

Giovanni Magrì

Lo “strappo” del soggetto e la fabbrica delle leggi. Un nodo delle teologie giuridiche mediterranee

La legge di causalità, come molto di ciò che viene apprezzato dai filosofi,
è il relitto di un'età tramontata, e sopravvive, come la monarchia,
soltanto perché si suppone erroneamente che non rechi danno.

B. Russell, Sul concetto di causa (1913)

Com'è fredda questa capanna di terra./Com'è eroico l'essere umano,
se con ideali e sogni bruciati/oggi, ancora, non vuole morire.
La vita oggi è un debito orrendo./chi oggi pianifica non ha nessun piano,
la paglia delle fedi è cenere umida,/ma vivere comunque bisogna.

Endre Ady, Il perdono della luna (1906-1919)

La teologia è necessariamente totalitaria quanto alla sostanza, al risultato,
la tecnica lo è quanto al metodo, alla funzione.
Ne risulta sempre e comunque totalità.
Nel mezzo si colloca la scienza giuridica propria
del razionalismo occidentale.

C. Schmitt, Glossarium (1950)

Le riflessioni che intendo proporre in queste pagine sono, per così dire, colte *in itinere*. Si inseriscono in un percorso che si va facendo in comune con altri studiosi; hanno precisi antecedenti, nel lavoro mio e in quello altrui, e richiedono di essere ulteriormente sviluppate. Questo, lo so bene, è quel che si dovrebbe dire di ogni lavoro che aspiri ad essere “seriamente” scientifico. Tuttavia, nel caso presente non è e non può essere solo una “clausola di stile”, perché, sebbene l'esplorazione qui condotta possa apparire rivolta prevalentemente al passato, il passato di cui vi si tratta è, almeno in parte, un passato che non “si sa”: un passato segnato da rimozioni e da sentieri interrotti; e, se vale la pena di farlo riemergere, è per tentare nuovi itinerari in un presente altrettanto ignoto: quello di un tentativo di dialogo nel quale le parole consuete, che già appartengono al bagaglio dell'uno o dell'altro dei dialoganti, hanno mostrato di non poter “rendere giustizia” alla pretesa altrui. Insomma: per questa esplorazione non esistono mappe aggiornate, solo spezzoni di racconti di antichi

viaggi, e perciò non è consigliabile mettersi in cammino da soli, ma in carovana; così come è consigliabile aggiornare le mappe man mano che si procede, se non altro per essere sicuri di saper fare ritorno.

Così, riprendendo il viaggio, il primo e più immediato antecedente a cui devo rinviare è il mio contributo al volume *Utopia e critica nel Mediterraneo*. In esso mi chiedevo cosa debba cambiare, nell'analisi giuridico-politica del fenomeno delle migrazioni, dal momento che a nord del Mediterraneo non ci sono più solo gli Stati di destinazione dei flussi migratori, ma c'è, anche e fin dalla fine dello scorso millennio, l'Unione Europea, un'entità *sui generis* dal punto di vista istituzionale e financo concettuale, espressione di un *background* (post-ideologico) molto diverso da quello degli Stati-nazione. Perciò, dopo aver citato un testo classico sulle migrazioni, opera del sociologo algerino Abdelmayed Sayad – un allievo e collaboratore di Pierre Bordieu –, scrivo:

Vale la pena chiedersi se, per “leggere” *oggi* i rapporti tra Sud e Nord del Mediterraneo, siano ancora completamente adeguati gli occhiali che ci forniscono Bourdieu e Sayad. Non perché non operino tuttora dei “principi nascosti, invisibili” della dominazione e della violenza, fisiche e simboliche, che uno sguardo “da Sud”, specularmente al nostro, ci può svelare [...]. Ma questi principi non possono più essere utilmente ricondotti soltanto al “pensiero di Stato” e, soprattutto, alla peculiare vicenda filosofica che proprio in Europa lo ha generato; se non a rischio di perdere qualcosa di essenziale alla comprensione di ciò che ci sta accadendo, delle nostre responsabilità e dei nostri fallimenti di cittadini europei, in questo particolare momento storico¹.

Non posso certamente riproporre qui lo sviluppo che, in quella sede, ho cercato di dare a queste affermazioni. Mi interessa invece ripartire dal modo in cui Antonio Cecere e Laura Paulizzi, nell'Introduzione al volume, hanno reso il senso del mio contributo:

Magrì mette in evidenza come l'Europa, uscita dalle guerre di religione con l'invenzione degli Stati nazionali, per tutto il '900 ha cercato di esportare il paradigma “Stato” sulla sponda sud (ed est) del Mediterraneo. Ora, chi migra da sud verso l'Europa ha di fronte una nuova creazione istituzionale, l'UE, che si fonda su una nuova teologia politica: quella del capitalismo finanziario. Secondo l'autore i problemi di inclusione ed esclusione, di integrazione nei diritti, di laicità rispetto a presupposizioni “sacrali”, tipici dello Stato moderno, non sono scomparsi ma devono essere declinati in modo nuovo².

¹ G. Magrì, *In che stato è il Nord del Mediterraneo? L'Occidente “estraneo a se stesso” e l'appropriazione semiotica del mondo*, in A. Cecere, L. Paulizzi (a cura di), *Utopia e critica nel Mediterraneo*, Jouvence, Milano, 2021, pp. 77-116, qui 79 s.

² A. Cecere, L. Paulizzi, *Introduzione* a A. Cecere, L. Paulizzi (a cura di), *Utopia e critica nel Mediterraneo*, cit., p. 17.

Non avrei saputo riassumere meglio; del resto, a quel programma di “sociologia dei concetti giuridici” che Carl Schmitt per primo ha chiamato “teologia politica” ho dedicato buona parte dei miei studi fino ad ora³, ed è facile che continui a usarlo e, magari, ad abusarne. Tuttavia, rileggendo quel che ho scritto attraverso la presentazione che ne offrono Cecere e Paulizzi, sono portato a chiedermi: è del tutto corretto, e utile a un approccio critico, sostenere che l’Unione Europea, in quanto nuova creazione istituzionale – e “nuovo genere di ordinamento”⁴ – si fondi sulla

³ Devo giocoforza rinviare ai miei *La legge della forma. La scienza del diritto di Carl Schmitt*, Scriptaweb, Napoli 2010; *Dal volto alla maschera. Rappresentazione politica e immagini dell'uomo nel dialogo tra Guardini e Schmitt*, FrancoAngeli, Milano 2013; *Paradigma teologico-politico e diritto senza verità*, in “Teoria e Critica della Regolazione Sociale”, 2013, pp. 77-97; *Teologia economica per giuristi? Brevi note sui primi passi di un programma di ricerca*, in “Teoria e Critica della Regolazione Sociale”, vol. 2/2014, pp. 157-173. Per un intendimento corretto di cosa significhi “teologia politica” negli scritti di Carl Schmitt, considero tuttora attendibili E. W. Böckenförde, *Teoria politica e teologia politica. Osservazioni sul loro rapporto reciproco*, tr. it. in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 339-352, nonché E. Castrucci, *Teologia politica e dottrina dello Stato. Note sull'attualità del decisionismo politico*, in L. Lombardi Vallauri, G. Dilcher (a cura di), *Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno*, Giuffrè, Milano 1981, pp. 731-754, e ora in E. Castrucci, *Convenzione Forma Potenza. Scritti di storia delle idee e di filosofia giuridico-politica*, Giuffrè, Milano 2003, vol. I, pp. 313-337 (ma, per una sintesi storicamente più accurata, v. C. Galli, *Le teologie politiche di Carl Schmitt. Modernità e secolarizzazione fra decisione, trascendenza, tecnica*, in “Studi perugini”, n. 9, 2000, pp. 99-119, ora in Id., *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Il Mulino, Bologna 2008, pp. 51-81). Sguardi d’insieme sulla teologia politica come “programma di ricerca” anche oltre Schmitt (ma inevitabilmente a partire da Schmitt) sono quelli di M. Scattola, *Teologia politica*, Il Mulino, Bologna 2007; M. Borghesi, *Critica della teologia politica. Da Agostino a Peterson: la fine dell'era costantiniana*, Marietti, Genova-Milano 2013; P. De Vitiis, *La teologia politica come problema ermeneutico*, Morcelliana, Brescia 2014; V. Rosito, *La teologia politica contemporanea. Paradigmi Autori Prospettive*, Studium, Roma 2015; nonché, tra i molti volumi collettanei disponibili in italiano, P. Bettiolo-G. Filoramo (a cura di), *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Morcelliana, Brescia 2002; G. Filoramo (a cura di), *Teologie politiche. Modelli a confronto*, Morcelliana, Brescia 2005; e, da ultimo, E. Stimilli (a cura di), *Teologie e politica. Genealogie e attualità*, Quodlibet, Macerata 2019. Infine, significativi sviluppi teoretici si trovano in R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013, e più di recente in C. Galli, *Teologia politica: struttura e critica*, in E. Stimilli (a cura di), *Teologie e politica*, pp. 29-51, e ora in C. Galli, *Forme della critica. Saggi di filosofia politica*, Il Mulino, Bologna 2020, pp. 57-102. Qui, in particolare, Galli inquadra la teologia politica come “modalità della critica post-dialettica” (p. 57) e sostiene che essa “deve [...] essere trattata tanto come struttura portante del Moderno, come funzione ordinamentale, di legittimazione della costruzione del dominio [...], quanto come pensiero critico, come genealogia in grado di far emergere le caratteristiche epocali delle categorie politiche della modernità, e di mostrare che queste dipendono da una questione originaria e strutturale occultata: il rapporto irrisolto fra immediatezza e mediazione” (p. 59). Da qui si può ancora ripartire, come tenterò di fare nelle pagine che seguono.

⁴ Come recita, nella versione italiana, la celeberrima sentenza Corte giust. 5 febbraio 1963, causa n. 26/62, Van Gend & Loos, *Racc.* 1963, p. 8, il cui rilievo concettuale è discusso in modo ancora attuale in A. Andronico, *Un “nuovo genere” di ordinamento. Riflessioni sul*

“teologia politica” del capitalismo finanziario? Provo a spiegare il senso della domanda. Continuo a essere convinto che l’integrazione europea dopo Maastricht non sia né priva di istituzioni adeguate, né a metà di un processo di formazione di tali istituzioni; bensì che abbia sviluppato istituzioni sue proprie, relativamente “mature”, irriducibili a quelle statuali e difficilmente comprensibili da quel punto di vista – o, a maggior ragione, dal punto di vista “esterno” di un migrante che chiede inclusione – ma al contrario assai funzionali a “nuove” logiche. Queste logiche sono quelle del capitalismo finanziario o, se si vuole, del neoliberalismo; e hanno effettivamente preso quel posto che, nella lunga epoca della statualità, era stato occupato dal “piano di immanenza concettuale” della teologia politica. Se però richiamo alla mente le linee teoriche in base alle quali è possibile affermare che l’epoca della statualità sia stata fundamentalmente un’epoca teologico-politica, allora dovrò anche aggiungere che l’apparato teorico neo-liberista prende, sì, il posto della teologia politica, ma senza svolgerne le stesse funzioni, perché fa in modo che tali funzioni non siano più richieste. Citando Carlo Galli, nella sua *pars construens* la teologia politica ha funzionato “come struttura portante del Moderno, come funzione ordinamentale e di legittimazione della costruzione del dominio”. Ebbene, a me pare che delle pratiche del capitalismo finanziario, e/o del neoliberalismo qui inteso come loro “giustificazione” teorica o ideologica, si possa in effetti dire, con la genericità della metafora, che siano “struttura portante” della contemporaneità europea: una struttura magari non onnipervasiva, ma qualificante. Non, però, che svolgano una funzione ordinamentale, perché la regolazione sociale non ha più bisogno di assumere la *forma* di “ordinamento” (e, forse, neppure quella di “diritto” in senso proprio) per operare, e, correlativamente, la teoria non deve (né d’altra parte potrebbe) allestire le condizioni di pensabilità di quella forma⁵. Lo stesso deve dirsi per l’altra funzione, quella di legittimazione della costruzione del dominio, perché il dominio opera in modo da poter fare a meno di qualsiasi “costruzione” e di qualsiasi “discorso legittimante” (esso infatti occulta la sua “pretesa di obbedienza”, e così evita di doverne rispondere)⁶. C’è sem-

rapporto tra diritto comunitario e diritto interno, in “Jus”, 48, 2001/1, pp. 69-105.

⁵ Questa tesi è stata svolta da Bruno Montanari in *Dall’ordinamento alla governance. Uno slittamento di piani*, in “Europa e diritto privato”, 2012/2, pp. 397-436, e le sue ragioni epistemologiche si trovano ulteriormente approfondite in *La figura del giurista al tempo del post-pensiero*, in “Europa e diritto privato”, 2020/2, pp. 423-474.

⁶ In estrema sintesi, “il potere di governo, nella sua origine speculativa, deve rispondere ad un interrogativo: in base a quale fattore discriminante un uomo può farsi obbedire da un altro uomo; evento che introduce una disuguaglianza artificiale che violerebbe, se non giustificata, la *parità ontologica costitutiva* dell’ente finito chiamato uomo” (B. Montanari, *Postfazione. L’eclisse del politico e la retorica democratica*, in A. Corbino, *L’eredità ideologica della “politica” antica. “Repubblica”, “Democrazia” e “Impero” nell’Occidente mediterraneo. Tra storia e futuro*, Eurilink University Press, Roma 2021, pp. 163-178, qui 171).

mai da chiedersi se venga prima la pratica o la teoria: se abbiamo dovuto imparare a esercitare la *governance* senza una forma ordinamentale, e senza un discorso legittimante, perché l’una e l’altro erano divenuti teoreticamente inconcepibili; o se, viceversa, è stato il mutamento delle pratiche (tecnologiche e sociali) a rendere superfluo l’impegno teorico (riflessivo) dell’ordinamento e della legittimazione.

