il totalitarismo.

C'è sempre una distanza, un'inafferrabilità, una divisione tra il simbolo e la rappresentazione, tra il Potere e il sociale. Attraverso il rapporto con questo luogo vuoto, il sociale si circoscrive e si definisce in quanto totalità, senza tuttavia che questa totalità, rimanendo attraversata dal conflitto, possa mai realmente manifestarsi come tale¹³.

Ancora, come sottolineano Lefort e Gauchet, la faglia che attraversa la società democratica si riverbera anche in un peculiare rapporto con la storia. L'accettazione della divisione interna, dell'irraggiungibilità dell'origine e l'impossibilità della conciliazione corrispondono alla collocazione in una storia di cui non si è padroni, di cui non si conoscono la direzione, il senso, l'inizio e il termine. Perciò la società democratica è descrivibile nei termini di una «società storica», che accetta cioè l'idea di una sua trasformazione interna di cui non è completamente padrona¹⁴. In questo senso, la dimensione storica caratterizza così le società che, come quella democratica, accolgono la divisione, l'indeterminazione, distinguendosi in questo modo tanto da quelle forme sociali che, tentando di eliminare la dimensione dell'alterità e del conflitto “decidono” di permanere in una perenne stagnazione, quanto dalle società il cui fondamento risulta indiscutibile perché ancorato a una dimensione trascendente o completamente immanente¹⁵.

Lefort: democrazia e modernità

La teoria dell'istituzione politica del sociale presentata nell'articolo del 1971 era stata elaborata negli anni precedenti dallo stesso Lefort. Fin dall'inizio della sua riflessione, quest'ultimo, profondamente influenzato dalla lezione di Maurice Merleau-Ponty, si era scontrato con le interpretazioni economicistiche del marxismo e con il materialismo dialettico, provando a evidenziare la reciproca implicazione tra le rappresentazioni sociali e la base economica¹⁶. Già nei primi anni Cinquanta egli aveva ad esempio distinto tra società storiche e “senza storia”, evidenziando come a differenti rapporti con la temporalità corrispondesse non una

¹³ *Ivi*, pp. 17 e p. 39.

¹⁴ *Ivi*, p. 46.

¹⁵ Il riferimento è ancora al totalitarismo che cerca di recuperare l'indiscutibilità della fondazione trascendente nell'immanenza della Storia o della Natura.

¹⁶ Sull'unità del pensiero lefortiano e sul legame con la riflessione di M. Merleau-Ponty rimando a M. Di Pierro, *L'esperienza del mondo: Claude Lefort e la fenomenologia del politico*, ETS, Pisa 2020.

determinata struttura economica, ma una peculiare concezione dell'alterità. Una "scelta" sociale sullo statuto dell'alterità comanderebbe cioè le modalità del rapporto al tempo, al conflitto, alla divisione interna¹⁷. Non solo, in quegli stessi anni, seguendo gli studi di alcuni noti antropologi, Lefort aveva messo in discussione le definizioni di alienazione e ideologia criticando ogni piano di realtà che si presumesse prima o più a fondo della rappresentazione sociale¹⁸. Affermando che «il sociale è il reale»¹⁹, il filosofo intendeva negare ogni determinismo economico, ogni realtà più profonda alla base delle sovrastrutture ideologiche e affermare come il sociale sia sempre, inevitabilmente, interpretazione di se stesso, ovvero istituzione simbolica. Durante il decennio successivo, infine, avendo ormai accolto nel proprio orizzonte teorico la priorità della dimensione *du politique* e simbolica del sociale, egli aveva tentato di rileggere la storia del capitalismo e della società democratica moderna nei termini di uno sconvolgimento simbolico, ovvero di un cambiamento nell'auto-rappresentazione della società. I suoi sforzi furono allora diretti a delineare una storia della modernità alternativa a quella economicista propagandata dalle correnti più in voga del marxismo, che non rinunciasse però a confrontarsi con l'opera di Karl Marx.

In due corsi tenuti alla Sorbona nel 1965, Lefort si confronta così con le pagine del pensatore di Treviri, trovandovi due concezioni alternative della storia²⁰. La prima, lineare e progressiva, sarebbe riferibile anzitutto al *Manifesto*. Nelle pagine dei *Grundrisse* dedicate ai modi di produzione pre-capitalistici, il processo storico assumerebbe invece una fisionomia differente: apparirebbe tagliato dalla radicale discontinuità che separa la società capitalista dalle forme pre-capitalistiche di produzione. Marx, sostiene Lefort, mette in luce un'incoerenza temporale e teorica tra queste differenti forme di società, una «mutazione dell'umanità»²¹ difficilmente integrabile nel corso storico lineare presentato nel *Manifesto*.

La definizione del lavoratore in quanto prodotto storico nato con la forma capitalistica di produzione è il punto di partenza dell'analisi lefortiana. Per Marx, il capitalismo crea il lavoratore attraverso la sepa-

¹⁷ C. Lefort, *Le forme della storia. Saggi di antropologia politica*, trad. it. di E. Aleda e P. Montanari, Il Ponte, Bologna 2005, pp. 33-52.

¹⁸ *Ivi*, pp. 15-29, pp. 53-73 e pp. 250-294.

¹⁹ *Ivi*, pp. 63-64.

²⁰ La trascrizione e rielaborazione dei corsi è ora in *ivi* pp. 208-249.

²¹ *Ivi*, p. 210.

razione tra il lavoro e le sue condizioni oggettive²². Il proto-lavoratore pre-capitalistico è invece proprietario delle condizioni oggettive del suo lavoro. Se dunque il primo è separato dagli strumenti e dal materiale di lavoro, il secondo non è distinto dalla propria attività e dall'ambiente in cui agisce. Individuo, terra e proprietà, risultano intimamente integrati e legati alla comunità in cui sono inseriti. Nelle società non capitalistiche, osserva Lefort, la comunità è perciò la condizione di ogni appropriazione²³. Solo con il capitalismo il lavoro si scinde dalla proprietà e dalla terra. Alla radice del carattere comunitario delle società pre-capitalistiche, Marx individuerrebbe così

un'*immagine del corpo* che annulla la dimensione dell'esteriorità. Tra l'individuo, la comunità e la terra (come sede, come materiale o come riserva di strumenti) esiste un gioco di inclusioni reciproche, qualunque sia il grado di differenziazione degli individui (che, per esempio, possono presentarsi come proprietari privati indipendenti) o il grado di differenziazione della comunità (per esempio, una comunità può erigersi al di sopra di molte altre affermandosi come principio della vita sociale). E questa immagine sembra così resistente di fronte a tutte le modificazioni strutturali, che l'enigma della storia finisce per concentrarsi nel momento della sua decomposizione²⁴.

