



Giulio Di Donato*

Alle radici della cosa pubblica.

Su *Teologia politica e diritto* di Geminello Preterossi**

SOMMARIO: 1. Il senso di ciò che manca. 2. Il nucleo teologico-politico della politica moderna. 3. Oltre e contro la teologia politica. 4. L'auto-trascendenza dell'immanenza. 5. Quale trascendenza? 6. Le forme del legame sociale. 7. Un *katéchon* produttivo. 8. Le vie di una teologia politica costituzionale

1. *Il senso di ciò che manca*

Viviamo, per citare un noto passo di Antonio Gramsci, una fase di 'interregno', in cui «il vecchio muore e il nuovo non può nascere». Questo mutamento d'epoca, nell'ambito del quale possono verificarsi «i fenomeni morbosi più svariati», reclama gesti e parole legati a una nuova visione politico-spirituale. Ma una nuova religiosità intramondana, se mai verrà, non potrà nascere sulla base di solidi paradigmi teorici, ma solo dall'incontro tra questi e le esperienze storico-esistenziali più profonde e sentite.

Sono tempi difficili, insomma, che impongono uno sforzo importante di riflessione per agganciare le questioni decisive e basilari, quelle che consentono di andare alla radice dei problemi, alle contraddizioni principali, a ciò da cui tutto dipende; non è il momento di galleggiare comodamente in superficie, isterilendo il proprio pensiero nelle facili tracce del passato. Tornano prepotentemente in primo piano sfide e categorie che attraversano la modernità fin dall'inizio, e sulle quali è opportuno riavviare una discussione critica alla luce dei processi in corso: in particolare quelle, oggi più centrali che mai, di teologia politica e secolarizzazione, che alludono entrambe, qui in Occidente, al rapporto fra la politica moderna e il lascito del cristianesimo.

È su tali ineludibili tematiche che si concentra l'ultimo lavoro di Geminello Preterossi, edito da Laterza, dal titolo *Teologia politica e diritto*. Il saggio, che fa quasi da premessa e da fondale a *Ciò che resta della democrazia*¹, è infatti dedicato per intero alle cosiddette 'questioni ultime' e al

* Dottore di ricerca in Filosofia del diritto - Università di Salerno.

** Contributo sottoposto a *peer review*.

¹ G. PRETEROSSÌ, *Ciò che resta della democrazia*, Roma-Bari, Laterza, 2015.

rapporto fra queste e le ‘questioni penultime’, ovvero al sottosuolo filosofico-spirituale che sta all’origine dei discorsi sulla politica e sul diritto, al «quadro metafisico che un’epoca si costruisce per interpretare la propria esistenza politica»². Scriveva Borges nei suoi *Frammenti di un Vangelo apocrifo* (*Elogio dell’ombra*, 1969): «Nulla è costruito sulla pietra; tutto è costruito sulla sabbia, ma dobbiamo costruire come se la sabbia fosse pietra». Fuor di metafora, se letto in chiave filosofico-politica, l’assunto ci ricorda l’importanza, ai fini della tenuta dell’ordine sociale, di generare un *ubi consistam* che «consenta un agonismo non dissolutivo»³; se ne può altresì ricavare un diverso messaggio, e cioè che l’unico modo per deviare il processo di secolarizzazione dagli estremi del ‘nichilismo pratico’ trionfante sia quella di secolarizzare «ma non del tutto»⁴. In altri termini, secondo Preterossi, «la secolarizzazione, per funzionare, deve riconoscere un limite interno»⁵, ossia deve poter poggiare su un nucleo di credenze minimo, sia esso di matrice religiosa o di natura etico-politica più o meno in rapporto con la dimensione prepolitica. Altrimenti è impossibile generare le risorse in grado di alimentare il «senso di ciò che manca» (per usare l’efficace espressione di Habermas che fa da titolo all’ultimo capitolo del libro), presupposto senza il quale non c’è spazio per forme di trascendenza collettiva, ma solo per cristallizzazione e accomodamento con l’esistente.

In fondo, ricorda Preterossi, la proposta avanzata da Habermas, all’interno di una prospettiva che in parte aggira le «frontiere del politico», si iscrive proprio nel tentativo di recuperare, almeno in Occidente, l’eredità etico-normativa delle grandi religioni universalistiche contro la modernizzazione deviante dell’assolutismo tecno-liberale.⁶ In essa si individua una sorta di contrafforte, una riserva di senso, di eccedenza e di socialità, da mobilitare per fare da argine all’oggettivazione scienziata e alla razionalità strumentale e funzionale dei mercati. In quest’ottica la presenza della religione sulla scena pubblica non va respinta come un indebito arretramento o una minaccia per gli ordinamenti secolari, ma ascoltata e interpretata nell’ipotesi che essa possa contenere depositi di significati utilizzabili per una politica deragliata e senza propulsione ideale.

Si potrebbe anche affermare: solo uno sguardo religioso, il quale non escluda ma supporti il necessario rilancio della politica, può ‘salvarci’, fungendo da baluardo contro il meccanismo di cattura del nichilismo e della mercificazione.

Nell’introdurre gli argomenti principali del saggio di Preterossi, bisogna *in primis* chiarire il significato, tutt’altro che univoco, della locuzione «teologia politica». Appoggiandoci alla celebre asserzione di Carl Schmitt secondo cui «tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati»⁷, va rimarcata innanzitutto l’analogia strutturale che esiste tra concetti teologici e categorie giuridico-politiche, tra visioni ultime e concetti politico-giuridici: una corrispondenza al centro della quale c’è la relazione tra miracolo e stato d’eccezione. Tale rapporto non implica, come in Hegel, un terreno comune sostanziale fra

² C. GALLI, *Ideologia*, Bologna, il Mulino, 2022, 53.

³ G. PRETEROSSÌ, *Egemonia e costituzione materiale*, in *Almanacco di filosofia e politica*, vol. 3, 2021, 101-118.

⁴ G. PRETEROSSÌ, *Teologia politica e diritto*, Roma-Bari, Laterza, 2022, 142.

⁵ Ivi, 48.

⁶ Ivi, 284.

⁷ C. SCHMITT, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in id., *Le categorie del ‘politico’. Saggi di teoria politica*, Bologna, Il Mulino, 1972, 61.

religione e politica, nel senso di un transito, di una rielaborazione e condivisione di contenuto legittimante, perché il paradigma teologico-politico moderno è una sorta di ‘specchio’, di ‘rimando metaforico’, e non una fonte di «derivazione dogmatica delle nozioni politiche e giuridiche fondamentali di un’epoca»⁸. Per dirla con Carlo Galli:

da un punto di vista strutturale, questa analogia è una teoria della modernità come secolarizzazione: lo Stato non è il prodotto – come sostiene la teoria politica moderna – di una ragione umana che taglia i ponti con il passato e la tradizione, ma è anzi la trasposizione politica dell’idea tradizionale di Dio come fondamento dell’ordine. L’analogia tra tradizione e moderno consiste dunque nella permanenza dell’impulso ordinativo, come costante della civiltà occidentale, di cui l’interprete politico moderno è lo Stato, ma vi è anche una forte cesura tra la modernità (Stato) e la tradizione pre-moderna dell’*auctoritas*, e questa cesura sta nel fatto che mentre la tradizione presenta Dio come Sostanza e fondamento della politica, la modernità non è in grado di pensare, di questa, né sostanza né fondamento, se non in forme individualistiche destinate allo scacco. Lo Stato quindi è analogo a Dio ma solo dal punto di vista formale dell’esigenza che vi sia ordine, della coazione all’ordine; dal punto di vista sostanziale invece, lo Stato si colloca nella più radicale e immediata assenza di ordine e fondamenti, appunto nella complicazione e nella sconnessione di principio, tragica, fra l’idea di diritto e la sua realizzazione politica.⁹

