

Giovanni Magrì

Teologia economica per giuristi?

Brevi note sui primi passi di un programma di ricerca

0. È diventato rapidamente un aneddoto noto a molti, quasi un luogo comune della pubblicistica di questi ultimi anni: nel novembre 2008 la regina Elisabetta, in visita alla London School of Economics, mise in gioco il suo “regale” candore chiedendo agli insigni economisti ospiti come mai così pochi di loro avessero previsto la crisi finanziaria in corso (e in particolare il *credit crunch* che si stava propagando sulla sponda europea dell’Atlantico in quell’autunno del 2008). Fin qui, come dicevo, l’aneddoto è notissimo. Ma non molti, specialmente in Italia, hanno dato particolare eco ad una risposta che effettivamente vi fu, con lettera “privata e confidenziale” (ma subito ripresa dalla stampa inglese) del 26 luglio 2009, su carta intestata della British Academy, a firma Tim Besley e Peter Hennessy (in allegato, però, sono elencati i nomi di altri 31 partecipanti al Forum svoltosi presso l’Academy in data 17 giugno, proprio sul tema proposto dalla regina: «The Global Financial Crisis – Why Didn’t Anybody Notice?»: di quel Forum, pertanto, la lettera di Besley e Hennessy sembra costituire una sintesi “ufficiale”).

Ancora meno nota, poi, e decisamente meno ortodossa, è la risposta che il successivo 15 agosto altri 10 economisti indirizzarono alla regina, reagendo direttamente ed esplicitamente alla pubblicazione della prima e più “ufficiale” risposta. Nella lettera di Besley e Hennessy si arrivava a riconoscere che i più brillanti analisti, inseguendo prevalentemente le prospettive di dettaglio e di breve periodo (ma, va precisato, secondo i dogmi della scienza economica *mainstream*, a cui correttamente si conformavano i loro modelli), avevano mancato di immaginazione (*sic!*) nel comprendere i rischi del sistema (finanziario) visto nel suo insieme; la previsione di tali rischi, del resto, risultava a tal punto complessa, per una serie di fattori abitualmente trascurati entro quei modelli, da diventare, né più e né meno, materia d’immaginazione. Appunto.

Può bastare? Secondo i 10 economisti “dissidenti” firmatari della seconda lettera,

Some leading economists [...] have complained that in recent years Economics has turned virtually into a branch of applied Mathematics, and has become detached from real-world institutions and events. [...] In a crushing indictment published in the *Journal of Economic Literature* in 1991, the Commission [of the American Economic Association] expressed its fear that ‘graduate programs may be turning out a generation with too many *idiot savants* skilled in technique but innocent of real economic issues’. [...] The letter by Professors Besley and Hennessy does not consider how the preference for mathematical technique over real-world substance diverted many economists from looking at the vital whole. [...] For example, it does not consider the typical omission of

Psychology, Philosophy or Economic History from the current education of economists in prestigious institutions. It mentions neither the highly questionable belief in universal 'rationality' nor the 'efficient markets hypothesis' – both widely promoted by mainstream economists.

Ecco perché, dunque, così tanti illustri economisti hanno mancato di “immaginazione” e, peggio, hanno creduto a lungo che tale attitudine non fosse richiesta nel loro lavoro.

Ora, probabilmente, c'è abbastanza carne al fuoco. C'è anzitutto un'espressione che rimbalza da una lettera all'altra, a designare quel che è mancato agli economisti in prossimità della Crisi: la capacità di vedere, studiare, comprendere “*the whole*” o “*as a whole*” (l'oggetto, in questa seconda lettera, è il mondo vitale, “*the vital whole*”; nella prima era il sistema: differenza non da poco). Ma c'è in più, nella seconda lettera, l'invito ad estendere la formazione (*training*, ma anche *culture*, scrivono gli estensori in un altro punto: due parole la cui distinzione non è “innocente”) al di là della tecnica, cioè di una matematica applicata, senza omettere dunque psicologia, filosofia, storia economica (quanto meno). E ciò, per mettere finalmente in questione alcune credenze, altamente discutibili, ma accolte senza riserve degli economisti *mainstream*: quelle in una razionalità universale, e in ipotesi di mercati efficienti (a titolo di esempio).

È nell'area problematica aperta, e in fondo delineata sommariamente ma in tutta la sua estensione, da questa lettera, che a mio avviso si colloca il recente, incipiente successo di un programma scientifico chiamato “teologia economica”. Per una serie di ragioni che mi vien bene enunciare proprio a partire da qui. Primo: perché è chiaro che ragionare di “teologia economica” implica sapere di filosofia, di storia economica, e forse anche di psicologia, quanto meno di psicologia sociale; e, in ogni caso, forza a varcare i confini dell'*Economics* come matematica applicata, anzi, a saltarli a piè pari. Secondo: perché, poi (questo però è già meno scontato), in tanto una “teologia economica” può servire agli economisti – ed essere, per altre risme di “scienziati” e pensatori sociali, qualcosa di più di un esercizio di stile –, in quanto può giovare a mettere in discussione talune “credenze” della scienza economica dominante, che già peraltro si sono incrinare alla prova dei fatti; e, magari, seguendo i percorsi concettuali della loro genesi e del loro fallimento, servirà anche a suggerire correzioni più plausibili, proprio *fattualmente* (in quel tessuto dei fatti che è, sempre, più complesso di un modello, giusta la definizione e la funzione di un modello qual si sia). E, d'altra parte, terzo: perché un discorso teologico fa segno, proprio per sua intrinseca natura, verso l'intero. Certo, quello della teologia è un intero che, in ipotesi e sempre per definizione, trascende ogni altro intero: tanto quello del “sistema”, scientifico o operativo, quanto quello del “mondo vitale”; ma che comunque, a prescindere dalla sua esistenza attuale (insomma: *etsi Deus non daretur!*), allena lo sguardo a vedere “a mo' d'intero” anche altre realtà, più a portata di mano.

Questo primo e breve elenco di ragioni – minimali: quasi dei truismi, fin qui – pone però già delle esigenze piuttosto stringenti alla teologia economica, se essa vuole essere non una moda passeggera, ma un vero programma scientifico. Mi

limito a un punto. Il fascino dell'analisi "statica" à la Schumpeter presso gli economisti *mainstream* dipende certamente anche dal *pathos* dell'esattezza scientifica, dall'obiettivo – o dal miraggio – di mettersi in pari con le *Naturwissenschaften* nella costanza e prevedibilità dei risultati, o, quanto meno, nel rigore metodologico. Dinamica tutt'altro che ignota ad altre scienze dello spirito – alla giurisprudenza, per esempio, ove ha celebrato i suoi fasti con Kelsen¹; e una certa, inintenzionale convergenza forse c'è stata, tra una scienza del diritto che si è costituita in "dottrina pura" distinguendosi e separandosi dalla politica (del diritto e non), e un'economia che da circa un secolo a questa parte, nei linguaggi accademici austro-tedesco e poi soprattutto anglosassone, non è più "politica", ma *Economics* e basta. Scienza, cioè, e metodologicamente pura; ché invece l'*Economy*, la prassi (dell'impresa produttiva, dei commerci, delle politiche fiscali e monetarie degli Stati), già un tempo tutta *political*, ora non solo si distingue terminologicamente dalla "sua" scienza, ma non può più neppure costituirne l'oggetto – non può essere "scientifica" – se non passando il vaglio dei presupposti metodologici di quella. Al tempo stesso, tuttavia: ove la teoria del diritto si è costituita come scienza descrittiva (in ciò, appunto, la sua "scientificità") di proposizioni normative (in ciò, d'altra parte, la sua "giuridicità": posta, però, o se si vuole *imposta*, altrove, e da altri), la teoria economica ne ha gradualmente assorbito tutta la forza normativa (già) intrinseca, ed è diventata a sua volta fondamento e ragione di decisioni: formalmente ancora politiche e giuridiche, e però decisioni anomale, improprie, perché presentate come se ad esse non si desse alternativa: governate da una causalità magari diffusa, disseminata, ma inesorabile, non dall'imputazione che è propria del linguaggio normativo (qualunque cosa essa fosse, per Kelsen, di diverso dalla causalità naturalistica).