Sullo sfondo dell'accelerazione e del continuo mutamento capitalistici appare, per contrasto, una forma sociale caratterizzata da una auto-rappresentazione organica, dalla stagnazione e dell'immobilismo. L'«immagine del corpo», il gioco di reciproche inclusioni tra individuo, comunità e terra, elimina la dimensione dell'alterità, ovvero la possibilità della divisione e del movimento²⁵. All'inclusione del lavoratore nella terra e nella comunità corrisponde una società in cui tutti gli elementi si rappresentano nella loro posizione naturale, proprio come gli organi di un unico corpo, intero, finito e perciò indiscutibile. L'obiettivo di una società di questo tipo non può essere che la continuità e la salute del corpo. Essa si "progetta" per rigettare ogni cambiamento e per perdurare in un tempo non evolutivo. Da qui i tempi lunghi e lenti dei conflitti dell'antichità descritti dallo stesso Marx, di cui l'accelerazione capitalistica ha lasciato solo un vago ricordo²⁶.

²² *Ivi*, p. 198.

²³ *Ivi*, p. 211.

²⁴ *Ivi*, pp. 219-220.

²⁵ *Ivi*, p. 220.

²⁶ Cfr. K. Marx, *Manifesto del Partito Comunista*, trad. it. di E. Cantimori Mezzomonti, Einaudi, Torino 1998, pp. 17-18.

Seguendo l'analisi marxiana, Lefort scorge dunque un modello sociale alternativo e duraturo, che ha profondamente segnato la storia dell'Occidente nei secoli che hanno preceduto la comparsa della forma capitalistica di produzione. In questo quadro teorico, è la destrutturazione di tale immagine organica del sociale (*dis-incorporazione*) a fornire lo spazio per l'emersione dello stato-nazione, del mercato, del capitale: della modernità. Il celebre studio di Ernst Kantorowicz intorno a *I due corpi del re* è per Lefort un contributo prezioso per approfondire e specificare questa teoria. Nella ricerca apparsa nel 1957 lo storico tedesco presenta la "teoria dei due corpi del re" seguendone l'evoluzione dall'anno Mille al secolo XVI²⁷. Secondo tale dottrina il corpo del sovrano è al contempo mistico e mortale, incarna la vita singola di un uomo e il corpo politico di una comunità legato alla trascendenza imperitura del divino. È questa stessa teoria a giustificare la discendenza divina del monarca durante l'Alto Medioevo. Nel secolo XVI, essa diviene invece utile a qualificare l'unità politica dei nascenti stati nazionali. Lefort nota dunque come ciò che permane durante tutti questi secoli sia una rappresentazione organica della società legata a una fondazione trascendente.

L'image du corps qui informait la société monarchique s'était étayée sur celle du Christ. En elle s'était investie la pensée de la division du visible et de l'invisible, la pensée du dédoublement du mortel et de l'immortel, la pensée de la médiation, la pensée d'un engendrement qui à la fois effaçait et rétablissait la différence de l'engendré et de l'engendrant, la pensée de l'unité du corps et la distinction de la tête et des membres. Le prince condensait in sa personne le principe du pouvoir, le principe de la loi, le principe du savoir, mais il était censé obéir à un pouvoir supérieur; à la fois il se disait délié des lois et assujetti à la loi, père et fils de la justice; il détenait la sagesse mais il était soumis à la raison²⁸.

La storia che precede l'emersione della società democratica appare dunque attraversata da un'istituzione simbolica del tutto differente. In questo caso il sociale non si rappresenta più diviso ma come un corpo unico e il luogo del potere, lungi dall'essere vuoto, è incarnato dal sovrano e legato a una fondazione trascendente. All'interno di tale quadro teorico, modernità e democrazia iniziano a confondersi. Entrambi i lemmi tendono sempre più a indicare quella forma sociale che ha perso il fondamento trascendente e l'immagine del corpo. Quella società, po-

²⁷ E. Kantorowicz, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, a cura di A. Boureau e trad. it. di G. Rizzoni, Einaudi, Torino 2012.

²⁸ C. Lefort, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Fayard, Paris 1981, p. 175.

tremmo dire, in cui il religioso non ha più una capacità strutturante. Ovvero, la società moderna occidentale.

Ci sarebbe dunque un filo teologico-politico che permea la storia delle democrazie occidentali e che, lungi dall'essere scomparso con la "fine" o con il compimento della modernità, Lefort rintraccia nella rappresentazione del popolo durante la Rivoluzione francese, nel simbolo della decapitazione del re e nel culto dell'Essere Supremo²⁹.

I prodromi di questo pensiero moderno e democratico sarebbero allora rintracciabili nella *Monarchia* di Dante, nelle cui pagine viene per la prima volta difesa la dignità della sfera umana e la sua autonomia rispetto al fondamento divino³⁰. Sarebbe poi l'umanesimo civile fiorentino – nelle figure di Coluccio Salutati e Leonardo Bruni – a sviluppare una concezione della politica, della vita associata e del sapere autonome dalla religione. Nascerebbe in questo quadro quella concezione della politica in quanto arte provvista dei propri e autonomi mezzi e fini, priva di alcun fondamento, di cui Niccolò Machiavelli sarebbe stato il più grande ambasciatore³¹. Non solo: in alcuni testi Lefort fa riferimento agli stati assolutistici del secolo XVI come esempio di un'immagine del potere sempre più moderna, scissa dalla dimensione trascendente e da giustificazioni religiose³².