Non dispongo ancora di una risposta univoca a quest’ultima domanda⁷. Ma, se dovessi indicare una spiegazione convincente del perché gli stati di equilibrio (di “fermo immagine”, per dir così) nella società contemporanea non siano riconducibili all’apparato teorico della teologia politica – o, per insistere nella metafora fotografica: non siano riconoscibili nell’album di famiglia delle teologie politiche –, ebbene, metterei al centro una pagina di Marcel Gauchet, che diagnostica appunto la fine della teologia politica. Per Gauchet, il “compromesso organizzatore fra contenuto autonomo e forma implicitamente derivata di eteronomia si è dissolto con l’esaurirsi del lascito dell’età delle religioni. Ecco ciò che dovevamo all’eredità memorabile delle religioni: il fatto di avere un potere sul nostro mondo e di essere in grado di ambire ad ancora più potere. Ecco ciò che abbiamo perduto”. E spiega:

L’idea di una presa sull’organizzazione del nostro mondo non ha più supporto, né strumenti, né intermediari. Non riusciamo a immaginare l’azione storica altrimenti che come la risultante di una miriade di iniziative disperse, tutte legittime e tutte fermamente decise a non perdere nulla della loro indipendenza. In altre parole, non riusciamo più a immaginare la coesistenza umana altrimenti che sotto i tratti di un mercato generalizzato, come il solo modo di realizzazione della compostibilità tra libertà uguali. Il che, sia detto per inciso, mi fa pensare che il rinnovarsi – con la forza di ciò che è acquisito e con l’aiuto di vecchie abitudini – della denuncia dell’economia e del capi-

Ma “l’affermazione globale del nesso *finanza-tecnologia* per un verso è sostanzialmente *a-politica*, sia perché non può identificarsi con alcun regime politico, neppure autoritario (se non strumentalmente e provvisoriamente), sia perché manca di un ordinamento giuridico in senso proprio; per altro verso, è contro-interessata al ‘Politico’, poiché, essendo il suo successo fondato sulla pura effettività della negoziazione finanziaria, non necessita di alcun processo di legittimazione ed è, quindi, non solo del tutto autoreferenziale e autosufficiente, ma anche insofferente verso qualsiasi attenzione al sociale, che la politica inevitabilmente introdurrebbe” (ivi, p. 170; per una fondazione teoretica più ampia v. B. Montanari, *La fragilità del potere. L’uomo, la vita, la morte*, Mimesis, Milano 2013).

⁷ Anzi, uno degli effetti “culturali” del neoliberismo, e uno dei suoi corollari “epistemologici”, può essere che una domanda del genere – che a ben vedere presuppone di poter distinguere tra causa ed effetto, tra struttura e sovrastruttura, tra profondità e superficie – sia (divenuta?) priva di senso. Ho cercato di discutere questi problemi in *La diagnosi di un tempo senza “nome”*, saggio introduttivo a M. Barcellona, B. Montanari, *Potere e negoziazione. Il diritto al tempo del post-pensiero*, Castelvecchi, Roma 2021, in corso di pubblicazione.

talismo non fa che afferrare un'ombra. Essa si accanisce su ciò che è solo una conseguenza o un sintomo, interdicendosi di risalire alla fonte [...]. È vero però che è difficile risolversi a guardare in faccia la causa dei nostri dilemmi, tanto essa prende alle spalle ciò che abbiamo imparato a pensare. Questa spossessione, che non viene dall'esterno, ma scaturisce dall'interno della nostra proprietà di noi stessi, non è tuttavia il vero nome della disumanizzazione del mondo⁸?

Anche se la razionalità neoliberista – la “nuova ragione del mondo”, il “nuovo spirito del capitalismo”, come la definiscono alcuni tra i titoli più importanti della pubblicistica francese contemporanea⁹ – non è mai nominata in queste righe, tuttavia è di essa che Gauchet parla. Ne parla, quando rileva che la denuncia dell'economia e del capitalismo si accanisce su una conseguenza o un sintomo, ma si interdice di risalire alla fonte (anche perché, è il caso di aggiungere, l'epistemologia contemporanea revoca in dubbio la possibilità stessa di qualificare un evento come conseguenza da cui risalire a una premessa, come sintomo da cui diagnosticare una malattia). Ne parla, quando nota che non riusciamo più a immaginare la coesistenza umana altrimenti che sotto i tratti di un mercato generalizzato, come se questo fosse ormai il solo modo di realizzazione della compostibilità tra libertà uguali (e, implicitamente, ci ricorda che altri modi sono stati pensati nella Modernità; anzi, che il problema speculativo della Modernità giuridico-politica è stato proprio questo: come pensare l'uguaglianza nella libertà senza mettere capo a una negoziazione permanente tra interessi particolari, reciprocamente irriducibili e incommensurabili se non nel “medio universale” del denaro). Ne parla, ancora, quando definisce il problema fondamentale – “la causa dei nostri dilemmi” – come una “spossessione” (in cui viene meno l'idea di avere un potere sul nostro mondo, una presa sulla sua organizzazione: forse un nuovo volto dell'alienazione marxiana?)¹⁰ che non viene dall'e-

⁸ M. Gauchet, *Ciò che abbiamo perduto con la religione*, in *Che cos'è il religioso? Religione e politica*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 211; ma tutto il breve testo (quattro pagine di straordinaria densità) meriterebbe di essere meditato e discusso.

⁹ Mi riferisco, rispettivamente, a P. Dardot, C. Laval, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, DeriveApprodi, Roma 2013, e a L. Boltanski, È. Chiapello, *Il nuovo spirito del capitalismo*, Mimesis, Milano 2014.

¹⁰ Nell'ultima generazione della Scuola di Francoforte, è tornata sul tema R. Jaeggi, *Alienazione*, Editori Riuniti, Roma 2015, e, prima di lei e indirettamente, A. Honneth, *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, Meltemi, Roma 2007. Jaeggi, in particolare, suggerisce di confrontare Marx con Heidegger – fonti, l'uno e l'altro, di “due versioni storicamente decisive della critica dell'alienazione” (*Alienazione*, cit., p. 55) – allo scopo di andare oltre la premessa, “in tutto e per tutto moderna”, che si trova in Rousseau – il “valore socialmente riconosciuto dell'individuo” – e che si cristallizza nell'idealismo – il “cerchio magico di un pensiero dell'identità” (v. anche l'ottima *Introduzione del curatore*, che è Giorgio Fazio, alle pp. 13-30; e cfr. anche, fin d'ora, B. Waldenfels,

sterno, ma scaturisce dall’interno della nostra proprietà di noi stessi. E, in tutti e tre questi passaggi, a fare da mezzo di contrasto è la “macchina” della teologia politica: di nuovo, non esplicitamente nominata, ma chiaramente evocata come quel “compromesso organizzatore fra contenuto autonomo e forma implicitamente derivata di eteronomia”, che oggi si è dissolto. Definizione, questa, di cos’è (stata) davvero, in senso proprio, la teologia politica, che a me sembra molto calzante, anche là dove articola “forma” e “contenuto”¹¹; e che mi sembra altresì utile a specificare quanto dice ancora Carlo Galli circa la *pars destruens* della teologia politica, da intendersi “come pensiero critico, come genealogia” in grado di mostrare che le categorie politiche della modernità “dipendono da una questione

Estraniamento della modernità. Percorsi fenomenologici di confine, tr. it. a cura di F. G. Menga, Città Aperta, Troina (En), 2005, p. 27: nella modernità “l’estraneità [*Verfremdung*] compare soltanto come alienazione [*Entfremdung*], cioè come fase di passaggio entro un processo in cui la coscienza mira a ‘superare l’essere-estraneo [*das Fremdsein aufzuheben*]’ e a ‘scoprire’ il mondo e il presente ‘come sua proprietà’ – come dice ancora Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*”). Queste considerazioni e queste distinzioni sono importantissime non solo per una storia filosofica dei concetti, ma soprattutto per una contemporanea critica dell’ideologia. A maggior ragione, ci si deve rammaricare che Honneth e Jaeggi non abbiano conosciuto le pagine di C. Napoleoni, *Discorso sull’economia politica* (1985), Orthotes, Napoli-Salerno 2019, pp. 98-106 (“La categoria della separazione”) e 157-167 (“Marx e la filosofia del soggetto” e “Fine del soggetto”), le quali approdano anch’esse ad Heidegger, ma dalla prospettiva di una storia del pensiero economico (e v. allora M. Amato, *Quale eredità? Osservazioni su Napoleoni, Marx, Heidegger e sulla possibilità di un “dialogo produttivo con il marxismo”*, in “Il pensiero economico italiano”, II, 1994, n. 2, pp. 123-160).

¹¹ Per cui Gauchet, con Schmitt e diversamente da Hegel, suggerisce di leggere il Moderno (la sua “costruzione” giuridico-politica) non attraverso l’idea di un’unica sostanza che si produce in forme diverse, storicamente mutevoli, ma attraverso l’idea inversa di un’unica forma, o quanto meno di forme strutturalmente analoghe, in cui si calano, almeno fin quando è possibile, sostanze differenti. Spiega Galli che “per Schmitt, non si può immaginare il Moderno, come invece vuole Hegel [...], come un’evoluzione progressiva della medesima sostanza (lo Spirito) che assume forme nuove (la filosofia e lo Stato) dopo le vecchie (la religione cristiana) [...]. Il rapporto fra tradizione e modernità, fra concetti teologici (o metafisica) e concetti politici [...] è un rapporto – non progressivo né regressivo – di permanenza e di trasformazione categoriale e concettuale, di continuità formale e di discontinuità sostanziale. [...] È quindi centrale in Schmitt [...] la relazione a chiasmo che si viene a istituire fra tradizione e modernità: di radicale discontinuità per quanto riguarda la presenza della tradizionale sostanza fondativa, che nel Moderno è assente [...], e di forte continuità [...] soprattutto per quanto riguarda la necessità di riformare un nuovo ordine: insomma, la continuità è la coazione all’ordine formale monocentrato. È questa la teologia politica in senso proprio: cioè, per Schmitt, non la deduzione della politica dalla teologia, sì la teoria secondo la quale la politica moderna – i suoi concetti, le sue istituzioni – conserva qualcosa della religione, e precisamente lo svuotamento ma non l’oltrepassamento dei suoi concetti teologici (soprattutto, dell’unità dell’ordine, e della sua creazione sovrana)” (C. Galli, *Lo sguardo di Giano*, cit., pp. 65-67).

originaria e strutturale occultata: il rapporto irrisolto fra immediatezza e mediazione”¹².

Per i lettori di questo fascicolo di rivista, non sarà difficile ritrovare i termini di entrambe le definizioni (quella di Gauchet e quella di Galli) esemplificati nell’articolo di Alessio Lo Giudice su *L’eredità mediterranea nel concetto di sovranità*. E vengo così al secondo antecedente immediato di queste riflessioni. Lo Giudice afferma all’inizio del suo articolo, e ripete alla fine, che non intende contraddire “la concezione largamente diffusa della sovranità quale categoria giuridico-politica tipica della modernità”, per cui in essa si deve tener ferma la rilevazione di una qualche “discontinuità filosofica” rispetto all’antico; e precisa:

La principale discontinuità moderna risiede in alcune assunzioni fondative circa la rappresentazione dell’unità. In particolare, a differenza del mon-

¹² E proprio per questa ragione la teologia politica va considerata una “modalità della critica post-dialettica” (v. C. Galli, *Forme della critica*, cit. qui *supra* a nt. 3). Oggi, Carlo Galli sostiene che “Schmitt non ha fatto in tempo a vedere che il combinato disposto di tecnica e capitalismo era esso stesso teologico-politico, e non mera dispersione entropica” (ivi, p. 102); ma su questo dissentirei: lo stesso Galli pochi anni fa scriveva che “oggi, siamo costretti ad andare oltre l’ambiguo rapporto (quasi un *nec tecum nec sine te*) che [Schmitt] ha intrattenuto con la statualità, e a riconoscere che l’analisi della globalizzazione e le prospettive di soluzione dei suoi problemi politici cominciano là dove si esaurisce la riflessione di Schmitt” (*Carl Schmitt et l’État*, in *L’État au XXe Siècle. Regards sur la pensée juridique et politique du monde occidental. Études réunies par S. Goyard-Fabre, Vrin, Paris 2004*, pp. 35-53, ora in *Lo sguardo di Giano*, cit., p. 50); e ancora: “È vero [...] che gli ordini politici per Schmitt non sono mai neutrali e pienamente formalizzati, e che traggono la loro sussistenza ed efficacia dalla circolazione, variamente atteggiata, del conflitto al loro interno; ma è anche vero che la specificità del Moderno, quella epocalità teologico-politica che è stata l’orizzonte d’orientamento del pensiero di Schmitt, è per lui *zu Ende*, e che le linee di sviluppo della nostra contemporaneità paiono caratterizzate da un’instabilità, da una caoticità e da una complessità – dall’eclisse di ogni elemento di normalità – che non consentono di leggerle come una conferma della perdurante efficacia del pensiero di Schmitt”. Esso, dunque, “è, oggi, parzialmente efficace nella sua *pars destruens*, come possibile (non unica) strategia antiuniversalistica. Ma nella *pars costruens* [...] pare spaesato e forse inapplicabile [...]. Nell’età globale la sfida della *planetarische Industrie-Nahme*, dell’impresa tecnica su scala mondiale, si è estesa e approfondita qualitativamente, fino a trasformare i termini del problema e delle possibili soluzioni: l’ultimo e più radicale disorientamento del mondo, a opera della potenza del capitalismo, difficilmente può tollerare di essere sottoposto al freno delle logiche spaziali e temporali dei Grandi spazi imperiali” (*Il pensiero politico internazionalistico di Carl Schmitt e la guerra globale*, in A. Arienzo, D. Caruso (a cura di), *Conflitti*, Libreria Dante & Descartes, Napoli 2005, pp. 339-368, ora in *Lo sguardo di Giano*, cit., pp. 170 s.). Ma, se questo è vero, allora va ribaltato il giudizio di Galli sulla pertinenza della “teologia politica” schmittiana al tecno-capitalismo contemporaneo: quest’ultimo *non* è teologico-politico (se si prende la teologia politica nel senso rigoroso che ho provato a spiegare), ma *proprio per questo* la linea di pensiero inaugurata da Schmitt può svolgere ancora, rispetto ad esso, una salutare funzione critica.

do antico, nella modernità il fondamento razionale emerge dal basso, dalle volontà convergenti di agenti razionali, uguali per natura, liberi, *autonomi* e indipendenti. Ma, al tempo stesso, poiché la somma di volontà particolari differisce dalla volontà di un popolo, e poiché la volontà di un popolo riunito è il solo requisito per la moderna legittimazione del potere, l'apertura a una “sommità concettuale”, nella quale l'*idea* di unità sia visibile, diventa inevitabile anche per la modernità¹³.