Ora, però, se si chiede all'economia, e agli economisti, di lasciarsi nuovamente "contaminare" da studi non quantitativi, di filosofia, psicologia, storia, allora non si può propugnare né un eclettismo metodologico *à la carte*, né una "colonizzazione" di quei "campi" da parte dell'*Economics* (peraltro in buona misura già compiuta, appunto con l'idea di razionalità universale, con l'opzione dell'individualismo metodologico; e, in forma apparentemente ristretta ma tutt'altro che innocua, con la presenza massiccia di economisti nelle agenzie di valutazione e nelle commissioni di riforma dell'insegnamento e della ricerca, anche delle "*humanities*"). Occorre, invece, anzitutto conoscere e rispettare i metodi propri di altre indagini; poi, però, trovare quello che più le renda vantaggiose (conoscitivamente) le une per le altre. C'è già, un tale metodo?

Mentre mi chiedo che cosa sia stata, per protocollo di ricerca, la teologia economica in questi primi passi del suo sviluppo scientifico, ho davanti un modello, e mi propongo di spiegare che non è un modello a caso. Si tratta di una sorta di sorella

1 Ne ho presentato un giudizio sintetico, senza pretese di originalità, nel mio *Il paradigma teologico politico e il diritto senza verità*, in questa stessa Rivista, Quaderno 2013, "Antropologia della giustizia. A partire da Pierangelo Sequeri", Mimesis, Milano-Udine 2014, pp. 77-97, spec. 77-86.

maggiore della teologia economica, quanto meno per nesso genetico e semantico (perché, cioè, almeno la definizione è nata prima): la teologia politica.

Ecco come (qui brevemente, per cenni e assiomi, o poco più) intendo procedere. Dapprima, 1) con una ricognizione parzialissima e forse un po' arbitraria di alcune opere che la teologia economica ha prodotto finora, in particolare nella letteratura scientifica accessibile in lingua italiana, e concentrandomi sugli ultimissimi anni (diciamo, quelli segnati dalla Crisi finanziaria). Poi, 2) con una enunciazione, giocoforza apodittica, dei problemi di teoria economica, e/o di teoria dell'economia, che forse una teologia economica *dovrebbe* affrontare: per vedere se finora li ha affrontati, o almeno toccati, e come. Infine, 3) con un accostamento alla teologia politica – quella che conosco meglio, e che forse ha anche qualche diritto di primogenitura non ancora compromesso: quella di Schmitt, o che da Schmitt proviene – per formulare due tesi tutt'altro che intuitive, e che non potrò sviluppare certamente qui, ma che proverò ad esplicitare nella loro portata e nella loro pretesa: a) che la teologia economica non è per forza altro dalla teologia politica, ma è già e fin dall'origine *nella* teologia politica (anzi, dirò proprio, con un pizzico di sciovinismo: è teologia politica, *tout court*); e, questo, per una ragione teoretica, oltre che per una ragione storica; b) che, essendo la teologia politica per definizione un affare di giuristi (cui i giuristi hanno abdicato, lasciandosi ottimamente supplire dai filosofi politici e perfino dai politologi: ma, appunto, questa dovrebbe essere stata non più di una supplenza), gli specialisti, o i chierici, della teologia economica *da farsi*, in dialogo – indispensabile – con gli economisti, saranno ancora i giuristi; o non ve ne saranno, e allora il progetto è destinato ad un “felice”, perché innocuo, insuccesso; ma *politically* (!) *correct*.

1.

Il primo punto: quale teologia economica si è fatta finora. Di certo, tratti di analogia tra singoli fenomeni della vita economica, o singoli concetti della scienza economica, da un lato; e, dall'altro, elementi teologici, magari indicati come fonte di quelli, sono disseminati in molte opere, tra le fondamentali e non solo del pensiero economico. Luigino Bruni, nel suo contributo a questo fascicolo, trascorre da Emanuele Sella, e dal più influente H.P. Wicksteed, addirittura al padre dell'economia politica, Adam Smith: alle origini teologiche della sua immagine di “mano” invisibile, e alle relative implicazioni sistematiche. Ma, per fare un solo altro esempio, anche in Karl Marx sono molte le assonanze teologiche che si possono evidenziare: a cominciare dal termine *Verwandlung*, che egli usa ad indicare la “trasformazione” delle varie forme concrete di lavoro nel “lavoro umano in astratto”, “omogeneo”, “misura del valore immanente delle merci”; e che è termine impiegato, in tedesco, per designare la “transustanziazione” del rituale eucaristico (cattolico, ovviamente).

Se però intendiamo parlare della teologia economica come progetto organico di ricerca, di recente ma promettente affermazione, basato su una tesi unitaria o su un gruppo di tesi coerenti tra loro, allora questi esempi non sono ancora, di per sé,

teologia economica. Intanto perché, appunto, se ne possono fare per ogni epoca della storia del pensiero economico (il che, di per sé, non ci fa dire che in ogni epoca si è fatta teologia economica); e poi perché, a questo livello, possono spiegare con una genesi teologica singoli aspetti e fenomeni dell'economia, ma senza dirci (ancora) se si tratti di aspetti e fenomeni isolati ed eccezionali, o piuttosto di casi esemplificativi di una tendenza generale, che ci aiutino a guardare anche oltre loro stessi, e a capire qualcosa di essenziale dell'economia nel suo complesso (“*as a whole*”). Quest'ultima sarebbe, invece, l'ambizione della teologia economica. Se non altro in quanto è “teologia”; e cioè scienza dogmatica, sì, ma anche sistematica, dunque fatta di concetti ordinati e coerenti.

Se dovessi dire, allora, qual è la prima opera, entrata nella storia del pensiero economico, che si è proposta esplicitamente di fare teologia economica, senza rifletterci troppo potrei nominare l'opera più celebre di Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Che, com'è noto, rientra in un progetto di ricerca più ampio (quello che conosciamo come *Sociologia delle religioni*), il cui oggetto va ben al di là del *Geist des Kapitalismus* nella sua declinazione strettamente economica. Così lo enuncia lo stesso Weber nelle prime righe delle sue “Osservazioni preliminari”: «Nel trattare i problemi della storia universale, il figlio della moderna cultura europea formulerà inevitabilmente e a ragione la seguente domanda: per quale concatenazione di circostanze, proprio qui, in terra d'Occidente, e soltanto qui, si sono prodotti dei fenomeni culturali i quali – almeno come ci piace raffigurarceli – si sono trovati in una direttrice di sviluppo di significato e di validità *universali*?»². E poi, alcune pagine dopo, con specifico riguardo al punto di vista economico:

Ma è in Occidente che il capitalismo ha avuto un'estensione eccezionale, basata inoltre su metodi, forme e direttrici che non sono mai esistiti altrove. Sono esistiti commercianti in tutto il mondo [...]. Vi sono stati prestiti di ogni tipo, banche dalle funzioni più diverse ma sostanzialmente analoghe perlomeno a quelle delle nostre banche del XVI secolo. [...] Dovunque sia sorta l'esigenza di finanziarie le istituzioni pubbliche sono apparsi i banchieri: a Babilonia, in Grecia, in India, in Cina, a Roma. [...] Ma il moderno Occidente conosce accanto a queste una forma di capitalismo totalmente diversa e che non si è sviluppata da nessun'altra parte: l'organizzazione razionale capitalistica del lavoro (formalmente) libero³.