Ad ogni modo – precisa Preterossi – il tema della teologia politica, in quanto ‘analogia funzionale’, va letto assieme a quello della secolarizzazione come «ancoraggio contenutistico, filtrato laicamente, della modernità», senza schiacciare l’uno sull’altro, essendo essi due volti del medesimo processo.¹⁰

2. Il nucleo teologico-politico della politica moderna

Alla base della politica moderna c’è dunque un nucleo teologico-politico originario «legato al conflitto sulla *veritas* e alla sua neutralizzazione previa sostituzione della *veritas* con l’*auctoritas* sovrana».¹¹ Questo nucleo rimanda a nozioni ed esperienze che hanno qualcosa in comune con la sfera religiosa: verticalità, obbedienza, «integrazione nella comunità, credenze collettive e affidamento sono campi semantici che veicolano il plusvalore e l’autonomia dell’appartenenza politica, la sua differenza rispetto a qualsiasi altra associazione particolare»¹², sancendo la sua irriducibile ‘ulteriorità’ e la sua natura qualitativamente diversa e superiore. La teologia politica interPELLA cioè la trascendenza laica del ‘politico’, la «questione dell’autorità, delle risorse

⁸ G. PRETEROSSÌ, *Teologia politica e diritto*, op. cit., 156.

⁹ C. GALLI, *Lo sguardo di Giano*, Bologna, Il Mulino, 2010, 22-23.

¹⁰ Cfr. G. PRETEROSSÌ, *Teologia politica e diritto*, op. cit., 63.

¹¹ Ivi, 29.

¹² Ivi, 7.

disponibili per la legittimazione del potere in un dato contesto storico»¹³, e l'esigenza di personificare simbolicamente il potere anche nelle democrazie pluraliste (ritorna qui il tema hegeliano «dell'eccedenza simbolica, concretamente incarnata»¹⁴, di una funzione d'autorità connessa con il popolo). E tutto questo chiama in causa la questione del limite, della «funzione ordinatrice dei confini simbolici e spaziali»¹⁵, della costruzione del 'politico' all'insegna di una certa relativa omogeneità, necessaria, secondo il grande giurista tedesco E. W. Böckenförde, anche in un contesto di democrazia pluralista.¹⁶ D'altra parte, se «manca un sostrato *oggettivo*, se manca il radicamento in una forma di vita, le comunità politiche non hanno alcuna possibilità di costituirsi e di rimanere vitali»¹⁷. Quanto più mancano questi presupposti, tanto più esse avvertono la necessità di agitare lo spettro del nemico per ristabilire l'unità di una società «senza nervi e senza più riflessi» che altrimenti dovrebbe confrontarsi apertamente con le proprie divisioni e i propri conflitti.

Al lessico teologico-politico rimandano anche due dinamiche contingenti che si presentano reciprocamente intrecciate: da un lato la crisi economica, dall'altro quella pandemica. Basti pensare alla fiducia, non molto lontana da una fede, che viene continuamente richiesta nei confronti della tecno-scienza, la quale non sarebbe altro che la secolarizzazione della speranza messianica ridotta a ottimistica previsione di un continuo benessere. E la fiducia nei confronti dei mercati non richiama, anch'essa, una sorta di fede? Non a caso Walter Benjamin, nel 1921, aveva parlato del capitalismo come di una religione, ma non nel senso weberiano della sua dipendenza dallo spirito protestante, bensì per la sua particolare struttura metafisica: una

¹³ Ivi, 213.

¹⁴ Ivi, 211.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ E.W. BÖCKENFÖRDE, *Diritto e secolarizzazione. Dalla stato moderno all'Europa unita*, Roma-Bari, Laterza, 2007. La sfera pubblica che Böckenförde immagina implica l'accordo di fondo su alcune idee-base, perché «uno Stato non può staccarsi completamente dalle proprie radici ed elevarsi per così dire a puro Stato razionale, che privo di cultura e di radici proprie, tratta allo stesso modo tutte le tradizioni rilevanti per ethos e diritto, e pone sullo stesso piano tutte le manifestazioni pubbliche delle religioni. Ciò che negli ultimi anni è stato definito in modo inadeguato con "cultura guida" possiede un proprio fondamento» (il testo, tratto da una lettera di Böckenförde al cardinale Ratzinger datata 30 aprile 2004, è riportato in A. CAVALIERE, *Le ragioni della secolarizzazione. Böckenförde tra diritto e teologia politica*, Torino, Giappichelli, 2016, 106). In ogni società, sembra dirci l'autorevole giurista tedesco, c'è una cultura dominante, cioè quella che determina il quadro delle regole generali. Regole che non sono mai neutre, ma rappresentano e tutelano sempre determinati modelli di vita, determinati valori, frutto di una determinata storia e di specifiche tradizioni. Di conseguenza la cosiddetta 'multiculturalità' non può sussistere senza costanti in comune, senza punti di orientamento a partire dai valori propri. D'altronde, come ha sostenuto R. Dahrendorf, il sentimento di coesione e di lealtà politica fra i cittadini, è una variabile essenziale di un sistema politico, tanto più se democratico. «E la coesione e la lealtà politica – per quanto astrattamente garantite nelle società moderne dallo strumento del diritto – suppongono comunque l'esistenza di legami prepolitici fra i membri del gruppo, rinviano ad una identità collettiva», come ha affermato Danilo Zolo in un suo prezioso e imprescindibile libro di diversi anni fa (*I signori della pace. Una critica del globalismo giuridico*, Roma, Carocci, 2001, p. 63). «Ed è provato – continua sempre Zolo – che la tenuta dei legami identitari si fa sempre più incerta via via che l'ambito geopolitico di uno Stato si dilata fino a includere culture molto diverse fra loro (...) Neppure il più astratto «patriottismo dei diritti» può fare a meno, per così dire, di una qualche «antimità» fra i membri del gruppo: essi non possono essere (...) dei soggetti «estranei» gli uni agli altri. L'estraneità (...) è l'opposto della solidarietà democratica». Di parere diverso, come noto, è Luigi Ferrajoli, che ha più volte ricordato l'interazione complessa, sperimentata anche a livello di formazione storica dello Stato moderno, fra senso comune di appartenenza e istituzioni giuridiche, tra unificazione politica e affermazione del principio di uguaglianza. «Se è vero – scrive l'illustre giurista – che coesione, legami prepolitici e identità collettiva della comunità internazionale formano i presupposti del progetto di una democrazia internazionale, è ancora più vero il contrario: è sull'uguaglianza dei diritti, quale garanzia di tutte le differenze d'identità personale, che si fonda la percezione degli altri come uguali e come consociati; ed è sulla garanzia dei propri diritti fondamentali come diritti uguali che matura il senso di appartenenza e identità collettiva di una comunità politica.» (L. FERRAJOLI, *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, Roma-Bari, Laterza, 2015. Cfr. § 5 del capitolo 1).