I corsivi – per l'aggettivo “autonomi” e per il sostantivo “idea” – sono miei, e servono ad evidenziare quei nessi che, d'altra parte, dovrebbero risultare chiarissimi ad aver letto l'intero articolo di Lo Giudice. Precisamente: che a premessa della “costruzione del dominio” nella Modernità debba stare l'assunzione *antropologica* di “agenti razionali, uguali per natura, liberi, autonomi e indipendenti”, è in effetti un solco di discontinuità profondo rispetto al mondo antico; ed è proprio questo, mi pare, il “contenuto autonomo” di cui parla Gauchet. Che l'*idea* di unità possa diventare visibile solo se dislocata in una “sommità concettuale” – in una *Hohheit*, come diceva un autore a me molto caro, Romano Guardini¹⁴ – e quindi (e solo così) trattata appunto come un'idea (un'astrazione, un trascendimento) e non come un dato di esperienza, questo è invece un tratto di continuità (con la “lunga e venerabile tradizione del potere politico nella cultura mediterranea”); e sarebbe la “forma implicitamente derivata di eteronomia” di cui parla, ancora, Gauchet. Giustamente egli la qualifica come “forma”, perché quel che in essa conta è, appunto, quella che ho chiamato “dislocazione”: posizionare la volontà unitaria del popolo (via via identificata con il “bene comune”, la “volontà generale”, l'“interesse collettivo”) in un luogo a cui tutti possano “guardare” e che nessuno possa “vedere”, *per definizione*; e accontentarsi di sapere che quel luogo, un tempo occupato stabilmente da Dio (o da *un* dio), è rimasto “presidiato”, anche se Dio era (pensato come) una “realtà” (*trascendente*), mentre quel che ne “tiene” il posto è, appunto, “solo” un'idea (che potrebbe essere, tutt'al più, *trascendentale*, o anche il prodotto fittizio di un improbabile *autotrascendimento*).

Ma c'è di più: anche tra contenuto e forma (del “compromesso” moderno) c'è discontinuità, o almeno una tensione irrisolta. Se si parte dal contenuto autonomo, non si approda *direttamente* alla forma eteronoma,

¹³ A. Lo Giudice, *L'eredità mediterranea nel concetto di sovranità. Un ibrido giuridico e filosofico*, in questa stessa Rivista.

¹⁴ Sulla *Hohheit* in Guardini v. soprattutto M. Nicoletti, “*Gott ist ein Politikum*”. Dio, il potere e la coscienza in Romano Guardini, “Rivista della scuola superiore dell'economia e delle finanze”, 6/7, 2005, pp. 346-357; Id., *Introduzione* a R. Guardini, *Scritti politici* (vol. VI dell'*Opera omnia*), Morcelliana, Brescia 2005, pp. 7-69; ulteriori considerazioni nel mio *Dal volto alla maschera*, cit., pp. 261-273.

tutt'al più la si "recupera" come qualcosa di estrinseco ma inevitabile. Oppure, si può fare qualcos'altro: si può cercare di trovare, *nella stessa tradizione da cui è maturato lo "strappo" dell'autonomia*, una possibilità di circoscriverne la portata, di "interpretarlo" in modo che una nuova eteronomia scaturisca – ma *indirettamente* – dalla stessa autonomia; cioè: una nuova "mediazione", dalla stessa "immediatezza". In ogni caso, si comprenderà perché Gauchet parli di "compromesso organizzatore", e perché Galli ribadisca che "il rapporto irrisolto fra immediatezza e mediazione" resta la "questione originaria e strutturale occultata" nel Moderno. Che fatalmente riemerge a fine corsa.

Cerchiamo di esplicitare quanto fin qui è rimasto implicito. Perché il rapporto è "irrisolto"? Perché non si può andare oltre un "compromesso", sia pure (inevitabile in quanto) "organizzatore"? A me pare che Gauchet lo veda bene, proprio perché ha davanti una certa letteratura filosofica, specialmente (ma non solo) francese, comunque di estrazione fenomenologica. Da un lato, ha forse davanti Sartre quando, nell'Introduzione a *L'Être et le néant*, scrive che "il pensiero moderno [...] col ridurre l'esistente alla serie di apparizioni che lo manifestano", tendeva a "sopprimere un certo numero di dualismi che impacciavano la filosofia, rimpiazzandoli con il monismo del fenomeno"; ma poi deve ammettere che questi dualismi (interno-esterno, essere-apparire, potenza-atto etc.) si sono "convertiti tutti in un nuovo dualismo: quello del finito e dell'infinito. L'esistente, in effetti, non può ridursi ad una serie *finita* di manifestazioni, poiché ciascuna di esse è un rapporto con un soggetto in perpetuo cambiamento"¹⁵. E già qui, si comincia a intuire che è la "scoperta" – o l'"invenzione"? – del soggetto a fare problema, a tenere "aperta" una ferita che il Moderno avrebbe dovuto far cicatrizzare. Il soggetto di Sartre, però, è ancora in buona parte quello di Hegel, o almeno quello del "secondo" Husserl: solidale con l'opera costruttiva, o ricostruttiva, della ragione "dei moderni". Così, dall'altro lato, Gauchet si deve leggere con Alain Touraine e, soprattutto, con Bernhard Waldenfels. Con il primo, allorché sostiene che "non vi è un'unica figura della modernità, ma due figure rivolte l'una verso l'altra e il cui dialogo costituisce la modernità: la

¹⁵ J. P. Sartre, *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica* (1943), Il Saggiatore, Milano 1997, pp. 11-13. E continua: "Quando anche un *oggetto* si offrisse attraverso una sola *Abschattung*, il solo fatto di essere *soggetto* implica pur sempre la possibilità di moltiplicare i punti di vista su questa *Abschattung*. Ciò basta per moltiplicare all'infinito l'*Abschattung* considerata". È stato un bellissimo saggio di Dario Sacchi (*Sostanza, essenza, soggetto*, in *Corpo e anima. Necessità di una metafisica*, "Annuario di Filosofia 2000", Mondadori-Leonardo, Milano 2000, pp. 335-354) a richiamare la mia attenzione sull'importanza di questi passaggi, derivati da Husserl e sviluppati autonomamente anche da Merleau-Ponty, soprattutto in *Phénoménologie de la perception* (1945).

razionalizzazione e la *soggettivazione*”¹⁶; e già solo nell’enunciazione della tesi riconosce che le due figure sono distinte, irriducibili l’una all’altra, anche se ipotizza la modernità debba – e perciò, kantianamente, possa – essere costituita dal loro “dialogo”¹⁷. Waldenfels fa un passo oltre Touraine, o meglio avanza in una direzione differente: se come il sociologo francese, egli data l’atto di nascita – o, se si vuole, di emersione traumatica – del soggetto all’altezza di Descartes, della Riforma e, a monte, lo fa risalire alla tradizione agostiniana¹⁸; se perciò, e ancora con Tou-

¹⁶ A. Touraine, *Critica della modernità*, Il Saggiatore, Milano 1997, p. 244.

¹⁷ Così Touraine articola la distinzione tra le due figure: “Ci si può appagare dell’immagine della ragione che dissipa le nubi dell’irrazionalità, della scienza che si sostituisce alla fede e della società di produzione che prende il posto della società di riproduzione – visione che porta ad annunciare la sostituzione del finalismo imposto dall’immagine di un dio creatore e onnipotente con sistemi e processi impersonali? Sì, se si tratta della nostra rappresentazione del mondo, del nostro modo di conoscenza, giacché ormai da secoli niente ci consente di rimettere in discussione la conoscenza scientifica. Ma questa è soltanto la metà di ciò che chiamiamo modernità, e più precisamente il disincanto del mondo. Se guardiamo dalla parte dell’azione umana anziché della natura, l’immagine si trasforma completamente. Nella società tradizionale l’uomo è sottomesso a forze impersonali o a un destino su cui non ha alcuna presa; soprattutto, la sua azione può tendere solo a conformarsi a un ordine concepito, almeno nel pensiero occidentale, come un mondo razionale che egli deve comprendere. [...] Ciò che la nostra modernità spezza, non è un mondo alla mercé delle intenzioni proprie od ostili di forze occulte; è un mondo al contempo creato da un soggetto divino e organizzato secondo leggi razionali. [...] La modernità disincanta il mondo, diceva Weber, ma egli sapeva anche che tale disincanto non può essere ridotto al trionfo della ragione; è piuttosto l’esplosione della corrispondenza tra il soggetto divino e un ordine naturale, e dunque [...] la separazione tra l’ordine della conoscenza oggettiva e l’ordine del soggetto” (ivi, pp. 243 s.).

¹⁸ Così ancora Touraine (ivi, pp. 50 s.): “Il cristianesimo è apparso ai filosofi dei lumi come un sistema tendente a sacralizzare l’ordine costituito; la realtà storica nell’Europa della Controriforma giustificava ampiamente la loro rivolta contro l’alleanza tra trono e altare. Ma proprio questa realtà della monarchia di diritto divino fa dubitare che le critiche siano state ben dirette quando attaccavano il cristianesimo. A ragione Marcel Gauchet contrappone il cristianesimo alla religione, se prendiamo questo termine nel suo senso preciso di organizzazione del sociale attorno al sacro, e dunque di incanto del mondo, nell’accezione weberiana della parola. In realtà, tutte le religioni rivelate, e dunque anzitutto la prima di esse, il giudaismo, introducono un principio di *soggettivazione del divino che è l’inizio del disincanto del mondo*. Il cristianesimo spinge questa tendenza ancor più lontano, spezzando il vincolo che legava la religione a un popolo e dando un’espressione non sociale al popolo di Dio. [...] Il cristianesimo rompe con il pensiero classico cui l’ideologia modernista resta legata, se riconosciamo che essa identifica il bene con l’utilità sociale e dunque l’uomo con il cittadino”. La pagina di Touraine prosegue citando un testo di Jean-Pierre Vernant (*L’individuo nella cultura greca* [...]). Concezione di cui Michel Foucault descrive il tramonto nei secoli IV e III, quando comincia a formarsi un’immagine dell’Io”; infine, riconoscendo che il suo “richiamo al cristianesimo è troppo generale”, Touraine procede a “isolare, in questo insieme storico troppo vario, la linea di pensiero che conferisce un’importanza particolare al rapporto personale tra l’essere umano e Dio, l’*agostinismo*, le cui espressioni più moderne sono il pensiero di Descartes, le teorie del diritto naturale, e anche il pensiero di Kant, aldilà del quale si può scorgere già la sociologia di Max Weber”.

rairie, dà del *cogito* cartesiano un'interpretazione radicale e assai poco "gnoseologica"¹⁹; per parte sua, Waldenfels tende a concludere che, tra i "due motivi guida della modernità, il proprio sé e la contingenza dell'ordine", non è possibile alcun vero dialogo²⁰:

¹⁹ Precisamente, un'interpretazione maturata all'interno del percorso che Merleau-Ponty, "uscendo" da Husserl, ha cominciato a tracciare: in tale prospettiva, quello effettivamente "scoperto" da Cartesio sarebbe un sé che dice "io" ancor prima che venga definito come "qualcuno", come "soggetto", e in tal senso è estraneo al se stesso della riflessione oggettivata nel linguaggio. "L'io' non è più l'uomo che si concepisce come parte del Tutto: uomo nella cui anima, non appena si purifica dalle scorie dei sensi, si rispecchiava la totalità [...]. Chi dice 'io', pronuncia se stesso e pensa se stesso assieme a tutti i pensieri. Si percepisce quando percepisce qualcosa; promette e dà se stesso quando promette e dà qualcosa. [...] Questo sé fungente è precedente, più esteso e più ricco di ogni auto-coscienza e di ogni interpretazione che doti l'io' di un discutibile articolo e lo prenda in considerazione come soggetto, come individuo, come cosa pensante, come spirito o anima, per poi concepirlo come titolare di funzioni e atomo della società. [...] Ma chi è questo io del tutto singolare? È colui il quale ogni volta dice 'io'; colui che si sente, si tocca o si muove. Il cogito rimanda a una prestazione che non è possibile spiegare attraverso sovrainvestimenti narcisistici né attraverso ossessioni teoretico-conoscitive. Con il sé che fa esperienza vissuta di ciò che nessuno può esperire al suo posto, si apre una frattura nel mondo naturale e sociale. Nessuna offerta di naturalizzazione o socializzazione può ricucire questo strappo" (B. Waldenfels, *Estraniamento della modernità*, cit., p. 24).

²⁰ Infatti, questa "rivoluzione" del *cogito* condanna l'ordine sociale a una contingenza insuperabile, e lo espone continuamente all'effetto straniante del(l'io del)l'altro. "Il 'Signor Cogito' [...] nei recessi più profondi della sua anima è un anarchico" (ivi, p. 25). Nell'analisi di Waldenfels, l'altro principio fondativo della modernità è, appunto, l'istituzione di un ordine sociale che "non soltanto può degenerare nel disordine, ma che può anche passare a un nuovo ordine", e "porta con sé il fatto che [...] l'*ordo ordinatus* non combacia mai con l'*ordo ordinans*": e questo esito sarebbe perfettamente coerente con il "motivo" del cogito. Se non che, la società moderna, in continuità con l'esperienza premoderna – ma andando incontro a difficoltà sconosciute in quell'orizzonte – tende a rimuovere la contingenza dell'origine e a immunizzarsi dall'estraneità dell'altro, costruendo il sé del *cogito* come totalità trascendentale, o speculativa, o storica, onnicomprensiva. Perciò, Waldenfels scolpisce la modernizzazione come "trasformazione graduale di un ordine complessivo (*Gesamtordnung*), che abbraccia la vita nella sua totalità, in un ordine fondamentale (*Grundordnung*) di tipo giuridico, che sempre più si limita a leggi universalmente vincolanti" (ivi, p. 19; e ancora a p. 51: "se un ordine complessivo di tipo metafisico aveva sussistenza soltanto nella misura in cui io, come tutti gli altri, ero ordinato come parte della totalità, ora, invece, un ordine fondamentale post-metafisico deve trarre la sua forza dal fatto che io, come tutti gli altri, sono subordinato come caso a una legge universale"). Dal punto di vista teoretico, risuona qui tra l'altro anche Sartre: "Teniamo ben presente che la nostra teoria del fenomeno ha sostituito la realtà della cosa con l'oggettività del fenomeno e ha fondato questa su un ricorso all'infinito" (*L'essere e il nulla*, cit., p. 15). Che cosa se ne deve concludere? "Tale ordine ['fondamentale'] prende le mosse da individui i cui interessi e volontà propri non si lasciano più integrare in un tutto, visto che una divergenza vige già tra le rappresentazioni di una vita riuscita e il corrispondente corso del mondo. La vecchia domanda 'che cos'è l'uomo?' viene risucchiata nel vortice della domanda originaria 'chi sono io?', senza che una risposta universale stia lì già pronta" (B. Waldenfels, *Estraniamento della modernità*, cit., p. 47). Però, atteso che gli argomenti di Waldenfels sono per lo più convincenti, va rilevata un'ambiguità: quando egli ribadisce (e qualifica come "decisivo") che "i motivi della soggettività e della razionalità, che a tutt'oggi con-

Si potrà difficilmente sostenere che la modernità abbia preso sul serio tutte le conseguenze della delimitazione dell'ordine. Fino ad oggi, molto resta una rappesatura. Si tende a compromessi nei quali un ruolo determinante è giocato dal disconoscimento dell'estraneità in casa propria e nella ragione. Un dilemma decisivo sorge a partire dal legame dei due motivi fondamentali [...]: si comincia dal proprio e si cerca di finire col tutto; si comincia dalle casualità della storia sperando, però, in una ragione conclusiva²¹.