Ecco, quindi, il tipo di interrogativi e di presupposti che stanno dietro la fortunatissima opera del 1905. Il cui oggetto risulta essere, a questo punto, squisitamente teologico-economico, e può essere formulato nei termini seguenti: vi è un nesso determinante tra la religione “dell'Occidente” e quell'organizzazione razionale capitalistica che solo qui si è sviluppata, per mostrare poi (soprattutto dopo Weber!) un significato e una validità che sono apparsi “universali”?

2 M. Weber, *Sociologia delle religioni*, Utet, Torino 2008, vol. I, p. 99 (ed. or. in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I-III, Mohr, Tübingen 1920-21).

3 Ivi, pp. 105-106.

Qui, compare subito una stranezza. Anche la teologia politica, in senso stretto, trova in Weber l'occasione della sua nascita. I primi tre capitoli dell'opera omonima di Carl Schmitt, infatti, escono la prima volta in un volume di scritti raccolti da Melchior Palyi in onore di Weber due anni dopo la sua morte⁴. Di più: nel 1970 (in *Teologia politica II*), nel '76 e nel '77 (in due lettere indirizzate, rispettivamente, ad Armin Mohler e a Jacob Taubes)⁵, Schmitt continuerà a parlare di Weber come dell'ispiratore della ricerca che egli ha poi definito e precisato nel corso di oltre mezzo secolo, cioè della... teologia politica! Dunque, può essere accaduto a Weber di aver fornito l'ispirazione per la teologia politica proprio mentre si inaugurava la teologia economica? Sì, e non a caso; ma di questo si tornerà a parlare tra poco.

Dopo il 1905, però, la tesi di Weber resta, *come tesi di teologia economica*, pressoché indiscussa per molti decenni; mentre il capitalismo da lui descritto, e che nella sua ipotesi avrebbe avuto qualcosa di molto profondo a che fare con l'etica protestante, muta di continuo, fino a diventare quasi irriconoscibile. Una ripresa d'interesse c'è, diciamo, dopo il 1989 (la data è indicativa, ma anche suggestiva): quando fioriscono tentativi, da parte di altre confessioni, di contendere all'etica protestante il piatto di lenticchie della primogenitura (dello spirito del capitalismo, che intanto si avvia a diventare non solo universale à la Weber, ma addirittura "pensiero unico")⁶.

4 Si tratta di M. Palyi (a cura di), *Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsgabe für Max Weber*, Duncker und Humblot, München-Leipzig 1922. Il contributo di Schmitt, che fu coinvolto nell'iniziativa in qualità di allievo dell'ultimo *Dozentenseminar* di Weber a Monaco (semestre invernale 1919-20), si intitolava *Soziologie der Souveränitätsbegriffs und politische Theologie* e stava nel secondo volume, alle pp. 3-35. Il quarto capitolo che sarebbe andato a comporre il definitivo *Politische Theologie* proviene invece da *Die Staatsphilosophie der Gegenrevolution*, "Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie", 16, 1922, pp. 121-31.

5 Nella lettera a Jacob Taubes del 29 novembre 1977, Schmitt precisa: «Tutto quello che oggi ancora mi interessa, diventa per me una questione di teologia politica. Anche Max Weber, come revansista del trattato di pace di Versailles del 1918-1919, alla fine della sua vita divenne apertamente quello che era: un teologo politico» (J. Taubes-C. Schmitt, *Briefwechsel*, hrsg. v. H. Kopp-Oberstebrink-T. Palzhoff-M. Tremel, Fink, München 2012, p. 37; la lettera si trova citata in traduzione italiana in H. Blumenberg-C. Schmitt, *L'enigma della modernità. Epistolario 1971-1978 e altri scritti*, Laterza, Roma-Bari 2012, pp. 101 s.). Un anno prima, Schmitt scriveva a Mohler: «Im Augenblick fesselt mich das Thema "Max Weber" von wegen "Charisma" und "Charismatische Legitimität". Weber ist der politische Theologie treibende Historiker» (cit. in P. Tommissen, *Bausteine zu einer wissenschaftlichen Biographie (Periode: 1888-1933)*, in H. Quaritsch (a cura di), *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, Duncker & Humblot, Berlin 1988, pp. 78 s.). Più diffusamente, fin dal 1970 in *Teologia politica II* si poteva leggere che la sociologia della "legittimità carismatica" in Max Weber è «solo un derivato della teologia secolarizzata protestante (che proviene da Rudolf Sohm), la deformazione di un archetipo teologico. Ebbene, la legittimità carismatica neotestamentaria dell'apostolo Paolo sta all'origine teologica di tutto ciò che Max Weber da un punto di vista sociologico ha detto sul tema del carisma» (*Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin 1970, 20085, p. 42; trad. it. *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Giuffrè, Milano 1992, p. 42; analogamente a p. 49 (trad. it. cit., p. 50), ove la "legittimità carismatica" di Max Weber è indicata come «per teologi e non-teologi, l'esempio più vistoso della più recente teologia politica»).

6 Indico, da parte cattolica, una ripresa mimetica di Weber (M. Novak, *The Catholic*

E poi, una vera impennata dell'interesse, ma anche una prima ridefinizione teorica della teologia economica, si dà con la crisi del 2007. Proprio in quell'anno, infatti, esce in Italia (ma, data la centralità dell'autore nel dibattito filosofico contemporaneo, direi almeno: esce in Europa) *Il Regno e la Gloria* di Giorgio Agamben⁷, che si segnala per occuparsi, per la prima volta da filosofo, del sintagma stesso di "teologia economica". E, ancora nel 2007, vengono pubblicati a Monaco di Baviera gli atti di un simposio pubblico svoltosi due anni prima a Karlsruhe, dove, su iniziativa del Rettore della locale Hochschule für Gestaltung (un altro tra i pensatori centrali nel dibattito europeo contemporaneo: Peter Sloterdijk), alcuni tra i maggiori intellettuali post-marxisti tedeschi avevano ripreso in mano il vecchio, e dai più dimenticato, frammento di Walter Benjamin sul *Kapitalismus als Religion*⁸. Il filone pare promettente se, da un lato, il frammento di Benjamin conosce in pochi anni nuove traduzioni e rinnovate edizioni, accompagnate da ricchissimi commenti; dall'altro, escono, per gli editori più prestigiosi, libri che fino a pochi anni fa sarebbero rimasti tutt'al più confinati nelle collane delle facoltà universitarie, con le relative tirature limitatissime, per la difficoltà quasi "esoterica" del tema (e penso al libro del 2011 di Elettra Stimilli⁹), o altri che portano la "teologia economica" agli onori del titolo, o del sottotitolo, come se si trattasse di un'espressione che ormai parla al lettore di per sé (e penso al libro del 2014 di Maria Grazia Turri¹⁰).

Ecco, sono opere come queste a formare la *vague* della teologia economica. E le ho indicate senza alcuna pretesa di esaustività, così come non pretendo adesso di recensirle una ad una. Al contrario, le prenderò nel loro insieme per rintracciare qualche linea di tendenza problematica, che, proprio in quanto problematica, può consolidare il profilo scientifico della ricerca di teologia economica.

