

DIACRONIA

Rivista di storia della filosofia del diritto

1 | 2021

Diacronia : rivista di storia della filosofia del diritto. - (2019)- . - Pisa : IUS-Pisa university press, 2019- .
- Semestrale

340.1 (22.)

1. Filosofia del diritto - Periodici

CIP a cura del Sistema bibliotecario dell'Università di Pisa



Opera sottoposta a
peer review secondo
il protocollo UPI

uc3m

Universidad
Carlos III
de Madrid

La pubblicazione di questo numero di Diacronia è stata resa possibile da un finanziamento del Vicerrectorado de Política Científica de la Universidad Carlos III de Madrid (Convocatoria 2020 de ayudas para la organización de congresos y reuniones científicas y workshops).

© Copyright 2021 IUS - Pisa University Press srl
Società con socio unico Università di Pisa
Capitale Sociale € 20.000,00 i.v. - Partita IVA 02047370503
Sede legale: Lungarno Pacinotti 43/44 - 56126 Pisa
Tel. + 39 050 2212056 - Fax + 39 050 2212945
press@unipi.it
www.pisauniversitypress.it

ISSN 2704-7334

ISBN 978-88-3318-103-5

layout grafico: 360grafica.it

L'Editore resta a disposizione degli aventi diritto con i quali non è stato possibile comunicare, per le eventuali omissioni o richieste di soggetti o enti che possano vantare dimostrati diritti sulle immagini riprodotte.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi - Centro Licenze e Autorizzazione per le Riproduzioni Editoriali - Corso di Porta Romana, 108 - 20122 Milano - Tel. (+39) 02 89280804 - E-mail: info@clearedi.org - Sito web: www.clearedi.org

Direttore

Tommaso Greco

Comitato di direzione

Alberto Andronico, Francisco Javier Ansuátegui Roig, Giulia M. Labriola, Marina Lalatta Costerbosa, Francesco Mancuso, Carlo Nitsch, Andrea Porciello, Aldo Schiavello, Vito Velluzzi

Consiglio scientifico

Mauro Barberis, Franco Bonsignori, Pietro Costa, Rafael de Asís, Francesco De Sanctis, Carla Faralli, Paolo Grossi, Mario Jori, Jean-François Kervégan, Massimo La Torre, Mario G. Losano, Giovanni Marino, Bruno Montanari, Vincenzo Omaggio, Claudio Palazzolo, Baldassare Pastore, Enrico Pattaro, Antonio Enrique Perez Luño, Anna Pintore, Geminello Preterossi, Pierre-Yves Quiviger, Francesco Riccobono, Eugenio Ripepe, Alberto Scerbo, Michel Troper, Vittorio Villa, Francesco Viola, Maurizio Viroli, Giuseppe Zaccaria, Gianfrancesco Zanetti

Comitato dei referees

Ilario Belloni, Giovanni Bisogni, Giovanni Bombelli, Daniele Cananzi, Gaetano Carlizzi, Thomas Casadei, Corrado Del Bò, Filippo Del Lucchese, Francesco Ferraro, Tommaso Gazzolo, Valeria Giordano, Marco Goldoni, Gianmarco Gometz, Dario Ippolito, Fernando Llano Alonso, Alessio Lo Giudice, Fabio Macioce, Valeria Marzocco, Ferdinando Menga, Lorenzo Milazzo, Stefano Pietropaoli, Attilio Pisanò, Federico Puppo, Filippo Ruschi, Carlo Sabbatini, Aaron Thomas, Persio Tincani, Daniele Velo Dal Brenta, Massimo Vogliotti, Maria Zanichelli

Redazione

Paola Calonico, Chiara Magneschi, Federica Martiny, Giorgio Ridolfi (coordinatore), Mariella Robertazzi

Sede

Dipartimento di Giurisprudenza, Piazza dei Cavalieri, 2, 56126 PISA

Condizioni di acquisto

Fascicolo singolo: € 25,00

Abbonamento annuale Italia: € 40,00

Abbonamento annuale estero: € 50,00

Per ordini e sottoscrizioni abbonamento

Pisa University Press

Lungarno Pacinotti 44

56126 PISA

Tel. 050.2212056

Fax 050.2212945

press@unipi.it

www.pisauniversitypress.it

Indice

Filosofia del derecho e historia: cuestionones metodológicas

a cura di Francisco Javier Ansuátegui Roig

Non solo i classici? La questione dell'invisibilità nella storia della filosofia del diritto
Thomas Casadei.....13

Appunti per una riflessione 'discronica' su potere e obbedienza: da Arendt a Epicuro
Lorenzo Milazzo.....45

βία: storie (filosofiche) del diritto
Francesco Mancuso.....81

Un classico dei classici della filosofia giuridica. Schmitt e Olivecrona lettori di Locke
Ilario Belloni.....117

Il diritto come fatto. Prime notazioni su Vico e la filosofia giuridica tra Otto e Novecento
Valeria Marzocco.....141

Las teorías críticas en la historia de los derechos humanos
María del Carmen Barranco Avilés.....163

Historia, memoria y justicia transicional
Cristina García Pascual.....189

Gli inizi di una visione storica del mondo nella filosofia del Novecento
Adriano Ballarini.....217

Saggi

Legge e giusto mezzo: la filosofia del diritto di Mosè Maimonide
Lucia Corso, Cosimo Nicolini Coen.....235

Tra antiquari e orologiai. Filosofia del diritto e dimensione storica
Andrea Porciello 267