L'emersione della modernità-democrazia sarebbe dunque riconducibile a un lungo percorso di «dis-incorporazione», di perdita del fondamento e in particolare di smarrimento di una dimensione trascendente capace di strutturare e giustificare l'assetto del sociale e la sua forma simbolica. Sarebbe il sovvertimento di una società dell'eteronomia, la perdita della strutturazione religiosa verso una società dell'indeterminazione. Non più sorretto da un'Alterità invisibile e indiscutibile, il Potere diviene emanazione della società stessa. Può allora essere soggetto alla continua messa in discussione da parte degli individui. Il suo luogo può essere conteso. Il suo operato dibattuto. La sua azione necessita una legittimazione continuamente ribadita³³.

²⁹ Cfr. C. Lefort, *Essais sur le politique. xix^e et xx^e siècles*, Seuil, Paris 1986 (trad. it. *Saggi sul politico. XIX-XX secolo*, a cura di B. Magni e P. Montanari, Il Ponte, Bologna 2006, in particolare il saggio *Permanenza del teologico-politico?*, pp. 275-329).

³⁰ Cfr. C. Lefort, *La modernité de Dante. Préface à La Monarchie de Dante*, in Id., *Lectures politiques. De Dante à Soljenitsyne*, Puf, Paris 2021, pp. 157-222.

³¹ Cfr. C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Gallimard, Paris 1972.

³² *Ivi*, pp. 193-198.

³³ C. Lefort, *La complication. Retour sur le communisme*, Fayard, Paris 1999 (trad. it. *La complicazione. Al fondo della questione comunista*, a cura di G. Regoli, Elettèra, Milano 2000, pp. 147-167).

Nonostante i numerosi spunti di riflessione su questo tema e le ripetute allusioni al rinvenimento nella storia occidentale degli indizi della nascita della società democratica, il filosofo non presenta mai tale itinerario in modo organico. Non ne fa mai la storia sistematica. Ciò non accade ovviamente per caso. La concezione lefortiana della modernità è infatti attraversata da una tensione interna. Se da una parte essa è riconducibile a un lungo e lento percorso di perdita del fondamento, di abbandono dell'eteronomia, dall'altra essa è definita nei termini di una radicale cesura: uno sconvolgimento simbolico. All'interno di quest'ultima accezione è impossibile delineare un percorso. Del simbolico non si dà storia. Per Lefort, infatti, non sarebbe solamente illusorio tentare di spiegare la dimensione simbolica attraverso il nesso causa-effetto, in uno sviluppo storico lineare e ripercorribile. Farlo significherebbe cedere all'illusione del sorvolo, all'inganno di un pensiero che, uscendo dall'istituzione simbolica in cui è inscritto, riuscisse a cogliere il susseguirsi delle istituzioni precedenti e a comprendere, dall'alto del suo sguardo assoluto, ciò che ha condotto all'istituzione attuale. Storia, sostiene dunque Lefort, si fa solo nei confini dell'istituzione simbolica. È solo per contrasto e da una prospettiva interna che si può cogliere la differenza tra l'*Ancien Régime* e la democrazia. In questo senso, con un riferimento polemico probabilmente rivolto a Gauchet, Lefort afferma:

E dunque, invece di cercare nella democrazia un nuovo episodio delle trasposizioni del religioso nel politico, non dovremmo forse pensare che le antiche trasposizioni erano funzionali alla conservazione di una forma, oggi abolita, e che il teologico e il politico sono ormai dissociati? Che è emersa una nuova esperienza dell'istituzione del sociale? Che il ritorno del religioso avviene solo nei suoi punti di debolezza? Che la sua efficacia non è più simbolica, ma immaginaria, e attesta una difficoltà, forse inaggirabile, forse ontologica: la difficoltà della democrazia a diventare leggibile a se stessa – e egualmente la difficoltà del pensiero politico, o filosofico, ad assumere senza maschere il tragico della condizione moderna?³⁴.

Marcel Gauchet:
storia della democrazia come storia dell'uscita dal religioso

Con la pubblicazione di *Le désenchantement du monde*, nel

³⁴ C. Lefort, *Permanenza del teologico-politico?*, cit., p. 305.

1985, Marcel Gauchet tenta di superare le difficoltà e i limiti della teoria lefortiana, proponendo, come recita il sottotitolo del saggio, *une histoire politique de la religion*³⁵. Si tratta di fare ciò a cui Lefort si era sottratto e delineare la storia della forma di società democratica; mostrare le tappe successive del tragitto che, dalla società dell'eteronomia ha condotto alla società dell'autonomia. I presupposti teorici rimangono quelli presentati nel 1971. La democrazia continua a essere letta nei termini di una forma di società, una data istituzione simbolica e politica del sociale in cui il luogo del potere è rappresentato come vuoto. Come Lefort, anche Gauchet confonde modernità e democrazia nella definizione di una società che ha perso ogni fondamento stabile attraverso cui giustificare l'ordine sociale e appare perciò originariamente divisa, sia rispetto a se stessa, sia al proprio interno. Anche per Gauchet, infine, i caratteri della società dell'autonomia si rivelano al meglio nella loro differenza rispetto alla strutturazione della società che l'ha preceduta³⁶.

A differenza di Lefort, egli propone tuttavia un'analisi più approfondita e precisa della società eteronoma e delle tappe della sua secolare trasformazione. Quest'ultima viene caratterizzata con più chiarezza nella sua struttura religiosa definita, in estrema sintesi, dallo spossessamento radicale e dall'alterità integrale del fondamento³⁷.

Al contrario di quello che si potrebbe pensare, però, la forma radicale di religiosità non è rinvenibile, per Gauchet, nel pieno sviluppo delle grandi religioni monoteistiche, nel Medioevo e nella sovranità di diritto divino. La proposta presentata nel *Disincanto* è piuttosto quella di ribaltare la prospettiva per cogliere la forma pura del religioso all'origine del percorso, nelle religioni primitive, in quelle «società selvag-

³⁵ M. Gauchet, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris 1985 (trad. it. *Il disincanto del mondo, Una storia politica della religione*, a cura di A. Comba, Einaudi, Torino 1992). Sui legami teorici tra Gauchet e Lefort cfr. N. Doyle, *Democracy as Sociocultural Project of Individual and Collective Sovereignty. Claude Lefort, Marcel Gauchet and the French Debate on Modern Autonomy*, in «Thesis Eleven», LXXV (2003), pp. 69-95.