Così, grazie alla coppia Touraine-Waldenfels, ci rendiamo conto che usare l'endiadi “soggetto razionale” (anzi, più precisamente, al plurale: “soggetti razionali”), parlandone come presupposto fondativo della “costruzione del dominio” (del discorso politico legittimante) nella Modernità, significa dare un nome al problema, non alla sua soluzione: giacché l'articolazione del “soggetto” (“autonomo”, in quel senso radicale che abbiamo appena cominciato a vedere) con la “ragione” (a sua volta “autonoma” in quanto “senza presupposti”, ma – e, anzi, *proprio per questo* – “universalizzante” ed “ordinante”) è tutt'altro che scontata, anzi rimane tutta da definire (e, sul piano teoretico, non si definirà con successo nella Francia di Descartes, ma in Inghilterra e, soprattutto, in Germania).

La stessa difficoltà, a ben vedere, mette in congiunzione e in tensione un'altra “coppia” di pensatori, i due dioscuri del gruppo di *Socialisme ou barbarie*: Cornelius Castoriadis e Claude Lefort. Il loro percorso è, in qualche modo, inverso: se tanto Touraine quanto Waldenfels partono dalla ricognizione del “nuovo” fondamento antropologico – l'*autonomia* come conseguenza della “soggettivazione” – e rilevano la difficoltà di costruire, su questo fondamento, una coesistenza “ordinata” delle libertà individuali, per parte loro sia Castoriadis sia Lefort partono dal campo

tinuano a provocarci non poco imbarazzo, compaiono come motivo doppio. Il soggetto moderno si presenta come un soggetto che cerca il suo posto, non possedendolo già da prima, e che in tal modo non può più entrare in scena come luogotenente di un'unica e omogenea ragione” (ivi, p. 26), egli è perfettamente conseguente; ma lo è proprio perché questa ragione unica e omogenea non è solidale con (l'interpretazione che Waldenfels dà del) *Cogito* cartesiano, e, quindi, né col proprio sé, né con la contingenza dell'ordine. Insomma: la tassonomia di Touraine, che abbiamo già visto (“due figure rivolte l'una verso l'altra e il cui dialogo costituisce la modernità: la *razionalizzazione* e la *soggettivazione*”), è forse più sommaria, ma più chiara e coerente di quella di Waldenfels (“due motivi guida della modernità, il proprio sé e la contingenza dell'ordine” e “a subentrare come terzo e determinante motivo [...] l'altro o gli altri, la cui forza detonante non riesce più ad essere contenuta tramite il ricorso alla comunità linguistica oppure all'ordinamento giuridico” – ivi, p. 56 –, giacché “anche un ordine fondamentale, che si limiti a rendere possibile la coesistenza delle libertà individuali senza riuscire a creare una coesione vitale concreta, relativizza l'estraneo” – ivi, p. 47).

²¹ *Ibidem*. Per uno sviluppo ulteriore, mi permetto di rinviare al mio *Un estraneo tra le leggi. L'accostamento di Bernhard Waldenfels alla filosofia del diritto*, in “Rivista internazionale di Filosofia del Diritto”, 84, 2007, pp. 575-604.

del “politico” – dall’*autonomia* come prassi democratica di (auto-) istituzione della società, attraverso la creazione di significati – e si interrogano sulle sue condizioni di possibilità antropologiche, a fronte di quella che ancora Waldenfels chiamerebbe “scissione fra il qualcuno che dice ‘noi’ e il Noi per il quale quel qualcuno parla”²² (una scissione che, per entrambi questi pensatori, emerge come motivo di critica della burocratizzazione del sistema sovietico e, più ampiamente, di riflessione sul rapporto tra totalitarismi e democrazia). Però, quando pensa al nesso tra democrazia e autonomia, Castoriadis ha davanti soprattutto l’Atene di Clistene (o meglio, quel che credeva di saperne lui, greco naturalizzato francese, rileggendo Tuciddide a metà del Novecento)²³ e, per altro verso, la Comune di Parigi e i *soviet* (essi pure rappresentati “in una luce oleografica”²⁴). È forse per questo che, nella sua prospettiva,

²² *Estraniamento della modernità*, cit., p. 51.

²³ Sulla “creazione” della democrazia ad Atene v. C. Castoriadis, *L’enigma del soggetto. L’immaginario e le istituzioni*, Dedalo, Bari 1998, pp. 181-224. Oggi l’approccio storico e scientifico-politico ci consegna elementi ulteriori rispetto a quelli che Castoriadis ha a suo tempo trattato come “materiale” filosofico; resta però ferma l’esigenza, tuttora attuale, di dar conto dell’originalità (direi, con un termine più filosofico: dell’emergenza) delle forme di autogoverno, e, tra queste, della democrazia ateniese, rispetto al modello egemone nell’antico Oriente. Dopo il pionieristico M. I. Finley, *La democrazia degli antichi e dei moderni*, Laterza, Roma-Bari 1973, v. ora l’acuto studio di A. Corbino, *L’eredità ideologica della “politica” antica*, cit., pp. 25 s.: “Nel mondo antico, le collettività stabilmente insediate in una definita area geografica [...] si sono abbastanza presto divise tra due orientamenti generali. Una parte di tali collettività ha accettato/subito di essere ‘governata’. Esse si sono ritrovate [...] sottoposte al governo di un ‘sovrano’ (individuale/collettivo). Ne subivano fattualmente (nel contesto storico dato) la supremazia quali abitanti di ‘quel’ territorio. Il modello era insomma quello della ‘*basileia*’ (monarchia territoriale) [...]. L’altra parte delle collettività adottava un modello del tutto alternativo. Nel linguaggio dei Greci, quello della ‘*polis*’ (che diveniva ‘*civitas*’ nel linguaggio italico, e romano in particolare). In questo diverso modello, l’organizzazione e la disciplina della vita dipendevano da decisioni riportabili alla volontà della collettività in questione. Erano assunte da soggetti da essa stessa variamente legittimati, che le adottavano osservando procedure concordate”; ma v. anche, *ivi*, p. 16: “La ‘democrazia’ non fu solo una forma di governo del tutto alternativa a quella ‘imperiale’ (propria dei contesti orientali di quel mondo). Fu anche una forma di autogoverno significativamente diversa da altre che si praticavano (anche importanti, come quella ‘repubblicana’ di Roma o altre ancora)”; e, ancora, p. 17: “L’autogoverno degli antichi non fu – né solo né prevalentemente – ‘democratico’. Esso ebbe ‘forme’ giuridiche molteplici. Il metodo con il quale lo si praticò fu vario. Quello ‘democratico’ ne fu soltanto uno dei possibili”. Sull’*isonomia* nell’esperienza politica ateniese – e sulla sua breve durata, tra la riforma di Clistene e l’affermarsi dell’ideale dei re-filosofi – v. anche A. Coratti, *Alle radici della laicità. La prospettiva di Hermes*, Postfazione a P. Lévéque-P. Vidal-Naquet, *Clistene l’ateniese. Sulla rappresentazione dello spazio e del tempo in Grecia dalla fine del VI secolo alla morte di Platone*, tr. it. a cura di Antonio Coratti, Castelvecchi, Roma 2020, pp. 177-185.

²⁴ A. Ferrarin, *La prassi, l’istituzione, l’immaginario in Castoriadis*, in *Il problema dell’istituzione. Prospettive ontologiche, antropologiche e giuridico-politiche*, “Discipline Filosofiche”, XXIX, 2019/2 (a cura di E. Lisciani-Petrini e M. Adinolfi), Quodlibet, Macerata 2019, pp. 121-150, qui 135

rispetto a Kant autonomo non è il soggetto morale, bensì la società. La società istituisce se stessa; riconosce solo se stessa (e non una legge divina o naturale [...]) come origine e fonte del proprio essere, dei significati sociali immaginari che si dà e che sono storicamente diversi da altri; non ha referenti esterni, agisce su di sé e plasma se stessa. [...] Non è tuttavia questa istituzione sociale un flagrante controsenso, un circolo vizioso? Posto che ogni creazione presuppone una creazione precedente – che ogni creazione è alterazione, e questa è autoalterazione –, chi istituisce cosa per Castoriadis se a istituire la società sono gli individui e questi sono già da sempre socialmente costituiti? Qui risiede l'abisso e il senza-fondo di Castoriadis. Non c'è un fondamento primo, ma una circolarità immanente e costitutiva, un movimento continuo di autoalterazione in cui i significati costituiti non esistono se non alterandosi continuamente attraverso il fare e rappresentare sociale²⁵.

Castoriadis si fa carico di questo, che, pure, dal punto di vista della “logica insiemistica” appare essere un circolo vizioso²⁶: dal quale si uscirebbe, forse, ammettendo una qualche priorità dell'autonomia individuale, giacché

invece, dal punto di vista individuale, cioè per Castoriadis psichico, il discorso sull'autonomia [è] ben più convincente. L'autonomia individuale ha contenuti più definiti, che vengono espressi in una concettualità freudiana, come rapporto tra pulsioni e coscienza. Autonomia qui significa far emergere una possibilità che la riflessione si possa confrontare con il desiderio inconscio e ricomporre il conflitto. Lo scopo qui è la liberazione dell'io dall'eteronomia²⁷.

Ma, anziché approfondire questo versante dell'autonomia che si fonderebbe nello psichismo umano *in quanto individuale* (e, quindi, anziché considerare la possibilità della ricomposizione *ancora a livello individuale* tra “inconscio” e “riflessione”), Castoriadis tiene fermo il punto di vista

²⁵ Ivi, p. 134. Oltre al già citato *L'enigma del soggetto*, v. soprattutto C. Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società (parte seconda)*, tr. it. parz. a cura di F. Ciaramelli, Bollati Boringhieri, Torino 1995; e, nella letteratura critica, almeno F. Ciaramelli, *Castoriadis*, in *A Companion to Continental Philosophy*, a cura di S. Critchley e W. R. Schroeder, Blackwell, Oxford 1998, pp. 492-503, nonché F. G. Menga, *Potere costituente e rappresentanza democratica. Per una fenomenologia dello spazio istituzionale*, Editoriale Scientifica, Napoli 2009, pp. 65-98 e 131-164.

²⁶ C. Castoriadis, *L'enigma del soggetto*, cit., p. 227.

²⁷ A. Ferrarin, *La prassi, l'istituzione, l'immaginario in Castoriadis*, cit., p. 136. In altri termini, lo scopo sarebbe riconoscere che anche il desiderio e le pulsioni “sono Io, e si tratta di portarli non solo alla coscienza, ma all'espressione e all'esistenza”; un soggetto è autonomo quando “si sa fondato a concludere: questo è vero, ma anche: questo è davvero il mio desiderio” (C. Castoriadis, *L'enigma del soggetto*, cit., p. 168).

“politico” dell’autoistituzione della società, e all’individuo assegna come destinazione e compito il passaggio da un’eteronomia “verticale” a un’eteronomia “orizzontale”²⁸. Il fatto è che, se nell’uomo (preso qui, marxianamente, come “essenza generica”) l’immaginazione non ha un limite “esterno” – per esempio, nel riferimento alla *cosa*²⁹ – allora essa è sì creativa (e capace di “déstituire” i significati già dati), ma non si capisce come possa essere, essa stessa, la fonte immediata ed esclusiva di significati “condivisi” (dell’ordine simbolico, diciamo). Per essere più precisi: certamente può essere fonte di “nuovi” significati – proprio perché, per dirla con Freud, nella specie umana ormai “il piacere immaginato ha il sopravvento sul piacere d’organo” – ma non può disporre del loro essere “condivisi”, quindi del loro poter operare come simboli e istituire la società. Castoriadis sembra sapere molto bene che un significato non può concorrere all’istituzione “immaginaria” della società se (viene rappresentato come) arbitrario, ma esso deve in qualche modo essere riconosciuto come “valido”³⁰ e, nella no-

²⁸ Così, se ne *L’enigma del soggetto* la formula di Freud, “*wo es war, soll Ich werden*” (“dov’era l’Es devo divenire io”), subisce una prima inversione (“dove io sono, l’Es deve sorgere”), ne *Gli incroci del labirinto* subisce una torsione ulteriore: occorre diventare un soggetto, ma altrettanto assumersi come un soggetto sociale e storico, sicché occorre dire: “dove Nessuno era, Noi dobbiamo divenire” (Hopeful Monster, Firenze 1988, p. 63).