Note

La teologia politica moderna
Vincenzo Omaggio 295

Per un'eredità del pluralismo classico. Politica e diritto in Romano, Schmitt e Mortati
Pier Giuseppe Puggioni 311

Questo fascicolo di Diacronia è dedicato a Franco Bonsignori in occasione del suo ottantesimo compleanno

LA TEOLOGIA POLITICA MODERNA

Vincenzo Omaggio

1. *L'ombra della sovranità* di Luigi Alfieri¹ è un libro ammirevole per l'eleganza della scrittura e per la profondità dei colpi di sonda con cui va a scandagliare i giacimenti più preziosi della nostra tradizione filosofica e politica. La "teologia politica" moderna vi occupa un posto di rilievo e, in particolare, le considerazioni svolte a proposito di Thomas Hobbes ne costituiscono l'asse portante. Accanto a Hobbes campeggia la figura di Carl Schmitt, divenuto il suo maggiore "interprete" novecentesco. In questo contesto mi accingo dunque a dialogare con lui.

2. "Hobbes e la religione" è sempre stato argomento spinoso. Quando Arrigo Pacchi più di trent'anni fa presentò l'edizione degli *Scritti teologici*² esordiva così: «Scritti teologici di Hobbes? Non è Hobbes il pensatore materialista, e perciò stesso ateo, che i suoi contemporanei additavano ad esempio di miscredenza somma, quasi alla pari con l'ateo, e se possibile ancor più detestato Spinoza?». In seguito, la storia è andata avanti quasi senza soluzioni di continuità e, peraltro, senza distinzione tra i suoi estimatori e i suoi detrattori. Il convincimento di un ateismo hobbesiano conseguenziale, tratto per deduzione infallibile dal suo materialismo, dal suo individualismo e dal suo razionalismo, ha portato con sé quello del-

¹ L. Alfieri, *L'ombra della sovranità. Da Hobbes a Canetti e ritorno*, Treccani, Roma 2021.

² Th. Hobbes, *Scritti teologici*, a cura di G. Invernizzi e A. Lupoli, introduzione di A. Pacchi, F. Angeli, Milano 1988, p. 7.

la sua sostanziale insincerità, cioè di un uso puramente strumentale da parte di Hobbes della sua conoscenza vasta e complessa delle Scritture e dei temi teologici, nonostante il fatto che questi risultino presenti con un peso rilevante e crescente nelle sue opere politiche fino a occupare nel *Leviatano* metà del trattato (trecentocinquanta pagine dell'edizione Molesworth) sotto la sezione *Of Christian Commonwealth*³. Ma l'ipotesi interpretativa strumentale e conformistica, per così dire, è debole, poco persuasiva, proprio perché la sua teologia non poggia comodamente sulle dottrine prevalenti, è tutto tranne che conformistica. Anzi è originale, radicale, polemica, eretica, con un'identità teologico-politica ben definita, sulla quale vorrei adesso soffermarmi. Intendo dire che alcune sue salde convinzioni, quali la corporeità di Dio, l'inesistenza di un'anima immortale, la sede terrena del regno di Dio, la fede nella resurrezione dei corpi, erano più adatte ad attirargli le condanne che a propiziargli un clima politico favorevole; ma sono estremamente funzionali alla sua teologia politica. La sua teologia politica intende combattere la tradizione cattolica basata sulla mediazione pontificale – e per altro verso anche la versione protestante del rapporto diretto tra i fedeli e Dio – per proporre un'idea del sovrano come luogotenente di Dio sulla terra, detentore di un potere che costringe gli uomini a fare ciò che Dio continua a comandare loro mediante le leggi naturali, dopo aver abbandonato il suo regno diretto sulla terra con l'incoronazione del re Saul, descritta nel cap. VIII del I Libro di Samuele, uno dei tanti testi che Hobbes mostra di padroneggiare perfettamente nelle ultime due parti del *Leviatano*⁴. La

³ È appena il caso di ricordare che la formula *Ecclesiastical Commonwealth* appare nel sottotitolo del *Leviatano* e precede il governo civile: *The Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. Ho dedicato alcune riflessioni sul tema nel mio *Justus metus. Etica e diritto in Thomas Hobbes*, Editoriale Scientifica, Napoli 2000, in particolare, pp. 167 e ss.

⁴ «Infatti, la sovranità sul popolo che prima [...] risiedeva in Dio e, subito sotto di lui, nel sommo sacerdote come suo reggente in terra, fu respinta dal popolo col consenso di Dio stesso. Quando, in effetti, dissero a Samuele 'facci un re che ci giudichi, come accade a tutte le nazioni', intesero significare che non volevano essere più