Anzitutto, proprio come nel vecchio Weber, l'oggetto non è genericamente l'economia, ma è l'economia capitalistica. O se non altro – così in Agamben – l'economia nel quadro dell'intero pensiero occidentale, con il modo ad esso specifico di rapportare forme della teoria e forme della prassi, e di costituire il linguaggio dell'ontologia sulla base delle une, ma anche delle altre. E quindi, ancora una volta

Ethic and the Spirit of Capitalism, Free Press, New York 1993; ma più importante è il suo *The Spirit of Democratic Capitalism*, Touchstone, New York 1982) ed una, ancorché meno evidente, di Adam Smith (H. De Soto, *The Mystery of Capital: Why Capitalism Triumphs in the West and Fails Everywhere Else*, Basic Books and Bantam Press/Random House, New York-London 2000).

7 G. Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo* (*Homo sacer* II, 2), Neri Pozza, Vicenza 2007. Ma nella stessa linea v. anche *Altissima povertà. Regole monastiche e forme di vita* (*Homo sacer* IV, 1), Neri Pozza, Vicenza 2011, e *Opus dei. Archeologia dell'ufficio* (*Homo sacer* II, 5), Bollati Boringhieri, Torino 2012.

8 M. Jongen (hrsg.), *Der göttliche Kapitalismus. Ein Gespräch über Geld, Konsum, Kunst und Zerstörung mit Boris Groys, Jochen Hörisch, Thomas Macho, Peter Sloterdijk und Peter Weibel*, Fink, München 2007; tr. it. (a cura di S. Franchini) *Il capitalismo divino. Colloquio su denaro, consumo, arte e distruzione*, Mimesis, Milano 2011.

9 E. Stimilli, *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*, Quodlibet, Macerata 2011.

10 M. G. Turri, *Gli dei del capitalismo. Teologia economica nell'età dell'incertezza*, Mimesis, Milano 2014.

– e solo preso più alla lontana –, in ultima analisi sempre il capitalismo. Un capitalismo che, però, lo si accennava prima, si è assai trasformato dai tempi di Weber, anzi, che si trasforma per essenza (vivendo della “distruzione creatrice” di cui ci ha parlato Schumpeter, che riguarda forse anche i propri presupposti “ideologici”, in quanto parte del ciclo produttivo). Cosa troverà, dunque, una “teologia economica” nelle trasformazioni del capitalismo? Una continuità, di matrice teologica appunto, sotto l’apparente discontinuità dei fenomeni e delle teorie? O, piuttosto, proprio alla luce della matrice teologica, dovrà enfatizzare la differenza tra il capitalismo del 1905 e quello del 2007?

Questo dipende anche da come la matrice teologica viene intesa; e qui converrà anticipare qualche elemento del confronto con la teologia politica. Non è mai stato ovvio, infatti, neppure dire che «tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati». E tuttavia, i concetti della dottrina dello Stato hanno, per ovvie ragioni, un’intrinseca proiezione pubblica; ed hanno avuto bisogno di essere veicolati da immagini performative largamente fruibili, proprio in quanto girano intorno alla dinamica (per sua natura anche estetico-immaginativa) della “rappresentazione” di un’unità¹¹. Che la religione si sia sempre prestata all’uopo, è in fondo del tutto plausibile solo a pensarci. Che nel moderno Occidente sia stata in particolare la religione cristiana (oltretutto, religione dell’incarnazione e dell’*imago Dei*) a prestare alla dottrina dello Stato i suoi concetti, non crea alcun problema alla comprensione. Il problema è semmai costituito dal modo del prestito: se del cristianesimo resti la sostanza, mutando le forme della sua espressione (così Hegel); o se restino le forme, concettuali (dogmatiche) e procedurali (rituali), chiamate a rivestire (e a legittimare: è teologia *politica*) sostanze via via profondamente diverse, fino all’avvento di quelle “nuovissime” sostanze (ideologiche e storico-materiali) che non sopportano più la forma rappresentativa (ed è la tesi di Schmitt, e della teologia politica in senso stretto, inizialmente frain-

11 Mi limito qui a poche indicazioni, trascelte da una bibliografia ormai molto vasta. Anzitutto, il fondamentale testo di H. Hofmann, *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffs-geschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Duncker & Humblot, Berlin, 1974, 20034 (tr. it. *Rappresentanza-rappresentazione. Parola e concetto dall’antichità all’Ottocento*, Giuffrè, Milano 2007) di cui tanto l’Introduzione alla prima edizione, quanto soprattutto la nuova Introduzione scritta per la quarta edizione (rispettivamente, pp. 1-29 e pp. XXV-XXXIX della traduzione italiana citata) chiariscono, con ampi riferimenti bibliografici, la portata anche estetica del tema e il suo rapporto con la contemporanea teoria filosofica e scientifica dell’immagine; e, in italiano, *Rappresentanza/rappresentazione. Una questione degli studi culturali*, a cura di Michele Cometa e Danilo Mariscalco, Quodlibet, Macerata 2014, dedicato per una buona metà ad un approccio originariamente estetico alla questione. Per i profili più immediatamente filosofico-politici e filosofico-giuridici rinvio al fondamentale G. Duso, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, FrancoAngeli, Milano 20032, e, per una recente sintesi proiettata sull’orizzonte delle istituzioni europee, ad A. Andronico, *L’uno e il molteplice. Scenari della rappresentanza politica*, in AA. VV., *Nuove strategie per lo sviluppo democratico e l’integrazione politica in Europa*, a cura di Adriana Ciancio, Aracne, Roma 2014, pp. 29-65. Infine, mi permetto di rinviare anche al mio *Dal volto alla maschera. Rappresentazione politica e immagini dell’uomo nel dialogo tra Guardini e Schmitt*, FrancoAngeli, Milano 2013, per un chiarimento delle posizioni qui richiamate solo allusivamente (oltre che per indicazioni bibliografiche meno parziali).

tesa dai suoi critici, da Peterson come da Blumenberg: ma, anche su questo, rinvio all'ultimo paragrafo per qualche ulteriore chiarimento).

Col capitalismo le cose stanno un po' diversamente. Fino a che punto, ci si deve anzitutto chiedere, esso ha strutturalmente bisogno di una proiezione pubblica (e quindi, volendo, può ricorrere a prestiti concettuali, immaginari, rituali, dalla teologia)? Per un verso, e in un primo significato assai lato dell'aggettivo, il mercato è il luogo più "pubblico" che si possa immaginare¹²; ma in esso, secondo la dogmatica economica, i comportamenti seguirebbero una razionalità strumentale non mediata da immagini performative, e gli attori opererebbero come individui, senza legami, senza *religio*. Ad essere impregnata di teologia potrebbe essere, semmai, la storia delle distorsioni del mercato (virtuose o dannose che siano state, è un'altra faccenda), di cui certamente il capitalismo ha anche goduto. Esse sì, anche nella teoria, possono coincidere con lacune temporanee della razionalità economica, in cui altre forme di ragionamento, magari meno astratto e individualistico, dispiegano i loro effetti. Ma, di nuovo, occorre interrogarsi sull'eventuale genesi teologica, tanto del mercato concorrenziale, quanto delle condizioni, tendenzialmente non concorrenziali, che consentono sempre di nuovo l'accumulazione ("originaria") e il flusso dei capitali. È, tale genesi, in tutto solidale con la matrice dell'altra istituzione fondamentale della modernità occidentale, lo Stato? Se ne può dubitare. Per Weber, in parte sì (diremmo, all'altezza dello Stato di diritto ottocentesco, legislativo e burocratico): e i nodi di questa solidarietà sono l'ambivalenza dell'idea di credito, l'ascesi intramondana, il rapporto pubblico/privato, così come sono stati impostati nel calvinismo (poi) puritano. Anche per Agamben, la risposta tendenzialmente è sì: ma la matrice è molto più risalente (è la patristica, più greca che latina, dei primi secoli, per l'idea stessa di prassi economica; è il francescanesimo primitivo, per l'ascesi intramondana), e il rapporto con la sfera politica è molto più complesso (così come complesso è il rapporto tra il Regno e il Governo, e tra la Trinità immanente e la Trinità economica). Ma si prenda invece Benjamin: egli ci parla del capitalismo «non solo, come intende Weber, come una formazione condizionata dalla religione, ma piuttosto come un fenomeno essenzialmente religioso»¹³, e cioè sostiene non che il capitalismo sia