³⁶ M. Gauchet, *La révolution moderne. L'avènement de la démocratie I*, Gallimard, Paris 2013, p. 10. In quest'opera Gauchet riprende le tesi del disincanto e afferma la continuità del suo pensiero. Come sottolinea Andrea Lanza, *Pensare la democrazia nella storia. «L'avènement de la démocratie» di Marcel Gauchet*, in «Filosofia politica», XXIII (2009), n. 3, pp. 489-498, i due testi presentano delle differenze nell'analisi che qui possiamo però non considerare.

³⁷ M. Gauchet, *Il disincanto del mondo*, cit., p. 9.

ge» anteriori o contrarie allo Stato³⁸, nelle quali si osserva sempre la stessa doppia affermazione

altrettanto variegata nelle sue espressioni quanto monotona nel suo tenore conclusivo, d'uno spossessamento radicale degli uomini riguardo a ciò che determina la loro esistenza e d'una permanenza intangibile dell'ordine che li riunisce. Ciò che è non dipende da noi per nulla. La nostra maniera di vivere, le nostre regole, i nostri costumi, ciò che sappiamo, lo dobbiamo ad altri, sono cose che hanno definito o instaurato esseri di natura diversa dalla nostra, gli Antenati, gli Eroi, gli Dèi. Noi non facciamo altro che seguirli, imitarli o ripetere ciò che ci hanno insegnato. In altri termini, tutto ciò che regola le opere e i giorni è per essenza *ricevuto*³⁹.

Tutto procede da un passato fondatore che, come una sorgente inesauribile, continua a modellare tutti gli elementi di cui la società è costituita: ogni gesto insignificante o rilevante, ogni gerarchica, ogni istituzione. Tale assoluta dipendenza, da una temporalità altra, dal passato mitico garantisce la fedeltà dell'insieme delle attività umane alla verità inaugurale e spossessa al contempo gli uomini di ogni facoltà di azione. La società della religione originaria è così caratterizzata da un conservatorismo radicale che si innesta nel rapporto con un'origine che da un lato è radicalmente separata e irraggiungibile, mentre dall'altro è continuamente presente e pervasiva della realtà⁴⁰. Se la logica dell'ordinamento ricevuto impedisce ogni antagonismo interno, la perpetuazione del presente originario non permette alcuna scissione né rispetto al passato e al futuro – non dà luogo ad alcuna storia –, né nei confronti di un potere trascendente, esterno e autonomo rispetto al sociale. Ecco perché il ruolo del potere – del capo o dello sciamano⁴¹ – nelle società “selvagge” è solo quello di mediare tra il visibile e l'invisibile, di celebrare gli antenati. Da qui, ancora, l'importanza del rito in quanto strumento in grado di riatti-

³⁸ Cfr. *ivi*, p. 19. Il ragionamento di Gauchet si riferisce chiaramente alle tesi proposte da Pierre Clastres, *La société contre l'État*, Edition de Minuit, Paris 1974 (trad. it. *La società contro lo stato*, a cura di L. Derla, Ombre Corte, Verona 2013). Per una critica di questo riferimento e della nozione di religione pura si veda lo scambio con Paul Valadier ora in M. Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Gallimard, Paris 2015, pp. 67-90.

³⁹ M. Gauchet, *Il disincanto del mondo*, cit., p. 10.

⁴⁰ *Ivi*, p. 12.

⁴¹ Lo sciamano, spiega Gauchet, «resta un *manipolatore* dotato d'una facoltà privilegiata di spostarsi fra i vivi e i morti, le anime e le potenze magiche; non è affatto, da vicino o da lontano, un *incarnatore* tramite la cui persona si effettuerebbe a titolo permanente la congiunzione tra l'universo degli uomini e la sfera degli altri che lo causa o lo regola» (*ivi*, p. 22).

vare la potenza dell'origine, di attingere alla fonte del senso⁴².

Quella religiosa è dunque una forma sociale caratterizzata da un'estrema eteronomia, dalla dipendenza rispetto a una fondazione irraggiungibile continuamente strutturante e da un Potere pervasivo della realtà e quindi sprovvisto di un proprio luogo separato. A tale radicale assoggettamento all'Altro corrisponde la produzione dell'Uno⁴³. La società religiosa si rappresenta infatti come un tutto che non accetta nessuna separazione. Né rispetto al reale, di cui è coestensiva. Né rispetto, all'origine, sempre presente. Né al suo interno, in quanto la conflittualità, benché presente, non permette la creazione di parti e la messa in questione dell'ordine istituito. Le gerarchie, la specificità e la legittimazione dei rapporti risultano indiscutibili. Lo *status quo* è struttura irrefutabile del reale, avvolto nella legittimazione dell'origine⁴⁴. All'unità del visibile e dell'invisibile, del presente, del passato e dell'avvenire, della comunità con tutti gli elementi che compongono il reale, corrisponde la compattezza degli individui (*présents-vivants*) tra loro⁴⁵.

La proposta teorica di Gauchet obbliga dunque a una disarticolazione della storia della religione e a una ricollocazione prospettica di quelle che si è soliti chiamare "grandi religioni". Queste ultime non devono più essere considerate come le punte più alte e radicali della storia della religione ma, al contrario, come tappe intermedie di un percorso di riduzione dell'alterità del fondamento, di un'uscita dalla religione⁴⁶. Insomma, una volta confrontato con lo spossamento primordiale della religiosità pura, «scopriamo come ciò che segue vada letto in termini di riappropriazione»⁴⁷. Da qui la tesi, apparentemente paradossale, per cui la crescita della potenza e dell'alterità divina proposta dalle religioni monoteistiche non si consuma a detrimento dell'autonomia e della dignità umane, ma a loro profitto. L'accentuazione della differenza divina, l'emersione di un Dio completamente trascendente e immensamente potente, va di pari passo con l'allargamento della sfera di agibilità dell'umano. Le grandi religioni monoteistiche, lungi dall'essere l'apice dell'assoggettamento del mondo umano alla religione, possono allora essere concepite come i principali momenti in cui il religioso è stato rimesso, ridefinito e quasi

⁴² *Ivi*, p. 10.