²⁹ Infatti per Castoriadis, sulla scia di Freud (ma anche di una certa lettura di Hobbes!), a essere originaria nello psichismo umano è la spontaneità di un’immaginazione che non è funzionale a un fine biologico: “Mentre il vivente elabora gli stimoli [...] facendo essere un’immagine in luogo di una cosa una volta per tutte e in modo sempre uguale”, nell’uomo “la corrispondenza tra l’immagine e la cosa ammette variazioni indefinite; [...] la rappresentazione ha il sopravvento sull’organico, ma diventa pure indipendente dalla cosa cui si riferisce”. Su quest’unico fondamento, Castoriadis si propone di edificare tanto il piano dell’immaginario, quanto il piano del simbolico; tanto l’autonomizzazione dell’individuo (dall’irrefutabilità di significati già dati “in natura”), quanto l’istituzione autonoma della società: “il simbolico – la relazione di sostituzione – si radica nell’immaginario, che è il mio costitutivo modo di far essere le cose” (A. Ferrarin, *La prassi, l’istituzione, l’immaginario in Castoriadis*, cit., pp. 137 s.; ma, su questo tema fondamentale, v. C. Castoriadis, *L’enigma del soggetto*, cit., pp. 31-95, in cui è tradotto il capitolo terzo della prima parte de *L’institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris 1975, assente nella già citata traduzione parziale italiana del 1995).

³⁰ Per un verso, “il significato è irriducibile alla materia su cui si appoggia e a ogni determinazione causale”; per l’altro verso, “il simbolo è il modo in cui un termine ne rappresenta un altro secondo un nesso permanente. Ogni organizzazione sociale – un assetto economico, un sistema giuridico, una religione – dipende dall’attribuire a simboli significati precisi e dal farli valere come vincolanti per le interazioni al proprio interno; e dipende da una ritualità che non è né naturale né funzionale, ma istituita. Le istituzioni resterebbero soltanto immaginarie se non si esprimessero in riti, costumi, usanze e attraverso simboli in cui si riconoscono significati istituiti; inversamente, perché le istituzioni siano, occorre che siano state immaginate come tali, in quella forma simbolica che rimanda a un significato e non a un altro. Il mondo è fatto di tradizioni che erano volere e sudore, consuetudini irriflesse che erano progetti e scopi, riti che erano accordi, miti che erano sogni, regole che erano conflitti, realtà che erano fantasie, simboli che erano immagini” (A. Ferrarin, *La prassi, l’istituzione, l’immaginario in Castoriadis*, cit., p. 139).

stra cultura (che proprio così intende la fondazione "autonoma" delle sue pratiche), come "razionalmente" valido, in sé e/o nella sua relazione con altri significati: non a caso anche in psicoanalisi si parla di "ordine" simbolico (che per Lacan richiede addirittura la "rimozione" dell'immaginario), usando così un termine pregno di valenze cognitive, ma anche politiche³¹. Ammettiamo che ogni simbolo sia stato originariamente solo un'immagine (ogni realtà una fantasia, ogni regola un conflitto, ogni mito un sogno e così via); ma com'è che, tra tutte le immagini possibili (indefinite, attesa la spontaneità della psiche allorché immagina), solo questa e proprio questa ha avuto accesso all'ordine simbolico? Se si risponde che qualunque criterio di validità (anche la "razionalità" dei moderni), non essendo autofondato, deve essere a sua volta istituito e, pertanto, partecipa della natura "politica", "autonoma", "immaginaria" dell'istituzione, si rimane coerenti con certi presupposti antropologici, ma il prezzo da pagare è che il vivente umano potrà pensarsi autonomo solo in quanto parte di una società; in quanto individuo, non solo deve consegnarsi all'eteronomia "orizzontale",

³¹ È su questo piano che Castoriadis resta esposto alla critica di Habermas, il quale denuncia nel suo pensiero "la mancanza d'un criterio che sia in grado di distinguere validità e significato" ("Excursus su Castoriadis" in *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 327-335). La risposta è appunto che appartiene alla politica "il compito di creare il nesso tra validità e significato. Cosa che non accade sul piano della razionalità, ma coinvolge ciò che in termini psicoanalitici va sotto il nome di investimento. Per rendere un progetto comune oggetto d'investimento collettivo non basta che esso sia significativo. Esso deve vedere riconosciuta la propria validità. Castoriadis non ritiene che quest'ultima sia suscettibile d'una fondazione ultima (perché ciò già presupporrebbe l'adesione al progetto della razionalità), ma ritiene invece che sia compito della politica suscitare il consenso inaugurale nei riguardi d'una forma di vita incentrata sulla ragionevolezza e l'autonomia. Ecco perché, se è vero che tutte le creazioni culturali sono uguali in dignità e valore, è solo la creazione greco-occidentale del *logos* che asserisce, giustifica e fonda la tolleranza e il rispetto per le culture altre. Questa è l'essenza della democrazia" (F. Giaramelli, *Lo spazio politico della democrazia*, in C. Castoriadis, *La rivoluzione democratica. Teoria e progetto dell'autogoverno*, Eleuthera, Milano 2001, pp. 7-27, qui 24). In effetti, quel che qui fa problema (proprio come in Touraine e in Waldenfels) è "la possibilità stessa di scindere" il progetto dell'autonomia dall'altro "grande significato immaginario della modernità, e cioè la pretesa al dominio totale e al controllo razionale della realtà [...]. Infatti, lo specifico della modernità è esattamente la pretesa di realizzare l'autonomia proprio attraverso il 'feticismo del dominio razionale'. E una posizione come quella di Castoriadis è in parte a sua volta figlia della stessa ansia e dello stesso prometeismo. Forse il progetto di Castoriadis è destinato a fallire proprio come quello della modernità, di cui parla Waldenfels, e per la stessa ragione: il suo pieno compimento sarebbe la morte stessa dell'autonomia, la sua fuoriuscita illusoria dal paradosso della circolarità [...]. Eppure, in virtù della forte consapevolezza del carattere immaginario dei significati sociali e della loro forza aggregante, Castoriadis è il primo a riconoscere l'impossibilità di fornire una fondazione razionale del progetto dell'autonomia" (ivi, p. 11). Con le sue parole, è "impossibile sfuggire alla necessità d'affermare il progetto di autonomia come posizione prima, che si può certo delucidare ma non può 'essere fondata', giacché la stessa intenzione di fondarla la presuppone" (C. Castoriadis, *L'enigma del soggetto*, cit., p. 160).

ma inoltre – proprio sapendo che l’istituzione della società è autonoma, cioè *non risponde ad alcun criterio di validità che la “preceda” e la “trascenda”* – non può sottrarsi al sospetto che l’“ordine simbolico” ricomponga in unità i... “piaceri immaginati” da chi ha avuto la forza (“politica”) di imporre agli altri, *nel conflitto*, il proprio immaginario. Se, infine, si dice che una società è democratica nella misura in cui vive nella consapevolezza di questa dinamica – della sua istituzione immaginaria: e l’autonomia sta tutta in tale consapevolezza –, allora per un verso l’individuo saprà di poter “agire politicamente”, cioè di poter contrapporre un diverso immaginario a quello incorporato nell’ordine simbolico su cui contingentemente si regge la società; ma, cosa a sua volta inquietante, il suo stesso immaginario dovrà sembrargli arbitrario, infondato, non “più vero” e anzi, per definizione, certamente meno razionale di quello a cui si contrappone, e il suo eventuale successo sarà, di nuovo, solo questione di forza: di un *fatto*, cioè, che assurgerà solo *ex post a diritto*.

Non è così, però, che le culture – tanto meno la cultura occidentale moderna – hanno pensato le modalità di contrapposizione a un “ordine costituito”. Tacendo della “rivoluzione” – che ha sempre a che fare con una “palingenesi”, una “rigenerazione”, un “ordine nuovo” che spesso è un “ritorno alle origini”³² –, anche fenomeni più circoscritti come la disobbedienza civile, l’obiezione di coscienza³³, o genericamente, per dirla con Camus, la “rivolta”, esprimono contemporaneamente un “no” (a un abuso, a una “dismisura di potere”) e un “sì” (a un limite, a un “buon diritto” della soggettività)³⁴; e questo “sì”, questa “adesione intera... a

³² E v. l’ormai classico V. Mathieu, *La speranza nella rivoluzione*, Rizzoli, Milano 1972, poi Armando, Roma 1992.

³³ Su questa linea v. B. Montanari, *Obiezione di coscienza. Un’analisi dei suoi fondamenti etici e politici*, Giuffrè, Milano 1976.

³⁴ Così Camus, ancora nel 1951: “Che cos’è un uomo in rivolta? Un uomo che dice no. Ma se rifiuta, non rinuncia tuttavia: è anche un uomo che dice di sì, fin dal suo primo muoversi. [...] questo no afferma l’esistenza di una frontiera. Si ritrova la stessa idea di limite nell’impressione dell’uomo in rivolta che l’altro ‘esageri’, che estenda il suo diritto al di là di un confine oltre il quale un altro diritto gli fa fronte e lo limita. Così, il movimento di rivolta poggia, a un tempo, sul rifiuto categorico di un’intrusione giudicata intollerabile e sulla certezza confusa di un buon diritto, o più esattamente sull’impressione, nell’insorto, di avere ‘il diritto di...’. Non esiste rivolta senza la sensazione d’aver in qualche modo, e da qualche parte, ragione. [...] Lo schiavo in rivolta [...] afferma, insieme alla frontiera, tutto ciò che avverte e vuol preservare al di qua della frontiera. Dimostra, con caparbietà, che c’è in lui qualche cosa per cui ‘vale la pena di...’, qualche cosa che richiede attenzione. In certo modo, oppone all’ordine che l’opprime una specie di diritto a non essere oppresso al di là di quanto egli possa ammettere. Insieme alla ripulsa rispetto all’intruso, esiste in ogni rivolta un’adesione intera e istantanea dell’uomo a una certa parte di sé. Egli fa dunque implicitamente intervenire un giudizio di valore, e così poco gratuito, che lo mantiene in mezzo ai pericoli” (*L’uomo in rivolta*, Bompiani, Milano 1990, pp. 17 s. Commenta Paolo Flores D’Arcais: “Qualcosa diventa intollerabile. Non perché porti in sé tale ‘qualità’, tuttavia, ma perché un gesto – la rivolta, appunto – lo decreta *intollerato*.”

una certa parte di sé”, sono vissuti non come “gratuiti”, ma come risposta dovuta a un “valore”. Negare questa certezza presupposta consegna la rivolta – e la stessa “libertà”, che attraverso di essa si esprime e giunge a coscienza – alla dimensione dell’*assurdo*: così è in Camus, così, negli stessi anni, in Sartre.

Ci tornerò di qui a poco. Intanto, mi sono soffermato abbastanza a lungo su Castoriadis, e sui problemi che suscita, perché, al di là dell’asunzione di una terminologia propria della psicoanalisi e dell’antropologia filosofica primo-novecentesca, dal punto di vista politico le difficoltà che egli deve affrontare sono ancora le stesse di Hobbes. “Istituire la società” è, ancora, costruire un ordine, che si sa “artificiale”, sullo sfondo di una natura che si manifesta, almeno nel vivente umano e in considerazione dei suoi “meccanismi” psichici, non come già ordinata, ma, al contrario, come intrinsecamente conflittuale. Ancora, non si tratta tanto di obbedire al potere “eccedente” di un singolo, ma di darne ragione (e proiezione nel tempo), per il fatto che, nella volontà “empirica” di quel singolo, si rende visibile l’unità di un popolo, e ciò a partire dalla molteplicità irriducibile delle istanze “particolari” (a questo stadio, che il particolare sia propriamente “individuale” resta, al limite, secondario). Se è così, la difficoltà principale assume quella medesima forma che, nella logica di Hegel (e di Marx, e a ben vedere in ogni ontologia immanentistica), si è soliti indicare come “circolo del posto e del presupposto”: che si tratti del rapporto tra immaginario e simbolico (in Castoriadis) o tra *ius naturale* e *lex naturalis* (in Hobbes)³⁵, occorre sempre di nuovo provare

In nome di che cosa? Non di una ‘natura’ violata (anche il comportamento contro cui ci si rivolta è manifestazione della ‘natura’ umana) bensì di ciò che viene *deciso* come umanamente intollerabile. Dietro [...] agisce in realtà un ideale positivo di umanità. Una ‘realtà’ di umanità non deducibile dalla realtà, ma *progettata* dalla rivolta, implicita in essa [...]. Nessuna rivolta senza [...] una *norma di umanità*. [...] Ma questo vuol dire che la rivolta non può essere semplice rovesciamento delle parti. [Essa] definisce infatti un territorio di *comportamenti rivoltanti*, che tali restano anche se sovrano e suddito, padrone e schiavo, libertà e soggezione si scambiano i ruoli. [...] La rivolta vive infatti di un paradosso: diventa concretamente possibile solo laddove è già in qualche modo presente come valore [...]. Solo in società dove siano affermati (o meglio: stiano contraddittoriamente emergendo) valori che definiscono l’individuo come ambito di dignità umana inviolabile. Laddove, al contrario, il singolo venga percepito (e indotto a percepirsi) come mero momento di un ordine complessivo superiore e già dato, qualsiasi dismisura di potere – purché coerente a quell’ordine – non potrà neppure essere avvertita come umiliazione e negazione di dignità. Sarà vissuta, piuttosto, come *natura*, come destino, che incardina ciascuno al posto che gli spetta. [...] Ecco perché ‘il problema della rivolta sembra prendere un senso preciso solo all’interno del pensiero occidentale’” (*L’assurdo e la rivolta: Albert Camus filosofo del finito*, in “Micromega”, 1996, pp. 201-223, qui 210 s.; v. anche Id., *Albert Camus filosofo del futuro*, Codice, Torino 2011).