¹⁷ M. LUCIANI, *Articolo 12*, Roma, Carocci, 2018, 75.

religione senza Dio e senza dogma, ma puro culto.¹⁸ La trascendenza di Dio, così, non scompare del tutto, ammoniva lo stesso Benjamin, ma viene inclusa nel destino umano. E questo gesto somiglia in parte a quello compiuto dal cristianesimo, la religione dell'incarnazione, «dell'abbassamento/mondanizzazione di Dio», come ha acutamente osservato Marcel Gauchet sulla scia di Hegel.¹⁹

3. *Oltre e contro la teologia politica*

Lo spirito religioso, inteso «come ambito di fede generale, ma anche come 'promessa' inscritta specificamente nel cristianesimo»²⁰, quindi non evapora: dopo aver influenzato le filosofie della storia secolari e le religioni politiche del Novecento²¹, ora migra verso terre diverse, trasferendo attese e angosce da un «centro spirituale di riferimento» all'altro: ieri verso l'economia, oggi attorno al nesso tecno-scienza/tecno-economia e alla natura/destino dell'umano, con le sue domande di una qualità di vita diversa e di un differente modo di relazionarsi a se stessi e agli altri.

In ogni caso, il primato del momento economico, prima in termini assoluti e poi in rapporto con la tecno-scienza, non può mai essere spiegato in se stesso, perché è sempre incluso in una visione spirituale fondamentale che lo trascende. Ne deriva che anche una posizione immanentistica e secolare non può che presupporre una qualche 'metafisica' (in quanto visione ultima e orizzonte di senso condizionante) o una sorta di «teologia dissimulata»²², in modo tale che sia possibile traguadare le cifre della trascendenza dall'interno di una specifica realtà. Più in generale, nessun piano dell'immanenza è pensabile se non incorporando un resto di trascendenza e una quota del 'senso' in essa custodito.

Effettivamente – nota Preterossi – l'ideologia neoliberale sembra confermare le ipotesi di Benjamin: si propone come un culto immanentista rivolto contro la verticalità politica e la trascendenza secolare presenti nella teologia politica stessa²³ e fa dell'immanenza un 'assoluto', esprimendo la visione ultima di una società spolitizzata (lo stesso fa la «teologia giuridica», con la sua retorica umanitaria, che sostituendo il 'politico' con il 'giuridico moralizzato' rappresenta allo stesso tempo «un vettore e un contraccolpo della spolitizzazione neoliberale»²⁴). In pratica

¹⁸ G. PRETEROSSO, *Teologia politica e diritto*, op. cit., 206. Anche l'etimologia del denaro rimanderebbe a un valore culturale, in particolare al nesso tra vittima e culto: «Fin dalle sue radici nel sacrificio culturale, il denaro equivale al sangue della vittima congelato. Sprecarlo, lasciarlo scorrere o osservarlo scorrere produce un effetto simile al sangue versato in battaglia o sull'altare» (G. BAUDLER, *Ursünde Gewalt; Das Ringen um Gewaltfreiheit*, Düsseldorf, Patmos, 2001, 116).

¹⁹ M. GAUCHET, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Torino, Einaudi, 1997.

²⁰ G. PRETEROSSO, *Teologia politica e diritto*, op. cit., 49.

²¹ C'è anche chi vede nell'appello ecologista i segni di una nuova religione che partecipa, fra profezie di catastrofe e idee di salvezza, alle nuove forme di spiritualità che attraversano l'Occidente secolarizzato e in crisi di identità. Un mix di millenarismo che agita continuamente lo spettro della fine del mondo imminente (un'attesa che in parte ricorda quella di matrice marxista per il crollo imminente del capitalismo, se non fosse per il finale ottimistico di quest'ultima) e di paganesimo antropocentrico con i suoi riferimenti a un 'divino' naturale deturpato e offeso dalle azioni dell'uomo, da cui tutto dipenderebbe, nel bene e nel male.

²² G. PRETEROSSO, *Teologia politica e diritto*, op. cit., 77.

²³ Cfr. Ivi, 281.

²⁴ Ivi, 280.

il neoliberismo, negando la trascendenza laica del ‘politico’, afferma la teologia anti-politica dell’economico, sacralizzando l’uno al posto dell’altro; in pratica, valorizza il nucleo più insidioso della teologia politica (fideismo, dominio, sacralizzazione), ma esclude tassativamente la possibilità di trascendere ciò che è dato, di sperimentare un’altra progettualità diversa dall’immanenza tecno-liberale.

La teologia politica agisce nell’orizzonte del sacro, ma si tratta di un sacro secolarizzato in altro: trascendenza del potere legittimo, fede politica, egemonia. Al contrario, la cosiddetta ‘teologia economica’ tenta di aggirarlo, se non proprio di eliminarlo.

Seguendo le tracce di Benjamin, anche Foucault e Agamben – due autori ai quali Preterossi dedica la parte finale del libro – hanno cercato di far emergere un paradigma parallelo rispetto a quello teologico-politico, a partire dalla matrice pastorale (ovvero provvidenziale) del governo. A differenza di Foucault, Agamben però comprende che per riportare ‘archeologicamente’ alla luce il passaggio storico e istituzionale dal pastorato al governo politico, quindi dalle categorie teologico-economico-provvidenziali a quelle teologico-giuridico-politiche, è necessario servirsi del paradigma della teologia politica, cioè della secolarizzazione.²⁵ Tuttavia, come Benjamin, egli usa la teologia politica per poi fuoriuscirne, ritenendo che alla deposizione (illusoria) del ‘politico’ si giunga per mezzo dell’inoperosità, in quanto ‘potenza destituente’: strada in parte diversa da quella benjaminiana che invocava, come è noto, la violenza divina per riscattare il dolore dei vinti nel passato, e non molto lontana – a nostro avviso – dall’atteggiamento che Foucault definiva come «l’arte di non essere eccessivamente governati»²⁶.

In definitiva si può dire che, nella stessa maniera in cui il ‘governo’ non è, come vorrebbe Foucault, «un paradigma autonomo e autosufficiente», perché sempre intrecciato con quello della sovranità, parimenti la teologia economica va intesa come un’articolazione interna alla teologia politica e non una sua alternativa.

4. *L’auto-trascendenza dell’immanenza*

Le ipoteche teologico-politiche lasciano un’impronta indelebile – ribadisce a più riprese Preterossi – anche in un tempo «anti-teologico-politico come quello attuale»: emergono infatti in forme inattese e sintomatiche, nelle vesti di «formazioni reattive teologico-politiche» che producono «surrogati di verticalità e di sicurezza»²⁷. Inoltre, la transizione in corso, frutto della crisi del paradigma neoliberale e globalista, porta con sé paure, linee di conflitto, ossessioni e rischi che riportano in auge «il bisogno di protezioni dall’alto e di risposte affidabili, “ultime”, che possano esibire un ancoraggio in un principio di legittimità saldo»²⁸. Per quanto efficace nella sua opera di spolticizzazione e neutralizzazione del conflitto sociale, anche il dominio del ‘pilota automatico’ azionato dalla tecnocrazia europea nel segno del «There is no alternative» è meno granitico di quanto comunemente si creda: non può sostenersi da sé, ma deve ricorrere a

²⁵ Ivi, 230 e ss.

²⁶ M. FOUCAULT, *Illuminismo e critica*, Roma, Donzelli, 1997, 37-38.

²⁷ G. PRETEROSSO, *Teologia politica e diritto*, op. cit., 286.

²⁸ Ivi, 287.

fonti esterne per legittimare sé stesso e ristabilire un momento fittizio di unità collettiva, quali ad esempio il ‘principio d’autorità’ del vincolo esterno e l’uso politico-mediatico delle emergenze (reali o enfatizzate che siano).

Dopo le crisi dei tempi recenti (da ultimo quelle legate a pandemia e guerra), abbiamo assistito al grande ritorno del ‘politico’ come ‘problema inaggirabile’, sebbene sia stato a lungo taciuto o represso dai processi di spoliticizzazione di stampo neoliberale.²⁹ Di fronte a tutto questo, l’errore più grande sarebbe quello di demonizzare o illudersi di liquidare tale ipotesi, invece di raccoglierne la sfida, avviando una nuova forma laica e post-teologica del paradigma teologico-politico.