⁴³ M. Gauchet, *La révolution moderne*, cit., p. 68.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, pp. 68 e ss.

⁴⁵ *Ivi*, p. 68.

⁴⁶ M. Gauchet, *Il disincanto del mondo*, cit., p. 24.

⁴⁷ *Ibidem*.

messo in discussione, delle spinte verso l'uscita dalla religione⁴⁸.

Sono in particolare tre le metamorfosi cruciali dell'Altro individuate da Gauchet come altrettante tappe del percorso di emersione della modernità e di uscita dalla religione: la nascita dello Stato⁴⁹, l'apparizione di una divinità al di là del mondo e gli sviluppi interni al cristianesimo occidentale. Un potere scisso dalla società significa anzitutto la possibilità della rappresentazione del cambiamento, della storia e della messa in discussione dell'ordine istituito⁵⁰. Staccatosi dall'eterno presente dell'origine, l'ordine umano acquista una sua indipendenza; può essere discusso e cambiato⁵¹. Allo stesso modo, l'apparire di una divinità pienamente trascendente, irraggiungibile, a tratti incomprensibile, che non interviene più in ogni momento nel mondo, spezza la relazione con l'origine e la possibilità della sua continua riproposizione. La separazione tra divinità e mondo «comporta la dissoluzione o il ritiro da ogni imposizione sensibile della volontà dall'alto fra gli uomini, l'abolizione del potere mediatore, l'annullamento della dipendenza espressa e diretta del quaggiù nei confronti dell'aldilà»⁵².

In questo quadro appare essenziale il ruolo giocato dal cristianesimo in quanto vera e propria «religione dell'uscita dalla religione»⁵³. Se il monoteismo ebraico aveva radicalizzato la trascendenza – il Dio d'Israele è unico e al di fuori del mondo con il quale entra in relazione solo sporadicamente, attraverso un patto stretto con un solo popolo –, il dogma cristiano dell'incarnazione approfondisce questa scissione. Anzitutto, il messaggio di Cristo rovescia la tradizionale mediazione religiosa: l'«uomo-dio» non è più all'apice della scala gerarchica, ma è alla sua base. Questo fatto porta con sé un significato particolare: non salda

⁴⁸ *Ibidem*. Per un'introduzione a questo concetto si veda P. Bergeron, *La sortie de la religion. Brève introduction à la pensée de Marcel Gauchet*, Athéna, Outremont 2009; D. Frontini, *Postfazione*, in M. Gauchet, *Un mondo disincantato? Tra laicismo e riflusso clericale*, Dedalo, Bari 2004, pp. 203-241; M. Citro, *Riflettere storicamente la democrazia attraverso Gauchet*, Aracne, Roma 2014.

⁴⁹ Cfr. M. Gauchet, *Il disincanto del mondo*, cit., pp. 39-44. Qui l'autore parla del periodo assiale riferendosi a Karl Jaspers il quale, nel suo *Origine e senso della storia* (trad. it. di A. Guadagnin, Comunità, Milano 1965) indica il rivolgimento della storia umana con la nascita dei monoteismi tra l'800 e il 200 a.C.

⁵⁰ M. Gauchet, *Il disincanto del mondo*, cit., pp. 25-26.

⁵¹ Come per Lefort, anche per Gauchet la sovranità di diritto divino è inquadrabile all'interno dell'emersione della modernità o dell'uscita dalla religione. Al riguardo cfr. M. Gauchet, *La révolution moderne*, cit., p. 64.

⁵² M. Gauchet, *Il disincanto del mondo*, cit., p. 62.

⁵³ *Ivi*, p. 133.

più gli uomini alla fondazione invisibile, alla legittimità del potere ma, al contrario, sancisce il ritiro della fondazione. «L'union de fait dans Christ de l'humanité et de la divinité signifie en droit leur disjonction radicale»⁵⁴. Non solo, essa mostra l'impossibilità della mediazione continua tra gli uomini e la divinità. Dio si fa alterità, completamente trascendente perdendo il contatto diretto con il mondo. La sua azione nella realtà umana non è continua; diviene evento⁵⁵. L'idea cristiana dell'incarnazione, che implica quella dell'alterità divina, apre dunque alla disgiunzione di due ordini di realtà pienamente distinti: il quaggiù e l'aldilà, la città dell'uomo e la città di Dio.

La maggiore consistenza acquisita dalla sfera terrestre muta al contempo le modalità della comunicazione con l'aldilà, la quale non avviene più tramite le gerarchie – ormai troppo umane – ma nell'intimità della coscienza. La Riforma protestante è ovviamente un punto cruciale nel percorso di uscita dalla religione. Essa si sviluppa proprio sui vettori della radicalizzazione della scissione tra mondo umano e mondo divino e della messa in questione della giustificazione religiosa delle gerarchie.

La società autonoma e il religioso dopo la religione

Sono queste, in estrema sintesi, le tre direttrici che, per Gauchet, definiscono il movimento di uscita dalla religione che ha guidato per secoli la storia dell'occidente aprendo la strada alla forma di società moderna e democratica: all'autonomia. Questo stesso percorso viene leggermente riarticolato nel primo tomo dell'*Avènement de la démocratie* dove la nascita della modernità viene seguita attraverso altrettanti vettori fondamentali: politica, diritto e storia. Senza abbandonare la teoria dell'uscita dalla religione, Gauchet afferma che la democrazia dei moderni è uno strappo dalla stretta sacrale che articola insieme una nuova forma della comunità politica (lo Stato nazione), un inedito principio di legittimità (i diritti dell'uomo) e una originale organizzazione temporale dell'impresa collettiva (la storia)⁵⁶. Se il quadro interpretativo rimane quello del *Disincanto*, inoltre, *La révolution moderne* mette maggiormente in luce le discontinuità o le incongruenze nel percorso di emer-

⁵⁴ M. Gauchet, *Des deux corps du roi a pouvoir sans corps. Christianisme et politique 2*, in «Le Débat», VIII (1981), n. 15, pp. 147-168, p. 148.