³⁵ Su questo tema “classico” v. da ultimo T. Gazzolo, *Ius/lex. Hobbes e il diritto naturale*, Editoriale Scientifica, Napoli 2020.

a spiegare come avvenga che qualcuno cominci a giudicare razionali, per primo e in quanto individuo, delle “massime” di azione che hanno però la caratteristica di *risultare* razionali solo *se* sono seguite da tutti insieme, e *non prima che* ciò avvenga; giacché da questa spiegazione dipende la possibilità stessa di “legittimare” la costruzione del dominio come “autonoma”, facendola transitare dalla sfera del “fatto” a quella del “diritto”. Dunque, per un verso l’“eteronomia orizzontale” di Castoriadis è ancora, tale e quale, la “trascendenza secolarizzata” che Lo Giudice ci invita a scorgere in Hobbes e in tutta la moderna dottrina della sovranità; per altro verso, proprio Castoriadis ci aiuta a comprendere perché, già in Hobbes, la soluzione del problema, qualunque essa sia, non può che passare per il linguaggio, per il “controllo” delle definizioni nominali³⁶: l’unità del popolo, infatti, si dà solo nella condivisione dei significati, in virtù della quale i suoi membri esprimono un *con-senso* sull’affermazione che il sovrano è legittimo (o è il “vero” sovrano). Ecco perché il primo compito del sovrano, per Hobbes, è quello di imporre le sue definizioni nominali, di impadronirsi del linguaggio verbale (e, quindi, delle “rappresentazioni”) sottraendolo a una sua formazione e de-formazione “spontanea” nella molteplicità dei discorsi “privati”: stando alla fisica del *De Corpore* e all’antropologia del *De Homine*, infatti, sono le definizioni accettate che determinano la razionalità prudenziale; e solo agendo su questo piano si può ottenere che, da un certo momento in poi, gli individui accettino di “progettare” la loro autoconservazione tramite il *pactum*, anziché tramite l’esercizio del loro *ius naturale* che conduce al *bellum omnium contra omnes*. Ma non può sfuggire che in tanto il sovrano ha bisogno di controllare “le istituzioni del senso”³⁷, in quanto il presupposto antropologico comunemente accettato è quello di una soggettività

³⁶ La bibliografia sul “nominalismo” di Hobbes è ormai copiosa. A titolo esemplificativo mi limito a citare: A. Pacchi, *Convenzione e ipotesi nella filosofia naturale di Thomas Hobbes*, La Nuova Italia, Firenze 1965; D. Neri, *Teoria della scienza e forma della politica in Thomas Hobbes*, Guida, Napoli 1984; Y.C. Zarka, *Empirisme, nominalisme et matérialisme chez Hobbes*, “Archives de Philosophie”, 48, 1985, pp. 177-233; J. Bernhardt, *Nominalisme et mécanisme dans la pensée de Hobbes*, *ivi*, pp. 235-249; J. Barnouw, *Prudence et science chez Hobbes*, in Y. C. Zarka-J. Bernhardt (a cura di), *Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique*, Puf, Paris 1990, cit., pp. 107-117; A. Minerbi Belgrado, *Linguaggio e mondo in Hobbes*, Editori Riuniti, Roma 1993; A. Amendola, *Il sovrano e la maschera. Saggio sul concetto di persona in Thomas Hobbes*, E.S.I., Napoli 1998, spec. pp. 112-123; e, da ultimo ma non per ultimo, lo stesso autore da cui mi sono lasciato guidare nella lettura di Castoriadis: A. Ferrarin, *Artificio, desiderio, considerazione di sé. Hobbes e i fondamenti antropologici della politica*, ETS, Pisa 2001.

³⁷ Per esprimersi con V. Descombes, *Le istituzioni del senso*, Marietti, Genova-Milano 2006; nella *Prefazione all’edizione italiana*, a p. LVIII, il problema si trova impostato così: “non possiamo dire se due persone pensano la stessa cosa a meno di avere i mezzi per determinare in modo impersonale ciò che ciascuna di esse ha detto (o avrebbe potuto dire) per esprimere il proprio pensiero”.

assunta, a un tempo, come particolarità che mira al proprio appagamento e come garanzia della *verità* del conosciuto³⁸: proprio quel “doppio motivo” (Waldenfels) o quelle “due figure rivolte l’una verso l’altra e il cui dialogo costituisce la modernità” (Touraine), riprese da Castoriadis nell’obiettivo della ricomposizione tra desiderio inconscio e riflessione, per cui il soggetto autonomo è quello che “si sa fondato a concludere: questo è vero, ma anche: questo è davvero il mio desiderio”. Ma donde vengono i presupposti di quest’ultima circolarità, per cui il soggetto non può riconoscere la verità del *suo* desiderio se non in quanto è capace di attestare la verità del conosciuto *tout court*?

Siamo pronti a fare l’ultimo passo, con Claude Lefort. Vale per lui tutto quanto detto finora. Anche per lui, come per Castoriadis, l’istituzione della società ha luogo a un livello, quello del “politico”, che è filosoficamente irriducibile a “qualcosa d’altro” – diciamo: ai “rapporti sociali”, pensando a Marx e alla sua prima critica di Hegel – e che, invece, va considerato per sé, nella sua originarietà³⁹. Anche per lui, a questo livello del politi-

³⁸ Com’è stato acutamente scritto, “la sovranità trasforma la volontà empirica in autarchia, nel modo di un potere decisionale che non dipende da alcun altro. In tutti gli autori la volontà svolge nella deduzione trascendentale della sovranità il ruolo del complesso percezione-linguaggio, alla base dell’evidenza” (F. Gil, *La logica della convinzione. Il pensiero sovrano*, Raffaello Cortina, Milano 2004, p. 92). Se è in forza dell’evidenza fondata sul “complesso percezione-linguaggio” che il soggetto individuale *sa* – e, tra l’altro, sa ciò che “veramente” *vuole* –, proprio assumendo in generale il controllo di quel complesso (e facendolo al livello del linguaggio, nella misura in cui esso “informa” le percezioni) si può attribuire alla volontà empirica di un soggetto lo statuto autofondato, autarchico appunto, che è proprio del concetto di sovranità (si può, cioè, rendere plausibile l’asserto hobbesiano *auctoritas, non veritas, facit legem*, in quelle condizioni storiche in cui l’*auctoritas* deve coincidere appunto con la volontà empirica del sovrano); e ciò, con la forza di un’evidenza “trascendentale” (ma su tutto questo tema, che è ben vedere quello del rapporto tra “rappresentazione” gnoseologica e “rappresentanza” politica, devo rinviare al mio *Dal volto alla maschera*, cit., in particolare pp. 331-377).

³⁹ In particolare, il “politico” – in quanto concetto filosofico che sfugge alla presa della “scienza politica” – è la “determinazione-figurazione del *luogo del potere*”, preso nella sua struttura insuperabilmente unitaria come quel “polo simbolico” che “manifesta un’esteriorità della società a se stessa, garantendole una quasi-riflessione su di sé” (C. Lefort, *Permanenza del teologico-politico?*, in Id., *Saggi sul politico. XIX-XX secolo*, Il Ponte, Bologna, 2007, pp. 255-305, qui p. 269); e, proprio perciò, all’indagine filosofica si offre in uno con la nozione “di una *messa in forma*, [...] di una *messa in senso* [...] e di una *messa in scena* dei rapporti sociali; [...] una società si rivela a se stessa, nell’organizzare questi rapporti, soltanto istituendo le condizioni della loro intelligibilità e dandosi, attraverso molteplici segni, una quasi-rappresentazione di sé”. Già qui, però, cominciano a emergere i tratti di una differenza e di una ulteriorità rispetto all’impostazione di Castoriadis circa lo statuto di “autonomia” dell’istituzione: tali tratti emergono, precisamente, nelle ragioni per cui “la messa in forma, l’istituzione politica, non può ridursi entro i limiti del sociale in quanto tale. [...] La discriminazione tra reale e immaginario, vero e falso, bene e male, giusto e ingiusto, naturale e soprannaturale, normale e anormale, non riguarda soltanto i rapporti degli uomini nella loro vita sociale [...] Così, l’elaborazione di cui dà prova ogni società politica – e non solo l’elaborazione del soggetto che si sforza

co, la democrazia (quella “moderna”, di cui egli implicitamente riconosce la differenza rispetto a quella greca) costituisce “la prova di una messa in forma decisamente singolare della società”⁴⁰: che, appunto in quanto “messa in forma”, non si sottrae all’esigenza (quasi logica) di “porre”, da sé ma “fuori” di sé, il polo simbolico dell’esteriorità, della trascendenza e, quindi, dell’eteronomia; ma soddisfa a quest’esigenza in modo tutt’affatto peculiare rispetto ad altre forme sociali, quel modo che, appunto, Castoriadis definisce “eteronomia orizzontale”⁴¹. Lefort, però, esprime questa peculiarità con una metafora che, forse, non è completamente riducibile alla formula di Castoriadis: la democrazia per Lefort è, “tra tutti i regimi conosciuti, [...] il solo in cui sia predisposta una rappresentazione del potere che lo presenta come un *luogo vuoto*, conservando così lo scarto tra simbolico e reale”; e, inoltre, “questo grazie a un discorso da cui risulta che il potere non appartiene a nessuno”, ma “l’idea che il potere non appartenga a nessuno non va confusa con quella che esso designi un luogo

di decifrarla – racchiude una domanda sul mondo e sull’essere in quanto tali. Sarebbe senz’altro un compito formidabile [...] sapere almeno in parte come sia emersa, nel corso della storia, l’esperienza di un mondo *oggettivo* – un mondo, cioè, che è tale indipendentemente dalle esperienze collettive particolari; o ancora, nel linguaggio di Husserl, come si sia effettuato il passaggio dall’*Umwelt* politico-sociale al *Welt*” (ivi, p. 262). In ogni caso, questo passaggio è necessario: giacché il potere non può garantire alla società una quasi-rappresentazione di sé e una quasi-riflessione su di sé, se non (si rappresenta) come il polo di un’esteriorità della società a se stessa, di una (auto-) trascendenza: “il diritto non può risultare immanente all’ordine sociale senza che con questo decada l’idea stessa del diritto. Ecco il paradosso: il diritto è *detto* dagli uomini (un fatto che significa il loro potere di *dirsi*, di dichiararsi la loro umanità nella loro esistenza di individui, e la loro umanità nel loro modo di coesistere, di essere insieme nella città), ma il diritto non può essere ridotto a un artificio umano” (ivi, p. 56). Per Lefort, la dislocazione del luogo del potere nel *sacro* (e non, si badi, il suo inverso: l’avocazione del sacro nel luogo del potere; ma, d’altra parte, è difficile impedire l’inversione) ha precisamente il senso di custodire questo paradosso.

⁴⁰ Ivi, p. 269.

⁴¹ Ferdinando Menga spiega che, mentre l’eteronomia verticale “coincide con la presupposizione di un fondamento unitario extra-sociale”, l’eteronomia orizzontale “altro non indica se non che ogni società di carattere storico e contingente, in quanto effetto della propria produzione, è impossibilitata ad autopossedersi prima ancora della propria fondazione. Tale società, retroagendo all’origine di sé, non può mai ritrovare se stessa in piena autoreferenzialità e unitarietà, bensì ritrova sempre e soltanto l’altrove’ o l’estraneità’ della propria provenienza”, un “fondo di indisponibilità genealogica”. E osserva: “Ci sembra che Claude Lefort colga con grande acume questo rimando all’esteriorità’, al *fuori*’, nel cuore stesso del processo autoistituente della società; e ciò, in particolare, nella misura in cui egli connota questa esteriorità nei termini di ‘luogo vuoto del potere’ istituente: insomma, come luogo che, in quanto si rivela essere il luogo stesso della cesura diastatica dell’interazione collettiva, sfugge sia alla logica di una sua collocazione semplicemente esteriore alla società (pura eteronomia) sia a un suo inglobamento in seno alla società (pura autonomia)” (*Potere costituente e rappresentanza democratica*, cit., p. 147 e nt. 43, dove si rinvia a *Permanenza del teologico-politico?*, ma anche a *L’invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Fayard, Paris, 1981, pp. 148-150).

vuoto. La prima può essere formulata da attori politici, l'altra no"⁴². Non ci interessa seguire oltre Lefort in questa distinzione: basti l'acquisizione che, mentre “il principio di un potere interdetto all'appropriazione degli uomini si afferma anche nella democrazia antica”, in questa non è pensabile affermare che il luogo del potere sia “vuoto”; per poterlo fare, come avviene nell'Europa moderna, serve qualcos'altro. Ma cosa?

Lefort non risponde direttamente; ma qualche pagina addietro aveva osservato, ancora in relazione alla vicenda peculiare dell'Europa moderna:

Ciò che il pensiero filosofico non può fare proprio, se non al prezzo di tradire il suo ideale di intelligibilità, è l'affermazione che l'uomo Gesù sia il figlio di Dio; ma ciò di cui deve farsi carico è il senso dell'avvento della rappresentazione del *Dio-Uomo*, perché vi coglie un mutamento in cui si riproduce, nei due sensi in cui l'abbiamo intesa, l'apertura dell'umanità a se stessa. La filosofia moderna non può ignorare ciò che deve alla religione moderna [...]. Malgrado la sua pretesa al sapere assoluto, la sostituzione del concetto all'immagine lascia intatta, per il filosofo, l'esperienza di un'alterità nel linguaggio, quella di uno sdoppiamento tra creazione e svelamento, tra l'attività e la passività, tra l'espressione e l'impressione del senso⁴³.

Ebbene, a me sembra che Lefort lasci “intuire” qui quel che Gauchet, altrove, dice esplicitamente: che, cioè, da un lato l'annuncio cristiano ha svolto rispetto alla “messa in forma” della società moderna la stessa funzione che ogni religione ha svolto rispetto alla società storica nella quale è comparsa⁴⁴ (ancora, e per l'ultima volta: è la continuità della “forma implicitamente derivata di eteronomia”); dall'altro lato esso, in quanto religione *sui generis* – “religione dell'uscita dalla religione”, dice appunto Gauchet⁴⁵ – ha giocato anche un ruolo unico, col dare impulso alla

⁴² C. Lefort, *Permanenza del teologico-politico?*, cit., p. 270.

⁴³ Ivi, pp. 267-268.

⁴⁴ “Ciò che la riflessione filosofica intende preservare, è l'esperienza di una differenza – una differenza che, oltre a quella delle opinioni, oltre al suo stesso presupposto (cioè l'accettazione della relatività dei punti di vista), non è a disposizione degli uomini, non avviene *nella* storia degli uomini e non può esaurirsi in essa, ma li pone in relazione con la loro umanità, in modo tale che quest'ultima non può ripiegarsi su se stessa, porre da sé il proprio limite, assorbire in sé la propria origine e il proprio termine. Che la società umana si apra a se stessa solo in quanto presa in un'apertura che essa non ha creato, tutto questo lo *dice* appunto ogni religione, ciascuna a suo modo, proprio come la filosofia, e prima di essa, anche se in un linguaggio che la filosofia non può fare proprio” (ivi, p. 266).