Il nodo teorico di cui non ci si libera è sempre quello della trascendenza politica dell’immanenza sociale, o più precisamente, guardando alla modernità, del processo di «auto-trascendenza dell’immanenza»³⁰. Il fatto che la teologia politica sia inestinguibile implica che il suo problema non può essere eluso, in quanto esprime «la struttura di fondo della metafisica politica moderna», un suo «movimento interno», all’insegna di una «implicazione reciproca tra cristianesimo e modernità», tra «progressiva affermazione dello spazio autonomo della soggettività» e ridefinizione di forme «più spiccatamente artificiali di legame collettivo»³¹, nel tentativo «di far coesistere, senza fondamento, ordine oggettivo e libertà soggettiva»³².

Le vie della modernità, come sappiamo, sono contrassegnate da numerose ambivalenze e contraddizioni. In particolare, con riferimento ai temi centrali del testo di Preterossi, esse sono complesse perché disseminate di trascendenza, più o meno rielaborata e inserita in contesti inediti. Del resto, la società post-secolare non è realmente ‘oltre’ come si autorappresenta, e non può fare a meno di ‘quel qualcosa in più’ che attiene a una dimensione ‘politico-ideologico-spirituale’ in senso lato. Della necessità di questo ‘qualcosa in più’ era ben consapevole – ricorda Preterossi – Antonio Gramsci, secondo il quale nessuna prassi rivoluzionaria è possibile senza fare affidamento su una politica parareligiosa, che non può prescindere da un’eccedenza egemonica, il cui ambito di elaborazione pertiene simultaneamente all’ambito del religioso e del metafisico. Il Moderno Principe deve essere sostenuto da notevoli risorse ideologiche, da una fede politica laica, da un *surplus* simbolico e passionale, ovvero da un principio etico-politico egemonico, che gli consentano di esprimere «una visione del mondo mobilitante, né velleitaria né elitaria»³³. In questo senso, «l’egemonia trasformatrice è [...] un capitolo di teologia politica moderna “a sua insaputa”»: non diversamente, riforma intellettuale e riforma morale sono «questioni religiose» che pertengono a complessive concezioni del mondo.³⁴ Da ciò la novità di «una nuova teologia politica di massa, pienamente inscritta nell’immanenza secolare»³⁵, di una ‘trascendenza egemonica’ in grado di suscitare un *nuovo senso comune* e nuove esperienze di devozione popolare, incorporando elementi e atteggiamenti direttamente implicati nella sfera religiosa.

²⁹ Cfr. Ivi, 286.

³⁰ Ivi, 81.

³¹ Ivi, 120-124.

³² C. GALLI, *Ideologia*, op. cit., 85.

³³ Ivi, 164.

³⁴ Cfr. Ivi, 143.

³⁵ Ivi, 167.

Anche la teoria del populismo di Laclau, nell'interpretazione di Preterossi, si ricollega in generale alle logiche della teologia politica, nel momento in cui ripropone la centralità della trascendenza politico-rappresentativa, oltre a esplicitare questioni centrali e spesso rimosse del 'politico' democratico: la necessità di *universalità politiche concrete*, cioè di contesti determinati, territorializzati, per esprimere e governare i conflitti, il ritorno della dimensione simbolica come *terzo non neutro* in cui identificarsi collettivamente, l'esigenza di collegare verticalità e trascendenza del 'politico' con l'autonomo e concreto terreno di lotte della società civile.³⁶ Questo richiamo esplicito a un principio verticale potrebbe sembrare un paradosso, se si colloca il populismo sul terreno della promessa democratico-radicalista di autogoverno. Ma tale paradosso è apparente – spiega Preterossi – poiché si tratta di una promessa irrealizzabile, se non replicando un resto fittizio di laica trascendenza. E se la politica moderna è strutturalmente simbolico-rappresentativa e secolare-trascendente, l'antropologia democratica non può che saldarsi con essa.³⁷ Eppure – direbbe Nietzsche – l'orizzontalità democratica con le sue tendenze occulte («livellamento di ogni eccellenza, verticalità e gerarchia» in vista di una piena «saldatura di alto e basso, potere e consenso»³⁸) non può che ridurre sempre più lo spazio della trascendenza teologico-politica fino a consumare ogni mistero del politico, in vista di una privatizzazione completa di ogni aspetto della vita personale e sociale.³⁹

A ben guardare, il bisogno di verticalità simbolica sopravvive anche negli scenari che sembrano poterne prescindere: basti pensare alla persistenza, nella società di massa novecentesca e nel populismo contemporaneo, del potere carismatico come forma di «*auctoritas* laicizzata»⁴⁰, che deve subentrare al vuoto creatosi nel passaggio da potere tradizionale a quello legale-razionale (come è noto, Max Weber, in *Economia e società*, mutuò il concetto di «carisma» dall'ambito religioso, alludendo alla grazia, dal greco *charis*, ossia al dono straordinario concesso da Dio a una persona a vantaggio di una comunità).

Ecco allora che «familiarizzazione dell'*auctoritas* e plebiscitarismo, altezza del potere e sua prossimità al popolo sono caratteristiche ambigue che incarnano entrambi i lati del potere democratico»⁴¹. Inoltre, «l'eterogeneità sociale e il bisogno di trascenderla in un'unità (per quanto sempre parziale)», anche attraverso la figura del leader «che produce l'unificazione simbolica, caricando il discorso politico di un investimento affettivo»⁴², temi centrali nella riflessione sul populismo di Laclau, costituiscono «una sorta di lascito secolarizzato, di simulacro persistente del teologico-politico moderno»⁴³.

Ci appare perciò destinata a rimanere nei cieli dell'utopia l'esigenza del superamento della distinzione fra governati e governanti, così come del carattere «eteronomo, discendente e asimmetrico» del comando politico e dei rapporti di potere⁴⁴. Senza relazioni asimmetriche non

³⁶ Cfr. Ivi, 191, 192.

³⁷ Ivi, 240.

³⁸ Ivi, 136.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ivi, 168.

⁴¹ Ibidem.

⁴² Ivi, 199.

⁴³ Ivi, 196.

⁴⁴ D. Zolo, *Il principato democratico*, Feltrinelli, Milano, 1992, 79.

può esserci alcun ordine concreto, frutto della complementarità tra alto e basso, dirigenti e diretti, «decisione e mediazione, *auctoritas* e integrazione, interesse generale e particolare»⁴⁵ e della «circolarità coazione-obbedienza-consenso»⁴⁶. Ma affinché questo ordine sia orientato verso un ideale di ‘democrazia progressiva’, contro il dirigismo tecnocratico calato dall’alto, bisogna generare élites che emergano direttamente dalla massa, con la quale debbono rimanere a contatto, in modo da alimentare una continua dinamica espansiva in opposizione a ogni chiusura castale-oligarchica e autoreferenziale.