⁵⁵ M. Gauchet, *Il disincanto del mondo*, cit., p. 56.

⁵⁶ M. Gauchet, *La révolution moderne*, cit., pp. 27-28.

sione del moderno. Sia indicando il modo, anche contraddittorio, in cui alcuni elementi della struttura religiosa sono stati utilizzati per l'affermazione dell'autonomia. Sia mettendo in luce come alcuni elementi della precedente struttura religiosa siano sopravvissuti per lungo tempo in alcuni principi chiave della modernità democratica⁵⁷. Progresso, scienza e popolo emergono così in quanto principi attraverso i quali l'economia dell'Uno sacrale, ufficialmente ripudiata, perdura sotterraneamente e continua ad avere un ruolo strutturante nel pieno della modernità⁵⁸. Anche tale faccia nascosta del percorso di uscita dalla religione è però destinata a sciogliersi. Accade attorno al 1880, con la crisi del liberalismo che altro non è, agli occhi di Gauchet, che la destrutturazione di questa forma unitaria e religiosa tacitamente accettata in seno alla struttura sociale⁵⁹.

C'était une illusion magnifique que de croire que l'on pouvait enfermer la puissance du devenir dans la forme de toujours de l'établissement humain. Il va falloir faire l'épreuve de ce que la société qui se voit et se veut au futur amène avec elle une manière d'être et de se déployer sans commune mesure avec ce que l'on connaissait. Une manière d'être que remet radicalement en question ce socle sécurisant de l'unité avec soi sur lequel l'âge libéral croyait pouvoir se reposer⁶⁰.

Il Novecento apre l'orizzonte di una società che, con una eco arendtiana, non può più strutturarsi attraverso la tradizione, in cui l'Uno, nonostante i tentativi di recupero ad opera dei totalitarismi, si è definitivamente sciolto⁶¹. Così, se inizialmente e per lungo tempo la religione è stata un'economia generale del fatto umano, nelle società dell'autonomia ha perso la sua capacità di strutturare la vita materiale, la vita sociale, la vita mentale e politica, i legami personali e le istituzioni, divenendo un'esperienza individuale, un sistema di convinzioni⁶². Le logiche della dipendenza e dell'ordinamento ricevuto non giustificano più gli assetti istituzionali, le gerarchie, le relazioni tra gli uomini e tra questi e il mondo. Si può perciò affermare che siamo ormai al di là dell'età delle religioni, non

⁵⁷ *Ivi*, p. 245.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ivi*, p. 246.

⁶⁰ *Ivi*, p. 264.

⁶¹ Cfr. M. Gauchet, *À l'épreuve des totalitarismes. 1914-1974. L'avènement de la démocratie III*, Gallimard, Paris 2010.

⁶² M. Gauchet, *Un mondo disincantato?*, cit., pp. 5-18. Ma la tesi è ripresa nei maggiori scritti di Gauchet, dal *Disincanto*, a *La révolution moderne*.

perché l'influenza delle Chiese, il numero dei fedeli e l'intensità della fede siano diminuiti abbastanza perché li si possa proclamare privi d'ora in poi di significato, o addirittura si possa predire la loro prossima scomparsa. Ma assai più sicuramente perché la logica conservatrice dell'integrazione nell'essere della solidarietà col dato naturale o culturale si è rovesciata, perché la necessità del vincolo gerarchico si è dissolta, perché sono scomparsi gli imperativi a concepire il mondo unito in ogni punto alle sue origini (pensiero mitico) e soprattutto corrispondente a se stesso (pensiero simbolico)⁶³.

La forma dell'autonomia, insomma, è quella di una società senza fondamento che interiorizza l'alterità e che perciò accetta la divisione tanto internamente a se stessa, quanto rispetto a un'origine ormai dissolta. Essa procede attraverso una continua messa in discussione della sua fisionomia, dei significati stabiliti, delle identità pubbliche e individuali⁶⁴. Proprio in questo continuo movimento essa trova quella permanenza, quell'identità che prima, nella forma religiosa, dipendeva invece dalla ripetizione. Una società completamente relazionale, rappresentativa, riflessiva, immanente, che non si rappresenta più riconducendo la sua immagine all'unità e a una verticalità, ma nella dispersione orizzontale. In cui l'istituzione politica ha perso la sua forma evidente divenendo sotterranea, nascosta. Ciò non significa però, osserva Gauchet, che tale società sia effettivamente trasparente a se stessa. La riduzione dell'alterità non significa infatti completa appartenenza. La perdita dell'Altro religioso

non è eliminazione della dimensione dell'altro a vantaggio di non si sa qual regno della presenza pura, è trasferimento dell'altro nell'immanenza. Su questo punto possiamo rassicurare pienamente coloro che dovessero temere l'appiattimento unidimensionale d'un universo ridotto all'immediatezza limitata del senso. Mentre siamo sciolti da ogni debito verso l'esterno, ricondotti nel cerchio dell'identità e proiettati davanti a noi stessi, è l'altro in noi stessi che si rivela organizzatore, si tratti del rapporto sociale, di quello intersoggettivo o di quello con la realtà⁶⁵.

Gauchet continua dunque a seguire la lezione di Lefort pensando che la società non sia altro dalla sua comprensione mediante il riferimento

⁶³ M. Gauchet, *Il disincanto del mondo*, cit., pp. 133-134. Sul rapporto tra religione e democrazia si veda anche Id., *Un monde désenchanté?*, Atelier/Ouvrières, Paris 2004 (trad. it. *Un mondo disincantato? Tra laicismo e riflusso clericale*, a cura di D. Frontini, Dedalo, Bari 2004) e Id., *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Gallimard, Paris 1998 (trad. it. *La religione nella democrazia*, a cura di D. Frontini, Dedalo, Bari 2009).

⁶⁴ Collegamento individuale e collettivo – antroposociologia trascendentale.