⁴⁵ Soprattutto ne *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Torino 1992. Ma si ricordi che già nel 1971 Gauchet scriveva a quattro mani con Lefort, *Sur la démocratie: le politique et l'institution du social* (pubblicato su “Textures” nel 1971). Si vedano poi, per un verso, *La religione nella democrazia*, Dedalo, Bari 2009; per altro verso M. Gauchet, *Il politico e la religione. Dodici proposizioni in risposta ad Alain Caillé*, in *Che cos'è il religioso?*, cit., pp. 223-226.

concettualizzazione di quel “contenuto autonomo” – il *soggetto* – che è riconosciuto come tipico della modernità, e fonte di tutte le sue “complicazioni” politiche⁴⁶. Qual è, infatti, la “prestazione” tipica dell’uomo *come soggetto*, così come esso viene fuori da Cartesio (e, in un contesto diverso, da Hobbes)? Quella di essere “capace di *dire* la verità”: una verità che non “sta” *nella cosa* e non è *della cosa*, ma trova la sua dimensione propria nel *giudizio* sulla cosa, cioè in un atto linguistico che si *riferisce* alla cosa, ma “impegna” appunto il soggetto nel *sensu* di tale riferimento. Altrimenti detto: è proprio del soggetto saper usare il linguaggio “ricevuto” non solo per ripetere i significati istituiti, ma anche per dire quelle verità che sono vere per la prima volta, o anche una volta sola: la verità del *suo* desiderio, della *sua* esperienza, della *sua* promessa (Nietzsche). Che possono essere (o no) “verità” perché hanno un rapporto intenzionale a un *altro* di cui egli non dispone, perché sono *risposta a* un appello, a una domanda, a una pretesa; ma, al tempo stesso, sono la *sua* risposta: che (se non altro, appunto, in quanto “sua”) ancora non è stata mai data; che nessuno – tanto meno la società – può dare al posto suo. Ora, nel Cristianesimo la “forma” dell’Incarnazione dà a questa prestazione dell’individuo umano un’importanza inedita, come risposta *storica* alla Grazia in cui ne va della salvezza *eterna* dell’anima (della “*psyche*”). E ciò in un arco di “deciframento del divino” che coinvolge Agostino, nel suo contrapporsi a Plotino e ai neoplatonici⁴⁷; Tommaso, nel contende-

⁴⁶ “Una volta riconosciuto che l’umanità si apre a se stessa in quanto presa in un’apertura che essa non ha creato, bisogna riconoscere che il cambiamento di religione non mostra soltanto i segni di un’invenzione umana del divino, ma quelli di un deciframento del divino, o, sotto l’apparenza del divino, dell’eccesso dell’*essere* sull’*apparire*. In questo senso, la religione moderna, il cristianesimo, risulta insegnare al filosofo ciò che deve pensare” (C. Lefort, *Permanenza del teologico-politico?*, cit., p. 267).

⁴⁷ Per citare un testo estraneo alla filosofia contemporanea francese, questo punto è chiarissimo in E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, Borla, Torino 1968, pp. 97 s.: “il simbolismo del ‘popolo’ [...] presuppone un’articolazione della società giù giù fino all’individuo come un’unità rappresentabile. Questo particolare tipo di articolazione non si realizza dovunque; di fatto, esso è realizzato solo nelle società occidentali”; in esse, infatti (e precisamente “nelle civiltà greco-romana e occidentale”: *ivi*, p. 107), si è verificata la scoperta della “psiche come sensorio della trascendenza” e “della sua verità antropologica e teologica” (*ivi*, pp. 137 s.), e “queste esperienze diventano la fonte di una nuova autorità. Mediante l’aprirsi dell’anima il filosofo si trova in una nuova relazione con Dio: egli non solo scopre la propria psiche come strumento che gli consente di fare l’esperienza della trascendenza, ma, nello stesso tempo, scopre la divinità nella sua trascendenza radicalmente non umana. Quindi, la differenziazione della psiche è inseparabile da una nuova verità intorno a Dio”. Quel che fortunatamente Voegelin ribadisce, sia pur senza tematizzarlo, è che il punto qui non è una qualche “conoscenza oggettiva di Dio”, ma l’esperienza di una relazione *con* Dio e perciò soltanto (ma non è poco!) “la verità intorno all’esistenza umana ai limiti della trascendenza. Il principio antropologico, quindi, acquista significato dal fatto di capire che lo strumento di critica sociale non è costituito da un’arbitraria idea dell’uomo come essere immanente al mondo, ma dall’idea di un uomo che ha trovato la sua vera natura trovando la sua vera

re ad Averroè l’eredità di Aristotele (in particolare, circa il rapporto tra “intelletto agente”, “intelletto passivo” e corpo nel “*Perì Psychés*”)⁴⁸; e, in un certo senso, ancora Kierkegaard quando, nella *Postilla conclusiva*

relazione con Dio. Questa nuova misura per giudicare la società non è affatto l’uomo in quanto tale, ma l’uomo in quanto è diventato rappresentante della verità divina attraverso la differenziazione della sua psiche” (ivi, pp. 129 s.). In sintesi: “l’uomo può essere la misura della società perché Dio è la misura della sua anima” (ivi, p. 132). Ora, è vero che “ad Atene, per un’ora felice della storia, si era avuto il miracolo di una società politica articolata come unità rappresentabile fino a raggiungere il singolo cittadino, il miracolo di una generazione che aveva individualmente sperimentato la responsabilità di rappresentare la verità dell’anima e aveva espresso quest’esperienza attraverso la tragedia come culto pubblico” (ivi, p. 133), ma in quest’ambito “l’anima si volge a Dio, fisso nella sua immobile trascendenza; essa raggiunge la realtà divina, ma non riceve risposta dal trascendente. L’idea cristiana di un Dio che con la grazia si curva verso l’anima è completamente estranea all’orizzonte di queste esperienze” (ivi, pp. 142 s.), e appunto, secondo Voegelin, sarà acquisita solo quando Agostino trarrà tutte le conseguenze politiche dell’annuncio cristiano.

⁴⁸ In Francia è particolarmente discusso il progetto storico-filosofico di Alain De Libera, il quale nei tre volumi del suo monumentale *Archéologie du sujet* tenta di superare la tesi scolastica del “soggetto” che sorgerebbe, improvviso, dagli esperimenti mentali di Cartesio, e ne va a cercare gli antecedenti sia nella tarda antichità, sia nelle dispute medievali, in particolare quella sull’interpretazione averroistica di Aristotele (v. soprattutto vol. 2: *La quête de l’identité*, e vol. 3: *L’acte de penser*, t. I: *La double révolution*, Vrin, Paris 2008 e 2013; e cfr. ora J. B. Brenet, *Averroè l’inquietante. L’Europa e il pensiero arabo*, Carocci, Roma 2019). Personalmente inclino a pensare che la formula tommasiana “*bic homo intellegit*” (“è quest’uomo singolo a pensare”), messa a punto del *De unitate intellectus contra averroistas*, esprima davvero qualcosa di decisivo per lo sviluppo dell’antropologia (anche) politica occidentale; qualcosa che, non a caso, viene a tema nel confronto con (l’elaborazione filosofica di) un’altra religione rivelata, la quale pone esigenze diverse allo strumentario logico della filosofia greca, e aiuta a capire che cosa *noi* intendiamo con “soggetto” e che cosa ci è stato utile prendere dal pensiero antico. Che, poi, la posizione di De Libera sia filologicamente e filosoficamente corretta in tutti i passaggi, è tutt’altra questione; ma a me sembrano stucchevoli quelle critiche che rivendicano l’esistenza di una linea di trasmissione diretta tra la filosofia greca, il cristianesimo e la modernità, negando un ruolo decisivo alla cultura islamica e contestando “l’idea di una rete di scambio intellettuale mediterraneo” nel tardo Medioevo. In particolare, Sylvain Gougenheim nel suo libro *Aristote au Mont-Saint-Michel* (Seuil, Paris 2008, tradotto in italiano col titolo *Aristotele contro Averroè. Come cristianesimo e Islam salvarono il pensiero greco*, Rizzoli, Milano 2009) sostiene di non poter seguire Alain De Libera allorché questi “accredita l’Islam di aver effettuato il ‘primo confronto dell’ellenismo e del monoteismo’ – dimenticando i Padri Greci!”. Così replica De Libera, tenendo il punto: “Nessuno ha mai negato l’esistenza di quella che Gougenheim chiama la ‘*filière grecque*’ [...]. Quel che si nega, invece, è che i Padri Greci e i Bizantini, ancorati al solo antagonismo della Scrittura e della dialettica (diciamo: la logica di Aristotele), come, più tardi, i Padri Latini dell’alto Medioevo al culmine delle loro controversie sulla Trinità, l’unione ipostatica e l’Eucaristia, abbiano vissuto quel che Durkheim chiamava ‘*le drame de la scolastique*’, in altre parole, quel che si analizza al giorno d’oggi come il conflitto delle facoltà e lo scontro delle discipline, filosofia naturale e teologia, inaugurato negli anni ’70 del Duecento dal *De unitate intellectus* di Tommaso d’Aquino, dalla crisi averroista, dalle condanne universitarie del 1277, a Parigi come a Oxford, e proseguito, di condanna in censura, di proscrizione in prescrizione, nella lunga e assai contrastata storia dell’aristotelismo greco-arabo, fino al rogo di Campo dei Fiori” (*Aristotele au Mont-de-Piété*, in “*Critique*”, 2009/1-2, nn. 740-741, pp. 134-145; la traduzione è mia).

non scientifica alle "Briciole di filosofia", dopo aver svolto in poche pagine la "considerazione speculativa" del "problema oggettivo della verità del cristianesimo" (il punto di vista di Hegel), fa seguire tutto lo sviluppo del "problema soggettivo: il rapporto del soggetto alla verità del cristianesimo ovvero il diventare cristiano"; e così "riapre" la cicatrice della Modernità, il dualismo di soggettivazione e razionalizzazione.

Questo dualismo – giunto a chiarezza di espressione, dal punto di vista gnoseologico e antropologico, con Cartesio – è, dunque, ciò che il cristianesimo "insegna a pensare" (si badi, non perché la correlativa esperienza non sia accessibile fuori dal cristianesimo, ma perché solo nel cristianesimo essa, ricevendo il sigillo del "mito" religioso fondativo, assume valenza "istituente", diventa problema "politico" ed esige di essere concettualizzata – certo, "filosoficamente": cioè, in termini universalizzabili – anziché semplicemente rimossa o relegata in un "privato" irrilevante). E di tale dinamismo è partecipe anche Hobbes (e, quindi, la fondazione della moderna dottrina della sovranità), in particolare nella lettura accentuatamente teologico-politica che ne propone Schmitt nella celebre nota dell'edizione 1963 de *Il concetto di politico* in cui disegna il "cristallo di Hobbes"⁴⁹: le domande "*Quis interpretabitur?*" e "*Quis judicabit?*" sono

⁴⁹ "La verità secondo cui *Gesù è il Cristo* [...] non suona affatto come semplice affermazione tattica [...]. Nella trasparente costruzione del sistema politico del *Matter, Form and Power of a Commonwealth ecclesiastical and civil*, questa verità costituisce anzi l'elemento di chiusura, e l'espressione *Jesus is the Christ* chiama per nome il Dio presente nel culto pubblico. La spaventosa guerra civile delle confessioni cristiane solleva però subito il problema: chi interpreta e perfeziona in modo giuridicamente vincolante tale verità che ha progressivamente bisogno di essere interpretata? Chi decide che cosa è vero cristianesimo? Si tratta dell'inevitabile *Quis interpretabitur?*, dell'insopprimibile *Quis judicabit?* Chi conia la verità in monete aventi valore legale? A questo problema risponde la massima '*Auctoritas, non veritas facit legem*'. La verità non si compie da sola, ma ha bisogno di comandi coercibili" (C. Schmitt, *Il concetto di politico. Testo del 1932 con una premessa e tre corollari*, tr. it. in *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 150 s.). Un monumentale commento a questa nota sta in G. A. Di Marco, *Thomas Hobbes nel decisionismo giuridico di Carl Schmitt*, Guida, Napoli 1999; ma si veda anche Massimo Cacciari, che, pur senza mai citare Schmitt, spiega: "Come potrebbe il sovrano ridursi a mero 'rappresentante', legittimato essenzialmente dall'efficacia della mediazione che opera tra gli interessi che agitano e dividono la moltitudine? Anche il semplice rappresentare implica interpretare. Rappresentare non può ridursi ad eseguire – e già il solo interpretare comporta l'indicare un senso, aprire una prospettiva e volere *condurre* lungo essa. Su quale autorità si fonda tale istanza? Essa non può che provenire 'dall'alto' rispetto al piano della mediazione o del compromesso effettivamente perseguiti. Ma *chi* sta in alto? Il detentore stesso del potere, poiché lì è posto dai suoi stessi rappresentati, a salvaguardia della loro vita? Ma la domanda di questi ultimi può sempre mutare – e sempre il sovrano resisterà ad 'obbedirle'. [...] Se il sovrano 'trascende' i suoi rappresentati semplicemente contenendoli in sé, in quanto il suo corpo appare 'composto' da essi, la sua trascendenza è puro artificio. Artificio che si volge, inoltre, alla neutralizzazione di ciò che 'finge' di sovrastare, mentre l'*auctoritas* propria del simbolo teologico chiama ad una libertà capace di *super-vincere* la propria *sola* umanità, a *transumanarsi*" (*Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Adelphi, Milano 2013, pp. 19 s.).

inevitabili e insopprimibili, e occupano un posto centrale nel “*sistema-a-cristallo*”, perché la verità teologica che “*Jesus is the Christ*” istituisce la verità politica (“simbolica”) come verità *dei giudizi e delle interpretazioni*, verità *per il soggetto e mediante il linguaggio*; l’attività interpretativa è legittima, nella forma in cui l’ha praticata (soprattutto) l’Europa continentale fino alle fine del Novecento, perché il cristallo della legittimazione politica è chiuso verso il basso (al “sistema dei bisogni”, che, fino a quando non sono sottoposti a un trattamento semiotico, non ammettono interpretazione, non tollerano interposizione personale, premono inesorabilmente), ma è aperto verso l’alto, alla trascendenza; e, proprio perché la trascendenza è *realmente* tale, il luogo del potere “quaggiù” è “vuoto” e inoccupabile: chiunque, di nuovo, può *dire* la verità, usando il linguaggio istituito per *significare* qualcosa di diverso e ulteriore rispetto a ciò che la società istituita già “sa” di sé.