legge naturale va sganciata dai riferimenti cosmologici e metafisici della tradizione aristotelico-scolastica e saldamente ancorata alla volontà di Dio, secondo un impianto nominalistico, che è tutt'uno con lo sforzo di costruzione della sovranità come rappresentazione del corpo politico in un'epoca, quella moderna, in cui l'ordine politico non è più legittimato da fondamenti tradizionali. Qui si parla, a ben vedere, delle condizioni di esistenza del corpo politico: la sovranità si sostituisce all'*auctoritas* come concetto centrale della politica, perché questa può solo far crescere un corpo politico già esistente, mentre la sovranità lo fa esistere come tale, lo crea. Ma proprio per questo alla sovranità appartiene anche il senso del vuoto, del *deficit*, del rischio di dissoluzione come una possibilità sempre presente; la teologia politica di Hobbes esprime questa tensione tra la creazione e l'interruzione dell'ordine, che a sua volta origina dalla presenza e assenza di Dio, come provo a dire adesso. La secolarizzazione non è una laicizzazione, Hobbes è pensatore cristiano⁵; la religione è l'origine e l'orizzonte da cui la sovranità si genera e nel cui alveo si colloca. «Il sovrano hobbesiano ha la spada e il pastorale – ci ricorda Luigi Alfieri – è re quanto vescovo», anche se noi sovente vediamo soltanto la spada (p. 17). La religione non è quindi un elemento inessenziale. Senza la teologia politica il pensiero di Hobbes non si può spiegare nella sua complessità; essa è anzi un elemento fondativo, seppure in un modo ori-

governati dai comandi loro imposti dal sacerdote in nome di Dio, ma da qualcuno che li comandasse nella stessa maniera nella quale erano comandate tutte le altre nazioni», Th. Hobbes, *Leviathan or The Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil* (1651), XL, tr. it. di A. Pacchi e A. Lupoli, *Leviatano, o la materia, la forma e il potere di uno stato ecclesiastico e civile*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 388. Parallelamente in *De Cive* si spiega che fino a Saul «il regno era sacerdotale per patto, cioè un regno di Dio per mezzo del sacerdote; e dovette restare tale, finché quella forma non fu mutata dal popolo stesso, con il consenso di Dio», Th. Hobbes, *Elementa philosophica de cive* (1642), XIV,15, tr. it. di T. Magri, *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino*, Editori Riuniti, Roma 1979, p. 246.

⁵ «[...] pensatore cristiano – scrive Alfieri – quanto lo è Pascal, con paure e angosce non troppo dissimili dalle sue circa la presenza di Dio in un mondo dominato dal male» (p. 118).

ginale, come originale è il suo cristianesimo. Vediamo ora rapidamente i suoi presupposti.

Il primo presupposto è un'idea radicalmente trascendente di Dio, a cui non ci si approssima per gradi. Dio è assoluta e imperscrutabile potenza. Non lo si raggiunge attraverso mediazioni, ma solo obbedendo ai suoi comandi. La trascendenza di Dio richiede un mondo svuotato di divinità, ciò che solo il cristianesimo ha saputo fare; un'interruzione tra terra e cielo, voluta da Dio stesso, che solo i cristiani possono praticare, avendo dedivinizzato il mondo. Questo è un punto molto importante: il cristianesimo, che ha messo in fuga gli dèi pagani e tutti gli spettri del magismo arcaico, è stato l'autentico agente di disincantamento del mondo. Si tratta di una "politica divina", dunque, ma libera dai *preambula fidei* e dalle mediazioni sacrali; non il monarca per grazia di Dio della tradizione, bensì qualcosa di molto più radicale: una politica divina che faccia della trascendenza di Dio l'elemento trascendentale della politica, la condizione e la garanzia dell'ordine politico.

Il bersaglio polemico di Hobbes è dato proprio dai portatori di quella ideologia spiritualistica, che non trova sostegno nelle Scritture, ma che privilegia aspetti metafisici della tradizione cristiana (elementi della mitologia pagana e categorie filosofiche greche, ad esempio) a scapito della sua radice messianica e in funzione della creazione di un'autorità universale metapolitica, cioè la strategia fondamentale del *regnum tenebrarum*, di cui Hobbes parla lungamente nella IV Parte di *Leviatano*. Nei capitoli XLII e XLIII si svolge la sua critica serrata al sistema teologico del cardinale Roberto Bellarmino⁶, colpevole di riproporre una composizione gerarchica dello spirituale con il temporale, di guisa che «chi detiene il potere spirituale ha il diritto di comandare ai principi temporali», allo stesso modo in cui colui che esercita un potere inferiore è sottomesso a chi esercita un potere superiore, come l'arte del sellaio sta all'arte del cavaliere. Questa composizione di *auctoritas sacra pontificum et regalis potestas*, in linea con la teologia politica medievale da

⁶ *Leviatano*, cit., in particolare pp. 445 e ss.

Innocenzo III a Bonifacio VIII, si atteggia come una *reductio ad ordinem* di tutte le attività umane, realizzata senza fratture, *infima per media et inferiora per superiora*, non senza una spiccata proiezione giuridica e politica, che rende il dominio temporale inseparabile da quello spirituale e sottomesso all'autorità pontificia. Ma questo per Hobbes vorrebbe dire ripristinare il governo del sacro e riaccendere la guerra civile, che dal sacro è inseparabile. Il disincanto cristiano invece libera il campo per una politica tutta civile e tutta divina nello stesso tempo, in cui solo il sovrano è autorizzato a fare politica in nome di Dio e nessun altro. Ma il presupposto per tutto questo è un mondo desacralizzato, libero da "autorità spirituali". Non c'è una dimensione spirituale nelle Scritture, a cominciare da Dio, che è corpo: *nihil est incorporale nisi quod non est*. Lo spirito non esiste, come non esiste un aldilà. Hobbes sostiene che le Scritture ci parlano di una resurrezione dei morti, ma non di un'immortalità dell'anima. Gesù disse che il suo regno non è di questo mondo, è vero. Ma lo sarà, lo diventerà in futuro, secondo Hobbes, con la seconda venuta di Cristo. A un primo regno profetico di Dio, da Abramo a Saul, seguirà un secondo governo temporale di Cristo sulla terra, un vero regno, non un regno metaforico o spirituale⁷. La promessa di Cristo richiede l'attesa del futuro, non la credenza nell'eterno.