⁶⁵ M. Gauchet, *Il disincanto del mondo*, cit., p. 239.

a un'alterità. D'altronde, è questo il meccanismo dell'*institution*, dell'interpretazione, del continuo *questionnement*⁶⁶. La questione è allora quella di comprendere come nella società dell'autonomia l'alterità sia stata portata entro i confini del sociale, abbia perso ogni trascendenza. È questo il tentativo che Gauchet porta avanti negli ultimi volumi dell'*Avènement de la démocratie* e nella sua analisi della società che, durante gli anni Settanta del secolo scorso, assiste a un'eclissi del politico, almeno nella sua forma visibile, e a una strutturazione completamente immanente⁶⁷.

Nell'analisi di questa forma di società, l'ultima tappa dell'uscita dalla religione, l'autore de *Le nouveau monde* affronta direttamente la tensione che attraversa la definizione lefortiana della democrazia, sempre scissa tra l'istituzione simbolica e il riferimento al luogo del potere e la sua produttività immanente e priva di riferimenti, tra la sua forma istituzionale e quella «selvaggia»⁶⁸. Così facendo, Gauchet giunge a cogliere forse con maggiore precisione come la stessa struttura democratica non possa rinunciare all'istituzione politica, come dall'Uno religioso si passi all'Uno politico⁶⁹, e come ogni forma del sociale non sia mai un dato naturale e incontrovertibile, ma una precisa «scelta» politica.

Bibliografia

Fonti primarie

- Gauchet, M. (2015) *La démocratie contre elle-même*, Gallimard, Paris.
 Id. (1981) *Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique* 2, in «Le Débat», VIII, n. 15, pp. 147-168.

⁶⁶ Ci si potrebbe chiedere, in questo quadro, quanto Gauchet si sia allontanato dalla fenomenologia e da Merleau-Ponty in particolare.

⁶⁷ S. Vibert, *Marcel Gauchet et l'éclipse du politique*, in G. Labelle-D. Tanguay (éd.), *Vers une démocratie désenchantée. Marcel Gauchet et la crise contemporaine de la démocratie libérale*, Fides, Anjou 2013, pp. 69-122. Si confronta criticamente con la concezione gauchettiana del politico. Il testo è stato recentemente ripreso anche in N.J. Doyle-S. McMorrow (eds.), *Marcel Gauchet and the Crisis of Democratic Politics*, Routledge, New York 2022, pp. 63-85.

⁶⁸ Ho tentato di esplicitare questa tensione in M. Di Pierro, «Istituzione politica» e «istituzione democratica» in *Claude Lefort*, in M. Di Pierro-F. Marchesi-E. Zaru (a cura di), *Istituzione. Almanacco di Filosofia e Politica 2*, Quodlibet, Macerata 2020, pp. 151-163; J.D. Ingram, *The Politics of Claude Lefort's Political: Between Liberalism and Radical Democracy*, in «Thesis Eleven», 87 (2006), pp. 33-50, nota la stessa tensione e legge le riflessioni di Gauchet e Miguel Abensour come altrettante possibili interpretazioni del pensiero lefortiano.

⁶⁹ M. Gauchet, *La révolution moderne*, cit., p. 219.

- Id. (1985) *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris 1985 (trad. it. *Il disincanto del mondo, Una storia politica della religione*, a cura di A. Comba, Einaudi, Torino 1992).
- Id. (1998) *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Gallimard, Paris (trad. it. *La religione nella democrazia*, a cura di D. Frontini, Dedalo, Bari 2009).
- Id. (2004) *Un monde désenchanté?*, Atelier/Ouvrières, Anjou (trad. it. *Un mondo disincantato? Tra laicismo e riflusso clericale*, a cura di D. Fronti, Dedalo, Bari 2004).
- Id. (2005) *La condition historique*, Gallimard, Paris.
- Id. (2010) *À l'épreuve des totalitarismes. 1914-1974. L'avènement de la démocratie III*, Gallimard, Paris.
- Id. (2013) *La révolution moderne. L'avènement de la démocratie I*, Gallimard, Paris.
- Lefort, C., Gauchet, M. (1971) *Sur la démocratie: le politique et l'institution du sociale*, in «Texures», nn. 2-3.
- Lefort, C. (1972) *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Gallimard, Paris.
- Id. (1981) *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Fayard, Paris.
- Id. (1991) *La complication. Retour sur le communisme*, Fayard, Paris (trad. it. *La complicazione. Al fondo della questione comunista*, a cura di G. Regoli, Elèuthera, Milano 2000).
- Id. (2005) *Le forme della storia. Saggi di antropologia politica*, Il Ponte, Bologna.
- Id. (1986) *Essais sur le politique. xix^e et xx^e siècles*, Seuil, Paris (trad. it. *Saggi sul politico. XIX-XX secolo*, a cura di B. Magni e P. Montanari, Il Ponte, Bologna 2006, pp. 275-329).
- Id. (2021) *Lectures politiques. De Dante à Soljenitsyne*, in Id. *La modernité de Dante. Préface à La Monarchie de Dante*, Puf, Paris, pp. 157-222.
- Jaspers, K. (1965) *Origine e senso della storia*, trad. it. di A. Guadagnin, Comunità, Milano.
- Marx, K. (1998) *Manifesto del Partito Comunista*, trad. it. di E. Cantimori Mezzomonti, Einaudi, Torino.
- Kantorowicz, E. (2012) *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, a cura di A. Boureau e trad. it. di G. Rizzoni, Einaudi, Torino.
- Merleau-Ponty, M. (2009) *Il visibile e l'invisibile*, a cura di M. Carbone e trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano.
- Id. (2015) *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, Paris.