12 Ci si deve però sganciare, per intendere queste affermazioni, dal dogma della distinzione tra pubblico e privato come interna al diritto positivo, e ancora di più al diritto "dello Stato". Indicazioni di segno diverso, e perciò assai stimolanti, personalmente le ho trovate in V. Mathieu, *Préface*, in *Le public e le privé: la crise du modèle occidental de l'État*, Atti del Colloquio internazionale, Venezia 12-15 dicembre 1978, a cura di Vittorio Mathieu, Istituto di Studi Filosofici, Roma 1979, pp. 16-27 (ora in tr. it. in V. Mathieu, *Privacy e dignità dell'uomo. Una teoria della persona*, Giappichelli, Torino 2004, pp. 11-22), nonché, assai più di recente, in G. Palombella, *È possibile una legalità globale? Il Rule of law e la governance del mondo*, Il Mulino, Bologna 2012, pp. 185-231 (cap. V: "La ri-costituzione del «pubblico»").

13 Cito dalla traduzione di Carlo Salzani in un'edizione che riporta a fronte il testo tedesco: *Capitalismo come religione*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2013, p. 41. Peraltro, a riprova dell'improvviso successo che ha arriso a questo breve testo frammentario, segnalerò che attualmente ne sono disponibili almeno altre cinque edizioni italiane: in W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997, pp. 284-287 (tr. di Gianfranco Bonola e Michele Ranchetti); in Id.,

derivato da una religione, ma che sia esso stesso una religione. Non a caso, esso «si è sviluppato in occidente come parassita del cristianesimo – come dev'essere dimostrato non solo nel calvinismo, ma anche nelle altre correnti cristiane ortodosse – in modo tale che, in ultima istanza, la storia del cristianesimo è essenzialmente quella del suo parassita, il capitalismo»¹⁴. Un parassita che si rispetti, però, pur servendosi dell'organismo ospite, non si identifica con quello, e allorché se ne presenti l'occasione, cioè se non ne ha più bisogno per vivere, lo uccide. Che ne è, dunque, oggi del rapporto tra cristianesimo e capitalismo? È forse il tempo in cui il parassita ha “scaricato” l'ospite? I nodi del rapporto parassitario (debito/colpa, asceti, governo provvidenziale del mondo...) si sono sciolti? Lo si può supporre: perché, ad esempio, Maria Grazia Turri presenta come divinità del capitalismo, oggetti di culto teologico-economico, il Mercato, il Denaro, la Libertà, la Razionalità, la Felicità... che hanno, però, tutti un senso ormai profondamente diverso da quello che potrebbero avere avuto, e ancora forse avere, nel cristianesimo; un senso a-cristiano, se non proprio anti-cristiano.

E non voglio tacere qui un ultimo, scivolosissimo spunto. Benjamin, per quanto profondo conoscitore del cristianesimo ed immerso in una cultura tedesca tutta cristiana, è stato però ebreo. La sua idea messianica è ebraica più che cristiana. E, d'altra parte, ebrei sono stati quasi tutti i “grandi sacerdoti” della religione capitalista, dal suo “vero” inizio (tra Anversa e Londra, e tra XVI e XVII secolo) fino ai drammatici eventi del 2008 a Wall Street. Ebrei i Rotschild, ebrei i fratelli Lehmann¹⁵, come anche Goldman e Sachs... Dopo la follia hitleriana è diventato difficile riflettere a mente fredda sul nesso tra il capitalismo – in particolare la dinamica dell'accumulazione originaria, la vocazione trans-nazionale e il rapporto coi poteri pubblici territoriali – e un'altra religione, che non è il cristianesimo, ma, almeno in origine, è l'ebraismo. Eppure, se si entra nel merito, come in parte già Benjamin fa, alcuni elementi di eterogeneità tra spirito del capitalismo e, diciamo, spirito del legame sociale nella storia d'Europa si spiegano anche così...

Scritti politici, Editori Internazionali Riuniti, Roma 2011, pp. 83-89 (tr. di Massimo Palma); in R. Panattoni-G. Solla, *Teologia politica. 1. Teologie estreme?*, Marietti, Genova 2004, pp. 19-22 (tr. di Gianluca Solla); in E. Stimilli, *Il debito del vivente*, cit., pp. 177-180 (tr. dell'autrice); e in *Il capitalismo divino*, cit., pp. 119-125 (tr. di Bonola e Ranchetti rivista da Stefano Franchini). Mentre rassegna questo contributo, l'editore Quodlibet di Macerata comunica l'uscita del primo seminario dell'Associazione Italiana Walter Benjamin, dal titolo *Il culto del capitale. Walter Benjamin: capitalismo e religione*, che presenta, tra l'altro, una nuova traduzione (la settima!) del frammento.

¹⁴ *Capitalismo come religione*, cit., p. 47.

¹⁵ Non è qui il luogo per occuparmene, ma mi permetto di dire che uno dei testi più ricchi di spunti per la teologia economica che abbia avuto per le mani negli ultimi anni è una pièce teatrale in italiano: *Lehman Trilogy* (Einaudi, Torino 2014), una monumentale trilogia in versi di Stefano Massini, già rappresentata con successo a Parigi per la regia di Ronconi, che ripercorre la storia della famiglia Lehman dal suo arrivo in America a metà dell'Ottocento fino al crack del 2008, e, scandendo i titoli dei diversi capitoli con espressioni dell'ebraico biblico e rituale, evidenzia sottilmente il succedersi di una religione nuova, culturale e feriale, alla religione dei Padri.

2.

Si tratterebbe, in verità, di dar conto di una religione del tutto *sui generis*: senza dogmatica, puramente culturale (e, quindi, senza teologia? Del resto: v'è teologia fuori dal cristianesimo, fuori cioè dalla trasmissione rappresentativa del *munus docendi*; e, se sì, cos'è?). Il culto che tale religione celebra sarebbe permanente, senza distinzione tra tempo festivo e tempo feriale (ed è, almeno questo, un elemento niente affatto ebraico, semmai più cristiano). Infine, sarebbe un culto che non espia il peccato, ma incrementa la colpa/debito (in tedesco una sola parola, com'è noto: *Schuld*), perché di esso si nutre. Questi, i tre spunti che ci consegna Benjamin. Ed uno in particolare, quest'ultimo del debito, è attualissimo negli ultimi anni, in cui, a fronte prima della mobilitazione internazionale per la remissione del debito estero dei paesi poveri, poi della crisi dei "subprime" (cioè, *in nuce*, di derivati dei mutui immobiliari), infine della crisi di solvibilità dei cd. debiti "sovrani" in Europa, sono fioriti testi "eterodossi" sul significato antropologico originario del debito¹⁶ (così come, ed è tema connesso, sul significato del dono in rapporto allo scambio¹⁷, e al saldo di bilancio¹⁸).