5. Quale trascendenza?

Come abbiamo visto, anche una teoria ‘affermativa’ del populismo qual è quella di Laclau e Mouffe ribadisce la necessità, ai fini di una critica e trasformazione dello stato di cose presenti, di una fede laica nella politica, in quanto trascendenza secolare del potere. Ciò che importa, più in generale, seguendo la linea Hobbes-Hegel-Schmitt e stando all’interpretazione di Preterossi, è che «l’associazione politica sia sempre avvertita come un plusvalore»⁴⁷: se questo plusvalore spirituale della politica viene meno, «perché non trova più fonti cui alimentarsi, l’esito può essere anche la vertigine dell’infondatezza, il rischio della perdita di qualsiasi senso dell’assoluto, di qualsiasi rapporto con esso»⁴⁸. Di fronte agli effetti di delegittimazione che oggi ben conosciamo si pone la questione «del mantenimento (o della ricostruzione) di un ‘terzo simbolico’, e se questo possa solo mimare un’apertura alla trascendenza, o debba incorporare e filtrare», in maniera compatibile con la laicità e col pluralismo, «contenuti di matrice teologico-religiosa»⁴⁹. Sono dilemmi, questi, che attraversano anche il pensiero di Carl Schmitt, il quale, per operare il salvataggio di un’altra e originaria modernità rispetto a quella della spoliticizzazione tecno-liberale e ai suoi esiti più estremi e nichilistici, utilizza due strategie: a Weimar, quella di ripoliticizzare la decisione, successivamente, offrire alla decisione sovrana dell’*auctoritas* secolare un presupposto contenutistico minimo («da verità secondo cui Gesù è il Cristo» contenuta nella celebre rappresentazione del «cristallo di Hobbes»⁵⁰), senza dimenticare poi il discorso sul *nòmos* dei grandi spazi che è un modo per riannodare decisione e ordine, sovranità e radici, secondo una circolarità sostrato minimo dell’ordine-decisione che si affianca a quella unità politica-*Verfassung-hostis*.⁵¹

Questo bisogno di un’apertura alla trascendenza assume dunque un duplice volto: da una parte si configura come una sorta di appello al cielo senza alcun punto d’appoggio, come la

⁴⁵ Ivi, 214.

⁴⁶ Ivi, 272.

⁴⁷ G. PRETEROSSÌ, *Teologia politica e diritto*, op. cit., 64.

⁴⁸ Ivi, 118.

⁴⁹ Ivi, 56.

⁵⁰ Cfr. C. SCHMITT, (ed. it. a cura di P. Schiera), *Il concetto di politico*, in *Le categorie del ‘politico’*, Bologna, il Mulino, 1998, 150-152, nota 53.

⁵¹ G. PRETEROSSÌ, *Teologia politica e diritto*, op. cit., 53-54. Le opere qui considerate di Schmitt sono *Teologia politica* (1922) e *Dottrina della costituzione* (1928), *Il concetto di “politico”* (1927, 1932, 1963), *Il nomos della terra* (1950) e l’opuscolo del 1941 su *L’ordinamento dei grandi spazi nel diritto internazionale*.

decisione nello e sullo stato di eccezione («far ordine nel fare disordine», e viceversa⁵²), che presuppone per forza di cose uno sfondamento nichilistico; dall'altra parte la trascendenza – seguendo la traccia del libro – può significare anche «alterità contenutistica (di matrice religiosa, passata attraverso il filtro della secolarizzazione, o laica), che permetta di aprire un orizzonte alternativo»⁵³. Del resto, per fare ordine con una decisione, si deve poter presupporre qualcosa, e anche «un potere derivato dal basso deve basarsi su un'indisponibilità, ovvero su un presupposto sottratto alle negoziazioni, che non può essere puramente procedurale o formale, ma deve esprimere un nucleo sostanziale e trovare un referente simbolico»⁵⁴. Se è vero che l'ordine moderno è un ordine post-fondazionale, ciò non significa che può essere rimosso il problema del fondamento (ovvero della legittimazione): al «vuoto originario della politica moderna», alla mancanza di un «centro stabile e fondativo dell'ordine»⁵⁵ e alla crisi dei fondamenti si affianca necessariamente il bisogno di «risostanzializzazioni artificiali, attraverso “finzioni” di pienezza»⁵⁶. E così siamo tornati alla citazione iniziale di Borges: se tutto poggia sulla sabbia, occorre credere o fingere di credere che la sabbia sia pietra.

La modernità - scrive Carlo Galli - è l'epoca in cui «l'idea di ordine sostituisce l'ordine prestabilito», in cui la legittimità politica è esposta al conflitto e al dinamismo del soggetto, in cui la verità è sì contendibile, quindi non incontrovertibile, ma resta al contempo un'esigenza da cui non si sfugge, tanto da venire ininterrottamente riprodotta.⁵⁷ La realtà moderna rende perciò vana «ogni ontologia fondativa e consegna la politica al disordine – al rapporto amico-nemico, all'eccezione, e quindi alla necessità della decisione»⁵⁸. Da qui la consapevolezza che l'ordine politico è esposto tanto alla 'coazione alla forma in assenza di sostanza' quanto al rischio della caduta nel disordine e nell'anomia; che la politica moderna contiene in sé tanto una irrimediabile instabilità di fondo, quanto la spinta alla costruzione dell'ordine che si ritiene più giusto; tanto la libera energia individuale e collettiva, quanto una forma politica a essa mai del tutto adeguata.⁵⁹

La fatica di trovare il sostituto di Dio, di individuare il nuovo nome della realtà fondamentale, è pertanto il vero cimento della filosofia politica moderna, che non si può contentare di vivere senza fondamenti, ma deve continuamente riempire di sostanza uno schema vuoto che tale non può rimanere. La realtà che sostituisce Dio a fondamento empirico nella politica moderna possiede, seguendo sempre l'interpretazione di Carlo Galli⁶⁰, un duplice scopo: tenere la struttura dello Stato moderno intrinsecamente nichilista e negare quel nichilismo riempiendolo di qualche nuova sostanza, quali ad esempio il popolo-nazione e la storia (che può essere riguardata al passato attraverso il richiamo alla tradizione o al futuro come se essa custodisse un orientamento verso un fine). In questi termini, si attua la leggibilità

⁵² C. GALLI, <https://www.iisf.it/index.php/progetti/diario-della-crisi/carlo-galli-epidemia-tra-norma-ed-eccezione.html>

⁵³ G. PRETEROSSO, *Teologia politica e diritto*, op. cit., 65.

⁵⁴ Ivi, 193.

⁵⁵ C. GALLI, *Ideologia*, op. cit., 77.

⁵⁶ Ivi, 197.

⁵⁷ C. GALLI, *Ideologia*, op. cit., 19-74.

⁵⁸ Ivi, 52-53.

⁵⁹ Ivi, 100-164.

⁶⁰ Si vedano in particolare: *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna, Il Mulino, 1996; *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carlo Schmitt*, Bologna, Il Mulino, 2008.

dello spazio politico moderno come spazio pieno, ma pieno di qualcosa che è privo di consistenza ontologica; spazio pieno, ma conflittuale, polemico, poiché strutturato su una dialettica inaggrabile *dentro/fuori, interno/esterno*.⁶¹

Insomma, «l'idea di “apertura verso l'alto”, di un “respiro” che eviti l'ottundimento del mondo amministrato e offra un “di più” rispetto alla chiusura formalistica degli ordinamenti» è indubbio segnale di un'urgenza improrogabile. Ma il problema è che:

le alternative laiche (ideologie, egemonie, identità, costituzionalismo dei diritti ecc.) alla trascendenza di matrice teologico-religiosa faticano oggi a trovare nuove configurazioni e ad aver presa collettivamente.⁶²

Si tratterebbe, dunque, ancora oggi cercare di un 'oltre', di suscitare una 'fede politico-spirituale', certamente intensa ma non totalizzante, posta al servizio degli oppressi, in modo che sia di nuovo possibile «immaginare altre vite»⁶³. Ma è possibile, ci chiediamo a questo punto con Preterossi:

avere grandi visioni del mondo mobilitanti, necessarie a spostare i rapporti di forza nella società e a imporre compromessi avanzati, sapendo che non ci sono più mete finali, compimenti definitivi? Come alimentare una vera energia dal basso senza poter contare “su una qualche forma di religione secolare”?⁶⁴

Come è possibile restituire il futuro alla politica, riaffermando una cultura forte del cambiamento, senza riaccendere una qualche fede religiosa sulla stessa? E l'accensione di una fede religiosa è praticabile al tempo della spoliticizzazione tecno-liberale e del clima da emergenza permanente?