Ma in che modo Hobbes edifica l'ordine politico in quest'epoca dell'attesa, in cui Dio c'è e non c'è allo stesso tempo, in cui siamo sospesi tra il non più e il non ancora, dopo cioè che il popolo eletto ha rifiutato il regno diretto di Dio e ha voluto un re al pari degli altri popoli, come è scritto nel I Libro di Samuele? Questo tempo dell'attesa è un tempo teologico-politico, in cui la sovranità umana – cito qui Luigi

⁷ «Per quanto riguarda il luogo in cui gli uomini godranno della vita eterna per loro ottenuta da Cristo, i testi poco sopra citati sembrano collocarlo sulla terra», *Levitanano*, XXXVIII, cit, p. 364; «Che l'anima dell'uomo sia eterna per sua propria natura e che sia una creatura vivente indipendente dal corpo, o che ogni uomo, semplicemente in quanto tale, sia immortale altrimenti che in seguito alla resurrezione dell'ultimo giorno (ad eccezione di Enos ed Elia), non è affatto una dottrina chiaramente presente nella Scrittura», *ivi*, p. 367.

Alfieri – «non è che l'ombra della sovranità di Dio», che «è visibile *solo* in quest'ombra. Che in sé, appunto, non è che un'ombra» (p. 42).

La nostra condizione sconta questo vuoto. «La causa della difficoltà è che Dio non ci parla più a viva voce, per mezzo di Cristo e dei profeti, ma per mezzo delle Sacre Scritture, che persone diverse intendono diversamente»⁸: così scrive Hobbes nel cap. XVIII di *De Cive*. La radicale trascendenza di Dio e la sua imperscrutabilità richiedono – come dicevo – di avvicinarci a Lui non per via speculativa, bensì obbedendo ai suoi comandi, nella forma della parola profetica, ma anche nella forma della legge naturale. Fra le due forme di comando divino non c'è alcuna contraddizione⁹, com'egli scrive all'inizio del cap. XXXII di *Leviatano*.

Ecco dunque un secondo presupposto. Le leggi naturali sono comandi di Dio e proprio in quanto tali sono vere e proprie leggi. Altrimenti non potrebbero esserlo, in termini hobbesiani. Questa precisa fondazione si trova nelle tre principali opere politiche. Si può leggere in *Elementi di legge naturale e politica*, I, XVII, 12: «Ed in quanto la legge (per parlare propriamente) è un comando, e quei dettami, che procedono dalla natura, non sono comandi; non sono quindi chiamati leggi rispetto alla natura, ma rispetto all'autore della natura Dio Onnipotente»¹⁰; in *De Cive*, III, 33: «Ma la legge, parlando propriamente e con precisione, è il discorso di chi con diritto comanda ad altri di fare e di non fare una cosa; quindi, esse non sono propriamente parlando delle leggi, in quanto procedono dalla natura. Tuttavia, in quanto sono

⁸ *De Cive*, XVIII, 1, cit., p. 282. Considerazioni analoghe si possono leggere all'inizio del cap. XLIII del *Leviatano*.

⁹ «[...] il fondamento del mio discorso deve essere non solo la parola naturale di Dio, ma anche quella profetica. [...] Sebbene, infatti, nella Parola Divina ci siano molte cose al di sopra della ragione – vale a dire che la ragione naturale non può né dimostrare né confutare –, tuttavia non c'è nulla di contrario ad essa, e, ove così sembri, la colpa è o di una nostra incapacità interpretativa o di un errore di ragionamento», *Leviatano*, cit., p. 303.

¹⁰ Th. Hobbes, *Elements of Law Natural and Politic* (1640), tr. it. di A. Pacchi, *Elementi di legge naturale e politica*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1968, p. 145.

state promulgate da Dio nelle Sacre Scritture [...] sono chiamate del tutto propriamente con il nome di leggi»¹¹; in *Leviatano*, XV: «Questi dettami della ragione si chiamano col nome di leggi di natura. Tuttavia, impropriamente [...]. Ciononostante, se consideriamo i medesimi teoremi in quanto comunicati dalla parola di Dio, che tutte le cose comanda per diritto, allora sono chiamate leggi propriamente»¹². Spesso si è sostenuto che le leggi naturali sono massime prudenziali, tendenti al *self interest*, ma senza capacità di obbligare, semplici indicazioni circa i mezzi per raggiungere un'esistenza pacifica. Così però non si fanno i conti con Hobbes fino in fondo. Egli definisce le leggi naturali sempre *dictamina* o *precepts*, non *consilia*. Certamente non sono consigli e Hobbes conosceva bene la differenza tra le due nozioni. A veder bene, la tenuta dello stesso patto sociale che dà luogo al sovrano richiede un principio prescrittivo, che si trova di fatto nella terza legge di natura: *pacta sunt servanda*. Questo precetto, come altri, procede dalla prima legge di natura, che comanda di cercare la pace. È vero che le leggi di natura «senza il terrore di qualche potere a far sì che siano osservate»¹³ sono inefficaci e che «i patti senza la spada non sono che parole»¹⁴, ma non ci sarebbe sovrano, se non ci fosse l'obbligo di tener fede ai patti. Qui si tratta del fondamento, e il fondamento riposa sul comando divino.