Un tratto, però, aggiungerei, che in parte sintetizza i precedenti, in parte forse li supera, per grado di astrazione e radicalità (para-) teologica. È, se vedo bene, l'archiviazione che si va compiendo del principio religioso (specificamente cristiano, direi) di Incarnazione, con quel che ne segue in termini di pensabilità del rapporto tra finito e infinito. Il capitalismo, per sfuggire alle sue contraddizioni (la celeberrima "caduta tendenziale del saggio di profitto" di ricardiana e marxiana memoria), per un verso si è, certo, appoggiato all'organizzazione istituzionale statale della società; per altro verso, quanto più ha voluto essere se stesso, ovvero operare secondo la propria logica immanente senza vincoli divenuti via via sempre più scomodi, tanto più ha dovuto correre di continuo, colonizzare sempre nuovi ter-

16 Mi limito a due fortunati titoli: D. Graeber, *Debt. The First 5000 Years*, Melville House, New York 2011 (tr. it. *Debito. I primi 5.000 anni*, Il Saggiatore, Milano 2012); e M. Lazzarato, *La fabrique de l'homme endetté. Essai sur la condition néolibérale*, Éditions Amsterdam, Paris 2011 (tr. it. *La fabbrica dell'uomo indebitato*, DeriveApprodi, Roma 2012).

17 Qui la letteratura, da Mauss in poi, sarebbe molto più vasta. In chiave teologico-economica, in più rispetto agli inevitabili Caillé, Derrida, Marion, Godelier, Godbout, Hénaff, di nuovo mi limito a due testi, recenti e non ancora così noti da essere divenuti ovvi: M. Anspach, *A charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité*, Seuil, Paris 2002 (tr. it. *A buon rendere. La reciprocità nella vendetta, nel dono e nel mercato*, Bollati Boringhieri, Torino 2007), e P. Chanial-F. Fistetti, *Homo Donator. Come nasce il legame sociale*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2011. L'intera riflessione di Luigino Bruni, poi, contiene spunti importanti sul tema: v., per un'introduzione, L. Bruni, *Gratuità e relazioni umane nella tradizione della scienza economica*, in AA. VV., *Oltre la società degli individui. Teoria ed etica del dono* (a cura di F. Brezzi e M. T. Russo), Bollati Boringhieri, Torino 2011, pp. 131-161.

18 Evocando qui il saldo di bilancio, ho voluto alludere a un'analisi onto-fenomenologica del rapporto tra saldo e giudizio, indispensabile nell'ottica della filosofia del diritto, che da qualche anno conduce Bruno Romano: v. almeno B. Romano, *Il diritto tra causare e istituire. Numeri del mercato e parole del diritto*, Giappichelli, Torino 2000, nonché Id., *Dono del senso e commercio dell'utile. Diritti dell'io e leggi dei mercanti*, Giappichelli, Torino 2011.

ritori, e, una volta finito lo spazio fisico sul pianeta, occupare (direbbe qualcuno: mercificare senza riserve) anche i territori della comunicazione e dell'immaginario: in generale, territori immateriali. Il grande mutamento di paradigma tra la teoria classica e quella neo-classica, attraverso la rivoluzione marginalista (che ancorava la formazione dei prezzi sul mercato, non più all'oggettività dei mezzi di produzione impiegati, ma alla soggettività dell'apprezzamento dell'utilità marginale del prodotto), è stato a suo modo una forma di smaterializzazione della teoria, un suo dis-ancoramento da condizioni oggettive, materiali, "ctonie" o "telluriche" (verrebbe da dire in senso heideggeriano e schmittiano). Dopo che la fine del sistema di cambi fissi di Bretton Woods (sotto la presidenza Nixon, 1971) e gli ambigui successi di Thatcher e Reagan nella *deregulation* (ottenuti, specialmente quelli della "Reaganomics", non senza il concorso determinante del *deficit spending* per gli armamenti) avevano annunciato il tramonto dell'epoca redistributiva, welfarista, fordista e keynesiana del capitalismo occidentale, allora hanno cominciato a farsi sentire le spine nel fianco del neoliberalismo trionfante, del paradigma neoclassico avviato sulla strada del "pensiero unico"¹⁹. L'emergenza ecologica degli ultimi anni, vagamente annunciata dalle prime crisi energetiche (memorabile quella del '73); la concorrenza di due mentalità (l'economica e l'ecologica) sulla stessa "casa"; l'alternativa tra "sviluppo sostenibile" ed imperativo di "decrescita", del tutto virtuale a fronte di una fede nella crescita senza limite mai del tutto abiurata dalle teorie economiche del settore privato come di quello pubblico: tutti questi fenomeni denunciavano in fondo una difficoltà categoriale, che ha a che fare, appunto, con l'idea (religiosa, oltre che logico-matematica) di infinito, e con quella connessa di limite²⁰. Sotto questo aspetto, alcuni fenomeni di fine secolo scorso sembravano aver colto l'aporia, e poter proporre una risposta. La cd. *New Economy*, frutto di un'inedita alleanza con la nuova tecnologia dell'informazione e della comunicazione, sembrava aver guadagnato campo ad un nuovo sviluppo "infinito", capace oltretutto di attutire i colpi sferrati dal neoliberalismo al legame sociale: essa, infatti, mentre smaterializzava la produzione e pareva superare il problema tecnico delle crisi da sovrapproduzione, prometteva anche di emancipare il corpo del lavoratore e il suo ambiente vitale dallo sfruttamento, e di liberare lo stesso segno monetario del valore dal legame con la politica fiscale degli Stati sovrani. Confidando in queste promesse di "liberazione" dai limiti di talune condizioni materiali, era l'amministrazione Clinton a compiere un'inaudita "liberazione" normativa, smantellando "da sinistra", intorno al 1999, tutta la legislazione rooseveltiana sui mercati monetari e finanziari...

19 Oggi David Harvey, con un'analisi che va al di là delle categorie hegel-marxiane da lui tuttora impiegate, elenca *Diciassette contraddizioni e la fine del capitalismo* (tr. it. Feltrinelli, Milano 2014).

20 Suggestivo in proposito un bel libretto di Serge Latouche, prezioso anche senza bisogno di aderire alla prassi della cd. "decrescita": *Limite*, tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 2012. V. anche, di AA.VV. (assai prestigiosi: tra gli altri Alain Badiou, François Jullien, Pierre Legendre), *De la limite*, Éditions Parenthèses, Paris 2006.