Siamo passati, nei decenni, dall'estremo di una concezione quasi mitologica e totalizzante della politica, quella dei grandi partiti di massa fortemente caratterizzati sul piano ideologico, che doveva rispondere di tutti i problemi dell'uomo, all'estremo opposto di una politica appiattita sui problemi dell'immediato o su *single-issue*. Una prospettiva che certo non sarebbe spiaciuta a R. C. Eucken, uno dei teorici dell'ordoliberalismo, che si lamentava di come la fede nello Stato avesse sostituito quella religiosa, creando false aspettative e nuove credenze nelle masse: per frenare l'«eccesso di domande»⁶⁵ disordinanti e ingovernabili che, inevitabilmente, ne

⁶¹ È ben nota la diffidenza di Carl Schmitt nei confronti della prospettiva di uno 'Stato mondiale', che annulli il 'pluriverso' del mondo e sopprima la dimensione stessa del 'politico': ogni aggregazione politica è sempre esclusiva e si basa, almeno a livello potenziale, sulla contrapposizione di *amicus* e *hostis*. Lo spazio globale non può quindi che essere irrimediabilmente plurale, formato da comunità politiche organizzate attorno a una dialettica *dentro/fuori*.

⁶² G. PRETEROSSÌ, *Teologia politica e diritto*, op. cit., 57.

⁶³ Dal titolo di un recente libro di Remo Bodei (citato anche da Preterossi): *Immaginare altre vite*, Milano, Feltrinelli, 2013.

⁶⁴ G. PRETEROSSÌ, *Teologia politica e diritto*, op. cit., 285.

⁶⁵ Preoccupazione che è al centro del celebre rapporto del 1975 intitolato *The Crisis of Democracy*, richiesto espressamente dalla neonata Commissione Trilaterale. Nello studio si analizzava la condizione politica degli Stati Uniti, dell'Europa e del Giappone, asserendo che, contrariamente alla convinzione in base alla quale «l'unica cura per i mali della democrazia è una maggiore democrazia», al contrario i problemi di governabilità nascerebbero proprio da un 'eccesso di democrazia', per rimediare al quale il team di studiosi coinvolti (Michel Crozier, Samuel P. Huntington e Joji Watanuki) propugnava, di

conseguivano, occorre, dal punto di vista degli ordoliberali, creare una ‘nuova fede’, stavolta nelle virtù salvifiche del mercato e nella sua funzione, se ben regolato, di integrazione sociale.⁶⁶

6. *Le forme del legame sociale*

La questione dei processi di integrazione politica e sociale si ripropone ancora oggi, e con particolare forza. E con essa tornano al centro «il rapporto tra potere e fonti prepolitiche, a vario titolo rivestite di un’aura di sacralità» e il problema «della legittimità (cioè della credenza nella doverosità dell’obbedienza)»⁶⁷. Nella modernità, come sappiamo, la nazione ha compensato il vuoto lasciato dalla religione con l’avvento della secolarizzazione: la democrazia, va ricordato, nasce e si sviluppa nel mondo moderno come democrazia ‘nazionale’. A svolgere quella funzione di unificazione politica e sociale sono intervenuti nel Novecento i partiti e le identità politiche di massa. Oggi, dopo il ridimensionamento della nazione (almeno in Europa), la crisi delle appartenenze politico-ideologiche e l’affievolimento della ‘voce della Costituzione’ (quasi fosse una «sorta di radiazione cosmica che proviene dall’origine»⁶⁸), cosa occupa il vuoto simbolico che caratterizza gli ordinamenti secolari?⁶⁹

Spiega Preterossi che la nascita del legame collettivo «non può essere il risultato di una (presunta) trasparenza razionale perché quel vincolo incrocia le dinamiche spurie delle passioni, del senso comune e dell’esperienza religiosa»⁷⁰.

I processi di unificazione e integrazione politica sono infatti generati dal concorso di più fattori: elementi formali (attinenti alla titolarità del potere), elementi materiali (attinenti agli interessi dei membri della comunità), elementi ideali (attinenti alla condivisione di valori).⁷¹ E sono sempre caratterizzati tanto da tensioni aggreganti quanto da fratture interne.

Ai fini dell’integrazione sociale occorre dunque una cultura etico-politica diffusa, la cui fisionomia e le cui radici siano complesse, poiché composte non soltanto di ragioni ma anche di passioni, non solamente di argomenti ma anche di ‘credenze’.

Le visioni ideologiche del passato, che generavano esperienze intense di fedeltà e solidarietà collettiva oltre le forme di appartenenza tradizionale (quelle nazionali, confessionali, ecc.), sono ormai un lontano ricordo. In assenza di esperienze politiche mobilitanti ed egemoniche di questo tipo, tali perché favorite da una robusta dose di energia legata a determinate vicende storiche e da irrinunciabili elementi di attesa escatologica, oltre che naturalmente dalla fiducia sulla perfettibilità infinita dell’uomo moderno e delle sue opere⁷², le vie di una *teologica politica*

conseguenza, «il ripristino del prestigio e dell’autorità delle istituzioni del governo centrale» e l’ineluttabile ricorso a forme di governo tecnocratiche, all’insegna - diremmo oggi - della logica sovrana del pilota automatico.

⁶⁶ Cfr. G. PRETEROSSÌ, *Teologia politica e diritto*, op. cit., 221.

⁶⁷ Ivi, 7.

⁶⁸ Ivi, 61.

⁶⁹ Cfr. G. PRETEROSSÌ, *Ciò che resta della democrazia*, Roma-Bari, Laterza, 23-24.

⁷⁰ G. PRETEROSSÌ, op. cit., p.172.

⁷¹ Cfr. M. LUCIANI, *Costituzione, istituzioni e processi di costruzione dell’Unità Nazionale*, *Rivista AIC*, 2011, 6.

⁷² Soltanto a partire dal Rinascimento, scriveva Hegel, «l’uomo ha acquistato fiducia in sé stesso e nel proprio pensiero, nella natura sensibile fuori di lui e in lui: ha provato interesse e compiacimento a fare scoperte nella natura e nelle arti». G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Firenze, La Nuova Italia, 1967, 2 ss.

costituzionale devono per forza di cose non solo suscitare parole d'ordine appassionanti, supportate da forme organizzative adeguate ai tempi e da esempi virtuosi di *cesarismo progressivo*, ma anche rielaborare risorse ad essa esterne e ad essa presupposte, intrecciando abilmente «immaginazioni alternative e sedimentazioni di senso». ⁷³

Si tratta allora, assieme ad Hegel, di esplorare:

i presupposti contenutistici, sostanziali, presenti anche in un ordine artificiale, centrato sulla volontà. Presupposti che non possono essere intesi troppo astrattamente, e pertanto hanno a che fare, anche, con la cultura religiosa. ⁷⁴

Ritorna per qualche verso la celebre tesi, sempre di Hegel, «della sostanza che si fa soggetto», con quest'ultimo chiamato a mobilitare e a politicizzare, filtrandola, la sostanza stessa, qui intesa come «fondo comunitario inconsapevole della vita collettiva» e «presupposto prepolitico necessario dell'*ethos*» ⁷⁵. Ciò vuol dire anche che «ogni ordine politico ha dei vincoli realistici, spaziali, e dei presupposti prepolitici, che per quanto siano artificiali rappresentano un sostrato condizionante»; che vi sono alla sua base stratificazioni di senso storico e culturali di lunga durata, «in evoluzione e modificabili, ma non liquidabili o producibili ex novo con un puro atto di volontarismo» ⁷⁶.