Certo non si tratta di un fondamento religioso sacrale, come quello della tradizione medievale, basato su una dottrina del primato del potere spirituale. Qui la trascendenza di Dio, che pur gioca un ruolo rilevante, ha contorni indeterminati. È un Dio persona, che comanda e a cui occorre obbedire, ma non ha connotati confessionali e teologici ben definiti, rappresenta quello che Schmitt nella sua *Teologia politica* avrebbe chiamato «teismo». La soluzione di Hobbes è una radicale semplificazione dei contenuti della fede. Egli sottopone a una drastica

¹¹ *De Cive*, III, 33, cit., pp. 113-114.

¹² *Leviatano*, XV, cit., p. 130.

¹³ *Leviatano*, XVII, cit., p. 139.

¹⁴ *Ibidem*.

riduzione il complesso delle questioni dogmatiche che immancabilmente sorgono nel tentativo di interpretare i molteplici comandi di Dio e finiscono immancabilmente per riprodurre il conflitto. Il cap. XLIII di *Leviatano* s'intitola significativamente *Ciò che è necessario per essere accolti nel regno dei cieli*, perché Hobbes sa che il pretesto più frequente di disordine e di guerra civile negli Stati cristiani deriva dalla difficoltà, non ancora risolta in modo soddisfacente, di obbedire a un tempo a Dio e all'uomo, allorquando i loro dettami si contraddicano. La religione è perciò al centro della questione politica. Hobbes dice che, quando il papa rivendica la sua supremazia nelle controversie, in realtà insegna agli uomini a disobbedire al sovrano civile e questa è una dottrina erronea e contraria ai precetti del nostro Salvatore. Tutto ciò che è necessario alla salvezza è racchiuso in due virtù: la fede in Cristo e l'obbedienza alle leggi. Solo questo chiede il Signore Iddio, non tutto quello che i sacerdoti gli fanno dire. Le leggi ci ordinano di obbedire al sovrano, luogotenente di Dio, che è l'unico interprete autentico del significato delle Scritture. Fa parte dei suoi compiti, dei suoi doveri: per una completa conoscenza degli obblighi civili dei sudditi occorre sapere quali sono le leggi divine e cosa ci chiedono. Senza conoscerne il contenuto, non è possibile dedurne l'eventuale contrasto con i comandi del sovrano e si rischia così in alternativa di offendere la maestà divina o di trasgredire i comandi dello Stato. In altri termini, non c'è spazio per una teoria della libertà religiosa, che sarebbe troppo rischiosa. Il motto *auctoritas non veritas facit legem* vale anche per la legge divina contro quei truffatori che vogliono reintrodurre il sacro nel mondo. Cosicché infine nessuno può usare la religione per disobbedire alle leggi civili.

In definitiva, ambedue i bracci del Leviatano risultano indispensabili, affinché la sua rappresentanza sia assoluta e quindi assoluta sia l'obbedienza nei suoi confronti, affinché il sovrano sia colui che ha tutto il potere di tutti e non semplicemente colui che ha più potere degli altri uomini. La sovranità si vuole qui, non l'*auctoritas*. E si intende fondarla a prescindere dal suo detentore materiale: il suo principio, osserva Hobbes, è lo stesso sia in una monarchia, sia in un governo popolare; ciò che fa dire a Luigi Alfieri, a giusta ragione, che Hobbes è per questo

«il primo pensatore politico moderno» (p. 50). Dio è persona, Gesù è il Cristo e le leggi naturali sono comandi divini: su queste basi semplificate la dimensione religiosa diviene, per così dire, il trascendentale della politica, la condizione che rende possibile l'ordine nella forma della sovranità moderna, che consente cioè di stringere patti e di vivere in pace nell'epoca dell'attesa, che è un'epoca di assenza di Dio, ma non di ateismo, né di laicità, nel senso che intendiamo noi, come separazione tra foro interno ed esterno. Hobbes non è stato il campione della laicità; pensatore del disincanto sì, ma non come un teorico della mera tecnica dell'ordine, quanto invece come il pensatore del disincanto cristiano, di un nichilismo metafisico fondato sulla legge divina, come migliore garanzia di quella umana.

3. Hobbes ha compiuto una spolicizzazione della religione ad opera della religione medesima; la sua è una teologia politica della legge e dell'ordine, laddove quella del suo interprete novecentesco, Carl Schmitt, è una teologia politica dell'eccezione e della decisione, infondate quanto all'origine. Il discorso che Luigi Alfieri conduce a partire da *Il concetto del 'politico'* si potrebbe riproporre su un versante complementare, a partire da un altro testo schmittiano fondamentale, la *Teologia politica* del 1922¹⁵. In *Il concetto del 'politico'* per Alfieri Schmitt disegna una “singolare sovranità”, che «non ordina, non pacifica, non unifica, bensì divide e mobilita» (p. 73); poco hobbesianamente egli fa dello *status naturae* il luogo propriamente politico, dove il *bellum omnium contra omnes* diviene la politica stessa, non più «la condizione da

¹⁵ C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922), tr. it. di G. Miglio e P. Schiera, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, il Mulino, Bologna 1972, pp. 33-86. Su Schmitt interprete di Hobbes, peraltro, Alfieri si sofferma per dirci diverse cose molto interessanti. Abbiamo finito per ragionare «come se Hobbes fosse uno pseudonimo di Schmitt o viceversa», dice a un certo punto. E invece Hobbes «va ricollocato nel Seicento» (p. 18). Qui naturalmente non si può non essere d'accordo con lui.

cui la politica fa uscire»¹⁶. Un *bellum* senza sbocco, senza *Leviatano*; una politica che non coincide con lo Stato, né con la pace, ma con la capacità di distinguere amici e nemici.