Fatto sta che anche la *New Economy*, pur laddove non si sia associata al molto materiale tonfo del 2007/2008, non ha mantenuto le sue promesse, e si confronta anch'essa con una dimensione del limite che, a quanto pare, appartiene al nostro "corredo" antropologico²¹. Eppure, i "mercati" continuano a concepirsi (perché, prima di tutto, *devono muoversi*, prima di ogni concetto) in una dimensione in cui la sola idea del limite, del "fin qui e non oltre", sarebbe esiziale. Le dimensioni esponenziali della "bolla" dei derivati, evidenziate nelle cifre dei modelli di rischio che, nel giro di poche ore, si sono rivelati drammaticamente inattendibili (di nuovo, un'astrazione matematica), e nella disponibilità del Tesoro americano a lasciar fallire uno dei colossi da sempre considerati *too big to fail*, Lehman Brothers (non, però, Goldman Sachs), hanno strettamente a che fare con questa insofferenza della logica del limite. Della quale una seria ricerca di teologia economica si deve chiedere: appartiene *strutturalmente* al capitalismo, che incorporerebbe, allora, fin dalla sua origine, un percorso verso l'attualizzazione dell'infinito, concorrente con quello delle religioni storiche? Oppure, è frutto di una sorta di "mutazione genetica", qualitativamente più importante di molte altre che l'economia di mercato ha attraversato in Occidente? E che, a sua volta, esigerebbe una spiegazione convincente, perché il legame con le istituzioni e le "pratiche del limite" (parlo del diritto, ancor più che della politica) si è sciolto, o ha cambiato di segno, davvero repentinamente. E quelle (le istituzioni, con le pratiche che incorporano) faticano a capire, a reagire, a riportare i conflitti su terreni più familiari. I giudici, anche costituzionali, talvolta anche sovranazionali e internazionali, continuano a difendere le sovranità nazionali, e i diritti di cittadinanza ad esse ancorati, di fronte ad ogni istanza di *governo* non legittimata democraticamente; salvo a ripetere, però, come una certezza extra-giuridica, un dogma assai dubbio della più recente scienza economica *mainstream*: quello «della *sperimentata e scientificamente dimostrata specialità* [*der erprobten und wissenschaftlich belegten Besonderheit*] della politica valutaria, nel senso che una banca centrale indipendente rende più sicuro il valore del denaro, e quindi la condizione economica generale per la politica statale di bilancio, rispet-

21 Mi limito a uno spunto, da analizzare sotto un duplice aspetto. Per un verso, se le tecnologie comunicative esigono di catturare l'attenzione dei clienti-consumatori, è psicologicamente sperimentato che un'eccessiva ricchezza di informazioni crea una corrispondente povertà di attenzione: in termini tecnici, «la *attention economy* è caratterizzata sul lato dell'offerta dalla legge dei rendimenti crescenti [...]. Ma il fatto è che, sul lato della *domanda* di beni e servizi, l'attenzione (e la sua allocazione) ha rendimenti decrescenti [...]. Si tratta di un bene *scarso* e fortemente *deperibile*». Più in generale, se si vuol passare dal piano psicologico a quello monetario e di riproduzione del ciclo, «mettendo al lavoro le risorse e le competenze extra-lavorative, eliminando i tempi *improduttivi*, la trasformazione postfordista del mondo del lavoro ha ridotto la quantità di tempo di attenzione necessario per assorbire l'offerta totale di beni informativi» (C. Marazzi, *Denaro e guerra*, in A. Fumagalli-C. Marazzi-A. Zanini, *La moneta nell'Impero*, Ombre corte, Verona 2002, p. 49). In sintesi, «i beni prodotti dalle tecnologie linguistiche sono essenzialmente beni relazionali e di comunicazione che richiedono per il loro consumo non solo un reddito adeguato ma soprattutto una risorsa che oggi risulta sempre più scarsa: il tempo» (A. Fumagalli, *Moneta e potere: controllo e disciplina sociale*, ivi, p. 34). Sulle promesse mancate della *New economy* v. anche R. Reich, *L'infelicità del successo*, tr. it. Fazi, Roma 2001.

to a organi sovrani [*Hobeithsorgane*], i quali, nella loro azione, dipendono dalla massa e dal valore del denaro e sono vincolati all'approvazione in brevi termini di forze politiche» (così la Corte costituzionale federale tedesca, nell'ormai arcinota ordinanza di rimessione alla Corte di giustizia dell'UE sulle deliberazioni cd. OMT della Banca Centrale Europea)²².

3.

Può restare, a questo punto, l'idea di uno scontro di paradigmi. Tra la teologia politica, incaricata di difendere le ragioni di stati sovrani fattualmente indeboliti, divenuti paradossalmente ostaggio delle agenzie di *rating*, come nella crisi europea del 2010-2012; e la teologia economica, che a questo punto non si vede a cosa dovrebbe servire, se non a puntellare su un piano dogmatico, concettuale, immaginario, un modello teorico-pratico che già ha "liberato" tutte le sue forze e, sul piano dei fatti, sembra poter correre da solo, imponendo i suoi propri *diktat* alla politica, o a chi ne occupa, più o meno abusivamente, il posto figurale.

Ma è proprio così? Davvero teologia politica e teologia economica sono grandezze (scientifiche) incommensurabili, esponenziali di potenze eterogenee?

Mi si consenta di introdurre un elemento di dubbio. Nel 1950 Carl Schmitt, l'inventore della teologia politica come progetto scientifico, aveva già subito le critiche (e, direi, l'incomprensione) di tanti suoi ex-sodali, *in primis* del grande teologo Erik Peterson. Soprattutto aveva subito una sonora, e meritatissima, smentita dalla storia, nel cui corso aveva puntato su un tavolo grossolanamente sbagliato. È allora che egli ribadisce, però, e senza smentire se stesso, che con il concetto di teologia politica

si intende la trasposizione di immagini e concetti teologici nell'ambito del pensiero laico-politico, trasposizione che ricalca all'incirca lo stile della formula *un Dio, un Signore del mondo*. Ora, mi è stato fatto presente che il dogma cristiano della Trinità rende impossibile ogni teologia politica. Non ho difficoltà ad ammetterlo. Ma la questione riguarda fin dal principio qualcosa di completamente diverso, cioè l'evidenza storica e sociologica di una realtà presente da cui veniamo sopraffatti. Si tratta della mitizzazione degli impulsi e degli ideali di grandi masse, che sono pilotati da piccoli gruppi. Nel suo primo stadio, questa mitizzazione lavorava ancora con i residui di una teologia secolarizzata. [...] Lo stadio successivo si è spinto molto oltre, e non ha più bisogno di ricorrere a concetti teologici e nemmeno a concetti teologici secolarizzati. Per le masse è diventata in gran parte del tutto ovvia una condizione di pura mondanità. Sono diventate – non oserei servirmi di tale espressione se non fosse già stata formulata dal padre gesuita Alfred Delp – *inette a Dio*. In questo stadio, le masse non richiedono più né teologia né morale. I miti che ne rispecchiano gli impulsi e gli ideali sono di natura diversa: essi sono

22 Per una introduzione nella chiave presentata nel testo, mi permetto di rinviare al mio "Vietato dalle leggi" o "imposto dal pericolo"? *Le OMT, la normatività della democrazia e la direttività del mercato*, in AA. VV., *Nuove strategie per lo sviluppo democratico*, cit., pp. 561-578.

nati in gran parte dall'autodissoluzione della filosofia dell'idealismo tedesco e hanno origine essenzialmente nella filosofia della storia²³.