7. *Un katéchon produttivo*

Silenziate le istanze di critica radicale e sistemica al presente, smantellate le ultime roccaforti del pensiero utopico, l'agire dell'uomo non si infiamma più come in passato tra i due poli della storia e della rivoluzione, ma si avvita nella prospettiva ristretta del qui e ora, tra attese di breve respiro e 'gaie apocalissi'. E così, nell'impossibilità di produrre esperienze simboliche mobilitanti, la progettualità dei singoli si appiattisce tutta negli imperativi della società dello spettacolo e nella «normalità omologante del laido laicismo consumistico», per usare il lessico di Pier Paolo Pasolini, nella loro puntiforme ed effimera attualità. Certo era gravoso reggere il peso dell'arco che si tendeva fra barbarie e utopia, ma lo è ancor più la sensazione di girare a vuoto privo di finalità.

Come scrive Preterossi, la crisi e il fallimento delle alternative secolari novecentesche alla religione, e in particolare del comunismo (che ha rappresentato una vera e propria teologia politica secolare in grado di alimentare, coi suoi toni mistico-profetici, una speranza di riscatto dai tratti religiosi, di ordine storico e insieme post-storico), hanno «avuto l'effetto di un trauma, azzerando a lungo la possibilità di alternative al pensiero unico» ⁷⁷. La perdita della dimensione

⁷³ Ivi, 228.

⁷⁴ G. PRETEROSSO, *Teologia politica e diritto*, op. cit., 111.

⁷⁵ Ivi, 113.

⁷⁶ Ivi, 228. Per sedimentazioni di senso si possono anche intendere le «tendenze, aspirazioni e intuizioni» che fanno parte del «folclore» di ciascuna epoca storica (D. ZOLO, *Granelli di sabbia*, Meltemi, Roma, 2010, p. 249).

⁷⁷ Ivi, 285.

trascendente di teoria e prassi, così come la crisi delle riserve di significato di un tempo, è un dato di fatto noto ormai da lunga data. Ma, ci domandiamo: il ‘politico’ che rinuncia a questi presupposti può ancora dirsi tale senza ridursi a fattore tecnico-amministrativo?

La risposta è, nonostante tutto, sì: è difatti illusorio ritenere che il ‘politico’ – come luogo del conflitto e come sforzo di tenere insieme un popolo, ovvero di far derivare dai *pollòi* (i molti) la *pòlis* – possa essere disattivato del tutto e per sempre.

Del resto, se venisse neutralizzato del tutto, sarebbe di conseguenza neutralizzata, esaurita per sempre anche la politica come risposta ordinativa, come potere che si fa legittimità (da pura forza ostile), in quanto prevale sull’ostinatezza dei particolari che si fronteggiano. Ne deriverebbe non il superamento del problema del potere, ma un’esplosione di potenze immediate e anomiche.⁷⁸

Queste stesse potenze finirebbero poi per divenire detentrici di un dominio onnipervasivo e indifferenziante.

Resta in ogni caso l’ovvia verità del ‘politico’ come antitesi tra ‘amico e nemico’, restano la dimensione polemico-conflittuale della politica e la relativa ‘coazione all’ordine’ (perduto e necessario), e permane una diffusa richiesta di protezione, orientamento e di *leadership*, sollecitata dagli attuali processi di frammentazione, individualizzazione e sradicamento. Tutti elementi, come si è avuto modo di vedere, ben presenti nel discorso assertivo e polemico del populismo, la cui retorica opposizionale (da riarticolare, a nostro avviso, sull’asse vincolo esterno/vincolo costituzionale) rimane una risorsa politicamente spendibile, purché inserita all’interno di un quadro politico-culturale solido, ma declinato in modo aperto e moderno, tenendo assieme l’orizzonte materiale degli interessi e dei rapporti di forza con il piano simbolico-culturale, che rappresenta oggi un terreno ineludibile di battaglia politica, stabilendo infine una dialettica progressiva fra fattori politici e prepolitici.

Per quanto riguarda le prospettive, da una parte «c’è bisogno di un orizzonte che non sia angusto», dall’altra, questa esigenza di andare oltre «non può presumere di realizzare il Giardino dell’Eden, superando definitivamente conflitti, ambivalenze, effetti di potere»⁷⁹. È stata un’illusione – ci dice sempre Preterossi – quella di pensare «di poter esaurire nell’immanenza del collettivo e in religioni secolari la domanda esistenziale di ciascuno»⁸⁰, il suo bisogno di assoluto, di «un recinto di senso cui ancorarsi»⁸¹, la sua domanda di un’«apertura alla trascendenza»: tutte urgenze rispetto alla quali «la risposta non può che essere sempre, almeno in parte, deficitaria»⁸², essendo l’altra faccia della problematicità dell’umano, della sua «non autosufficienza».⁸³

⁷⁸ Ivi, 64.

⁷⁹ Ivi, 285.

⁸⁰ Ivi, 284.

⁸¹ Ivi, 279.

⁸² Ivi, 140.

⁸³ Ivi, 60.

Certo, questa presa di coscienza disincantata serba il rischio della caduta nello scetticismo e nella passiva accettazione dell'esistente. Se, in generale, qualsiasi realistico progetto di «parziale» liberazione umana deve fare i conti con i limiti della finitezza e con le opacità legate all'insocievole socievolezza dell'essere umano⁸⁴, oggi anche solo introdurre il tema di una nuova 'utopia concreta' rischia di venir percepito come un inutile vezzo intellettualistico. L'atmosfera entro la quale dimora l'uomo del nostro tempo rende infatti difficile elaborare un'attesa di futuro, un'aspettativa di cambiamento radicale in positivo; la sola possibilità rimasta per intervenire sul nostro destino sembra quella di impedire al mondo di disfarsi, procrastinando l'apocalisse annunciata e interrompendo le derive contemporanee.

In altre parole, l'arma di riserva in mano nostra è il freno d'emergenza, il *katéchon* evocato dall'apostolo Paolo nella lotta contro l'*Anticristo* (figura ancora centrale nell'immaginario politico occidentale, dato che anche oggi viviamo in una escatologia che ruota attorno, come abbiamo scritto, alla tecno-scienza e alla natura/destino dell'umano)⁸⁵. Ciò nonostante il *katéchon*, per come va oggi pensato, appare comunque segnato da un'idea di tempo ove rimane sempre aperta la possibilità della decisione, del salto dialettico, di un'azione messianica che si pone nei termini di una brusca rottura, come irruzione puntuale e fulminea che scardina il *continuum* della storia. Si ripropone la grandiosa immagine dell'angelo di Klee, così come la inquadrò Benjamin nella sua nona *Tesi sulla filosofia della storia*: quell'angelo che sembra volare con lo sguardo rivolto all'indietro, contraddicendo l'idea moderna (oggi difficilmente recuperabile) di un tempo lineare e progressivo, che procede dal passato al futuro in virtù di una sua razionalità necessitante.