Letteratura secondaria

- Bergeron, P. (2009) *La sortie de la religion. Brève introduction à la pensée de Marcel Gauchet*, Athéna, Outremont.
- Citro, M. (2014) *Riflettere storicamente la democrazia attraverso Gauchet*, Aracne, Roma.
- Clastres, P. (1974) *La société contre l'État*, Edition de Minuit, Paris (trad. it. *La società contro lo stato*, a cura di L. Derla, Ombre Corte, Verona 2013).
- Di Pierro, M. (2020) «Istituzione politica» e «istituzione democratica» in Claude Lefort, in M. Di Pierro, F. Marchesi, E. Zaru (a cura di), *Istituzione. Almanacco di Filosofia e Politica 2*, Quodlibet, Macerata, pp. 151-163.
- Id. (2020) *L'esperienza del mondo: Claude Lefort e la fenomenologia del politico*, ETS, Pisa.
- Id. (2022) *Archaeology or interpretation: Michel Foucault and Claude Lefort*, in «Constellations», <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12606> (data ultima consultazione: 31/01/2022).
- Doyle, N. (2003) *Democracy as Sociocultural Project of Individual and Collective Sovereignty. Claude Lefort, Marcel Gauchet and the French Debate on Modern Autonomy*, in «Thesis Eleven», LXXV, pp. 69-95.
- Doyle, N.J., McMorrow, S. (2022, ed.) *Marcel Gauchet and the Crisis of Democratic Politics*, Routledge, New York.
- Frontini, D. (2004) *Postfazione*, in M. Gauchet, *Un mondo disincantato? Tra laicismo e riflusso clericale*, Dedalo, Bari, pp. 203-241.
- Ingram, J.D. (2006) *The Politics of Claude Lefort's Political: Between Liberalism and Radical Democracy*, in «Thesis Eleven», 87, pp. 33-50.
- Lanza, A. (2009) *Pensare la democrazia nella storia. «L'avènement de la démocratie» di Marcel Gauchet*, in «Filosofia politica», XXIII, n. 3, pp. 489-498.
- Vibert, S. (2013) *Marcel Gauchet et l'éclipse du politique*, in G. Labelle, D. Tanguay (éd.), *Vers une démocratie désenchantée. Marcel Gauchet et la crise contemporaine de la démocratie libérale*, Fides, Anjou, pp. 69-122.

INDICE

<i>Premessa</i>	5
<i>Autrici e autori</i>	9
Teologia e Polis. La legislazione contro l'empietà nel X Libro delle <i>Leggi</i> di Platone <i>Giuseppe Nastasi</i>	13
Progettare la società messianica. Categorie del teologico-politico in Mosè Maimonide <i>Chiara Carmen Scordari</i>	37
Strauss's interpretation of Maimonides through the lens of Alfarabi. Political theology or political philosophy? <i>Joshua Parens</i>	51
Religione e politica in Machiavelli: l'analisi del Cristianesimo nelle pagine dei <i>Discorsi</i> <i>Marco Geuna</i>	65
Il circolo chiuso. Le strategie teologico-politiche di Thomas Hobbes <i>Mauro Farnesi Camellone</i>	123
Spinoza, Jefferson and "the Separation of Church and State" <i>Steven Nadler</i>	141
Scrutare i cuori e comandare azioni. La «comunità etica» in Kant, tra moralità e pubblicità <i>Dino Galli</i>	159

- L'operatore teologico. Feticismo e critica della mediazione politica in Marx
Maurizio Ricciardi 179
- Due traiettorie critiche della teologia politica: Bruno Bauer e Karl Marx (1840-1844)
Paolo Murrone 201
- Sovranità e apertura alla trascendenza. Note sulla teologia politica di Carl Schmitt
Giuditta Bissiato 225
- Universalismo religioso *versus* teologia politica. A partire da Simone Weil
Rita Fulco 247
- Modernità, democrazia e religione. L'istituzione politica del sociale e le radici teoriche della riflessione di Marcel Gauchet
Mattia Di Pierro 267

L'elenco completo delle pubblicazioni è consultabile sul sito

www.edizioniets.com

alla pagina

<http://www.edizioniets.com/view-Collana.asp?Col=philosophica>



Publicazioni recenti

285. Coda Elisa, *Pensiero divino, anime umane. L'aristolismo di Temistio e la filosofia pre-moderna*, 2022, pp. 276.
284. Ramazzotto Nicola, *L'estetica pragmatista in dialogo. Tradizioni, confronti, prospettive*. In preparazione.
283. Peruzzotti Francesca, *La prova del tempo. Nascita, storia, escatologia in Hans Urs von Balthasar e Jean-Luc Marion*. In preparazione.
282. Coco Emanuele [a cura di], *L'invenzione della realtà. Scienza, mito e immaginario nel dialogo tra psiche e mondo oggettivo. Una prospettiva filosofica. In omaggio a Francesco Coniglione*, 2022, pp. 656.
281. Chiurco Carlo, *Europa trasfigurata. Per una filosofia della potenza tra Nietzsche e Guardini*. In preparazione.
280. Gaglione Rossella, *Guardarsi senza respirare. Studio sulla coscienza in Vladimir Jankélévitch*, 2022, pp. 220.
279. Bissiato Giuditta, Galli Dino, Longoni Giulia, Murrone Paolo, Nastasi Giuseppe [a cura di], *Religione e politica. Paradigmi, Alleanze, Conflitti*, 2022, pp. 292.
278. Patella Giuseppe, *Ingegno Vico. Saggi estetici*, 2022, pp. 144.
277. Menon Marco, *Vilém Flusser e la «rivoluzione dell'informazione»*. *Comunicazione, etica, politica*, 2022, pp. 240.
276. Peruzzotti Francesca Elide, *La prova del tempo. Nascita, storia, escatologia in Hans Urs von Balthasar e Jean-Luc Marion*. In preparazione.
275. Perfetti Stefano [a cura di], *Pensare l'esperienza musicale*, 2021, pp. 140.
274. Ciglia Francesco Paolo, *La rosa e il perché. Per una fenomenologia del mistero*, 2021, pp. 216.
273. Carbone Guelfo, *Etica e ontologia. Heidegger e Levinas*, 2021, pp. 224.
272. Mori Luca, *Cinetica della psiche. Cura di sé ed esercizi dei filosofi dal mondo antico al XVII secolo*, 2021, pp. 280.
271. Iaia Gaetano, *La vita, un saggio infinito. Studi su Michel Henry*, 2021, pp. 156.
270. Ivaldo Marco, *Sul male. Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, 2021, pp. 136.

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa
info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di novembre 2022