Dunque, dopo il secondo conflitto mondiale, la teologia politica ha già perso di attualità come proposta (ri-)costruttiva, ma ne ha guadagnata come diagnosi di una perdita, a fronte di qualcosa di nuovo che avanza, che attinge il suo sistema concettuale da una fonte para-teologica quale la dissoluzione dell'idealismo tedesco, e che rispetto alla "moderna" teologia politica segna una cesura, anche antropologica, insanabile e minacciosa. Di che si tratta, in ultima istanza? Sarà il "metaforologo" Hans Blumenberg, nel 1970, a fare uscire Schmitt ancora di più allo scoperto: la tesi della legittimità del moderno come *Selbstbehauptung*, anziché come *Säkularisierung*, costringe il teorico militante della teologia politica a fare i conti fino in fondo con l'ipotesi che un giorno, forse prossimo, il solo-umano, amputato di ogni trascendenza (di ogni forma rappresentativa; per Schmitt, di ogni accesso al problema del "politico"), sopravviva a se stesso, trapassando nel post-umano; con «la realtà di un nemico, la cui reale possibilità io pure riconosco ancora in un'immagine speculare completamente deteologizzata». Verificandosi quest'ipotesi, si opererebbe il «riposizionamento dall'antica teologia politica in una pura mondanità ed in una umanità [solo] umana, a quanto si pretende totalmente nuova»; e,

23 C. Schmitt, *Introduzione a Donoso Cortés interpretato in prospettiva paneuropea*, trad. it. Adelphi, Milano 1996, pp. 14 s. Una parziale anticipazione si trova nella *Teologia politica* del '22: «Dal punto di vista di questo tipo di considerazione inerente alla storia delle idee, lo sviluppo della teoria dello Stato del XIX secolo mostra due momenti caratteristici: l'accantonamento di tutte le concezioni teistiche e trascendenti e la costruzione di un nuovo concetto di legittimità. Il concetto tradizionale di legittimità perde manifestamente ogni evidenza. Né la concezione patrimoniale giusprivatistica dell'epoca della restaurazione, né il consolidamento sulla base di un attaccamento sentimentale, pietistico, hanno potuto impedire questo sviluppo. [...] A questo punto è di incalcolabile rilevanza il fatto che uno dei maggiori rappresentanti del pensiero decisionistico e filosofo dello Stato cattolico, consapevole in modo estremamente radicale dell'essenza metafisica di ogni politica, Donoso Cortés, di fronte alla rivoluzione del 1848 fosse in grado di comprendere che l'epoca del realismo [*Royalismus*] era giunta alla fine. [...] Di conseguenza resta possibile per lui solo un risultato: la dittatura. È il medesimo risultato al quale era giunto Hobbes, procedendo sulla base della stessa consequenzialità del pensiero decisionistico, seppure mescolato con una sorta di relativismo matematico» (*Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von Souveränität*, Duncker & Humblot, Berlin 20048, pp. 54 s.; trad. it. *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna 1972, p. 73). A partire da qui si spiega la diagnosi di Jacob Taubes, che nel 1985 definisce Schmitt un "apocalittico della controrivoluzione"; le sue scelte politiche – sempre dalla parte della *potestas directa* hobbesiana, assai precocemente a favore della "dittatura" di De Maistre e Donoso Cortés, infine per alcuni anni addirittura a fianco dello "stato totale della forza" hitleriano – si radicano continuamente in una identità culturale e in una sensibilità problematica che restano nitidamente cattoliche. Così, con fine intuizione e straordinaria capacità di sintesi, si esprime il teologo ebreo: «La domanda intorno al diritto oggi deve essere posta senza dubbio dal punto di vista "teologico": ovvero si deve chiedere: quale aspetto avrà il diritto, posto che l'ateismo è il nostro destino?» (J. Taubes, *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebiges Fügung*, Merve, Berlin 1987; trad. it. In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt, Quodlibet, Macerata 1996, p. 44).

così, si realizzerebbe «una liquidazione scientifico-moderna, deteologizzata senza residui, di ogni teologia politica». In essa

tutte le de-teologizzazioni, de-politicizzazioni, de-giuridificazioni, de-ideologizzazioni, de-storicizzazioni e le ulteriori serie di espressioni con de- [ma è più incisiva l'espressione tedesca: *von Ent-Entungen*] vengono meno in direzione di una *tabula rasa*; anzi, si *de*-tabulizza la stessa *tabula rasa*, che cade insieme con la tabula; la nuova scienza, puramente umana-terrena, è un incessante processo-progresso di un ampliamento-di-conoscenza e di un rinnovamento-di-conoscenza nient'altro-che-umano-terrena [*nichts-als-weltlich-menschlichen*], continuamente rimesso in moto tramite una curiosità umana incessante²⁴.

Tra i molti pensieri messi in serie nel descrivere questa sorta di “ultimo nemico”, o di “ultima immagine del nemico”, uno ha particolare riguardo alla dialettica della rappresentazione politica: è schiettamente politica, infatti, l'osservazione che «il processo-progresso produce non solo se stesso e l'Uomo Nuovo, ma anche le condizioni di possibilità delle sue proprie innovazioni nella novità [*Neuheits-Erneuerungen*]; ciò significa il contrario di una creazione *dal* nulla, cioè la creazione *del* nulla, come possibilità dell'autocreazione di una mondanità sempre nuova»²⁵.

Che cos'è l'ultimo nemico di ogni pensiero politico (rappresentativo) che Carl Schmitt aveva intravisto, se non un'economia capitalistica che, grazie alla tecnica, si è emancipata dal diritto (pubblico) e dalla sanzione che esso dava, *per via teologica*, alla proprietà privata? Si è emancipata, quindi, da ogni *pensiero del limite*, sebbene non sia forse fino in fondo emancipata dalla *realtà del limite*, almeno finché non ne avrà emancipato l'uomo/consumatore, o non si sarà (ma come?) emancipata da esso per la sua riproduzione?

E a chi spetta riflettere su questo passaggio? Ai politici, ai politologi, ai filosofi politici? Ma il precedente piano di immanenza concettuale – quello della rappresentanza/rappresentazione, della sovranità come percorso di legittimazione, della trasposizione dei concetti teologici – è stato opera di giuristi, alla cui progenie Schmitt si è sempre fatto vanto di appartenere. La teologia politica, in quanto progetto di ricerca scientifica, era proposta ancora ai giuristi. Se la teologia economica consisterà, almeno in parte, nel compito di mostrare come *quei* concetti (già

24 C. Schmitt, *Politische Theologie II*, cit., pp. 96 s.; trad. it. cit., pp. 101 s.

25 *Ibidem*. Ma è chiaro il risvolto teologico-economico. Scrive Schmitt a Kojève, nella lettera del 9 maggio 1955: «Non condivido però la Sua opinione, quando Lei sostiene che l'«appropriazione» avrebbe cessato di esistere dopo Napoleone, e che oggi tutto verrebbe solo prodotto [*produziert*] (prodotto in senso originario) [*geweidet*]. Ormai, oggi, tutto viene solo e ancora distrutto [*ausgeweidet*]. Il Dio terreno [*irdische*], che ora solo dà e non prende più, perché crea [*schafft*] dal Nulla, crea il Nulla prima di ogni altra cosa da cui egli crea, cioè prende [*nimmt*]» (trad. it. in *Carteggio Alexandre Kojève-Carl Schmitt*, “Filosofia politica”, a. XVII, n. 2, agosto 2003, p. 187). È lo stesso problema della “tirannia dei valori”, in qualche modo già posto da Heidegger: rendere tutto fungibile, dunque suscettibile di essere scambiato come merce (e convertito/misurato in denaro), presuppone che la soggettività ponente abbia prima negato l'essere proprio dell'ente che è divenuto “oggetto” (compresa, ed è ciò che più conta, la dignità dell'altra persona).

teologici) vengono meno, e altri se ne devono formare, per “governare” la forza irruente dell’economia finanziaria, con i suoi ordini di grandezza “inconcepibili” se non proprio illimitati, forse sono ancora i giuristi i più attrezzati a comprendere la posta in gioco. Giuristi, come quelli che a Lussemburgo, da qui a qualche mese, dovranno difendere le deliberazioni “OMT” della Banca Centrale Europea.