Se di un freno teologico-politico abbiamo bisogno, esso deve esercitare non solo una funzione «negativa» di contenimento, ma anche un ruolo produttivo e positivo, ossia arginare «i poteri globali» e riaprire gli «spazi e i contesti per un agire politico conflittuale, dal basso», favorendo «uno sblocco democratico della spoliticizzazione neoliberale»⁸⁶. Tuttavia – chiarisce Preterossi – «la rideterminazione dello spazio politico, pur preconditione fondamentale per una ripoliticizzazione radicale della democrazia, non basta da sola a generare energia propulsiva»⁸⁷; non può fare massa critica in assenza, come si è scritto, di un nuovo copioso investimento di credenze, di visioni politiche ambiziose che non temano di confrontarsi con le 'cose ultime'.

Ritorna, in altri termini, il nesso fra secolarizzazione emancipativa e legittimazione del 'potere che frena', tra «ipoteka frenante del "politico"» e «sua produttività energetica». La via, in

⁸⁴ Parlando di natura umana, alcune domande continuano ad apparire ineludibili. La natura umana è davvero immutabile nelle sue disposizioni di fondo? E se così fosse, queste disposizioni sarebbero aggressive, conflittuali, o piuttosto sociali e collaborative? Oppure la natura è prevalentemente plastica, trasformabile, perfettibile? In quest'ultimo caso, questa trasformabilità è da concepirsi come autorealizzata nei tempi lunghi dell'educazione e del consenso, oppure come praticabile nei tempi brevi della coercizione? Nell'ipotesi invece che la natura umana sia un prodotto sociale, è davvero pensabile che almeno alcuni suoi tratti non abbiano una durata più lunga delle singole formazioni economico-sociali? E davvero pensabile, cioè, che non si abbia a che fare con alcune costanti e persistenze, al di là della variabilità storico-sociale di altri aspetti della 'natura umana'? Cit. in M. VEGETTI, *Chi comanda in città*, Roma, Carocci, 2017, 106-107.

⁸⁵ Il tempo breve della tecno-scienza (il 'centro di riferimento' spirituale dei nostri giorni) contiene una 'debole forza messianica' e un 'residuo di assoluto' a cui corrisponde un senso di 'apocalisse grigia al rallentatore'. D'altronde, come sosteneva Gershom Scholem, il messianesimo ha come suo carattere specifico la stretta correlazione tra redenzione e catastrofe.

⁸⁶ G. PRETEROSSO, *Teologia politica e diritto*, op. cit., 111.

⁸⁷ Ivi, 257-258.

altri termini, è quella che «da una statica inemendabilità, la cui unica prospettiva è l'Apocalisse o il suo freno» passa «a un'auto-trasformazione messianica secolare, progressiva»⁸⁸.

8. *Le vie di una teologia politica costituzionale*

Tirando le fila di questa introduzione ai principali nodi teorici di *Teologia politica e diritto* di Geminello Preterossi, si può concludere affermando che solo il paradigma teologico-politico consente una piena problematizzazione critica delle categorie politico-giuridiche moderne. Ma c'è di più: senza tale paradigma non si capirebbero pienamente le dinamiche profonde alla base degli attuali processi di spolticizzazione di matrice globalista e neoliberale. E rimarrebbero prive di risorse teorico-pratiche le forme di refrattarietà popolare più promettenti e consapevoli, in vista di una nuova *teologia politica costituzionale* capace di saldare la linea verticale della trascendenza con quella orizzontale dell'immanenza sociale. Questo perché, come abbiamo visto, non può esserci vero antagonismo e una rinnovata politica della mobilitazione delle masse, tanto più se ci si prefigge fini emancipativi e solidaristici ambiziosi, senza che sia una politica 'religiosa' («nel senso della generazione di un collante popolare di natura etico-simbolica»⁸⁹) e in qualche modo anche 'teologico-politica' («nel senso di offrire un'alternativa post-sostanziale alla legittimazione tradizionale dell'ordine e un analogo di verticalità prodotto dal basso»⁹⁰).

Si può pensare – conclude Preterossi – che «il nodo sia, gramscianamente, quello dell'egemonia della politica come investimento sul collettivo», come «capacità ordinante e mobilitante della “spiritualità” degli interessi e delle energie “culturali”»⁹¹, ma per evitare che di tale piattaforma egemonica «prevalga una declinazione politicista, che sarebbe arida e autoreferenziale, la questione dei presupposti culturali (entro cui rientra il tema del rapporto con il sacro nelle società individualizzate e post-tradizionali) [...] rimane intatta e apertissima».⁹²

Oggi, come non mai, si sente il bisogno di interpretazioni progressive del 'nazional-popolare' e di una visione capace di mettere in rapporto le questioni 'penultime' con le 'ultime', saldando credenze popolari e forze materiali, orizzonte simbolico e piano concreto. Nel frattempo, le gravi sfide dei nostri giorni esigono risposte in parte inedite, nonché sincretismi, attraversamenti e contaminazioni fra tradizioni culturali diverse, ben oltre gli steccati e i recinti più angusti. Basti pensare alla necessità di un nuovo dialogo fra il pensiero laico di ispirazione socialista e il cristianesimo su un terreno diverso dal passato: non più confinato entro i termini della comune critica o refrattarietà al capitalismo, ma imperniato sulla dimensione del sacro, (in quanto ambito di ciò che è posto a tutela di determinati beni e valori – la dignità della persona e del suo lavoro, su tutti – da sottrarre alla logica predatoria della mercificazione/plastificazione, dell'individualismo e del nichilismo) e sul recupero di una istanza di trascendenza (poiché, oltre

⁸⁸ Ivi, 99.

⁸⁹ Ivi, 141.

⁹⁰ Ibidem.

⁹¹ Ivi, 83.

⁹² Ivi, 64.

alla connessione orizzontale in basso è appunto necessaria quella verticale in alto e in profondità).

Quel che è certo è che, in mancanza di «nuovi apparati ideologici già in grado di imporre un paradigma alternativo»⁹³, cresce il bisogno di «visioni radicali», capaci di affrontare i problemi all'origine, e di «simboli forti», incarnati da *élites* finalmente sintonizzate con 'la missione e l'età del proprio tempo', chiamate a rigenerare la volontà collettiva del popolo-nazione in linea con i contenuti della nostra Costituzione, riaffermando il senso perduto dell'autonomia della politica e una visione strategica degli interessi nazionali, da declinare in termini progressivi sul piano interno e orientati verso il multipolarismo e la ridefinizione degli assetti europei sul piano esterno.

ABSTRACT [IT]

Presentando e facendo nostri i contenuti principali di "Teologia politica e diritto" di Geminello Preterossi (Laterza, 2022), tenteremo di comprendere il significato del paradigma teologico-politico e le ragioni della sua inestinguibile inerenza alla nostra contemporaneità. Il tema è quello dello sfondo religioso o metafisico, più o meno secolarizzato, collocato dietro ogni istituzione politico-giuridica. Ovvero della funzione che svolgono i riferimenti ad "assoluti" nei processi di legittimazione dell'ordine politico moderno e di tenuta del vincolo sociale.

ABSTRACT [EN]

By presenting and making our own the main contents of "Political Theology and Law" by Geminello Preterossi (Laterza, 2022), we will try to understand the meaning of the theological-political paradigm and the reasons for its inextinguishable inherence in our contemporaneity. The theme is about religious or metaphysical background, more or less secularized, located behind every political-juridical institution. That is, the function that references to "absolutes" perform in the processes of legitimizing the modern political order and maintaining the social bond.

⁹³ Ivi, 168. Alla nozione di ideologia è dedicato il recente volume di C. GALLI, *Ideologia*, Bologna, il Mulino, 2022.