Su un altro versante, in *Teologia politica*, mentre tematizza la decisione sovrana come origine della politica, Schmitt racconta la modernità come epoca della secolarizzazione. La sua idea di fondo è ispirata alla teologia politica hobbesiana, basata com'è sull'assenza di Dio come fondamento ontologico e sulla contemporanea necessità della coazione all'ordine nella forma della decisione. Tuttavia, di nuovo poco hobbesianamente, egli recide ogni collegamento con la legge di natura, con quella voce divina di un Dio ormai muto, che esercitava per Hobbes un ruolo essenziale. In questo modo lo spazio secolarizzato, slegato da ogni "ordinamento" razionale, si opacizza e la teologia politica schmittiana assume la sua caratteristica struttura "analogica", in cui i contenuti religiosi non presentano alcun valore fondativo, ma vengono adoperati come esemplificazioni del grado più elevato di forza concettuale che è possibile assegnare ai concetti giuridici e politici.

I primi due capitoli di *Teologia politica* sono dedicati alla «specifica configurazione e formazione» (p. 53), di cui l'idea del diritto ha bisogno per realizzarsi, non potendo in nessun caso realizzarsi da sé, vale a dire né fondandosi sul contenuto dell'idea generale del diritto (che è vuota), né sul contenuto di norme giuridiche positive ritenute fondamentali¹⁷. Ogni pensiero giuridico deve svolgere questa trasposizione dell'idea del diritto nella realtà, dice Schmitt, e in ogni caso concreto tale compito comporta una trasformazione (*Umformung*) mediante una *auctoritatis interpositio* (p. 55). Questo agire che crea la forma giuridica è la decisione. La decisione si pone

¹⁶ «Davvero singolare è dunque che Schmitt passi per essere – anche per lui stesso – il più importante pensatore hobbesiano della contemporaneità, quando è piuttosto un pensatore radicalmente anti-hobbesiano» (p. 77). Anche se poi, in nota, Alfieri ammette che l'incongruenza di Schmitt potrebbe spiegarsi con le contraddizioni e le tensioni irrisolte del sistema hobbesiano.

¹⁷ Il tema è stato magistralmente trattato da C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, il Mulino, Bologna 1996, spec. pp. 283 e ss.

tra l'idea del diritto e la realtà concreta, in una maniera che non è sussumibile in un ordinamento normativo. La norma concreta è indeducibile dalla vuota norma ideale. Tutto ciò è vero non solo dentro l'ordinamento giuridico (secondo una teoria schmittiana dell'interpretazione giuridica, già desumibile da importanti lavori precedenti), ma è vero soprattutto *sull'ordinamento giuridico*. La decisione ha a che fare con lo stato di eccezione, inteso come lo spazio indeterminato e giuridicamente infondato, ma non per questo extragiuridico, che si situa all'origine delle norme. La decisione sull'eccezione è la realizzazione dell'idea del diritto e perciò fa parte del diritto stesso; se non ne facesse parte, la scienza giuridica dovrebbe limitarsi a prendere atto dei contenuti giuridici *dopo che il diritto è stato deciso*, come suggerisce Hans Kelsen, che rappresenta il bersaglio polemico di Schmitt nella prima parte del testo, e il cui pensiero è inadeguato a cogliere l'origine dell'ordinamento nella sovranità e nell'eccezione.

Se la decisione riguarda l'eccezione fondante, allora «sovrano è colui che decide sullo stato d'eccezione». Certo qui l'eccezione rappresenta il caso estremo di emergenza. Ma il sovrano decide «tanto sul fatto se sussiste il caso estremo di emergenza, quanto sul fatto di che cosa si debba fare per superarlo» (T.P., p. 33). Il sovrano sta al di fuori dell'ordinamento giuridico “normalmente vigente” e tuttavia appartiene ad esso, poiché spetta a lui decidere «se la costituzione *in toto* possa essere sospesa» (*ibidem*). In realtà, in quanto luogo ultimo della decisione, la sovranità non è né interna né esterna al diritto, ma decide sul diritto, lo istituisce e stabilisce così ciò che è dentro e ciò che è fuori di esso.

Il soggetto della decisione è ovviamente il sovrano. Che però diventa tale *con la decisione*. A ben vedere, Schmitt non sostiene che *colui che è sovrano* prende la decisione, bensì che *colui il quale prende la decisione* è il sovrano, e chiunque può diventarlo, sovvertendo/creando l'ordine. Qui credo che Schmitt vada al cuore del disegno hobbesiano: il sovrano non è il primo potere di un sistema ordinato (*à la* Bodin), quello posto più in alto, ma può trovarsi ovunque; il sovrano non è uno che ha più potere degli altri, ma è l'unico ad avere il potere, perché rappresenta quello di tutti. Per il solo fatto di esistere, è tutto ciò che dovrebbe essere. Ma per ciò stesso è costantemente in pericolo, fragile e privo di fondamento.