Allora, le cose assai importanti e condivisibili che Alessio Lo Giudice scrive sul “concetto di sovranità” come portato di una “eredità mediterranea” di ibridazione giuridica e filosofica si prestano a una lettura duplice. Si può porre l’accento sul successo storico-epocale di tale ibridazione, sul mancato rigetto dell’elemento più tipicamente “occidentale”, il contenuto di autonomia, una volta che esso è stato impiantato nell’elemento più tipicamente “orientale”, la forma eteronoma del rinvio alla trascendenza come luogo simbolico dell’unità; ma questo potrebbe essere utile, oggi, solo se si ricostruissero le rispettive “tradizioni” come entità monolitiche, fissate per sempre nel tempo, tali per cui, se l’ibridazione tra di loro è riuscita in Europa occidentale all’inizio della Modernità, non solo è ragionevole sperare, ma è ovvio attendersi che essa possa riuscire ovunque e sempre allo stesso modo, e in particolare oggi nei paesi mediterranei di religione islamica. In verità, anche in chirurgia il rispetto pedissequo dei protocolli sui trapianti non mette al riparo da rischi di rigetto, dal momento che si ha a che fare con corpi viventi. Tanto meno, nel diritto comparato e nello studio dei sistemi giuridici misti, quell’orientamento metodologico che fa uso dei concetti di “*hybridity*” e “*diffusion*” può voler condurre ad esiti ingenuamente ottimistici; e sono convinto che anche il contributo di Lo Giudice, autorevolmente iscritto in quell’orientamento, non vada inteso nel senso per cui sarebbe facile “esportare la democrazia” nei paesi arabi, lungo percorsi in qualche modo già tracciati. Piuttosto, l’accento va posto sulla “singolarità” dell’ibridazione tra le tradizioni mediterranee: un evento epocale, durato sì alcuni secoli, ma possibile solo a un certo stadio di definizione delle rispettive storie dei concetti, tra le possibilità – plurime – a esse immanenti. È tanto più importante capire come, e da quali fonti, sia nata la sovranità del *jus publicum europaeum*, e poi in particolare la sovranità “democratica”, quanto più si prende atto che le rispettive storie dei concetti, quella della tradizione “orientale” di

eteronomia e quella della scoperta “occidentale” dell’autonomia, sono proseguite anche dopo il loro eccezionale incontro; che alcune possibilità di sviluppo concettuale non hanno trovato seguito, altre, che sembravano abbandonate, si sono riscoperte vitali; e, insomma, che oggi le democrazie liberali e costituzionali, edificate sulla piattaforma *filosofico-culturale* della “teologia politica”, lungi dal poter essere adottate *tout court* nei paesi arabi e islamici, sono in crisi proprio là dove sono nate e cresciute.

Bibliografia

- Amato M., *Quale eredità? Osservazioni su Napoleoni, Marx, Heidegger e sulla possibilità di un “dialogo produttivo con il marxismo”*, in “Il pensiero economico italiano”, II, 1994, n. 2, pp. 123-160.e
- Amendola A., *Il sovrano e la maschera. Saggio sul concetto di persona in Thomas Hobbes*, E.S.I., Napoli 1998.
- Andronico A., *Un “nuovo genere” di ordinamento. Riflessioni sul rapporto tra diritto comunitario e diritto interno*, in “Jus”, 48, 2001/1, pp. 69-105
- Barcellona M., Montanari B., *Potere e negoziazione. Il diritto al tempo del post-pensero*, Castelveccchi, Roma 2021.
- Barnouw J., *Prudence et science chez Hobbes*, in Y. C. Zarka-J. Bernhardt (a cura di), *Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique*, Puf, Paris 1990, pp. 107-117.
- Bernhardt J., *Nominalisme et mécanisme dans la pensée de Hobbes*, “Archives de Philosophie”, 48, 1985, pp. 235-249.
- Bettiolo P.- Filoramo G. (a cura di), *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Morcelliana, Brescia 2002.
- Böckenförde E. W., *Teoria politica e teologia politica. Osservazioni sul loro rapporto reciproco*, tr. it. in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 339-352.
- Boltanski L., Chiapello È., *Il nuovo spirito del capitalismo*, Mimesis, Milano 2014.
- Borghesi M., *Critica della teologia politica. Da Agostino a Peterson: la fine dell’era costantiniana*, Marietti, Genova-Milano 2013.
- Brenet J. B., *Averroè l’inquietante. L’Europa e il pensiero arabo*, Carocci, Roma 2019.
- Cacciari M., *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Adelphi, Milano 2013.
- Camus, A., *L’uomo in rivolta*, Bompiani, Milano 1990.
- Castoriadis C., *Gli incroci del labirinto*, Hopeful Monster, Firenze 1988.
- Id., *L’enigma del soggetto. L’immaginario e le istituzioni*, Dedalo, Bari 1998.
- Id., *L’institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris 1975.
- Id., *L’istituzione immaginaria della società* (parte seconda), tr. it. parz. a cura di F. Ciaramelli, Bollati Boringhieri, Torino 1995.
- Castrucci E., *Convenzione Forma Potenza. Scritti di storia delle idee e di filosofia giuridico-politica*, Giuffrè, Milano 2003.
- Id., *Teologia politica e dottrina dello Stato. Note sull’attualità del decisionismo*

- politico, in L. Lombardi Vallauri, G. Dilcher (a cura di), *Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno*, Giuffrè, Milano 1981, pp. 731-754.
- Ciaramelli F., *Castoriadis*, in *A Companion to Continental Philosophy*, a cura di S. Critchley e W. R. Schroeder, Blackwell, Oxford 1998, pp. 492-503.
- Id., *Lo spazio politico della democrazia*, in C. Castoriadis, *La rivoluzione democratica. Teoria e progetto dell'autogoverno*, Elèuthera, Milano 2001, pp. 7-27.
- Coratti A., *Alle radici della laicità. La prospettiva di Hermes, Postfazione a P. Lévêque-P. Vidal-Naquet, Clistene l'ateniese. Sulla rappresentazione dello spazio e del tempo in Grecia dalla fine del VI secolo alla morte di Platone*, tr. it. a cura di Antonio Coratti, Castelvecchi, Roma 2020, pp. 177-185.
- Corbino A., *L'eredità ideologica della "politica" antica. "Repubblica", "Democrazia" e "Impero" nell'Occidente mediterraneo. Tra storia e futuro*, Eurilink University Press, Roma, 2021, pp. 163-178.
- D'Arcais P. F., *Albert Camus filosofo del futuro*, Codice, Torino 2011.
- Id., *L'assurdo e la rivolta: Albert Camus filosofo del finito*, in "Micromega", 1996, pp. 201-223.
- Dardot P., Laval C., *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, DeriveApprodi, Roma 2013.
- Descombes V., *Le istituzioni del senso*, Marietti, Genova-Milano 2006.
- De Libera A., *Archeologie Du Sujet: Naissance Du Sujet*, VRIN, Paris 2007.
- Id., *Archeologie Du Sujet: La quête de l'identité*, VRIN, Paris 2008.
- Id., *Archeologie Du Sujet: L'acte de penser*, VRIN, Paris 2014.
- De Vitiis P., *La teologia politica come problema ermeneutico*, Morcelliana, Brescia 2014.
- Di Marco G. A., *Thomas Hobbes nel decisionismo giuridico di Carl Schmitt*, Guida, Napoli 1999.
- Esposito R., *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013.
- Ferrarin A., *Artificio, desiderio, considerazione di sé. Hobbes e i fondamenti antropologici della politica*, ETS, Pisa 2001.
- Id., *La prassi, l'istituzione, l'immaginario in Castoriadis*, in *Il problema dell'istituzione. Prospettive ontologiche, antropologiche e giuridico-politiche*, "Discipline Filosofiche", XXIX, 2019/2, pp. 121-150.
- Filoramo G. (a cura di), *Teologie politiche. Modelli a confronto*, Morcelliana, Brescia 2005.
- Finley M. I., *La democrazia degli antichi e dei moderni*, Laterza, Roma-Bari 1973.
- Galli C., *Forme della critica. Saggi di filosofia politica*, Il Mulino, Bologna 2020.
- Id., *Il pensiero politico internazionalistico di Carl Schmitt e la guerra globale*, in A. Arienzo, D. Caruso (a cura di), *Conflitti*, Libreria Dante & Descartes, Napoli 2005.
- Id., *Le teologie politiche di Carl Schmitt. Modernità e secolarizzazione fra decisione, trascendenza, tecnica*, in "Studi perugini", n. 9, 2000, pp. 99-119.
- Id., *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Il Mulino, Bologna 2008.
- Id., *Teologia politica: struttura e critica*, in E. Stimilli (a cura di), *Teologie e politica. Genealogie e attualità*, Quodlibet, Macerata 2019, pp. 29-51.
- Gauchet M., *Ciò che abbiamo perduto con la religione*, in *Che cos'è il religioso? Religione e politica*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006.

- Id., *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Torino 1992.
- Id., *La religione nella democrazia*, Dedalo, Bari 2009.
- Gazzolo T., *Ius/lex. Hobbes e il diritto naturale*, Editoriale Scientifica, Napoli 2020.
- Gil F., *La logica della convinzione. Il pensiero sovrano*, Raffaello Cortina, Milano 2004.
- Gougenheim S., *Aristote au Mont-Saint-Michel*, Seuil, Paris 2008, tr. it. *Aristotele contro Averroè. Come cristianesimo e Islam salvarono il pensiero greco*, Rizzoli, Milano 2009.
- Habermas, J., *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- Lefort C., *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Fayard, Paris, 1981.
- Id., *Permanenza del teologico-politico?*, in Id., *Saggi sul politico. XIX-XX secolo*, Il Ponte, Bologna, 2007, pp. 255-305.
- Menga F. G., *Potere costituente e rappresentanza democratica. Per una fenomenologia dello spazio istituzionale*, Editoriale Scientifica, Napoli 2009.
- Minerbi Belgrado A., *Linguaggio e mondo in Hobbes*, Editori Riuniti, Roma 1993.
- Honneth A., *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, Meltemi, Roma 2007.
- Jaeggi R., *Alienazione*, Editori Riuniti, Roma 2015.
- Magri G., *Dal volto alla maschera. Rappresentazione politica e immagini dell'uomo nel dialogo tra Guardini e Schmitt*, FrancoAngeli, Milano 2013.
- Id., *In che stato è il Nord del Mediterraneo? L'Occidente "estraneo a se stesso" e l'appropriazione semiotica del mondo*, in A. Cecere, L. Paulizzi (a cura di), *Utopia e critica nel Mediterraneo*, Jouvence, Milano, 2021, pp. 77-116.
- Id., *La legge della forma. La scienza del diritto di Carl Schmitt*, Scriptaweb, Napoli 2010.
- Id., *Paradigma teologico-politico e diritto senza verità*, in "Teoria e Critica della Regolazione Sociale", 2013, pp. 77-97.
- Id., *Teologia economica per giuristi? Brevi note sui primi passi di un programma di ricerca*, in "Teoria e Critica della Regolazione Sociale", vol. 2, 2014, pp. 157-173.
- Id., *Un estraneo tra le leggi. L'accostamento di Bernhard Waldenfels alla filosofia del diritto*, in "Rivista internazionale di Filosofia del Diritto", 84, 2007, pp. 575-604.
- Montanari B., *Dall'ordinamento alla governance. Uno slittamento di piani*, in "Europa e diritto privato", 2012/2, pp. 397-436.
- Id., *La figura del giurista al tempo del post-pensiero*, in "Europa e diritto privato", 2020/2, pp. 423-474.
- Id., *La fragilità del potere. L'uomo, la vita, la morte*, Mimesis, Milano 2013.
- Id., *Obiezione di coscienza. Un'analisi dei suoi fondamenti etici e politici*, Giuffrè, Milano 1976.
- Id., *Postfazione. L'eclisse del politico e la retorica democratica*, in A. Corbino, *L'eredità ideologica della "politica" antica. "Repubblica", "Democrazia" e "Impero" nell'Occidente mediterraneo. Tra storia e futuro*, Eurilink University Press,

- Roma, 2021, pp. 163-178.
- Mathieu V., *La speranza nella rivoluzione*, Armando, Roma 1992.
- Napoleoni C., *Discorso sull'economia politica (1985)*, Orthotes, Napoli-Salerno 2019.
- Neri D., *Teoria della scienza e forma della politica in Thomas Hobbes*, Guida, Napoli 1984.
- M. Nicoletti, "Gott ist ein Politikum". *Dio, il potere e la coscienza in Romano Guardini*, "Rivista della scuola superiore dell'economia e delle finanze", 6/7, 2005, pp. 346-357.
- Id., *Introduzione a R. Guardini, Scritti politici (vol. VI dell'Opera omnia)*, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 7-69.
- Pacchi A., *Convenzione e ipotesi nella filosofia naturale di Thomas Hobbes*, La Nuova Italia, Firenze 1965.
- Rosito V., *La teologia politica contemporanea. Paradigmi Autori Prospettive*, Studium, Roma 2015.
- Sacchi D., *Sostanza, essenza, soggetto*, in *Corpo e anima. Necessità di una metafisica*, "Annuario di Filosofia 2000", Mondadori-Leonardo, Milano 2000, pp. 335-354.
- Sartre J. P., *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica (1943)*, Il Saggiatore, Milano 1997.
- Scattola M., *Teologia politica*, Il Mulino, Bologna 2007.
- Schmitt C., *Il concetto di politico. Testo del 1932 con una premessa e tre corollari*, tr. it. in *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna 1972.
- Stimilli E. (a cura di), *Teologie e politica. Genealogie e attualità*, Quodlibet, Macerata 2019.
- Touraine A., *Critica della modernità*, Il Saggiatore, Milano 1997.
- Voegelin E., *La nuova scienza politica*, Borla, Torino 1968.
- Waldenfels, *Estraniamento della modernità. Percorsi fenomenologici di confine*, tr. it. a cura di F. G. Menga, Città Aperta, Troina (En), 2005.
- Zarka Y.C., *Empirisme, nominalisme et matérialisme chez Hobbes*, "Archives de Philosophie", 48, 1985, pp. 177-233.