Avendo negato però il presupposto hobbesiano della legge naturale e di ogni costruito razionale dell'autorità, Schmitt è condotto a dare della sovranità un'interpretazione "miracolosa". E in questo senso indubbiamente forza lo schema di Hobbes, portandolo sul confine tragico della contrapposizione teologica, dove Hobbes si reincarna nella furia controrivoluzionaria di Donoso Cortés. La teologia politica si incupisce, prende le tinte fosche di una battaglia sanguinosa contro le abiezioni della natura umana. La storia si disegna come lo scontro di forze inconciliabili, in cui ai nemici mortali (il protestantesimo, il liberalismo e il socialismo) non può più opporsi la discussione¹⁸, ma soltanto la più radicale decisione sovrana, la dittatura antiliberal e antisocialista.

Alla filosofia cattolica dello Stato dei controrivoluzionari (Bonald, De Maistre e Donoso Cortés) Schmitt è condotto dalla sua aspirazione a costruire una sociologia dei concetti giuridici, di cui in quei pensatori vede l'esposizione più interessante. Tutto il pensiero moderno è pensiero della secolarizzazione, al punto da poter essere interpretato alla luce di una trasposizione dei concetti teologici in concetti metafisici e giuridico-politici, non finalizzata a dare a questi ultimi una "sostanza", ma solo in termini di analogia argomentativa fra diritto, metafisica e teologia. Nella consapevolezza però che la metafisica e la teologia sono l'espressione più forte della forma politica di un'epoca¹⁹. A questo fine, sulla strada inaugurata dalle ricerche di Max Weber, Schmitt adotta la

¹⁸ «L'uomo è nato per agire e la discussione perpetua è contraria alla natura umana, giacché è nemica delle opere», J. Donoso Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, tr. it. di G. Allegra, *Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo*, Rusconi, Milano 1972, p. 233. La formula schmittiana, come è noto, recita: «il tempo richiede una decisione», T.P., p. 75.

¹⁹ «La teologia politica schmittiana non è dunque una considerazione della realtà politica dal punto di vista della teologia, ossia una valutazione del politico a partire dai contenuti della rivelazione cristiana o di una teologia razionale. In Schmitt molti sono i riferimenti alla rivelazione o alla teologia, ma non hanno mai valore o pretesa fondativa, sono solo esemplificativi di un'analogia scoperta nel campo del reale». Cfr. M. Nicoletti, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia 1990, p. 10.

sua “sociologia dei concetti giuridici”, secondo cui «tutti i concetti più pregnanti della medesima dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati». Portate ad estrema coerenza, secondo una concettualità radicale, le teorie politiche moderne (assolutismo, illuminismo, liberalismo, democrazia, socialismo) trovano corrispondenza nei concetti teologici (teismo, deismo, immanentismo, ateismo); ma, e qui viene in evidenza la lezione dei controrivoluzionari, la progressione dall’assolutismo al socialismo (dal teismo all’ateismo) disegna un declino inesorabile dell’elemento personale, un’inarrestabile spersonalizzazione del comando, con cui «è venuto meno il nucleo dell’idea politica, l’orgogliosa decisione morale» (T.P., p. 85).

A tale declino Schmitt reagisce sostituendo al vecchio legittimismo cattolico una radicalizzazione del motivo decisionistico. Principalmente attraverso Donoso Cortés, Schmitt rilegge tutto il pensiero controrivoluzionario nella sua valenza decisionistica, al di là della visione tradizionalistica del potere cristiano, fondato sull’ordine della legge naturale, che pure è ben presente in De Maistre, in Bonald, nel primo Lamennais e anche in Donoso, storicamente radicato nell’inscindibile alleanza del trono con l’altare e sul principio della “società organica”, animata dalle differenze personali e di ceto. Nell’opera di Donoso però i motivi tradizionalistici diventano in qualche modo recessivi rispetto a quelli “agonistici”, la tematica dell’ordine è messa in ombra dal “nemico”: ciò che serve è un *agere contra*, fare “il contrario della rivoluzione”. Con Donoso Cortés la teologia politica dei controrivoluzionari, che non sarebbe propriamente una teologia politica schmittiana²⁰, proprio perché ancorata a fondamenti sostanziali e oggettivamente trascendenti, e non meramente “analogica”, come quella schmittiana, viene attratta nello schema decisionistico di Schmitt. Anche se non mancano le forzature²¹.

²⁰ Sul punto cfr. *I controrivoluzionari. Antologia di scritti politici*, a cura di C. Galli, il Mulino, Bologna 1981, p. 42.

²¹ A proposito dei controrivoluzionari è stato giustamente osservato: «che la sovranità sia personale, unica (ma non funzionale), di diritto divino (ma non assolutistica), è dovuto all’ordine stesso della natura ed alla volontà di Dio», cfr. *I controrivoluzionari*, cit., p. 17.

Ad esempio, Schmitt va a selezionare, naturalmente, il De Maistre dell'infallibilità del papa. Non dal punto di vista teologico, dove ci sarebbe poco da aggiungere, quanto dal punto di vista politico (T.P., p. 76). De Maistre aveva scritto: «L'infalibilità nell'ordine spirituale, e la sovranità nell'ordine temporale, sono due termini perfettamente sinonimi. Entrambi esprimono quell'alta potenza che domina ogni altra, e da cui ogni altra discende, che governa e non è governata, che giudica e non è giudicata»²². Sappiamo che sarebbe inutile, come è stato autorevolmente osservato, cercare in quest'opera «l'immagine cristiana del papa ma soltanto l'idea che il grande scrittore si faceva dell'ordine e della stabilità del mondo [...] il modello della continuità del potere concesso da Dio agli uomini e che trovava il suo primo attore nel re»²³ e, pertanto, la lettura analogica di Schmitt pare trovare base e sostegno. Si dilegua però il De Maistre “profeta del passato”, fiducioso nel governo temporale della Provvidenza, da cui attende di vedere restaurato il vero e il bene.

Così come il Donoso “agonista” di Schmitt mette in ombra il Donoso che proclama la superiorità del bene. In *Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo*, mentre descrive atterrito la potenza dell'errore, il marchese di Valdegamas ricorda a tutti che «il cattolicesimo sostiene che il male viene dal peccato, che il peccato ha corrotto nel primo uomo l'umana natura», ma che «tuttavia, il bene prevale sul male e l'ordine sul disordine, poiché il primo è divino e il secondo umano»²⁴. Al punto da osservare che «tale principio soddisfa in un certo senso la ragione, adeguando la grandezza delle cause a quella degli effetti e livellando la grandezza di ciò che intende spiegare con quella delle spiegazioni»²⁵. La grande teodicea fa da sfondo alla battaglia campale.

²² J. De Maistre, *Du Pape* (1819), Libro I, cap. I, tr. it. di A. Pasquali, *Il Papa*, introduzione di C. Bo, Rizzoli, Milano 1984, pp. 33 e ss.

²³ *Il Papa*, cit., p. IX.

²⁴ J. Donoso Cortés, *Saggio sul cattolicesimo...*, cit., p. 236.

²⁵ *Ibidem*.

La “lettura” schmittiana di Donoso è più agevole, come si è detto. Soprattutto laddove egli entra nel vivo del discorso, a proposito della dittatura. L’universo è governato da Dio “costituzionalmente”, potrebbe dirsi, prendendo in prestito il linguaggio parlamentare. Per lui «L’universo è governato da alcune leggi precise, indispensabili, che sono chiamate cause secondarie»²⁶. E tuttavia, se rispetto al mondo fisico Dio è legislatore, come rispetto alla società umana lo sono i governanti e i legislatori, si chiede se si può sostenere forse che «Dio governa sempre con quelle medesime leggi che Egli stesso, nella sua eterna saggezza, si è imposto e alle quali ha assoggettato tutti noi?»²⁷. La risposta è negativa, perché «alcune volte Egli, direttamente, chiaramente, esplicitamente, manifesta la sua volontà infrangendo quelle leggi che Egli stesso si impose, deviando così il corso naturale delle cose. E quando Dio agisce così, non si potrebbe forse dire che “agisce dittatorialmente”?»²⁸.

A Schmitt non resta che compiere un ultimo passo. Egli sostiene che la sovranità, in quanto lato oscuro della politica, trova la propria dimensione teologico-politica nel miracolo. La secolarizzazione della decisione non è semplicemente la volontà di Dio, ma è propriamente il miracolo. Precisamente: «lo stato di eccezione ha per la giurisprudenza un significato analogo al miracolo per la teologia» (T.P., p. 61). Ma il miracolo è qui completamente secolarizzato, vale a dire separato dal contesto teologico tradizionale in cui si trovava, che era dato da un ordine naturale delle cose creato da Dio, a cui fa eccezione un comando con cui Dio stesso lo infrange. Ora l’ordine da infrangere è scomparso del tutto per Schmitt (ma non per Donoso Cortés, né per De Maistre) e del miracolo resta unicamente la dimensione contingente, che l’ordine crea (e sovverte) continuamente. Analogamente la decisione sovrana di Schmitt non assume alcun ordine tradizionale, ma solo la contingenza assoluta di

²⁶ J. Donoso Cortés, *Discurso sobre la dictadura* (1849), tr. it. di L. Cipriani Panunzio, *Discorso sulla dittatura*, in *Il potere cristiano. Antologia*, Morcelliana, Brescia 1964, p. 36.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

ogni ordine possibile, rischiosa quanto necessaria. Così nel suo sistema l'eccezione è più potente della norma, spiega più della norma, in quanto "spiega" l'origine nella sua infondatezza giuridica. Anzi, «l'eccezione prova tutto; non solo essa conferma la regola: la regola stessa vive solo dell'eccezione» (T.P., p. 41). La splendida citazione kierkegaardiana²⁹, seppure non esplicita, che chiude il primo capitolo di *Teologia politica*, è un inno alla forza vitale che rompe la crosta delle ripetizioni e sovverte l'abitudine a pensare alla regola generale con pigrizia e superficialità. Al generale bisogna pensare con "energica passionalità". L'irriducibilità della decisione alle norme è vissuta da Schmitt come lo specchio dell'irriducibilità della filosofia della vita concreta all'astrattezza della ragione. Dell'"energica passionalità" è parte irrinunciabile il pensiero religioso con la sua forza simbolica: come ha scritto Luigi Alfieri, «o la politica è religione, anche solo religione civile, o non è» (p. 140).

²⁹ «L'eccezione spiega il generale e sé stessa. E se si vuole studiare correttamente il generale, bisogna darsi da fare solo intorno a una reale eccezione. Essa porta alla luce tutto molto più chiaramente del generale stesso» (p. 41). Il passo di S. Kierkegaard è in *Gjentagelsen. Et Forsøg i den eksperimenterende Psychologi af Constantin Constantius*, tr. it. di A. Zucconi, *La ripresa. Tentativo di psicologia sperimentale di Constantin Constantius*, Edizioni di Comunità, Milano 1973, pp. 255-256.